



Giovanni Scarafle
Editor

Prefacio de Jesús Navarro Reyes

A CRUA PALAVRA

Una conversación con Marcelo Dascal

Incluye el ensayo
*Tradiciones en la resolución
de conflictos y controversias*

A CRUA PALAVRA

Una conversación con
Marcelo Dascal

Editado por Giovanni Scarafile

Prefacio y traducción de Jesús Navarro Reyes



© 2011 Lulu Enterprises Inc.

ISBN 978-1-4466-0488-5

Todos los derechos reservados.

Excepto en citas de pasajes cortos con objeto de críticas y revisión, ninguna parte de esta publicación debe ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación, o transmitida de ningún modo por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotográfico, grabado o de cualquier manera, sin la autorización previa de los Autores.

Diseño y gráficos de Roberta Pizzi | www.robertapizzi.com

ÍNDICE

Prefacio de Jesús Navarro Reyes	I
Introducción de Giovanni Scarafle	IX
A CRUA PALAVRA	
Una conversación con Marcelo Dascal	1
TRADICIONES EN LA RESOLUCIÓN DE CONFLICTOS Y CONTROVERSIAS	
	25
<i>Bibliografía</i>	62
PUBLICACIONES DE MARCELO DASCAL	
	64
Libros	
A. Libros como autor	64
AA. Libros como editor	65
Artículos en libros y revistas	
B. Historia de las ideas	70
C. Filosofía del lenguaje, lingüística, semiótica	79
D. Epistemología y metafilosofía	88
E. Filosofía de la mente/del lenguaje, ciencia cognitiva	94
F. Filosofía política, ética, filosofía de la acción	98
G. Estética	103
H. Entradas en enciclopedias	104
I. Edición	106
J. Reseñas de libros	114

Prefacio

¿Por qué usamos el lenguaje al pensar, si nadie nos oye? ¿No debería de estorbarnos toda esa cháchara, al no estar cumpliendo ninguna función comunicativa dentro de nuestra mente? ¿Para qué decirse a uno mismo lo que se está pensando, si uno ya lo sabe? ¿Cumple ahí el lenguaje únicamente una función instrumental? ¿Sería, entonces, idealmente prescindible, como son prescindibles ciertas herramientas para el artesano experimentado, o el ensayo para un actor con suficientes tablas? ¿Sería acaso posible pensar sin usar en absoluto el lenguaje? ¿Pensar *racionalmente*, al modo como lo hacemos, cabe esperar, los seres humanos?

Ésta es una de las muchas cuestiones que ha tratado Marcelo Dascal en sus numerosos escritos. Pero no creo que sea una cuestión más, sino quizás

Prefacio

una de las centrales, de las que articulan muchos otros temas en su pensamiento. A la disciplina que estudia cómo usamos el lenguaje en esos procesos mentales el propio Dascal la bautizó con el nombre de *psicopragmática*. Lo más interesante de esta pragmática del lenguaje mental es que no sólo nos muestra cómo, al pensar, utilizamos el lenguaje, sino que pone de manifiesto hasta qué punto esos usos *constituyen* el proceso mismo del pensamiento. Pensar, al modo como nosotros, seres humanos, lo hacemos, *es*, en buena medida, usar el lenguaje de un determinado modo. Y, por mucho que los empleemos en nuestro foro interno, esos usos proceden del exterior, del contexto social en el que los hemos adquirido, y hacia el cuál dirigimos los productos de nuestras cogitaciones, en forma de actos de habla. Y, al introyectar ese lenguaje, nos dejamos constituir por las normas del contexto social del que ese lenguaje procede: por sus reglas y por su modelo de racionalidad. Ser un sujeto racional es, desde esta perspectiva, haberse dejado atravesar por unas normas de racionalidad que proceden de esos usos lingüísticos intersubjetivos. Pensar racionalmente es, al menos hasta cierto punto, saber hablar bien con uno mismo.

Conversar con aquellos con los que estamos de acuerdo es sin duda una actividad agradable y

Prefacio

placentera, pero en esos casos el lenguaje está, por así decirlo, infrautilizado. Cuando la comunicación únicamente pone de manifiesto el acuerdo, o se limita a la transmisión no problemática de información, no pone en práctica el aspecto más poderoso del lenguaje, pues no responde a su finalidad más exigente, que es precisamente la de permitirnos dirimir aquellas ocasiones de conflicto, enfrentamiento y discordancia que se dan entre nosotros. Ahora bien: estas situaciones de desacuerdo interpersonal pueden ser de distintos tipos. Hay discusiones bien encauzadas, que suelen encontrar solución mediante la aplicación de reglas más o menos explícitas: normas aceptadas por ambos contendientes, cuya aplicación los pone en el camino de una resolución determinante. Hay también disputas donde falta ese acuerdo de base acerca de las normas a aplicar, y estos enfrentamientos corren el riesgo de enquistarse, convirtiéndose en 'diálogos de sordos' o en enfrentamientos enconados en los que el lenguaje se atasca, la comunicación termina siendo imposible, y se impone el desacuerdo. Una de las aportaciones más interesantes que ha realizado Dascal en su dilatada carrera es haber señalado la necesidad de una tercera categoría, la de las controversias, que no es una mera mezcla de las dos anteriores, ni un estadio intermedio, sino que posee

Prefacio

una naturaleza propia, cualitativamente distinta, que exige ser considerada de un modo particular. Una controversia no es una discusión, pues no cabe esperar que avance hacia ninguna solución mediante la aplicación más o menos mecánica de ciertas reglas de razonamiento; pero tampoco es una pura disputa, pues aún es posible apelar a cierta *razonabilidad* en el proceso de la negociación lingüística. Eso sí: si cabe hablar aquí de algún tipo de razón que evite la caída de la categoría de las controversias en la de las disputas, esa razón habrá de ser blanda, maleable, versátil, flexible. Si el único modelo de razón del que disponemos es el de la razón determinante e inflexible que rige las discusiones ortodoxas, la categoría de las controversias perderá su rasgo definitorio. Sólo nos quedarán tonos de gris entre la razón pura, categórica y cerrada, y la sinrazón, la incomunicación y el desencuentro. Reivindicar una categoría propia para la controversia es, de este modo, reivindicar el *color* para los enfrentamientos humanos, frente al mundo en blanco, negro y tonos de gris, al que parece abocarnos la cerrazón racionalista.

Entre esta teoría de las controversias y la disciplina de la psicopragmática —dos de los logros más sustanciales de la extensa producción de Marcelo Dascal— surge una imperiosa necesidad

Prefacio

de articulación. De la teoría de las controversias emerge un modelo de razonabilidad distinto de la racionalidad del cálculo y de la lógica pura: una razón blanda, consciente de sus propias limitaciones, abierta siempre, constitutivamente, a la posibilidad de que sea el otro, en última instancia, quien lleve la razón. Y lo más sugerente de este modelo de racionalidad es que no sólo ha de aplicarse en particular a cierto tipo de intercambios sociales, a saber, las controversias, sino que de algún modo está destinado a orientar también nuestro propio pensamiento. Ser un sujeto razonable en el pensamiento, en la palabra y en la acción, es saber encontrar esa vía intermedia entre el cálculo cerrado racionalista y la arbitrariedad irracional: una alternativa que permita, por decirlo con la expresión de Ricoeur, tomarse a *sí mismo como otro*. Pero, y esto es lo crucial, ese otro que uno es para sí mismo no habrá de ser como el interlocutor de una discusión, ni como el de una disputa, sino como aquél con quien nos embarcamos en una controversia.

La propuesta de una racionalidad blanda, flexible y maleable, no puede dejar de recordarnos al discurso llamado *posmoderno*, en la línea del *pensiero debole*, lo cual da la impresión de abocarnos al relativismo y a la apología del *todo vale*. Lo característico de la

Prefacio

aportación de Dascal es que precisamente procede del ámbito opuesto, y por ello parece escapar a esos extremos: es un afamado especialista en Leibniz —paradigma del modelo fuerte de racionalidad—, y ha desarrollado la mayor parte de su importante aportación en la intersección entre pragmática y ciencias cognitivas. Una descripción formal de este itinerario lo mostraría por tanto muy alejado de ese planteamiento posmoderno. Y es que Dascal no ha atacado el modelo fuerte de racionalidad, por así decirlo, desde fuera, pertrechándose en lo *otro* de la ciencia —a saber: la literatura, el arte, o incluso el discurso metafísico o posmetafísico—, sino que lo ha hecho desde dentro, tanto desde un planteamiento histórico como desde uno teórico o sistemático. Desde el histórico, ha mostrado que la tradición racionalista incluía ya, al menos en Leibniz, esta incitación a la *razonabilidad* como inseparable compañera de la racionalidad fuerte. Y, desde el teórico, ha señalado que un estudio científico y riguroso del uso del lenguaje en los procesos de pensamiento y en las relaciones sociales exige tomar en consideración modelos de razonamiento distintos del mero cálculo determinista.

La aportación de Dascal durante las últimas cuatro décadas ha sido enormemente valiosa, no sólo por estas líneas que acabo de esbozar, sino

Prefacio

también por muchas otras, cuya amplitud resulta desconcertante. Por ello acepté sin dudarle la propuesta de Giovanni Scarafile de traducir al castellano y prologar este libro. Un pequeño acto de agradecimiento a Marcelo Dascal por haber abierto caminos por los que algunos quisiéramos transitar en el futuro; caminos que probablemente ni siquiera habríamos intuido, de no ser porque alguien desbrozó el bosque y nos señaló que estaban ahí para seguirlos.

Sevilla, 29 de enero de 2011

Jesús Navarro Reyes

Introducción

Non ducor, duco. Quizás podríamos comenzar por aquí, el lema de la ciudad de São Paulo, para describir a Marcelo Dascal tan sucintamente como sea posible.

Correríamos el riesgo de ser reduccionistas si habláramos de Dascal únicamente como uno de los grandes expertos actuales en Leibniz, o en pragmática, o como el principal cerebro tras la *teoría de las controversias*, o como uno de los ejemplos de intelectual comprometido más destacados de nuestro tiempo, si no esbozáramos también una explicación, desde el origen, de cómo es posible destacar en campos de investigación tan diferentes; y destacar, además, de un modo no meramente episódico, sino ofreciendo resultados que son unánimemente reconocidos por la comunidad científica internacional.

La búsqueda de esta particular clave para comprender el estilo y la investigación de Marcelo

Introducción

Dascal fue la base del documental *A crua palabra*, grabado en la Biblioteca Central de la Universidad de Salento, el verano de 2008. Estas cuestiones, actualizadas ahora con vistas al presente libro, no sólo se enfrentan a la tarea de trazar un posible recorrido que pueda conectar los distintos aspectos del pensamiento del filósofo brasileño-israelí, sino que, ante todo, aspiran a identificar la matriz de su estilo, contribuyendo a esclarecer el motivo por el que aún continúa fascinando a investigadores de todo el mundo.

He de confesar que, aunque en el momento de la entrevista hacía ya bastantes años que conocía personalmente a Marcelo Dascal, la idea de encontrarme ante tal interlocutor —un hombre capaz, por ejemplo, de hablar más de ocho idiomas con fluidez—, me hacía sentirme intimidado. Aun así, esa conversación fue mi oportunidad de darme cuenta de que había algo en él —quizás en su mirada, en su sutil ironía, o en los movimientos de la mano que acompañaban todo lo que decía— que lo invita a uno a trascender sus propios límites. Y es significativo que Dascal realice esta particular invitación no sólo mediante su refinada dialéctica, bien conocida y ya bastante convincente por sí misma, sino que, por encima de todo, sea a través de un testimonio evocativo —según él mismo indica

Introducción

al final de la entrevista— como conecta lo teórico y lo práctico.

Esto me ha convencido de que no es sólo una feliz coincidencia que el significado más auténtico del verbo latino *ducere*, que se encuentra en el lema antes mencionado de la ciudad donde nació Dascal, sea “tener una persona como compañía de un lugar a otro”. Es cierto: ya esté hablando sobre la última investigación sobre Leibniz o la situación de oriente próximo, sobre pragmática o sobre el Talmud, las palabras de Dascal no sólo no nos dejan nunca indiferentes, sino que nos animan a adoptar un punto de vista autónomo, en una especie de acompañamiento, o *compañía*, que hace que la investigación se convierta en una experiencia dialógica genuina.

En la entrevista, así como en el ensayo aquí traducido, pueden encontrarse dos aspectos relacionados en el pensamiento de Dascal.

Por una parte, encontramos la laboriosidad y precisión de un especialista que, haciendo uso de las herramientas conceptuales más apropiadas en cada caso, es capaz de acercarse a sus objetos de estudio, diseccionarlos y estudiarlos analíticamente. Es ésta una tarea trabajosa y difícil, que ha tomado forma en sus numerosos contactos con intelectuales a lo

Introducción

largo de sus viajes.

Por otra parte, hay en él un poder más inmaterial, una especie de capacidad para ver lo que no es visible de modo inmediato, una especie de inspiración, que le permite profundizar en las cuestiones y revelar sus elementos más íntimos.

No ha de sorprender que, para dar cuentas de esta fuerza gemela, tomemos prestado de Diderot el siguiente pasaje, que refleja la dialéctica entre *esprit observateur* y *esprit prophetique*: “El espíritu de observación al que me refiero se ejercita sin esfuerzo, sin contención. No mira: ve. Aprende; [...]. No tiene fenómenos presentes, pero lo afecta todo, y lo que queda es un significado que los otros no poseen. Es una extraña máquina que dice: eso tendrá éxito... y tiene éxito. Eso no tendrá éxito... y no lo tiene. Es verdadero o falso... y así es el caso. Se lo percibe en las grandes cosas y en las pequeñas. [Es una] especie de espíritu profético”.

No es accidental que aunemos aquí el estilo de Dascal y las palabras de Diderot. De hecho, según Diderot, sólo hay una categoría de hombre al que estas palabras se puedan aplicar, la misma categoría a la que pertenece Marcelo Dascal: la del genio.

A crua palabra, “la palabra cruda”, título de una conocida canción de Chico Buarque, indica esa particular palabra que no sólo apunta el camino

Introducción

hacia el significado, sino que lo expresa y lo hace actualmente presente.

Espero que, al leer directamente las palabras de Marcelo Dascal, cada lector tenga experiencia de este vínculo indisoluble entre investigación y testimonio.

Lecce, Septiembre 2010.

Giovanni Scarafile

A Crua Palavra

Una conversación con Marcelo Dascal

Giovanni Scarafile. Profesor Dascal, en la actualidad usted vive en Tel Aviv, pero usted es brasileño, de São Paulo.

Marcelo Dascal. En efecto. Soy paulista, al igual que telaviví. Y muy orgulloso de ambas cosas.

¿A qué edad dejó usted Brasil?

Exactamente con 24 años, para ir a Francia.

¿Estuvo aquella decisión relacionada con la investigación, o fueron otras las razones?

Era normal ir a Francia a continuar los estudios de filosofía porque los franceses habían creado la facultad de filosofía de São Paulo, eran nuestros profesores, etc. Había una conexión muy estrecha con Francia. Al comienzo de 1964 tuvo lugar el golpe militar en Brasil. Uno de los objetivos de los militares fue suprimir la facultad de filosofía, donde

estaban aquellos peligrosos marxistas —algo que puede sonar extraño para quien no esté familiarizado con la política brasileña de la época—, a saber: gente que leía libros en ruso, etc. En aquella situación, todos los que pudieron escaparon rápidamente para continuar estudiando, evitar la prisión, o incluso para evitar que los ‘retiraran’ a la edad de veinte años...

¿Decidió usted irse por sí mismo?

Mi mujer y yo decidimos juntos irnos y dejar el país, aunque sin llevarnos los libros de Che Guevara, Fidel Castro y Mao Tse-Tung, que eran más o menos el bagaje intelectual de cualquier joven intelectual activo de aquel periodo. De modo que los militares tenían razón: éramos muy peligrosos... Recuerdo que había un seminario semanal en el que cada semana solíamos leer un capítulo de *El Capital*, de Marx. Personalmente, yo no quemé mis libros. Soy incapaz de quemar libros, o de tirarlos por ahí. Los dejé en casa de una tía mía, donde había buen lugar para esconder libros peligrosos; pero no recuerdo que fue de ellos después.

¿En qué situación se encontró cuando llegó a Israel?

Llegamos a Israel en el *kibutz*, cuando todo el mundo trabajaba del mismo modo, empleando la

misma energía.

Recuerdo que más tarde, cuando fui a la universidad, un profesor de universidad ganaba menos que un operario de muelle. Y no era sólo una cuestión de igualitarismo, sino también un efecto de que los profesores de universidad, a diferencia de los operarios de muelle, no tuvieran un sindicato fuerte.

Por encima de todo, considerando la sociedad de aquellos tiempos, no había diferencias muy significativas. No encontrabas ricos millonarios por una parte y pobres por la otra. El Israel de hoy en día es en cambio uno de los países del mundo desarrollado donde la diferencia se ha marcado con más claridad, y en todo ocurre al revés de entonces. Comenzamos con el socialismo, y hemos acabado en un capitalismo descontrolado.

¿Hay un carácter distintivo en la cultura israelí?

En la cultura israelí todo se discute. Es exagerado. No debes, no puedes discutirlo todo a cada momento, pero es importante estar dispuesto a hacerlo. No quiero entrar en especulaciones acerca de por qué esto ha llegado a ser así, pero esta actitud dialógica tiene sus orígenes mucho antes de la fundación de Israel, en la historia de los judíos. Por ejemplo, el Talmud es un libro de pura dialéctica,

en el que todo se discute, del que siempre hay múltiples interpretaciones. Puedo asegurarte que no hay consenso en nada, y todas estas opiniones distintas son preservadas. Alguien tuvo una vez la idea de que es muy importante preservar la opinión del bando que no ganó en un debate, porque esto era también una fuente de conocimiento. De modo que seguí la tradición judía, pues me alegra haber descubierto que ya había una antigua tradición que valoraba tanto el debate.

Además, en la cultura judía está el concepto del acervo de libros judíos.

Este concepto es objeto de un debate público. En primer lugar, ha de decidirse qué libros han de entrar en ese acervo, cuál es el canon de los libros judíos. En segundo lugar, ha de decidirse a quién pertenece este canon. Nosotros, pensadores seculares, sostenemos que el canon no corresponde exclusivamente a las figuras religiosas. Por el contrario, es un acervo público. El enfrentamiento con los ortodoxos, que reclaman para sí la exclusividad, no es fácil, pero sí importante. Mis colegas dicen: *No puedo discutir con gente que no ha leído a Kant, Descartes, etc.* Yo les digo *No, eso no es correcto.* Entonces les pregunto a mis colegas: *¿Habéis leído el Talmud?* — *No.* — *¿Y?* Estar abierto a los otros significa realmente leer los libros de otros. Y leer seriamente implica dedicar tiempo,

intentando comprender.

Revisando su biografía intelectual, descubrimos que usted ha enseñando en los Estados Unidos, Francia, Alemania e Italia; que ha sido Presidente de la Nueva Asociación Filosófica Israelí, que es Presidente de la IASC, la Asociación Internacional para el Estudio de las Controversias, etc. El problema para un entrevistador es que resulta difícil encontrar una única matriz para la multiplicidad de sus intereses y de sus campos de investigación. En este sentido, pensé que sería apropiado pedirle que definiera el diálogo entre disciplinas, teniendo en consideración que eso es precisamente lo que usted practica cada día.

Para que llegue a ser un verdadero diálogo, el diálogo entre disciplinas ha de ser él mismo un diálogo. La respuesta está en esta tautología.

Para empezar, en todo diálogo debe de haber una apertura por parte de ambos participantes, apertura que es fundamental si uno está dispuesto a aprender algo del otro lado, por ejemplo. Pero estar abierto no se limita a estar simplemente predispuesto a aprender algo nuevo y diferente. Es indispensable ser capaz de escuchar aquellas revelaciones de la otra persona de las que tal vez ni siquiera ella misma sea plenamente consciente.

Un diálogo supone por lo tanto un desafío

importante, pues uno no puede ser pasivo, ni siquiera consigo mismo. Esta misma dinámica ha de encontrarse en el diálogo entre disciplinas. Hoy en día, por ejemplo, se habla mucho de interdisciplinariedad. Yo mismo, de hecho, intento practicar la interdisciplinariedad. Creo que la complejidad de los problemas con los que nos enfrentamos nos exige ir más allá de los límites de cada disciplina. Ésta es por tanto una necesidad patente. Pero el hecho de que el diálogo sea obvio, sin embargo, no implica que sea fácil de lograr. En el mundo académico se produce esta paradoja: se habla constantemente sobre interdisciplinariedad, se crean disciplinas interdisciplinares (como, por ejemplo, las ciencias cognitivas), pero, en los momentos cruciales, cada persona se queda encerrada en su propia disciplina, como si se tratara de un chaleco de seguridad. Esto ocurre por culpa de la estructura del mundo académico, donde se cree que quienquiera que practique la interdisciplinariedad ha de ser una especie de diletante: alguien que sabe un poquito sobre algunas cosas sin saber realmente nada en profundidad sobre ninguna de ellas. Cuando llega el momento de examinar a una persona, de decidir si promocionarla o no, se suele decir: *Sí, ha publicado en esta revista interdisciplinar, pero eso no sirve. Veamos qué es lo que ha hecho en su propia disciplina.*

A crua palavra

Hay una exigencia de disciplinaria opuesta a todo el discurso de la interdisciplinaria. A la gente le asusta ser demasiado interdisciplinar porque eso puede echar a perder su carrera. Así es como funciona. Es una paradoja administrativa y conceptual.

¿Quiere eso decir que investigar hoy en una institución, ya sea una universidad o un centro de investigación, es casi imposible o, en cualquier caso, más difícil?

Investigar en sí mismo es algo difícil, y esa es una de las razones; pero hoy en día hay otras razones que aumentan esa dificultad. Las universidades no están en condiciones de financiar la investigación, especialmente investigaciones que requieran fondos y equipamiento. La tendencia es creer que sólo la ciencia, el tipo de ciencia conocido como *gran ciencia*, necesita dinero para laboratorios, equipamiento costoso, etc. Eso no es cierto. Lo mismo ocurre con las humanidades. Tomemos los textos de Leibniz como ejemplo: hasta el momento sólo se han publicado la mitad de sus manuscritos. Para investigar en esta área, uno tiene que consultar manuscritos, yendo a Alemania al archivo donde se los conserva. Sin olvidar que también habrá que pagar a aquellos que realicen esta sagrada tarea de conservar esos preciosos escritos. Aún más, hemos

de considerar a los investigadores encargados de llevar a cabo la edición crítica. Todo esto requiere una enorme cantidad de fondos. En la actualidad quedan cincuenta volúmenes pendientes para que la transcripción de los manuscritos se considere acabada. La preparación de cada volumen requiere siete años de trabajo de un investigador en ese proyecto. Siete años de trabajo es mucho dinero. Imagina sólo que, para ver la publicación completa de las obras de Leibniz, tendremos que esperar hasta 2048.

Puesto que usted es también ingeniero, ¿se ha preguntado alguna vez si hay alguna herramienta tecnológica que pueda acelerar la llegada de esa información?

No hay herramientas disponibles aún para trabajar con esos manuscritos: hemos de desarrollarlas. Lo cual no significa que no podamos trabajar más deprisa. Pero, como estamos diciendo, todo esto implica que se requieren fondos para llevar a cabo el desarrollo de esas tecnologías. Dicho en pocas palabras: la investigación es cara.

A día de hoy, la situación en mi universidad y en muchas otras que conozco es que el investigador ha de encontrar la financiación: buscar un patrocinador que, con suerte, esté más interesado en la cultura o

A crua palavra

la filosofía que en el fútbol. Y esto no es cosa fácil. Por supuesto, hay agencias privadas, fundaciones, centros de investigación, CNR, y también becas de la Unión Europea. Sin embargo, preparar un proyecto de investigación que tenga siquiera *posibilidades* de recibir financiación requiere mucho trabajo. No basta con tener una buena idea: tienes que rellenar decenas de páginas, ajustar el presupuesto, etc. Ser un investigador hoy en día implica también ser un administrador de la investigación. Y, repito, esa no es una tarea fácil.

Se acostumbra a dar una imagen de Leibniz como un filósofo interesado casi exclusivamente por la lógica, por aspectos que puedan expresarse con una racionalidad rigurosa. Y no puede negarse que tales rasgos corresponden a Leibniz. Sin embargo, a partir de su interpretación y sus estudios, han surgido otras facetas que ofrecen la imagen de un filósofo algo distinto. ¿Es eso correcto?

Gracias. Sí, yo son en cierto sentido culpable de esto porque mis investigaciones iniciales sobre Leibniz perseveraban en esa tradición que estimaba por encima de todo el aspecto formal de su pensamiento. Fue el propio Leibniz quien desarrolló la idea de formalización como la base de la lógica, y también de las matemáticas. En este sentido, es

el creador de la lógica moderna. También escribió mucho sobre el desarrollo de un método formal para la resolución de controversias. Hay muchos textos donde viene a decir: *mi método permite que las controversias se solucionen porque aquellos que no están de acuerdo no tienen más que sentarse, tomar un bolígrafo y averiguar quién está en lo cierto*. No obstante, ni siquiera él mismo fue capaz de aplicar este método a las pocas controversias que incluye entre aquellas que pueden ser resueltas de modo lógico. Por ejemplo, en una ocasión sostuvo: *tuve una controversia con esta o aquella persona, la elaboramos desde el punto de vista lógico hasta el décimo silogismo, y entonces la solución se hizo clara y estuvimos de acuerdo, de modo que todo se solucionó*. Más tarde, en cambio, salieron a la luz los documentos de la otra persona con la que había tenido esta controversia, y mostraban claramente que no había habido ningún acuerdo. Se encontraron además otros documentos que demostraban que Leibniz no había permitido la publicación de los escritos de la otra persona en la revista de filosofía *Acta eruditorum* (a pesar de que Leibniz no era el editor, tenía una gran influencia sobre éste, al cual escribió: *Tenga cuidado, no publique nada de este caballero*).

Ha de añadirse que Leibniz no era sólo un filósofo, sino también un matemático, lógico y

político. Trabajó para la corte de Hanover, donde en ocasiones había problemas que resolver. Así quedó claro que las controversias políticas y los conflictos en general no podían solucionarse haciendo cálculos con un bolígrafo; porque se requiere flexibilidad, la habilidad de formular el caso de modo que permita la conciliación entre las dos posiciones, más que un método matemático para encontrar una posible solución que ponga de manifiesto quién lleva la razón, y quién es un estúpido. Los problemas reales, especialmente los de carácter práctico, no pueden resolverse sencillamente con un método matemático. De ahí que Leibniz trabajara en estos métodos de conciliación, desarrollando una actitud moral que yo considero fundamental. En este tema Leibniz trabajó con mucha más profundidad que ningún otro autor en su época, incluyendo Locke, que escribió un tratado sobre la tolerancia.

¿Y hay diferencias entre las nociones de tolerancia de Leibniz y Locke?

La idea de tolerancia de Leibniz es más profunda que la de Locke, para el cuál tolerancia significaba *aceptamos la existencia de estos locos, pero locos están, y seguirán estándolo, mientras que nosotros conocemos la verdad*. Leibniz en cambio sostiene que la tolerancia ha de implicar el reconocimiento de que esos *otros*

que hoy nos parecen locos poseen al menos una pequeña parte de la verdad, dicen cosas que hoy no somos capaces de evaluar, pero que mañana quizás consideremos correctas. La posición de la otra persona es evaluada por Leibniz en los términos propios de esa otra persona. Como puede ver, es una idea diferente de tolerancia.

Todos estos aspectos nos hablan de *otro* Leibniz, con una epistemología completamente diferente, con unos fundamentos éticos de relevantes y, a mí personalmente, me parecía importante demostrar todo esto en un trabajo que me llevó diez años completar, y que se compone de una colección de textos del propio Leibniz, que he titulado el *arte de la controversia*.

En el esfuerzo por redescubrir a este otro Leibniz , usted ha enfatizado la expresión leibniziana “blandior ratio”. ¿Qué significa exactamente?

El texto donde él dice “blandior ratio” no ha de ser interpretado como si sostuviera que hay una racionalidad débil. La palabra “ratio” tiene otros significados, otros usos, etc. Luego era en cierto modo un truco mío presentarlo como: *voilà, Leibniz está de acuerdo conmigo*. La racionalidad de la que habla Leibniz en ese contexto es débil o banda en el sentido en que no requiere ni permite

A crua palavra

que uno alcance la certeza, la demostración final y absoluta. Por el contrario, es un tipo de razón que dice de manera explícita: *es razonable alcanzar esta conclusión, pero puede que haya razones que cancelen esta razonabilidad.*

Este enfoque invita a la persona a abandonar la fe dogmática en la naturaleza final y absoluta de una conclusión. Se trata de una razonabilidad que Aristóteles ya discutió en su *Ética a Nicómaco*; aunque, a pesar de sus muchos aciertos, no llegara a desarrollarla en detalle. Leibniz avanzó más en este sentido.

¿Cuál es el valor de la imagen de la balanza en su pensamiento?

La imagen de la balanza es otro descubrimiento que hice en Leibniz, que emplea esta imagen en muchas ocasiones. Este punto es trascendental porque se trata de la imagen que representa la situación de la deliberación, es decir, la situación de un ser humano racional que ha de examinar el peso de los argumentos a favor o en contra de cierta decisión. En este contexto, es fundamental para la acción averiguar si una determinada teoría es mejor o peor, o si éste en particular es un buen método o no lo es. Aunque no se trata de una imagen nueva, Leibniz la emplea de un modo muy interesante: en

su opinión, una vez que algo ha sido ponderado, no hay dos sino tres posibles posiciones de los platillos de la escala. Una es la posición del equilibrio, y acerca de ella dice Leibniz que *es la cosa más horrible del mundo, pues equilibrio significa inmovilidad, parálisis, incapacidad para decidir racionalmente. La única posibilidad que queda es tirar un dado para alcanzar una decisión de manera arbitraria.* Leibniz es un racionalista *blandior*, para el cual el equilibrio es la posición del escéptico, que afirma: *finalmente he alcanzado la paz, la ataraxia, puedo dormir el resto del día.* Leibniz, en cambio, es incapaz de dormir: él ha de escribir manuscritos, que habrán de mantener a los editores bien ocupados durante bastante tiempo...

La otra posibilidad, también extrema, en la que se encuentran aquellos que usan balanzas para decidir, es aquella situación en la que la diferencia de peso resulta determinante. Tal es la decisión que ha de tomarse; la otra, en cambio, está equivocada, y ha de ser abandonada. Al respecto dice Leibniz: *No, eso sería Descartes persiguiendo la certeza. Él sostiene que estas dos son las únicas posibilidades: o la arbitrariedad del dado, o la certeza.* Por el contrario, Leibniz sostiene: *no, está aún la posibilidad de la balanza que, en sus excelentes palabras, “se inclina sin obligar”.* Se trata por tanto una posición intermedia: hay una

A crua palavra

ligera inclinación, la aguja se dirige más hacia una parte que hacia la otra pero, aunque esa inclinación es una razón suficiente para hacer una elección, ésta no es decisiva. Si más adelante se descubre un nuevo factor que devuelve el equilibrio o lo trasmuta, pues tal vez deberemos reconsiderarlo. Es una racionalidad más *amigable*, que no requiere para ser efectiva de una larga espera hasta la decisión final, o del descubrimiento del último axioma. Dicho en pocas palabras: podemos decidir con mayor o menor rigidez. De manera que, sí, la imagen de la balanza es muy importante para mí.

Esta misma imagen de la balanza, en cierto modo, representa para mí personalmente una especie de lucha que vengo trayendo conmigo mismo. Cuando era joven era, creo yo, bastante rígido, y también dogmático. Pensaba: *He descubierto esto, y lo otro. Ha de ser verdad, que este partido político es el único capaz de salvar el país.* Tenía esa tendencia... bastante rígida, en la línea de las matemáticas, la lógica, la ciencia. Quizás con la edad, no sé... ocurre, ¿no? La balanza me llevó en otra dirección. Ahora es una imagen dominante en mi forma de pensar.

En su teoría de las controversias usted distingue entre discusión, disputa y controversia. ¿Considera que a lo largo de los años su teoría se ha confirmado,

o refutado?

La tricotomía entre ‘discusión’, ‘disputa’ y ‘controversia’ ha sido criticada tanto por ser insuficiente (por aquellos que consideran que hay otros tipos de debate) como por ser excesiva (por aquellos que creen que sólo hay dos tipos básicos de debate, a saber, la discusión y la disputa). Por mi parte, aún no he encontrado razones de peso para abandonar la tricotomía que subyace a la teoría de las controversias, ni en los argumentos críticos que se le han dirigido, ni en el análisis de debates concretos, pasados o presentes. El fracaso de las críticas que acabo de mencionar puede deberse a tres factores: 1) Olvidan que ‘discusión’, ‘disputa’ y ‘controversia’ son designaciones de tipos ideales, es decir, conceptos abstractos o descripciones de fenómenos, que ayudan a comprender sus aspectos básicos, pero que no ofrecen una descripción completa del fenómeno indicado, con todo detalle. 2) Pasan por alto el carácter dinámico de todo debate, que muchos investigadores creen poder reducir a estáticas estructuras argumentativas. 3) No reconocen que la contribución más sustancial de la tricotomía es la introducción del tipo ideal ‘controversia’ que, además de demostrar la insuficiencia de la dicotomía tradicional entre discusión y disputa, muestra también que lo que

A crua palavra

mueve el debate productivo, aquél que da lugar la innovación, es una racionalidad distinta de la pura lógica.

Usted está entre los principales teóricos de la pragmática, y acuñó el término psicopragmática. ¿Puede explicarnos la importancia de la pragmática en el contexto de las disciplinas que estudian la acción y el lenguaje?

La pragmática es la disciplina que estudia el lenguaje y otras formas de conducta humana en su *uso*. Podríamos decir “en acción”, o sea, no en ese estático reposo donde las estructuras (como, por ejemplo, la semántica o la sintaxis) son estudiadas, analizadas y preservadas. En este sentido, la pragmática ha de vérselas con el ‘trabajo’ que hacemos con el lenguaje, y que el lenguaje hace por nosotros. Si no logramos considerar esta dimensión dinámica del lenguaje, si tenemos lingüística sin pragmática, estamos ofreciendo una caricatura incompleta del lenguaje, que es de escaso valor a la hora de explicar su funcionamiento, su utilidad y su valía, así como la función que desempeña en las acciones humanas. Los estudiosos de la pragmática se concentran generalmente en el uso comunicativo y social del lenguaje. Y eso es bueno, pero no lo es todo. Entre otros usos importantes, el lenguaje es

también una herramienta para nuestra vida mental —pensar, razonar, sentir.

Para esos usos acuñé el término ‘psicopragmática’, mientras que reservé el término ‘sociopragmática’ para el uso social, que es ante todo comunicativo.

Usted es el fundador y actual editor de la revista Pragmatics & Cognition. ¿En qué contexto se estableció esta publicación? Y también, ante las posibilidades prácticamente ilimitadas de acceso a recursos digitales que está ofreciendo Internet, ¿qué rol cabe esperar de la comunicación científica, y qué formas cree que adoptará?

Pragmatics & Cognition, una revista que tiene ya casi 20 años, se fundó en un contexto donde faltaba una preocupación primaria por las relaciones entre el uso del lenguaje y la cognición (en el sentido amplio de la ‘vida mental’). La revista ha creado de hecho un foro para discutir esta relación, y de este modo ha hecho una contribución sustancial, que es ampliamente reconocida, al desarrollo de esa ‘psicopragmática’ que, desafortunadamente, está aún en sus etapas iniciales. Hoy, con el crecimiento de las ‘tecnologías cognitivas’, la revista se está expandiendo, y ha dedicado números especiales a cuestiones como el papel de las nuevas tecnologías en la educación, los tipos de cognición y vida

mental que son propios de los robots, etc. De este modo reconocemos que la evolución tecnológica implica un cambio mayor en los procesos mentales, lo cual implica necesariamente nuevos usos psicolingüísticos y sociolingüísticos del lenguaje, incluyendo nuevas formas de comunicación.

Usted ha viajado a muchos países del mundo, y se ha encontrado en ellos con un inmenso número de intelectuales. ¿Qué valor otorga a los viajes?

Conocer otros países, otras culturas, otra gente (y no sólo ‘intelectuales’) es algo de un valor inmenso. Cada viaje y cada encuentro abre nuevos horizontes. Esto nos preserva del peligro, al que siempre estamos todos expuestos, de encerrarnos en nosotros mismos, en nuestro propio pequeño mundo discriminatorio. Esto no es sólo cierto con respecto a las visitas que hagamos en el extranjero, sino incluso en nuestro propio país, y también en otros ‘viajes’ que realizamos, en ocasiones, sin ir físicamente a ningún lugar. Recuerdo que mis ‘viajes al extranjero’ comenzaron al estudiar lenguas como el francés o el inglés, y como joven miembro de un club internacional de amigos por correspondencia. Eso me permitió encontrar a gente interesante. Más tarde, la persona más interesante que encontré, como usted sabe, fue Varda, mi mujer. Los “viajes

reales” siempre nos traen sorpresas que nos obligan a pensar las cosas de un modo renovado, con una perspectiva distinta. Realmente nos permiten ponernos en la “*place d’autrui*”, como sostiene Leibniz, subrayando que esto es algo indispensable para pensar, sentir y actuar en un mundo plural como el nuestro.

Con respecto también a la actual situación social y política, ¿cree que sus investigaciones pueden conducir a algún beneficio práctico? En general, profesor, ¿considera que las ideas tienen efectivamente algún poder para cambiar las cosas?

Creo que de hecho hay un beneficio práctico. En particular, creo que la idea de pluralismo inherente a la teoría de las controversias puede ayudarnos a comprender que no hay ninguna solución única para las guerras en general. Hemos de tomar conciencia de que el conflicto no acabará mañana, aunque lleguemos a firmar un acuerdo. Ese es el motivo por el que me parece tan importante encontrar elementos en la posición del adversario que puedan ayudarnos a ver que no hay un abismo entre ellos y nosotros.

Creo en el poder de las ideas para cambiar esta situación. Creo firmemente en él. El investigador teórico no está desconectado del ámbito de lo

práctico. Me parece que hay un valor práctico en las ideas. Esperemos que esta entrevista pueda ayudar un poco, también, desde un punto de vista político. Una buena línea para ponerle un final, ¿no es cierto?

Marcelo Dascal

Tradiciones en la resolución de
conflictos y controversias: ¿cómo
resolver conflictos actuales con
la ayuda de planteamientos del
pasado?

Marcelo Dascal

Tradiciones en la resolución de conflictos
y controversias: ¿cómo resolver conflictos
actuales con la ayuda de planteamientos
del pasado?*

*La violencia degrada
las bases de la democracia en Israel.
Ha de ser denunciada, condenada y aislada.*

Yitzchak Rabin

Últimas declaraciones, minutos antes de su asesinato,
4 de noviembre de 1995.

1. Introducción.

Quisiera ocuparme aquí de las opiniones acerca del problema de las controversias de tres distinguidos representantes de distintas tradiciones —la judía, la musulmana y la cristiana—, para aplicarlas a un

* Texto publicado originalmente en Jacinto Choza y Jesús de Garay (eds.), *Estado, derecho y religión en Oriente y Occidente*, Madrid, Plaza y Valdés, 2009, pp. 187-211. Reproducido aquí con permiso de los editores.

conflicto persistente: el conflicto palestino-israelí. Mi propósito es encontrar en estas tres perspectivas algunas ideas innovadoras que permitan, tanto en la teoría como en la práctica, aumentar las posibilidades de resolver el conflicto en cuestión. En un conflicto de este tipo, donde dos tradiciones y culturas diferentes entran en confrontación y la tendencia de los contendientes es la de subrayar sus diferencias, es importante intentar detectar los elementos en los que pueda encontrarse cierta similitud o, al menos, una cercanía suficiente, que permita superar las diferencias y lograr una reconciliación final. Tanto los pensadores considerados como las circunstancias en las que operan son, sin duda, extremadamente diferentes. No obstante, uno de mis propósitos aquí es señalar que es posible comparar sus perspectivas, e incluso intentar combinarlas en un conjunto de modelos complementarios, capaces de ayudarnos a superar los callejones sin salida a los que llegan, por falta de nuevas ideas, los analistas y políticos que intentan solucionar un conflicto actual. Pudiera ser que las ideas nuevas y relevantes que necesitamos no procedieran únicamente de nuestra creatividad actual, sino también de la de los grandes pensadores del pasado; y no sólo de los de la propia tradición acerca de las controversias, sino también de tradiciones distintas. La innovación

metodológica que quisiera introducir aquí no es más que la idea de “pescar buenas ideas en el pasado”: viejas ideas que permanecían inadvertidas, o sin aplicación, y que pueden resultar útiles a la hora de reconsiderar nuestros dilemas actuales. En este sentido, examinaremos tres modelos muy distintos de resolución de conflictos: los del Rey Salomón, Ibn Rushd y Leibniz.

Los conflictos violentos son formas extremas de confrontación, donde los antagonismos latentes devienen explícitos, y aparentemente imposibles de solucionar excepto por el uso de la fuerza —y, en ocasiones, si siquiera por esos medios. El centenario conflicto Israelí-Palestino parece ser de este tipo.

Para aquellos de nosotros cuya vida está marcada diariamente por el sufrimiento de este conflicto, esta aparente carencia de perspectivas de solución es insoportable. Apelar a la filosofía ante la dificultad de estas circunstancias puede no parecer más que una forma de escapismo. ¿Qué podría ella ofrecernos, que no sea la estoica aceptación de un destino que no somos capaces de cambiar? ¿O, peor aún, incitaciones a ser moral y justo, amable y encantador, veraz y razonable y, por encima de todo, a no abandonar la esperanza, en circunstancias en las que nada de lo que estas apelaciones pretenden conseguir parece siquiera posible?

Pues, en mi opinión, la reflexión filosófica puede ofrecer mucho más que eso. Puede ofrecer una perspectiva desde la que se aposito una comprensión más profunda de los conflictos en general, y de este conflicto en particular, así como algunos principios rectores para la acción en situaciones de conflicto. Y no sólo eso. También puede ayudar a identificar las tareas prácticas que han de afrontar aquellos que no quieren contentarse con lamentar la incapacidad humana a la hora de resolver los problemas más difíciles de la existencia, en este mundo imperfecto.

Comenzaremos tomando cierta distancia, y ganando así cierta perspectiva. Todos soñamos con un mundo pacífico e idílico, en el que todos los conflictos se han resuelto con plena satisfacción para todos los implicados. Pero la verdad es que, históricamente, los conflictos rara vez son fenómenos duraderos, difíciles de resolver (o eliminar) de una vez y para siempre. Sus periodos agudos de violencia no son más que episodios en un proceso dialéctico, a lo largo del cual suelen adoptar formas más moderadas, como el enfrentamiento político, económico o cultural. Una fase violenta del conflicto es generalmente precedida y/o seguida por periodos de intensa actividad verbal —sea en la forma de mutuo criticismo, acusaciones y amenazas, negociaciones de alto el fuego u otros

acuerdos para reducir las actividades beligerantes, e incluso tratados de cooperación y reconciliación, que apuntan hacia acuerdos de paz parciales y, por tanto, lejos de ser perfectos. He examinado en otro lugar la relación entre los conceptos de discusión y guerra, y he sostenido que no están sólo conectados en el modo metafórico que es bien conocido, sino también por una causalidad metonímica: *donde truenan las armas, no hay discusión posible; es mejor hablar que luchar,...* Estos dichos populares, en su forma habitual, simplifican la cuestión, pues lo cierto es que, en los conflictos más difíciles, la comunicación entre las partes avanza por ambos caminos simultáneamente: el de las bombas (o la escalada armamentística) y el de las palabras (sean declaraciones beligerantes o el esbozo de tratados de paz).

Desde esta perspectiva, “nuestro” conflicto palestino-israelí no es una excepción. Hemos pasado por todas estas fases, y en la actualidad estamos atravesando otra en la que predomina (aunque, por suerte, no exclusivamente) la violencia físico-verbal, con ciertas esperanzas, así como con dudas, acerca de si esto conducirá hacia la renovación de un verdadero ‘proceso de paz’. Pero la situación es delicada, por no decir volátil, y la relación entre estos dos aspectos del conflicto puede invertirse

rápidamente, como ya ocurriera en el pasado —especialmente en vistas del hecho de que en ambos lados hay grupos poderosos que están más interesados en la persistencia de la violencia que en el logro de alguna forma de coexistencia pacífica.

En estas circunstancias, las cuestiones que han de plantearse aquellos que prefieren buscar una forma de coexistencia pacífica son necesariamente modestas en cuanto a su alcance, aunque quizás más difíciles de contestar que la cuestión última acerca de la paz eterna y la solución absoluta. Pues la cuestión crucial debería ser cómo concebir y reforzar *acuerdos prácticos*, a saber, *políticos e interpersonales, capaces de alcanzar y prolongar el máximo número de periodos pacíficos*, y así, de alguna manera, reducir el riesgo de nuevos estallidos de violencia. Deberíamos por tanto plantearnos preguntas del tipo siguiente: **¿Cómo definir, acordar, desarrollar y reforzar los “intereses comunes” de las partes que proveen la base para tales acuerdos? ¿Cómo establecer los “intereses fundamentales”, es decir, las exigencias esenciales y justas por cada parte, sin cuya satisfacción ningún acuerdo sostenible puede funcionar? ¿Cuáles son los principios éticos del diálogo que permiten a las partes en conflicto negociar un acuerdo duradero y justo, sin negarse a sí mismas o negar**

al contrario? ¿Pueden limitarse las modalidades de violencia, de modo que no dañen de modo irremediable las perspectivas de reconciliación? ¿Cómo mantener abiertos y activos, incluso en los peores momentos de violencia, los canales de diálogo que serán precisos cuando llegue el periodo de reconciliación? Y, finalmente, desde un planteamiento más metafísico, ¿puede haber acuerdos duraderos, dado el carácter *ontológicamente* dinámico y dialéctico de los procesos de conflicto?

Ninguna de estas cuestiones tiene fácil respuesta, pues es imposible un acercamiento adecuado a ninguna de ellas sin tomar en consideración numerosas disciplinas filosóficas, así como un gran número de contribuciones relevantes que proceden de muchas otras disciplinas. En lugar de ello, aquí me centraré —por desgracia, con excesiva brevedad— en dos de las cuestiones mencionadas: las que preguntan por los “intereses comunes” y los “intereses fundamentales”. Al hacerlo, por supuesto, haré uso de la filosofía contemporánea, pero también de modelos de resolución de conflictos que pueden encontrarse en las tres tradiciones que tienen un papel decisivo, de un modo u otro, en el conflicto cuya resolución aquí nos concierne: el judaísmo, el islam y la cristiandad.

2. *Intereses e intenciones colectivas.*

Quisiera comenzar con la noción de “intereses comunes”. La teoría filosófica de la acción colectiva podrá ser de utilidad. Una acción es propiamente llamada “colectiva” cuando las intenciones-en-la-acción particulares de cada individuo que está implicado en la acción colectiva están referidas de un modo no-eliminable a un “nosotros” que, de modo conjunto, realiza la acción. En este sentido, puede decirse que una acción es colectiva cuando le es subyacente una “intención-conjunta”, compartida por sus agentes.¹ Un grupo de amigos que organiza una fiesta comparte la intención de organizar la fiesta, y cada uno acepta realizar las acciones específicas que esta intención colectiva le asigne, de modo que, para que cada una de estas acciones tenga sentido, es preciso que haga referencia a la “intención-conjunta” del grupo.²

Nótese que el mero hecho de que los intereses de distintos individuos o grupos coincidan a cierto

1 Según indicaciones del autor, traducimos “we-intention” por “intención-conjunta”. No seguimos por tanto la traducción literal del tecnicismo de Searle (“nosotros-intención”) que hace Luis Valdés Villanueva (N. del T.).

2 Acerca de la noción de “nosotros-intención” y su papel esencial en la acción colectiva, ver Dascal (2003, cap. 5).

nivel no convierte sus acciones en “colectivas”, en el sentido indicado. Hay sin duda un interés común de Hamas y los asentamientos judíos en la Cisjordania ocupada: ambos se oponen a la “hoja de ruta” y el tipo de pacificación del conflicto al que ésta conduciría. Sus acciones, o las de sus agentes, favorecen este interés común, creando una cadena causal de violencia por acción y reacción, que dinamita las condiciones que permitirían avanzar en los pasos requeridos por la negociación a la hora de implementar la “hoja de ruta”, o cualquier otra versión del “proceso de paz”. En este sentido, se ayudan los unos a los otros. Pero, a no ser que uno sostenga una descabellada visión conspirativa de la historia, no puede decirse que estos dos grupos compartan la “intención-conjunta” de realizar colectivamente acciones particulares designadas para “ayudarse mutuamente” a alcanzar sus objetivos comunes. En la medida en que las acciones de cada uno de ellos están referidas a las de los otros, éstos aparecen como un “ellos” radicalmente ajeno y hostil, no como parte de un “nosotros”. La cuestión no es ya que cada lado de la acción se esté desarrollando sin referirse de modo no-eliminable a la “intención-conjunta” compartida con los otros: lo que ocurre es que, de hecho, cada uno rechaza por completo las aspiraciones e intenciones del otro

lado, esforzándose en eliminarse mutuamente.

Desde el punto de vista de la teoría de la acción colectiva, un proceso de negociación que aspire a resolver el conflicto no puede dar por descontada la existencia de “intereses comunes”. Por el contrario, debería ser visto como un proceso por el cual se genera un conjunto de *intenciones-conjuntas*, compartidas por los oponentes, que, una vez disponibles, habrían de subyacer a las acciones que, por cada lado, pretendieran dar cumplimiento al objetivo común de resolver el conflicto. Las negociaciones que han culminado con éxito, en este sentido, son aquellas que han logrado crear “intenciones-conjuntas” que pueden actuar como las “intenciones primeras” requeridas para conducir hacia las “intenciones-en-la-acción” que generarán, en los momentos apropiados, las acciones conjuntas apropiadas.³

Aunque, por supuesto, no es suficiente con haber decidido acerca de esas intenciones primeras —todos conocemos bien el hecho de que, sea por el fenómeno de la debilidad de la voluntad (*akrasia*), tan extendido entre los líderes políticos, sea por cambios coyunturales, muchas

3 Estas nociones básicas de la teoría de la acción individual han sido desarrolladas por John Searle (1983).

de nuestras intenciones primeras no conducen hacia la acción apropiada, pudiendo incluso conducir hacia acciones contrarias a la intención primera, por mucho que ésta hubiera sido solemne y racionalmente considerada, tanto de modo individual como colectivo. Es preciso pues, que las negociaciones favorezcan la creación de condiciones que mantengan las intenciones colectivas primeras, a fin de preservar y extender su status compartido y, ante todo, asegurar que sean lo suficientemente fuertes como para superar los obstáculos —como los antes mencionados— que, con toda seguridad, se interpondrán en el camino de su aplicación en las intenciones-en-la-acción apropiadas y, ulteriormente, en las correspondientes acciones que vengan a implementarlas. Pues el éxito (relativo) de tales acciones, y el feedback que produzcan es, en última instancia, lo que puede asegurar que el proceso iniciado por las negociaciones continúe y se refuerce.

Un factor primordial a la hora de posibilitar la generación y el mantenimiento de las intenciones-conjuntas apropiadas es la *des-fijación* [de-fixation] de creencias fuertemente establecidas y el re-enmarque [re-framing] de las estructuras conceptuales estancadas, que permita sortear obstáculos como prejuicios, estereotipos y predisposiciones mentales

que persisten en cada grupo con respecto al otro.⁴

Por ejemplo, la idea del Derecho al Retorno de refugiados, que es vista a menudo por los palestinos como una condición *sine qua non* y por los israelíes como una demanda inaceptable, es comprendida usualmente por ambas partes como un “retorno a la totalidad del territorio”, aplicable sólo a los palestinos (refugiados). No obstante, ha sido reformulada novedosamente en el plan Ayalon-Nusseibeh como un doble retorno: “A Israel” (para los judíos) + “Al Estado Palestino” (para los palestinos). Una reformulación de este tipo podría contribuir a una comprensión diferente, más realista y, por lo tanto, al re-enmarque de creencias, esperanzas y miedos. La innovación terminológica puede de hecho ser una herramienta útil para favorecer el re-enmarque. La expresión “Autoridad Palestina” fue un instrumento efectivo para superar la oposición israelí al “Estado Palestino”, que es ahora una idea aceptada sin problemas por los israelíes. Y el mero título de una conferencia al que asistí recientemente del investigador y activista de la paz palestino de la Universidad de Al Kuds Muhammad Dajani, “Grandes Sueños vs. Pequeñas

4 Acerca de las nociones de des-fijación y re-enmarque, cfr. Dascal y Dascal (2004).

Esperanzas”, introduce un cambio de perspectiva en el modo de ver e interpretar las escenas del conflicto con las que estamos familiarizados. Más difícil de reconducir es la diferencia radical entre las versiones históricas de los contendientes, ya sea acerca de la antigüedad (al sostener sus respectivas exigencias por “derechos históricos” sobre el territorio), o del periodo posterior a 1948 (Naqba vs. Independencia, expulsión vs. lucha de los Palestinos). ¿Cómo podríamos des-fijar y re-enmarcar estas versiones históricas partidistas? ¿Hay una “historia objetiva” de la que podamos servirnos? ¿O, dado que la historia está en los ojos del que la contempla, y ningún lado tiene el monopolio de la objetividad, lo mejor sería abandonar cualquier intento de “corregir el archivo histórico”?

La des-fijación y el re-enmarque, prácticas terapéuticas exitosas en psicoterapia, facilitan el camino para los movimientos innovadores y creativos que son precisos al enfrentarnos con problemas espinosos y persistentes. En nuestro caso, pueden conducir hacia un “comienzo renovado”, que no esté basado en las problemáticas nociones de “derechos históricos” o “culpabilidad”, sino en la apelación a la “justicia” y los “derechos universales”: auto-determinación, viabilidad territorial, presencia de facto en el territorio, etc. Tales re-enmarques

favorecen la percepción de soluciones factibles y, por consiguiente, la formación de intenciones conjuntas para una acción colectiva concertada. Asimismo, contribuyen hasta cierto punto a modificar la percepción que se tiene desde cada lado de los intereses “fundamentales” tanto propios como ajenos. Tales soluciones, para ser efectivas, han de ir acompañadas de un re-enmarque de las asunciones básicas acerca de la naturaleza de una solución “justa”, el modo de encontrarla e implementarla, y la posibilidad de transformar lo que parece ser una oposición irreconciliable entre posturas antagónicas, en una reconciliación a través del compromiso.

3. Modelos históricos.

3.1 Salomón.

La sabiduría del rey Salomón era bien conocida más allá de su reino. Era consultado no sólo sus ciudadanos, sino incluso otros reyes y príncipes, que confiaban en su capacidad para usar su sabiduría a la hora de encontrar la verdad, y así impartir justicia. La historia paradigmática del niño que era reclamado por dos supuestas madres (I *Reyes*, 3) se ofrece a

menudo como un ejemplo de sus habilidades. En esta historia, la estrategia de Salomón parece asumir una oposición absoluta e irreconciliable entre exigencias fundamentales y objetivos estratégicos con respecto a cierta posesión (o bien el niño pertenece por entero *y*, o bien pertenece por entero a *z*), así como un compromiso asimétrico por parte de los implicados con una finalidad ulterior –la vida o el bienestar del niño–, que es superior al logro estratégico para *y*, e inferior a él para *z*. Asume además que hay una verdad en cuestión, que habría de ser la que dicte la decisión justa. Se considera que el indicador (síntoma) de la verdad (es decir, de quién es la madre) es el nivel de compromiso de cada una de las partes con los objetivos asimétricos ulteriores, en comparación con su compromiso con el logro estratégico (preferencia por la vida del niño vs. preferencia por su posesión). La “prueba de la amenaza” de Salomón (cortar al niño por la mitad) revela el verdadero compromiso de cada parte, haciendo así que la decisión justa resulte obvia. Además de la fiabilidad disuasoria de la amenaza, la condición para la eficacia de esta prueba reside en el carácter exclusivo de la exigencia de posesión (o bien *y*, o bien *z* es la madre, pero no ambas). Bajo

tales condiciones, el caso está perfectamente claro.⁵ ¿Pero qué habría hecho Salomón en el caso de que hubiera sido posible que hubiese dos madres —por ejemplo, una biológica, y otra adoptiva? ¿Qué hacen los tribunales actuales en tales casos? ¿O en casos similares, como el divorcio, donde parece ser la regla dictar una especie de “división de la posesión del niño”?

Obviamente, el planteamiento de Salomón no estaría tan claro en casos donde también existiera la posibilidad efectiva de “dividir al niño” —lo cual es una posibilidad en el caso del conflicto palestino-israelí. Lo interesante de este caso no es sólo la existencia de este *tertium*, sino también el propio hecho de que (a) cada una de los contendientes tenga sub-grupos que difieren en su ranking de preferencias y está, por lo tanto, lejos de tener una posición monolítica al respecto; y (b) un segmento de opinión grande, creciente y activo en cada uno de los bandos cree en la posibilidad de mantener

5 El líder palestino Yasser Arafat hizo referencia al juicio de Salomón en su discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (septiembre de 1974). Allí comparó la negativa palestina a aceptar la propuesta de partición de las Naciones Unidas a la negativa de la madre a dividir el niño, lo cual probaba cuál era la madre real y, por analogía, quién era el dueño real de la tierra.

la completa posesión, sin la destrucción del objeto de la posesión (el territorio). Este segmento está convencido (i) de que su derecho de posesión es un don divino, y por lo tanto inviolable; (ii) que las exigencias del derecho de posesión del oponente son absolutamente falsas —y por lo tanto no se mantendrán si el oponente es sometido a una presión fuerte y persistente; (iii) que el oponente, en consecuencia, no está tan profundamente comprometido con el territorio como uno mismo; y (iv) que, en última instancia, el oponente será vencido por la fuerza, o eliminado gracias a la intervención de un factor externo (ya sea Alá, el Mesías, o la comunidad internacional). Estas creencias, que pueden parecer completamente infundadas para un observador externo, están en cambio firmemente arraigadas en ciertos sectores de ambas poblaciones que creen en ellas, y actúan en consecuencia (de modo violento y peligroso para sus propios objetivos). No parece que baste con considerar que dicho comportamiento es “irracional”; ni con atribuirlo a la incapacidad para comprender al otro, puesto que ambos segmentos ofrecen patrones de creencias y comportamientos muy similares, y están por lo tanto familiarizados con él. Además, ambos ponen en marcha estrategias similares, por ejemplo, formas similares de

racionalidad instrumental, a la hora de desarrollar sus respectivos y paralelos dogmas de fe. Y ambos están no sólo opuestos radicalmente el uno al otro, sino también al otro segmento de su propio bando, el segmento secular, cuya “racionalidad”, con su disposición pragmática al compromiso, rechazan sin concesiones. Parece que sea simplemente imposible re-enmarcar, bajo esas circunstancias, esta firme convicción en la verdad y justificación completa y absoluta de la propia posición, que está impidiendo cualquier forma de diálogo con el “otro” (tanto dentro como fuera del propio bando), que no sea meramente superficial. ¿Pero ha de ser necesariamente así?

Hay otra historia, menos conocida, acerca de la sabiduría de Salomón. Asmodeo, rey de los demonios, que también había oído hablar acerca de la fama de Salomón, viene al palacio y le propone enseñarle algo que nunca había visto: “un hombre con dos cabezas y cuatro ojos”. Tras interrogar brevemente al hombre, el rey le pregunta si le gustaría volver a su casa —lo cual afirma estar deseando. Asmodeo, sin embargo, le dice al rey que esto no es posible. El hombre de dos cabezas se establece en nuestro mundo, se casa, adquiere una fortuna, y tiene siete hijos, uno de ellos con dos cabezas como él. Cuando muere, sus herederos

comienzan a discutir: los seis que sólo tienen una cabeza piden que se divida la fortuna en siete partes, mientras que el hijo que tiene dos cabezas sostiene que, siendo en realidad dos, él debería recibir dos de las ocho partes en las que, en su opinión, debería dividirse la fortuna. El caso es llevado ante Salomón. Su decisión se basa en el siguiente principio: “Si una cabeza sabe y siente lo que hago a la otra cabeza, entonces el hombre es uno; si no, entonces es dos”. Cuando se vierte agua caliente sobre una de las cabezas, el hombre de las dos cabezas grita desesperado: “¡Señor, nos morimos! ¡Nos morimos!”. La verdad sale a la luz, y se hace justicia.

Al igual que en la historia anterior, nos encontramos aquí con una decisión tajante, basada en lo que algunos epistemólogos contemporáneos llamarían un “experimento crucial” decisivo. Aunque, en referencia al conflicto palestino-israelí, esta historia sugiere algo más. Me parece especialmente interesante la relación entre estas dos “cabezas”, tan estrechamente unidas. A través del reconocimiento de esta relación se subraya la necesidad de una estrecha coordinación entre los pensamientos, sentimientos y acciones de las dos cabezas, sin la cual el cuerpo compuesto estaría en peligro de desintegración. La situación

es especialmente crítica cuando las cabezas están sujetas a estímulos contrarios, dirigidos en sentidos opuestos, enfrentándose el uno al otro. La imagen de las dos cabezas nos fuerza a preguntar si, en los casos en que encontramos tendencias contrarias, quizás incluso contradictorias, es posible evitar una colisión desintegradora, y cómo es posible hacerlo. Sin embargo, aunque la prueba de Salomón nos permite determinar con fines judiciales si el hombre es uno o dos, no nos orienta acerca de los mecanismos que sería preciso poner en marcha para posibilitar la co-existencia de dos “cabezas” contrapuestas, llenas de prejuicios, ideologías y emociones enfrentadas, en el limitado espacio de un cuerpo.

3.2 Ibn Rushd.

Más tarde o más temprano, en un mundo sumido en el conflicto, las mentes más privilegiadas del momento habían de verse obligadas a reflexionar acerca de esos mecanismos de acomodación, dedicando eventualmente sus esfuerzos a diseñarlos. Unos dos milenios después de Salomón, en 1126, nació Abu l-Walid Muhammad Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Rushd, conocido en el mundo cristiano como Averroes, en la ciudad

de Córdoba. Creció en un momento histórico de gran violencia ideológica y política, en medio de enfrentamientos militares, tanto en el interior de Al-Andalus —que condujeron de la caída de los Almorávides al auge de los Almohades— como con los cristianos al norte. Aunque desarrollara su pensamiento principalmente en términos teóricos, la sabiduría de Ibn Rushd encontró motivación en los conflictos que presenció durante sus años de formación, y se puso en práctica cuando fue nombrado Gran Cadí de Sevilla, la más alta autoridad jurídica de la capital almohade de Al-Andalus.

Desde un punto de vista teórico, se enfrentó principalmente a dos problemas: por un lado, el sectarismo de diferentes escuelas teológicas que estaban enfrentadas entre ellas en la dialéctica *kalam*, cada una de ellas sosteniendo que su interpretación de la verdad revelada era la única correcta; por el otro, la oposición —vista como irreconciliable (por ejemplo, por Al Ghazali en su *Tahafut al-Falasifa*, “La incoherencia de los filósofos”)— entre el verdadero conocimiento que procede de la Revelación, y el conocimiento facticio de los filósofos. La consecuencia de estos conflictos ideológicos en una sociedad orgánica, basada en la religión, fue la destrucción del orden y la convivencia, a causa de la competencia entre

distintas “cabezas” que presionaban la estructura social en direcciones opuestas. No ha de asombrar que Ibn Rushd combatiera este peligro intentando poner freno a la intolerancia de cada posición con respecto a sus competidoras, y mostrando que su enfrentamiento no es en realidad tan irreconciliable como ellos creían.

En contra de la práctica de la hermenéutica desmedida del Corán por parte de los “dialécticos”, sostuvo que sólo hay un número relativamente pequeño de pasajes que no puedan ser interpretados en términos de su significado literal, precisando por tanto de una interpretación: un hecho que permite reducir la arbitrariedad interpretativa por medio de un “examen inductivo”, que permita decidir si una interpretación propuesta encaja con la comprensión literal del resto del libro. Este procedimiento, en cualquier caso, no garantiza certeza en la interpretación, que sigue siendo conjetural; en consecuencia, ninguna interpretación puede imponerse como absoluta ni exclusiva, eliminándose así el fundamento ideológico del sectarismo. En contra de aquellos que conciben, una vez más, en términos absolutos la oposición entre razón y revelación, Ibn Rushd se esfuerza por mostrar cómo tienen —y deben, según la Revelación misma— “encontrar conformidad”. A

tal fin hace uso de ambas, revelación y razón: por un lado, se apoya en pasajes coránicos que incitan al sabio a hacer uso de su razón, pasajes que, en su opinión, pertenecen al tipo de los que no requieren de interpretación (por ejemplo, *Corán* 259, 2; comentado en el *Discurso Decisivo*, §3); por otro lado, intenta —en su *Tahafut al Tahafut*, “La incoherencia de la incoherencia”— refutar rigurosamente cada alegación de Al Ghazali contra Al Farabi e Ibn Sinna Sina. Apoyándose tanto en la autoridad e inteligibilidad de los textos sagrados como en la argumentación rigurosamente racional, Ibn Rushd muestra en la práctica cuál es la estrategia a seguir, a la hora de “encontrar conformidad” entre dos oponentes supuestamente irreconciliables, salvando una distancia pretendidamente insuperable.

Tal estrategia implica, sin duda, un aspecto significativo de apertura, gracias al cual pueden ser reconocidas distintas “fuentes de conocimiento”. Aun así, no debería olvidarse que Ibn Rushd no es sólo un filósofo, sino un filósofo *musulmán*, un calificativo que implica una “conformidad” necesariamente jerárquica, en la que la Revelación ocupa el lugar superior. El orden conceptual y social que Ibn Rushd pretende restaurar sólo parece permitir cierto pluralismo en la medida en que esté contenido en un orden esencialmente jerárquico.

Por ejemplo, otra “prueba inductiva” que emplea en ocasiones para comprobar la fiabilidad de un conocimiento (revelado) es su presencia en “todas las Revelaciones”; aunque esto pueda sugerir cierta paridad entre judaísmo, cristianismo e islam, en realidad el peso del islam se impone sobre el de los anteriores, tanto por tratarse de la más reciente (y última) Revelación, como por la completa veracidad que le presupone. De modo similar, admite tres modos legítimos de comprensión, cada uno de ellos característicos de los tres tipos de persona, a los que también corresponden tres formas diferentes de dirigirse, discutir y conocer —el “demostrativo”, el “dialéctico” y el “retórico”. No obstante, hay una jerarquía (de obvias implicaciones políticas) entre los tres tipos de persona, discurso, argumentación y conocimiento —el “hombre de demostraciones” ocupa la posición superior (*Discurso decisivo*, §16). Aunque el Corán los reconoce a todos ellos, y se dirige a cada uno del modo apropiado, de manera que su audiencia pueda ser a un tiempo universal y específica, las diferencias deben ser cuidadosamente respetadas —el “hombre de demostración”, por ejemplo, no debería intentar explicar demostrativamente a las masas aquello de lo que sólo pueden ser persuadidos retóricamente.

Desde el punto de vista de la formación e

implementación de intereses compartidos o “intenciones-conjuntas”, que anteriormente planteamos como un paso necesario para reducir la violencia y mantener fases prolongadas de paz en un conflicto, el modelo que aparece en los escritos de Ibn-Rushd es prometedor, porque este modelo acentúa la posibilidad y necesidad del reconocimiento mutuo, por parte de los contendientes, de la legitimidad y el valor que les corresponde. Sin tal reconocimiento, las personas difícilmente podrían compartir intención alguna, a no ser bajo coacción. El modelo también acentúa la posibilidad y necesidad de “encontrar conformidad” entre las posiciones en conflicto, es decir, superar su aparente inconmensurabilidad y elaborar alternativas intermedias que resulten aceptables para ambas partes, mediante mútuas concesiones y compromisos. Además, Ibn Rushd muestra ejemplos efectivos de cómo estas dos condiciones esenciales de la resolución de conflictos pueden ser implementadas en los casos concretos que afronta. Aunque se enfrenta básicamente con “conflictos internos”, en el interior de una comunidad donde la base del asentimiento, aunque momentáneamente esté en suspenso, supera a la disensión, este modelo apunta igualmente al núcleo de los “conflictos externos”. Particularmente importante en este

sentido es la asunción, por parte de este modelo, de que el nuevo orden debería sostenerse en jerarquías dadas, o consensuadas.

“Nuestro” conflicto es un caso en el que esta asunción no es válida. En Al-Andalus, así como en cualquier otro lugar del mundo islámico en distintos periodos, se ha asignado a la minoría judía un lugar en la jerarquía intelectual y el orden social, que no estaba en cuestión. Pero con la aparición de Israel, esto ya no es una base dada, consensuada, en la que pueda apoyarse la resolución del conflicto —pues ninguno de los contendientes está, al menos en apariencia, dispuesto a aceptar las asimetrías jerárquicas establecidas por el antiguo consenso. Después de todo, hoy vivimos en una época en que los derechos humanos, la igualdad y la autodeterminación tienen un gran peso, al menos de palabra.

3.3. Leibniz

Puede que otro salto histórico, esta vez de medio milenio, nos permita ahora añadir al puzzle la pieza que falta, gracias a la sabiduría de otro pensador que también estuvo profundamente preocupado por la resolución de conflictos, de cuyas catastróficas consecuencias fue testigo directo. Un filósofo alemán,

nacido en la ciudad de Leipzig a finales de la guerra de los treinta años entre católicos y protestantes –una guerra de que llevó la devastación tanto a su país como a gran parte de Europa–, dedicó buena parte de su energía intelectual a intentar resolver el conflicto interno de la cristiandad. Me refiero a Gottfried Wilhelm Leibniz, el gran matemático y lógico, cuyo empeño político y teológico por reunificar las distintas confesiones cristianas aportó tanto a la teoría de la racionalidad como su trabajo en lógica y matemáticas.

Leibniz se enfrentó al conflicto de su época adoptando una doble estrategia: hacia “arriba”, en busca de principios muy básicos y generales, compartidos por los contendientes, y hacia “abajo”, confrontando los detalles de sus exigencias y divergencias. La primera estrategia habría de enfatizar hasta qué punto ambos bandos estaban de acuerdo. Caso de no ser aparente, este acuerdo debía salir a la luz mediante un esfuerzo de análisis. Por ejemplo, al generalizar/analizar la idea de “Iglesia Católica” como un término referido a “todos los hombres de buena voluntad”, se alcanzan dos ideas, tan potentes y de tal alcance, que empuenecen el resto de cuestiones que dividían a protestantes y católicos. De hecho, podrían ser extendidas más allá del cristianismo, abarcando de igual modo otras

religiones. Esta estrategia consistía así en elevar la discusión hacia un plano superior, con la intención de encontrar principios de unidad que puedan ser usados como base para la tesis de que no hay desunión, sino unión en torno a esos principios –es decir, una sólida base para una intención-conjunta de acciones colectivas dirigidas hacia una resolución razonable del conflicto. Es la segunda estrategia, sin embargo, la que provee al contendiente con la intención-conjunta precisa. Pues es el meticuloso examen de cada queja, ofensa, demanda, exigencia y propuesta, por cada una de las partes, y en cada tema de la disputa, lo que muestra, si se realiza al nivel requerido de detalle, dónde y hasta qué punto hay desacuerdo, y dónde son posibles las concesiones, permitiendo así señalar puntos inadvertidos, en los que eventualmente se pueda llegar a un acuerdo: fuentes eventuales de intenciones-conjuntas.

Leibniz enfatiza con su análisis doble la necesidad de trabajar simultáneamente a lo largo de estas dos líneas, pues parece, en su opinión, que pocos conflictos puedan ser resueltos siguiendo únicamente una de ellas. Los principios generales son útiles, ya sea como pautas a seguir o como precondiciones básicas para detectar y fomentar las intenciones colectivas que sean precisas. Pero cuando se baja hasta los detalles de los distintos

asuntos, uno se percata de que hay inevitablemente una parte de verdad y de justicia en cada una de las posiciones contrarias, y que cualquier solución que aspire a ser justa habrá de tomar en consideración estos “fragmentos de verdad y justicia”. De igual modo se constata que cada bando asigna valores y pesos distintos a estos fragmentos, de modo que es difícil atribuirles pesos “objetivos”. La imagen que Leibniz suele utilizar en este contexto no es la de aquella razón formal y calculadora que le hiciera famoso, similar a la sabiduría de Salomón, capaz de decidir tajantemente en cada dilema. Por el contrario, es la imagen de una razón que opera como una balanza, bajo condiciones de relativa imprecisión, donde las razones a favor y en contra de una decisión dada –cuyos pesos sólo son conocidos por aproximación– se van colocando en cada platillo, favoreciendo ora la inclinación de un lado, ora la del otro:

Igual que, cuando pesamos, es preciso prestar atención a que todos los pesos se coloquen en su lugar, comprobar que no están en exceso, que no están adulterados por otros metales que sean más pesados o ligeros de lo que debieran, verificar la correcta posición de la balanza, con los brazos equidistantes, los platillos de pesos idénticos, etc.; del mismo modo, en esta ponderación racional, ha de

prestarse atención tanto a las proporciones como a los pesos, tanto a la balanza como a sus conexiones, y ningún peso o proposición no examinada ha de ser aceptada. Igual que hemos de estimar la gravedad de los pesos, del mismo modo [hemos de medir] la verdad de una proposición; igual que la gravedad de los pesos mide la gravedad de cualquier otra cosa que hayamos de pesar, del mismo modo, la verdad de las proposiciones aducidas en la prueba mide la verdad de la proposición principal de la cuestión que se discute; igual que uno ha de tener cuidado de que ningún peso sea omitido o añadido, del mismo modo, debe uno tener cuidado de que ningún aspecto desfavorable o favorable de la cuestión examinada sea omitido, o que la misma cosa, expresada con distintas palabras, sea repetida. El mecanismo de la balanza es similar a la conexión de las proposiciones; igual que un platillo no ha de ser más ligero que el otro, tampoco debe seguirse la conclusión a partir de la premisa más débil; del mismo modo que los brazos deben estar conectados entre sí por el mástil, tampoco de los puros particulares se sigue nada, pues son como arena sin cal; igual que los brazos han de estar a la misma distancia del mástil, así el lugar de las proposiciones ha de ser tal que el término medio sea equidistante del mayor y del menor, lo cual se consigue atendiendo a un exacto y eterno sorites (Leibniz 2006: 20-21).

Por supuesto, la decisión que se alcance mediante esta balanza, incluso si el mecanismo se diseña, mantiene y utiliza correctamente, está lejos de ser

lógica y absolutamente necesaria. En cualquier caso, aunque la inclinación puede ser de hecho muy ligera, si hemos realizado la ponderación de la mejor manera que hemos podido, puede ser asumida como base para una decisión *razonable*. Además, la inclinación puede ser invertida, por ejemplo, con nuevas pruebas que no hubieran sido previamente tomadas en consideración. Estamos por tanto hablando de un tipo de racionalidad que no conduce hacia la *certeza*. Es, en cualquier caso, una base racional para la toma de decisiones, en los límites del conocimiento y la acción de este mundo contingente en el que vivimos. Es más, en ocasiones, una mínima inclinación racional es todo lo que necesitamos a la hora de poner en marcha un proceso fructífero y beneficioso.

¿Cómo podría este modelo ser aplicado al caso palestino-israelí? ¿Cómo podría establecerse una base para la intención-conjunta ponderando las razones, es decir, los intereses compartidos y opuestos de cada bando del conflicto? ¿Ayudaría el modelo a distinguir en cada bando los intereses “fundamentales” de aquellos que no lo son? Bueno, sería precisa una respuesta distinta en función del segmento de población al que nos refiramos. Y quizás haya una respuesta adecuada para cada segmento, una que pueda proveer un fundamento

para el acercamiento interno, así como para la identificación de intereses conjuntos con el enemigo.

Para los segmentos seculares de la población, el procedimiento de ponderación de las razones podría ayudar a elevarse por encima de los mitos o hechos “externos”, contingentes, históricos o políticos, y por encima de los deseos subjetivos (y comprensibles) de venganza motivados por tales mitos y hechos, alcanzando así el nivel de una “subjetividad objetiva”, basada en la convicción en ciertos principios éticos, y exigencias de justicia que, por su carácter universal, forzarán a establecer con ellos un sólido compromiso. Esto habría de ser acompañado, en el nivel fáctico, con una aceptación “realista”, basada en un esfuerzo serio de comprensión de la posición del adversario —“poniéndose uno en lugar del otro”—, de (a) su intención de reclamar el territorio, (b) su profundo compromiso con esta exigencia, y (c) su intención de alcanzar un acuerdo, a fin de tener una posibilidad de materializar —siquiera parcialmente— esta exigencia y este compromiso.

Para los segmentos religiosos o militares de la población, sería de esperar que el modelo permitiera enfatizar los factores de unión, por encima de los de división, aunque, al nivel religioso, es preciso considerar que (a) desde las respectivas perspectivas,

hay un único Dios y (b) hay un conjunto de imperativos morales y conductuales establecido por ese Dios, en cada uno de los bandos. Esto requeriría asumir los componentes divisorios particulares de ambas religiones y tradiciones, considerándolos eventualmente como Revelaciones al mismo nivel, o similar.

En cada uno de estos casos, los pesos de los distintos factores habrán de ser ponderados de modo distinto. Y quizás sea preciso también cambiar el mecanismo de balance, pues no se tratará estrictamente de una “balanza racional”, ni de una cuestión de pura racionalidad instrumental, pues implicará, además de la consideración de medios y fines, otras más imponderables, como la disposición a sacrificar la propia vida (o la del otro), o quizás incluso el territorio, bajo la asunción de que la intención de un poder externo (Dios) resolverá la situación con el mejor beneficio posible para uno mismo, sea cual sea la resolución en la práctica. Para los sectores seculares, estos imponderables habrán de consistir más bien en la atribución de un valor simbólico al mero hecho de “mantener la posición a cualquier precio”, o a la creencia en la “absoluta justicia” de las propias exigencias —casos en los que la máxima de racionalidad instrumental, “no se trata de llevar la razón, sino de ser listo”, no se cumpliría.

¿Cómo funciona en cada caso la ponderación de las razones, y cómo neutralizar los pesos “erróneos” o destructivos, y aumentar los “correctos” —es decir, los que conducen a una solución que es “buena” (o “correcta”, en un sentido no absoluto) para ambas partes? He aquí, evidentemente, la pregunta del millón de dólares. Dados los muchos más millones que se han desperdiciado en el conflicto hasta el momento, y no sólo en cuestión de dinero, es una cuestión que vale la pena plantear. En cierto sentido, nos lleva de vuelta a las preguntas “prácticas”, “pequeñas esperanzas” más que “grandes sueños”, que nos planteábamos al principio. Solo que volvemos a ellas con un bagaje adicional considerable, que habríamos de poner en práctica en el siguiente paso de nuestro viaje.

Quizás se pueda resumir lo que nos aportan los tres modelos que hemos explorado sucintamente diciendo que (a) sólo en situaciones muy simples puede haber un método estricto, que provenga de decisiones estrictas, incuestionablemente verdaderas y justas; (b) las creencias y asunciones entrecadas que impiden la resolución del conflicto pueden ser identificadas y, de este modo, convertirse en objeto de una serie de esfuerzos de des-fijación y re-enmarque; (c) lo más probable es que, en los casos en que aparentemente nos encontramos ante

oposiciones insalvables, imposibles de solventar, no lo sean en realidad, y de algún modo pueda divisarse una manera de “encontrar conformidad”; (d) si no nos hacemos unas expectativas demasiado elevadas (certeza, grandes sueños, etc.), es concebible un procedimiento racional que desarrolle y aplique una noción factible de razonabilidad, especialmente concebida para las situaciones de conflicto; (e) los modelos aquí considerados (así como los muchos otros que han sido propuestos en la resolución de conflictos de diversos tipos) sólo tienen una eficacia muy limitada; (f) debería considerarse por tanto un enfoque multi-modélico e inter-disciplinar, en el que cada modelo contribuyera a la solución en aquellos aspectos del conflicto que encajen mejor con sus asunciones básicas.

Tomados en su conjunto, estos tres puntos sugieren una aproximación pluralista a la resolución de conflictos, que requiere confrontar seriamente las posiciones enfrentadas como el único modo de alcanzar, si bien no una verdad absoluta, sí al menos una solución razonable y sostenible.⁶ El impactante

6 “Es bien conocido que, mientras se estudia y aprende una cuestión, se alcanzara la verdad sobre el tema debatiendo todos sus aspectos conflictivos, algo que lo clarificará más allá de toda duda. Por lo tanto, las dudas, los comentarios y las discusiones son el principal camino para

midrash sobre la decisión de Dios de darle el toque final a la creación del mundo con la creación del ser humano parece corroborar esta sugerencia:

Era un empate; el voto celestial estaba dividido justo por la mitad —dos a favor, dos en contra. La cuestión: “¿Debe el hombre ser creado?” Los ángeles ministrantes estaban en desacuerdo. Amor dijo: “Sí, ha de ser creado, porque realizará actos de amor”; mientras que Verdad sostuvo: “No, no ha de ser creado, pues es un completo farsante”. Rectitud contestó: “Sí, ha de ser creado, porque realizará acciones honradas”; mientras que Paz objetó: “No debe ser creado, pues es fuente de desacuerdo”. El resultado estaba igualado: Amor y Rectitud a favor, Verdad y Paz en contra.

¿Qué hizo el Señor? Tomó a Verdad y la arrojó al suelo, fragmentándola en miles de trozos irregulares. De este modo rompió el empate. Entonces, estando a favor dos a uno, el hombre fue creado. Los ángeles ministrantes se atrevieron entonces a preguntar al Señor del Universo: “¿Porqué has roto Tu emblema, la Verdad?”, pues de hecho Verdad era Su sello y

alcanzar este objetivo... Deberían ser conscientes de esta idea todos aquellos que buscan la verdad en los libros y en la sabiduría. Es bien conocido que las dudas no pueden ser despejadas a no ser que los dos bandos de la disputa sean enfrentados, como demandante y demandado, para que la ley salga a la luz” (R. Solomon b. Isaac Beit-Halevi, s. XVI, *Lev avot*, comentario sobre el *Tratado Avot*; en Ben-Menahem 2005: 123).

Tradiciones en la resolución de conflictos y controversias

emblema. Él respondió: “Que la verdad brote de la tierra”. (*Bereshit Rabba* 8, “Génesis Rabbah” VIII).⁷

7 Este pasaje viene a corroborar lo que Kenneth Wear denomina “la teoría exegética tras el *Bereshit Rabba*”: una teoría que “se apoya esencialmente en la discusión y el debate a la hora de extraer los posibles significados de la Escritura”.

Bibliografía

Ben-Menahem, H. (ed.). 2005. *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition: A Reader*. Londres y Nueva York: Routledge.

Dascal, M. 2003. *Interpretation and Understanding*. Amsterdam: John Benjamins.

Dascal, M. 2004. "Argument, war, and the role of the media in conflict management". En T. Parfitt y J. Ergorova (eds.). *Jews, Muslims and Mass Media*. Londres: Routledgecurzon, 228-248.

Dascal, M. and Dascal, V. 2004. "A des-fixação da crença". In F. Gil, P. Livet, and J.P. Cabral (eds.), *O Processod da Crença*. Lisboa: Gradiva, 321-353.

Leibniz, G.W. 2006. *The Art of Controversies*. Ed. by M. Dascal. Dordrecht: Springer.

Searle, J.R. 1983. *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press (traducción al castellano de L. Valdés Villanueva 1992: *Intencionalidad: un ensayo en filosofía de la mente*. Madrid: Tecnos).

Wear, K.S. "Exegetical theory and practice in Origen and *Bereshit Rabba*". Consultado en: <http://>

humanities.uchicago.edu/journals/jsjournal/wear.html.

Una versión en alemán de este artículo, titulado “Salomón, Ibn Rushd, Leibniz —y el conflicto palestino-israelí” se publicó en Georg Meggle (ed.), *Deutschland, Israel, Palästina: Streitschriften*, Hamburgo, Europäische Verlagsanstalt (EVA), 2007, y una versión inglesa, titulada “Traditions of controversy and conflict resolution”, en Marcelo Dascal and Han-liang Chang (eds.), *Traditions of Controversy*, Amsterdam, John Benjamins, 2007.

Publicaciones de Marcelo Dascal

Libros como autor

A1. M. Dascal. *Philosophy of Science*. S. Paulo: Editora do Grêmio da Faculdade de Filosofia da Universidade de S. Paulo. First edition (1964): 214 pages Second edition (1966): 307 pages [Portuguese].

A2. M. Dascal. *Leibniz's Semiotics*. Paris: Aubier Montaigne, 272 pages, 1978 [French].

A3. M. Dascal. *Pragmatics and the Philosophy of Mind - Volume 1: Thought in Language*. Amsterdam: John Benjamins, xii + 207 pages, 1983.

A4. M. Dascal. *Leibniz - Language, Signs, and Thought*. Amsterdam: John Benjamins, xi + 203 pages, 1987.

A5. M. Dascal. *Interpretation and Understanding*. Amsterdam: John Benjamins, 2003, xxii + 714 pp. (Portuguese translation: *Interpretação e*

Compreensão. S. Leopoldo, RS (Brasil): Editora Unisinos, 2006, 729 pages).

A6. M. Dascal. *The Gust of the Wind: Humanities in a New-Old World*. Jerusalem: Carmel Publishing House, 2004, 293 pages [Hebrew].

A7. *Gottfried Wilhelm Leibniz: The Art of Controversies*. Translated and Edited, with an Introductory Essay and Notes, by Marcelo Dascal, with the collaboration of Quintín Racionero and Adelino Cardoso. *The New Synthese Historical Library*, volume 60. Dordrecht: Springer, 2006, xlii + 516 pages; paperback edition, February 2008.

En la prensa

A8. M. Dascal. *Pragmatics and the Philosophy of Mind. Vol 2: Language in Thought*. Amsterdam: John Benjamins (ca. 180 pages).

Libros como editor

AA1. M. Dascal and A. Parush (eds.). *The Rational and the Irrational*. Beer Sheva: Ben Gurion University of the Negev, 192 pages, 1975 [Hebrew].

AA2. M. Dascal (ed.). *The Just and the Unjust*.

Tel Aviv: University Publishing Projects, 208 pages, 1977 [Hebrew].

AA3. M. Dascal (ed.). Hebrew translation of I. M. Copi's *Introduction to Logic*. Tel Aviv: Yachdav, 548 pages, 1977 [Hebrew].

AA4. M. Dascal (ed.). *Methodological Foundations of Linguistics*. 4 Volumes, 1978-1982. S. Paulo and Campinas [Portuguese].

AA5. M. Brinker, M. Dascal, and D. Neshet (eds.). *Baruch de Spinoza: a Collection of Essays on his Thought*. Tel Aviv: University Publishing Projects, 201 pages, 1979 [Hebrew].

AA6. M. Dascal (ed.). *Descartes - Principles of Philosophy and Leibniz - Critical Remarks on Descartes* (= Philosophical Texts 1). Tel Aviv: University Publishing Projects, 143 pages, 1979 [Hebrew].

AA7. J. Gracia, E. Rabossi, E. Villanueva, and M. Dascal (eds.). *Philosophical Analysis in Latin America*. Dordrecht: D. Reidel, xii + 448 pages, 1984. [Enlarged Spanish version, México (Fondo de Cultura Económica), 689 pages, 1985].

AA8. M. Dascal (ed.). *Dialogue - An Interdisciplinary Approach*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, xiv + 473 pages, 1985.

AA9. M. Dascal (ed., with the cooperation of Oscar Zimmermann). *M. Buber - On Community* [a collection of Buber's published and unpublished essays on social philosophy]. S. Paulo: Perspectiva, 136 pages, 1987 [Portuguese].

AA10. M. Dascal and O. Gruengard (eds.). *Knowledge and Politics: Case Studies in the Relationship Between Epistemology and Political Philosophy*. Boulder, Colorado: Westview Press, vii + 375 pages, 1989.

AA11. A. Cohen and M. Dascal (eds.). *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis?*. La Salle, Ill.: Open Court, xv + 334 pages, 1989.

AA12. M. Dascal (ed.). *Knowledge, Language, Ideology*. S. Paulo: Perspectiva, 275 pages, 1989 [Portuguese].

AA13. M. Dascal (ed.). *Cultural Relativism and Philosophy: North and Latin American Perspectives*. Leiden: Brill, pages xii + 316, 1991 [Spanish translation: México, Universidad Nacional Autónoma de México, 406 pages, 1992].

AA14. M. Dascal, D. Gerhardus, K. Lorenz, and G. Meggle, *Philosophy of Language - An International Handbook of Contemporary Research*, 2 volumes..

Berlin/New York: De Gruyter, xlvii + 2087 pp., 1992, 1995.

AA15. M. Dascal and E. Yakira. *Leibniz and Adam*. Tel Aviv: University Publishing Projects, xii + 409 pages, 1993.

AA16. M. Dascal and G. Freudenthal (eds.). *Controversies in Science*, Special issue of *Science in Context*, 178 pages, 1998.

AA17. M. Dascal (ed.), *Misunderstanding*, Special Issue of *Journal of Pragmatics*, 110 pages, 1999.

AA18. M. Dascal (ed.). *Filosofía del Lenguaje II: Pragmática*. Volume 18 of the *Enciclopedia Ibero Americana de Filosofía*. Madrid: Editorial Trotta and Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 246 pages, 1999 [Spanish].

AA19. C. Carrete Parrondo, M. Dascal, F. Márquez Villanueva, A. Sáenz Badillos (eds.), *Encuentros and Desencuentros: Spanish Jewish Cultural Interactions*. Tel Aviv: Tel Aviv University, 678 pages, 2000.

AA20. M. Dascal, M. Gutierrez Estevez, and J. de Salas (eds.), *La Pluralidad y sus Atributos: Usos y maneras en la construcción de la Persona*. Madrid: Biblioteca Nueva, 285 pages, 2001 [Spanish].

AA21. E. Weigand and M. Dascal (eds.),

Negotiation and Power in Dialogic Interaction. Amsterdam: John Benjamins, viii + 294 pages, 2001.

AA22. I.E. Zwiép, A.M. Ginio, M. Dascal (eds.), *Uprooted Roots: Amsterdam and the Early Sephardic Diaspora*, Special Issue of *Studia Rosenthaliana*, 203 pages, 2001.

AA23. P. Barrotta and M. Dascal (eds.), *Controversies and Subjectivity*. Amsterdam: John Benjamins (*Controversies*, volume 1), 411 pages, 2005.

AA24. Marcelo Dascal, Frans H. van Eemeren, Eddo Rigotti, Sorin Stati, and Andrea Rocci (eds.), *Argumentation in Dialogic Interaction* (Special Issue of *Studies in Communication Sciences*, June 2005), 293 pages.

AA25. M. Dascal and H. Chang (eds.), *Traditions of Controversy*. Amsterdam: Benjamins (*Controversies*, volume 4), xvi + 309 pages, 2007.

AA26. M. Dascal (ed.), *Leibniz: What Kind of Rationalist?*. Dordrecht: Springer, xx + 532, 2008.

AA27. M. Dascal (ed.), *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies*. Amsterdam: Benjamins (*Controversies*, volume 7), xvi + 359 pages, 2010.

En la prensa

AA-inP-1. M. Dascal, O. Gruengard, Q. Racionero (eds.). *Ciencia y Poder: Estudios sobre la Relación entre la Teoría del Conocimiento y la Filosofía Política*. Madrid: Wylkinson.

Artículos en libros y revistas

B. Historia de las ideas

B1. M. Dascal. About the idea of a generative grammar in Leibniz. *Studia Leibnitiana* 3: 272-290, 1971.

B2. M. Dascal. On the role of metaphysics in Descartes' thought. *Man and World* 4: 460-469, 1971.

B3. M. Dascal. Reason and the mysteries of faith according to Leibniz. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 1: 192-226, 1975 [Spanish]. [Hebrew version in AA1, pages 88-122]

B4. M. Dascal. Signs and thought according to Leibniz, Hobbes, Descartes and Locke. *Discurso* 6: 133-150, 1975 [Portuguese]. (French version in *Akten des II. internationalen Leibniz-Kongresses*(Hannover 12-22 July 1972), vol. 4.

Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pages 239-255, 1975)

B5. M. Dascal. Language and money: a simile and its use in the 17th century philosophy of language. *Studia Leibnitiana* 8: 187-218, 1976. [Ristampato in M. Leone (ed.), *Semiotica del Denaro, Numero Speciale di Carte Semiotiche* (Rivista della Associazione Italiana di Studi Semiotici) 5: 65-94, 2003].

B6. M. Dascal. Spinoza: thought and language. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 3: 223-236, 1977 [Spanish].

B7. M. Dascal. Characters and thought in Leibniz's 'Paris Notes'. *Les Etudes Philosophiques* 1977 (4): 387-398 [French].

B8. M. Dascal. Aporia and theoria: Rousseau on language and thought. *Revue Internationale de Philosophie* 124/125: 214-237, 1978. [Portuguese version in *Manuscrito* 3(2): 51-70, 1980]

B9. M. Dascal. Universals and universality - imagination and reason. In AA5, pages 18-34, 1979 [Hebrew].

B10. M. Dascal. Leibniz's early views on definition. In A. Heinekamp and M. Pfeil (eds.), *Theoria*

cum Praxis - Akten des III. internationalen Leibniz-Kongresses (Hannover 12-17 November 1977), vol. 3. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, pages 33-50, 1980.

B11. M. Dascal. Universal language schemes in England and France, 1600-1800 -comments on James Knowlson. *Studia Leibnitiana* 14: 98-109, 1982.

B12. M. Dascal. Signs and cognitive processes: notes for a chapter in the history of semiotics. In A. Eschbach and J. Trabant (eds.), *History of Semiotics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 169-190, 1983.

B13. M. Dascal. Leibniz on the intellect and the senses: beyond rationalism and empiricism. *Iyyun* 34: 201-218, 1985 [Hebrew].

[English version in A. Heinekamp (ed.), *Leibniz: Questions de Logique* (= *Studia Leibnitiana*, Sonderheft 15), 1988, pages 27-37].

B14. M. Dascal. On Leibniz and skepticism. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 12: 55-60, 1986 [Spanish].

B15. M. Dascal. Leibniz on particles: linguistic form and comparatism. In T. de Mauro and L.

Formigari (eds.), *Leibniz, Humboldt, and the Origins of Comparativism*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, 1990, pages 31-60. (Spanish version in *Analogía* 3(1): 3-40, 1989; Portuguese version in *Análise* 11 (1989): 23-49).

B16. M. Dascal and Y. Senderowicz, Language and thought in Kant's epistemology. *Iyyun* 39: 151-175, 1990 [Hebrew].

B17. M. Dascal. The controversy about ideas and the ideas about controversy. In F. Gil (ed.), *Controversias Científicas e Filosóficas*. Lisboa: Editora Fragmentos, 1990, pages 61-100.

B18. M. Dascal. Leibniz and Spinoza: Language and Cognition. *Studia Spinozana* 6: 103-145, 1990.

B19. M. Dascal. The cognitive status of language: a profile of the debate in the 17th century. In *Filosofia da Ciencia*. Vigo: Grupo Aletheia/Ir Indo Edicions, 1990, pages 165-198 [Gallego].

B20. M. Dascal. Kant: language and empirical knowledge. In M. Valdez (ed.). *Relativismo Lingüístico y Epistemológico*. Mexico: Asociación Filosófica de Mexico e Instituto de Investigaciones Filosóficas, U.N.A.M, 1992, pages 27-38 [Spanish].

B21. Y. Senderowicz and M. Dascal. The pure

and the impure: reply to Troim. *Iyyun* 41: 457-475, 1992 [Hebrew].

B22. M. Dascal and Y. Senderowicz. How pure is pure reason? Language, empirical concepts, and empirical laws in Kant's theory of knowledge. *Histoire, Epistémologie, Langage* 14(2): 129-152, 1992.

B23. M. Dascal. Unfolding the one: 'abstract relations' in Spinoza's theory of knowledge. In Y. Yovel (ed.), *Spinoza on Knowledge and the Human Mind* (= Spinoza by 2000 - The Jerusalem Conferences, vol. 2). Leiden: Brill, pages 171-185 (1994).

B24. M. Dascal. One Adam and many cultures: the role of political pluralism in the best of possible worlds. In AA15, pages 387-409 (1993).

B25. M. Dascal. Language in the mind's house. In Q. Racionero Carmona and C. Roldan Panadero (eds.), *G. W. Leibniz: Analogia y Expresion*. Madrid: Editorial Complutense, pages 57-77 (1994) [French] (English version in *Leibniz Society Review* 8: 1-24, 1998; reprinted in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. I, New Delhi, Bahri Publications, 1999, pages 125-147).

B26. M. Dascal. Language and knowledge in

modern philosophy. *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 6, *Del Renacimiento a la Ilustración*, vol. I. Madrid: Editorial Trotta and Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pages 15-51, 1994 [Spanish].

B27. M. Dascal. Strategies of dispute and ethics: *Du tort* and *La place d'autrui*. In: *Proceedings of the VI. Internationaler Leibniz-Kongress*, vol. 2 (Hannover 18-23 July 1994), pages 108-116 (1995).

B28. M. Dascal. The debate on the primacy of thinking or speaking. In AA14, pages 1024-1040 (1995).

B29. Y. Senderowicz and M. Dascal. The critique of pure reason: an autonomous movement?. *Iyyun* 45: 207-216 (1996) [Hebrew].

B30. S. Cremaschi and M. Dascal. Malthus and Ricardo on economic method. *History of Political Economy* 1996(3): 475-511.

B31. M. Dascal and K. Dutz. The beginnings of scientific semiotics. In R. Posner, K. Robering, and T.A. Sebeok (eds.), *Semiotics - A Handbook on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. 1. Berlin: De Gruyter, pages 746-762

(1997) [Reprinted in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. I, New Delhi, Bahri Publications, 1999, pages 149-174].

B32. M. Dascal and Y. Senderowicz. Language and reason in Kant's epistemology. *Histoire Epistémologie Langage* 19/I: 135-150, 1997.

B33. M. Dascal. *Hobbes's challenge*. In L. R. dos Santos, P. M. S. Alves and A. Cardoso (eds.), *Descartes, Leibniz e a Modernidade*. Lisboa: Editora Colibri, 369-398 [Portuguese] (1998). [Revised English version: *Hobbes's challenge*. In A. Brooks (ed.), *The Pre-History of Cognitive Science*. Houndmills, Basingstoke: Palgrave-MacMillan, 2006, 67-96].

B34. M. Dascal. Controversies and Polemics. In M. Blay and R. Halleux (eds.), *La Science Classique, XVIe-XVIIIe: Dictionnaire Critique*. Paris: Flammarion, 26-35 [French] (1998) [Hebrew version in *Iyyun* 48: 123-133, 1999; Portuguese version in F. Gil (ed.), *A Ciência tal qual se faz*. Lisboa: Edições João Sá Costa, pages 65-77, 1999].

B35. S. Cremaschi and M. Dascal. Persuasion and argument in the Malthus-Ricardo correspondence. *Research in the History of Economic Thought and Method* 16: 1-63 (1998).

B36. S. Cremaschi and M. Dascal. Malthus and Ricardo: Two styles for economic theory. *Science in Context* 11(2): 229-254 (1998).

B37. M. Dascal. *Leibniz and epistemological diversity*. In A. Lamarra and R. Palaia (eds.), *Unità e Molteplicità nel Pensiero Filosofico e Scientifico di Leibniz* (Simposio Internazionale Roma, October 1996). Roma: Leo S. Olschki Editore, pages 15-37 (2000).

B38. M. Dascal. *Nihil sine ratione à Blandior ratio* ('Nothing without a reason à A softer reason'). In H. Poser (ed.), *Nihil sine ratione* (Proceedings of the VII. Internationaler Leibniz-Kongress). Berlin, 2001, Volume I, pages 276-280.

B39. M. Dascal. *Baruch-Benedictus: From uprooted roots to root-independent ideas?*. *Studia Rosenthaliana* 35(2): 310-315, (2001).

B40. S. Cremaschi and M. Dascal. The Unitarian connection and Ricardo's scientific style. *History of Political Economy* 34(2): 505-508 (2002).

B41. M. Dascal. *Leibniz and cognitive technologies*. In A. Andreu, J. Echeverría, and C. Roldán (eds.), *Science, Technology and the Common Good: Leibniz's Actuality*. Valencia: Universidad Politécnica

de Valencia, 2002, pages 359-388 (Spanish).

B42. *Ex pluribus unum? Patterns in 522+ Texts of Leibniz's Sämtliche Schriften und Briefe VI, 4.* *The Leibniz Review* 13: 105-154, (2003).

B43. M. Dascal. *Alter et etiam: Rejoinder to Schepers.* *The Leibniz Review* 14: 137-151 (2004).

B44. M. Dascal. *Adam Smith's theory of language.* In K. Haakonssen (ed.), *The Cambridge Companion to Adam Smith.* Cambridge: Cambridge University Press, pages 79-111 (2006).

B45. M. Dascal. *Leibniz's two-pronged dialectic.* In AA26, pages 37-72.

B46. M. Dascal. *The Platonic method of division: Advantages and Dangers.* In C.C. de Azambuja, C.A. Viero e Luís, F. Moraes de Mello, and L. Rohden (eds.), *Os Gregos e Nós ('The Greeks and Us').* S. Leopoldo (Brazil): Editora Unisinos, 2009, pages 87-111 [Portuguese].

B47. M. Dascal and E. Firt. *Leibniz's conciliatory approaches in scientific controversies.* In AA27, pages 137-167.

C. Filosofía del lenguaje, lingüística, semiótica

C1. M. Dascal. Are 'semantic structures' really 'deeper' than 'deep structures'?. *Semiotica* 8: 163-192, 1973.

C2. M. Dascal and A. Margalit. A new 'revolution' in linguistics? - text grammars vs. sentence grammars. *Theoretical Linguistics* 1: 195-213, 1974. [Extended version in J. Ihwe, H. Rieser, and J. Petöfi (eds), *Probleme und Perspektiven der neueren textgrammatischen Forschung* (= Papers in Textlinguistics, vol. 5). Hamburg: Buske Verlag, pages 81-120, 1974]

C3. M. Dascal. Language and thought: frameworks. *Iyyun* 27: 5-23, 1976 [Hebrew]. [Portuguese version in *Crítica* 14 (80): 3-33, 1981]

C4. M. Dascal. Levels of meaning and moral discourse. In A. Kasher (ed.), *Language in Focus: Foundations, Methods, and Systems*. Dordrecht: D. Reidel, pages 587-625, 1976.

C5. M. Dascal. Conversational relevance. *Journal of Pragmatics* 1: 309-327, 1977. [Also in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Dordrecht: Reidel, 1979, pages 153-174]

C6. M. Dascal and T. Katriel. Between semantics and pragmatics: the two types of 'but' - Hebrew 'aval' and 'ela'. *Theoretical Linguistics* 4: 143-172, 1977.

C7. M. Dascal. Ten ways of being misunderstood and some suggestions to avoid them. In *Subsidios a Proposta Curricular de Lingua Portuguesa para o Segundo Grau*, vol. 2. S. Paulo: Secretaria da Educacao, pages 57-72, 1978 [Portuguese].

C8. M. Dascal. The methodological convulsions of contemporary linguistics. In AA4, pages 15-41, 1978 [Portuguese].

C9. M. Dascal and M. Adler. A new look at componential analysis. *Semiotica* 26: 151-180, 1979.

C10. M. Dascal and T. Katriel. Digressions: a study in conversational coherence. *PTL - Poetics and Theory of Literature* 4: 203-232, 1979. [Reprinted in J. Petoefi (ed.), *Text vs. Sentence Continued* (= Papers in Textlinguistics 29). Hamburg: Buske Verlag, pages 76-95, 1982].

C11. M. Dascal. The place of pragmatics in the theory of language. *Acta Semiotica et Linguistica* 3: 9-31, 1979 [Portuguese].

C12. M. Dascal. Strategies of understanding. In H. Parret and J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, pages 327-352, 1981.

C13. M. Dascal. Contextualism. In H. Parret, M. Sbisà, and J. Verschueren (eds.). *Possibilities and Limitations of Pragmatics*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 153-177, 1981.

C14. M. Dascal. Prolegomena to a semantic analysis of phase-indicating verbal periphrases in Portuguese. *Communication and Cognition* 16(1/2): 97-131, 1983. [Portuguese version in *Cadernos de Estudos Linguísticos* 3: 126-186, 1982]

C15. M. Dascal. A semiotically relevant history of semiotics. *Investigaciones Semióticas* 2/3: 73-80, 1983. [Also in T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding* (= Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna July 1979), vol. 1. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, pages 61-65, 1984]

C16. T. Katriel and M. Dascal. What do indicating devices indicate?. *Philosophy and Rhetoric* 17: 1-15, 1984.

C17. M. Dascal. The relevance of

misunderstanding. In AA8, pages 441-460. [Reprinted in T. T. Ballmer and R. Posner (eds.), *Nach-Chomskysche Linguistik*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1985, pages 194-210; Spanish version in *Discurso - Cuadernos de Teoría y Análisis* (Mexico) 11: 11-30, 1991].

C18. M. Dascal. Why should I ask her?. In R. H. Chisholm et al. (eds.), *Philosophy of Mind - Philosophy of Psychology* (= Proceedings of the Ninth International Wittgenstein Symposium, Kirchberg am Wechsel 19-26 August 1984). Vienna: Hoelder-Pichler-Tempsky, pages 571-576, 1985.

C19. M. Dascal. Defending literal meaning. *Cognitive Science* 11: 259-281, 1987. [Spanish version in two parts: *Crítica* 18 (53): 33-55, 1986; and L. Valdivia & E. Villanueva (eds.), *Philosophy of Language, Science, Human Rights*, Mexico (UNAM), pages 31-47, 1987].

C20. M. Dascal and E. Weizman. Contextual exploitation of interpretation clues in text understanding: an integrated model. In J. Verschueren and M. Bertucelli-Papi (eds.), *The Pragmatic Perspective - Selected Papers from the 1985 International Pragmatics Conference*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 31-46, 1987.

C21. M. Dascal. Interpretazione ermeneutica e interpretazione pragmatica. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 79(4): 94-107, 1987. [English version in *Philosophy and Rhetoric* 22(4): 239-259, 1989; Polish version in *Pamiętnik Literacki* 1: 193-209, 1992].

C22. M. Dascal. The open and the covert in verbal communication. *Sichot - Israel Journal of Psychotherapy* 3(1): 45-52, 1988 [Hebrew]. [Traduzione italiana in O. Greco e G. Scarafile (eds.), *Sotto il segno di Babele: Prospettive della comunicazione e dialogo tra saperi*. Lecce: Pensa Multimedia, pagine 11-29, 2008].

C23. M. Dascal and J. Wroblewski. Transparency and doubt: understanding and interpretation in pragmatics and in law. *Law and Philosophy* 7: 203-224, 1988 [Reprinted in *Theoria - Segunda Epoca*, Ano IV, Curso 1988-1989, n. 11, pages 427-450; Spanish version in *Análisis Filosófico* 10(1): 49-68, 1990].

C24. M. Dascal. On the roles of context and literal meaning in understanding. *Cognitive Science* 13(1): 253-257, 1989.

C25. T. Katriel and M. Dascal, Speaker's commitment and involvement. In Y. Tobin

(ed.), *From Sign to Text: A Semiotic View of Communication*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins, pages 275-295, 1989.

C26. M. Dascal. Controversies as quasi-dialogues. In E. Weigand and F. Hundsnurher (eds.), *Dialoganalyse, II* (Referate des 2. Arbeitstagung, Bochum 1988), vol. 1. Tuebingen: Niemeyer, pages 147-159, 1989.

C27. M. Dascal and E. Weizman. On speaker's meaning in literature. *Hebrew Linguistics* 28/29/30: 9-19 (January 1990; Special issue on "Stylistics and the Literary Text") [Hebrew].

C28. M. Dascal and J. Borges Neto. What is linguistics all about, after all?. *Histoire, Epistémologie, Langage* 13(1): 15-50, 1991 [Portuguese]. [Also in *Atas do IX Congresso Internacional da Associação de Linguística e Filologia da América Latina (ALFAL)*, vol. 2. Campinas: UNICAMP, 1993, pages 435-464].

C29. M. Dascal and J. Wroblewski. The rational law-maker and the pragmatics of legal interpretation. *Journal of Pragmatics* 15: 421-444, 1991.

C30. E. Weizman and M. Dascal. On clues and

cues: strategies of text understanding. *Journal of Literary Semantics* 20(1): 18-30, 1991.

C31. M. Dascal. On the pragmatic structure of conversation. In J.R. Searle et al. (*On*) *Searle on Conversation*, compiled and introduced by H. Parret and J. Verschueren. Amsterdam: John Benjamins, pages 35-56, 1992.

C32. M. Dascal. Models of Interpretation. In M. Stamenov (ed.), *Current Advances in Semantic Theory*. Amsterdam: John Benjamins, pages 109-127, 1992.

C33. M. Dascal. Pragmatics and foundationalism. *Journal of Pragmatics* 17(5/6): 455-460, 1992.

C34. M. Dascal. Speech act theory and Gricean pragmatics. In S.L. Tsohatzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*. London: Routledge, pages 323-334, 1994.

C35. M. Dascal. Observations on the dynamics of controversies. *Cahiers de Linguistique Française* 17: 99-121, 1995 [French] (Spanish translation in A. Velasco Gómez (ed.), *Racionalidad y Cambio Científico*. México: Paidós, 1997, pages 99-121).

C36. M. Dascal, J. Hintikka, K. Lorenz. Games

in language. In AA14, 1995, pages 1371-1391, 1995 [French, English, German].

C37. M. Dascal and V. Dascal. The limits of interpretation. In J. Rozenberg (ed.), *Sense and Nonsense: Philosophical, Clinical and Ethical Perspectives*. Jerusalem: The Magnes Press, pages 203-223, 1996.

C38. M. Dascal. *Types of polemics and types of polemical moves*. In S. Cmejrkova, J. Hoffmannova, O. Mullerova, and J. Svetla, *Dialogue Analysis VI* (= Proceedings of the 6th Conference, Prague 1996), vol. 1. Tübingen: Max Niemeyer, 15-33, 1998 [Reprinted in H.S. Gill and G. Manetti (eds.), *Signs and Signification*, vol. II, New Delhi: Bahri Publication, 2000, pages 127-150; reprinted in A. Capone (ed.), *Perspectives on Language Use and Pragmatics: A Volume in Memory of Sorin Stati*, München: Lincom, 2010, pages 77-97].

C39. M. Dascal and D. Mishori. 'Science' as linguistic manipulation. *Alpayim (A multidisciplinary publication for contemporary thought and literature)* 17: 91-125, 1999 [Hebrew].

C40. M. Dascal. Ethos in argumentation: A pragma-rhetorical approach. In R. Amossy (ed.), *Images de soi dans le discours: construction de*

l'ethos. Lausanne: Delachaux et Niestle, 61-73, 1999 [French].

C41. M. Dascal. Some questions about misunderstanding. *Journal of Pragmatics* 31: 753-762, 1999.

C42. M. Dascal. Pragmatics and communicative intentions. In AA18, pages 21-51, 1999.

C43. M. Dascal and S. Cremaschi. The Malthus-Ricardo correspondence: Sequential structure, argumentative patterns, and rationality. *Journal of Pragmatics* 31(9): 1129-1172, 1999.

C44. M. Dascal and A. G. Gross. The marriage between pragmatics and rhetoric. *Philosophy and Rhetoric* 32(2): 107-130, 1999.

C45. M. Dascal. Réputation et réfutation. In M. Wauthion and A- C. Simon (eds.), *Politesse et Idéologie. Rencontres de Pragmatique et de Rhétorique Conversationnelles* (= Bibliothèque des Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain n° 107). Louvain-la-Neuve: Peeters, 2000, pages 95-105 (Enlarged English version in AA21, pages 3-17).

C45. E. Dresner and M. Dascal. Semantics, pragmatics, and the digital information age. *Studies in Communication Sciences* 1(2): 1-22, 2001.

C46. A. Gross and M. Dascal. The unity of Aristotle's Rhetoric. *Philosophy and Rhetoric* 34(4): 275-291, 2001.

C47. E. Weizman and M. Dascal. Interpreting speaker's meanings in literary dialogue. In A. Betten and M. Danneren (eds.), *Dialogue Analysis IX - Dialogue in Literature and the Media; Part I: Literature*. Tübingen: Niemeyer, pp. 61-72, 2005.

D. Epistemología y metafísica

D1. M. Dascal. Empirical significance and relevance. *Philosophia* 1: 81-106, 1971.

D2. M. Dascal. Philosophy, common sense, and science. *Manuscrito* 3(1): 81-93, 1979 [Portuguese]. [Also in AA7, pages 285-312 (English) and pages 399-410 (Spanish)]

D3. M. Dascal and L. Amir. Inadequacies of Chisholm's definitions of the evident. *Crítica* 12(37): 69-76, 1981.

D4. M. Dascal and A. Idan. Procedures in scientific research and in language understanding. *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftslehre* 20: 226-249, 1981.

D5. M. Dascal. The imaginary and modern logic. In *Anais do Primeiro Ciclo de Estudos sobre o*

Imaginário. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, pages 11-59, 1977 [Portuguese].

D6. M. Dascal. Philosophical analysis in Brazil. In AA7, pages 277-284 (1984) and pages 365-371 (1985) [Spanish].

D7. M. Dascal, V. Dascal, and E. Landau. The art of moving and the art of proving. In F. H. van Eemeren et al (eds.), *Argumentation: Perspectives and Approaches*. Dordrecht: Foris, pages 179-186, 1987.

D8. M. Dascal. Remarks on Granger's epistemological program. *Manuscrito* 10(2): 185-194, 1987 [Portuguese].

D9. M. Dascal. Rational-choice explanations: The limits to grounding. A comment. In E. Ullman-Margalit (ed.), *Science in Reflection*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pages 67-79, 1988.

D10. M. Dascal. Reflections on the crisis of modernity. *Crítica* 20(58): 3-42, 1988 [Spanish]. [English version in AA11, pages 217-240].

D11. M. Dascal. Artificial intelligence as epistemology?. In E. Villanueva (ed.), *Information, Semantics, and Epistemology*. Oxford: Blackwell, pages 224-241, 1990.

D12. M. Dascal. The arrogance of Reason. *Isegoría* 2: 75-103, 1990 [Spanish]. [Hebrew version in *Metaphora* 2: 7-30, 1991].

D13. M. Dascal. The ecology of cultural space. In AA13, pages 279-295, 1991 [Spanish version, in the Spanish transl. of AA13, pages 381-404, 1992; Hebrew version in *Metaphora* 3: 23-40, 1993].

D14. M. Dascal. Rationality and interpretative tolerance. In *Filosofía da Ciencia*. Vigo: Grupo Aletheia/Editorial Ir Indo, pages 143-164, 1990 [Gallego].

D15. M. Dascal. *Epistemology, controversies, and pragmatics*. *Isegoría* 12: 8-43 (1995) [Spanish] (Portuguese version in *Revista da Sociedade Brasileira de Historia da Ciencia* 12: 73-98, 1994; shorter English version under the title "Epistemology and controversies", in Tian Yu Cao (ed.), *Philosophy of Science* [= Volume 10 of *Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy*]. Philadelphia: Philosophers Index Inc., pages 159-192; 2000).

D16. M. Dascal. *The balance of reason*. In O. Nudler (ed.), *La racionalidad: su poder y sus limites*. Buenos Aires/Barcelona/Mexico: Paidós, pages 363-381, 1996 [Spanish]. (English revised version, in D. Vanderveken (ed.), *Logic, Thought*

and Action, Dordrecht: Springer, pp. 27-47, 2005 ; abridged Chinese version in *Studies in Dialectics of Nature* 22(7): 97-101; 2006).

D17. M. Dascal. The Beyond Enterprise. In J. Stewart (ed.), *Beyond the Symbol Model: Reflections on the Representational Nature of Language*. Albany, NY: SUNY Press, pages 303-334, 1996.

D18. M. Dascal. Critique without critics?. *Science in Context* 10(1): 39-62, 1997.

D19. M. Dascal. Controversy in philosophy. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 4: *Le Discours Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1583-1604, 1998 [French].

D20. M. Dascal. *Three prejudices about prejudice*. In R. Amossy and M. Delon (eds.), *Critique et Légitimité du Préjugé: XVIIIe-XXe Siècles*. Brussels: Presses de l'Université Libre de Bruxelles, 113-118, 1999 [French].

D21. M. Dascal. The study of controversies and the theory and history of science. *Science in Context* 11(2): 147-154, 1998.

D22. M. Dascal. Conditions for the exercise of critique. In G.-E. Sarfati (ed.), *Discours, Culture, Politique: Essai de Redéfinition de la Fonction Critique*.

Tel Aviv: Institut Francais, 37-40, 1998 [French].

D23. M. Dascal. *How rational can a polemic across the analytic-continental 'divide' be?* *International Journal of Philosophical Studies* 9(3): 313-339, 2001.

D24. M. Dascal. *Transparency in scientific communication: From Leibniz's dream to today's reality.* *Studies in Communication Sciences* 3(1): 1-26, 2003.

D25. M. Dascal and V. Dascal. De-fixation of belief. In F. Gil, P. Livet, and J. Pina Cabral (eds.), *The Process of Belief*. Lisboa: Gradiva, 2004, pp. 321-353 [Portuguese].

D26. M. Dascal, "On the uses of argumentative reason in religious polemics". In T.L. Hetteema and A. van der Kooij (eds.), *Religious Polemics in Context*. Assen: Koninklijke Van Gorcum, 2004, pp. 3-20.

D27. M. Dascal. Dialectics in the collective construction of scientific knowledge. In A. C. K. P. Regner and L. Rohden (eds.), *Philosophy and Science Redrawing Horizons*. S. Leopoldo (Brasil): Editora Unisinos, 2005, pp. 15-31 [Portuguese]. (Traduzione italiana in S. Bonfiglioli e C. Marmo (eds.), *Retorica e scienze del linguaggio: Teorie e pratiche dell'argomentazione e della persuasione*;

Roma: Aracne, pp. 119-136, 2005. German translation in W-A. Liebert and M-Denis Weitz (eds.), *Kontroversen als Schlüssel zur Wissenschaft? Wissenskulturen in sprachlicher Interaktion*; Bielefeld: Transcript, pp. 19-38, 2006).

D28. M. Dascal. Debating with myself and debating with others. In AA23, pages 31-73, 2005.

D29. M. Dascal. Normative rationality against praxis in scientific debate? *Erwägen-Wissen-Ethik* (Deliberation-Knowledge-Ethics) 17(2): 263-265, 2006.

D30. M. Dascal. Dichotomies in debate. In L. Ionescu-Ruxandoiu in collaboration with L. Hoinarescu (eds.), *Cooperation and Conflict in Ingroup and Intergroup Communication*. Bucharest: Editura Universitatii dom Bucuresti, 2006, pages 21-34.

D31. M. Dascal. *Dichotomies and types of debate*. In F. H. van Eemeren and B. Garssen (eds.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory*. Amsterdam: John Benjamins, 2008, pp. 27-49.

D32. M. Dascal. Controversiality without controversy?. *Erwägen, Wissen, Ethik* (Deliberation,

Knowledge, Ethics) 20(2): 255-257, 2009.

En la prensa

D-in-P1. Dialogue between rationalities. In A.A. Guseinov (ed.), *Philosophy in Dialogue of Cultures* (Proceedings of the World Philosophy Day, Moscow, 16-19 November, 2009). Moscow: Progress-Tradition Publishers.

E. Filosofía de la mente/del lenguaje, ciencia cognitiva

E1. M. Dascal, K. Wachowitz, V. Zavarin, and M. T. Singer. Commitment and reference in schizophrenic discourse. In C.S. Masek, R.A. Hendrick, and M.F. Miller (eds.), *Papers from the Parasession on Language and Behavior*. Chicago: Chicago Linguistic Society, pages 57-65, 1981.

E2. M. Dascal. Towards psychopragmatics. *Investigaciones Semióticas* 4: 145-159, 1984. [Also in T. Borbé (ed.), *Semiotics Unfolding* (= Proceedings of the Second Congress of the International Association for Semiotic Studies, Vienna July 1979), vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton, pages 1119-1126, 1984]

E3. M. Dascal. Language use in jokes and dreams: sociopragmatics vs. psychopragmatics. *Language and Communication* 5: 95-106, 1985.

E4. M. Dascal, J. Borges Neto, and E. Francozo. Modeling the psycholinguistic mold. *Journal of Pragmatics* 9: 345-376, 1985.

E5. M. Dascal. Kaspar Hauser or the fabrication of theory. *DELTA - Documentacao de Estudos em Linguística Teórica e Aplicada* 1: 37-49, 1985 [Portuguese].

E6. M. Dascal and I. Berenstein. Two modes of understanding: comprehending and grasping. *Language and Communication* 7: 139-151, 1987.

E7. M. Dascal. Language and reasoning: sorting out sociopragmatic and psychopragmatic factors. In J. C. Boudreaux, B. W. Hamill, and R. Jernigan (eds.), *The Role of Language in Problem Solving* 2. Amsterdam: Elsevier Science Publishers B.V., pages 183-197, 1987.

E8. M. Dascal. Leibniz vs. Descartes: Competing Paradigms for Cognitive Science. In A. Heinekamp (ed.), *Leibniz - Tradition und Aktualität* (Proceedings of the Fifth International Leibniz Congress.

Hannover, 14-19 November 1988). Hannover: Leibniz Gesellschaft, pages 189-196, 1989.

E9. M. Dascal. Artificial intelligence and philosophy: the knowledge of representation. *Systems Research* 6(1): 39-52, 1989 [Revised German version in K. Bucholz, S. Rahman, and I. Weber (eds.), *Wege zur Vernunft: Philosophieren zwischen Tätigkeit und Reflexion*. Frankfurt - New York: Campus Verlag, 1999, pages 161-179].

E10. M. Dascal and E. Francozo. The pragmatic turn in psycholinguistics: problems and perspectives. *Theoretical Linguistics* 15 (1/2): 1-23, 1989.

E11. M. Dascal. Why does language matter to artificial intelligence?. *Minds and Machines* 2(2): 145-174, 1992 [Also in J. Lopes Alves (ed.), *Information Technology and Society: Theory, Uses, Impacts*, Lisboa: APDC & SPF, 1992, pages 52-78; Versione italiana in *Iride: Filosofia e Discussione Pubblica* (Firenze): vol. 7 (13), 1994, pagine 519-556].

E12. M. Dascal and A. Horowitz. Semantics and the psyche. *Philosophy and Phenomenological Research* 52(2): 395-399, 1992.

E13. I. Dror and M. Dascal. Can Wittgenstein help free the mind from rules?. In D.M. Johnson and C. Erneling (eds.), *The Future of the Cognitive Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 217-226, 1997.

E14. M. Dascal. The language of thought and the games of language. In M. Astroh, D. Gerhardus, and G. Heinzma(eds.), *Dialogisches Handeln: Ein Festschrift für Kuno Lorenz*. Heildeberg: Spektrum Akademischer Verlag, pages 183-191, 1997.

E15. M. Dascal. Language as a cognitive technology. *International Journal of Cognition and Technology* 1(1): 35-89, 2002. (reprinted in B. Gorayska and J.L. Mey (eds.), *Cognition and Technology: Co-existence, Convergence, and Evolution*. Amsterdam: John Benjamins, pp. 37-62, 2004). [Hebrew translation in *Galileo* 124: 41-53, December 2008; Traduzione italiana in *YOD. Cinema, comunicazione e dialogo tra saperi*. 1(1-2): 62-76, 2009.

E16. M. Dascal. Communicating with computers: Between Turing's Test and the "Chinese Room". *Ah'shav Literary Review* 69/70: 122-129; 2005 [Hebrew].

E17. M. Dascal. Digital culture: Pragmatic

and philosophical challenges. *Diogène* 211: 26-47 [French], 2005; *Diogenes* 211: 23-309 [English], 2006.

E18. M. Dascal and I. Dror. The impact of cognitive technologies: Towards a pragmatic approach. *Pragmatics & Cognition* 13(3): 451-457 [Introduction to Special Issue on “Cognitive Technologies and the Pragmatics of Cognition”], 2005.

E19. M. Dascal. Is self-debate possible? Dissolving some of its alleged paradoxes. *Manuscrito* 29(2): 319-349, 2006 [Portuguese].

E20. M. Dascal. Mental diversity and identity: A pragmatic approach to the debate. *Pragmatics & Cognition* 17(2): 403-420, 2009.

F. Filosofía política, ética, filosofía de la acción

F1. M. Dascal. The idea of peace in the philosophy of M. Buber. In *Filosofia e Desenvolvimento*, vol. 1 (= Atas da III Semana Internacional de Filosofia, Salvador 17-23 July 1976). Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, pages 369-386, 1977 [Portuguese]. [Reprinted in M. Buber, *Do*

Diálogo e do Dialógico, S. Paulo: Perspectiva, 1982, pages 11-29]

F2. M. Dascal. Relevant loyalty. In AA2, pages 29-38 [Hebrew].

F3. M. Dascal. Closed society, open society, abstract society. In H. Berghel, A. Huebner, and E. Kohler (eds.), *Wittgenstein, the Vienna Circle, and Critical Rationalism*. Vienna: Holder-Pichler-Tempsky, pages 253-257, 1979. [Portuguese version in *Ciencia e Filosofia* 2, pages 89-100, 1980]

F4. M. Dascal and O. Gruengard. Unintentional action and non-action. *Manuscrito* 4(2): 103-113, 1981.

F5. A. Idan and M. Dascal. Analytical philosophy of social action. *Iyyun* 36: 35-59, 1987 [Hebrew].

F6. M. Dascal. Tolerance and interpretation. In Z. Rosen and Z. Tauber (eds.), *Violence and Tolerance*. Tel Aviv: Papyrus, pages 157-172, 1989 [Hebrew]. (Enlarged Portuguese version in AA12, pages 217-240 and in *Crítica* 21 (62): 3-28, 1989).

F7. M. Dascal and A. Idan. From individual to collective action. In F. Vandamme and R. Pinxten (eds.), *The Philosophy of Leo Apostel - Descriptive and Critical Essays*. Ghent: Communication and

Cognition, pages 133-148, 1989.

F8. M. Dascal. Pluralism in education. In W. Nijhoff (ed.), *Values in Higher Education: 'Bildungsideale' in Historical and Contemporary Perspective*. Enschede: University of Twente, pages 125-140, 1990. (Reprinted in R. Shapira and A. Kasher, eds., *Reshafim: Historical, Philosophical, and Sociological Aspects of Education*, Tel Aviv University, 1991, pages 399-412).

F9. A. Idan and M. Dascal. The basic entities of economy. *Methodus* 4(1): 149-153, 1992.

F10. M. Dascal. Cultural diversity and educational practice. In L. Olivé (ed.), *Etica y Diversidad Cultural*. Mexico: UNAM and Fondo de Cultura Económica, pages 229-252 (1993) [Spanish] (also in *Educacao e Filosofia* 5/6 (10-11): 169-188, 1991).

F11. M. Dascal. Technology and learning: prospects and pitfalls". In A. Aviram and J. Richardson-Deberghes (eds.), *Pedagogical Technology and Educational Systems: Guiding Visions for the 21st Century*. Beer-Sheva: The Center for Futurism in Education, Ben Gurion University, pages 86-89, 1999.

F12. D. Mishori and M. Dascal. Language change

as a rhetorical strategy. In H. Narang (ed.), *Semiotics of Language, Literature and Cinema*. New Delhi: Books Plus, pages 51-67, 2000.

F13. M. Dascal. Can the loyalty to a community be a morally relevant criterion?. In AA20, pages 263-278, 2001.

F14. M. Dascal. *A university for the next millenium*. In Isabel Loureiro e Maria Cândida del Masso (eds.), *Tempos de Greve na Universidade Pública*. Marília: UNESP, pages 93-101, 2001 [Portuguese].

F15. M. Dascal. *Identities in flux: Arabs and Jews in Israel*. In G. Weiss and R. Wodak (eds.), *Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, pages 150-166, 2003.

F16. M. Dascal. Diskommunikation und Pseudo-Moralität in der Aktion-Reaktion-Dialektik des Terrors. In G. Meggle (ed.), *Terror und der Krieg gegen Ihn: Öffentliche Reflexionen*. Paderborn: Mentis, pages 135-143, 2003. [English version: *The unethical rhetoric of terror*. In G. Meggle (ed.), *Ethics of Terrorism and Counter-Terrorism*. Frankfurt: Ontos, 2005, pages 113-120].

F17. M. Dascal. *Argument, war, and the role of the*

media in conflict management. In T. Parfitt with Yulia Ergorova (eds.), *Jews, Muslims, and the Mass Media: Mediating the 'Other'*. London: RoutledgeCurzon, pp. 228-248, 2004.

F18. M. Dascal. *The challenge of human difference and the ethics of communication*. In I. Menuhin and Y. Yovel (eds.), *Can Tolerance Prevail? Moral Education in a Diverse World*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 2005, pages 94-102 [Hebrew]. [Revised Portuguese version: O desafio da diferença humana e a ética da comunicação. In S. Stein and E. Kuiava (eds.), *Linguagem, Ciências e Valores: Sobre as Representações Humanas do Mundo*. Caxias do Sul, RS: Editora da Universidade de Caxias do Sul (EDUCS), 85-95.]

F19. M. Dascal. Solomon, Ibn Rushd, Leibniz - und der Israel/Palästina-Konflikt. In G. Meggle (ed.), *Deutschland, Israel, Palästina: Streitschriften*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt [EVA], 2007, pages 233-250 [German] (English version: "Traditions of controversy and conflict resolution: Can past approaches help to solve present conflicts?"; in AA25, pages 281-295; Spanish version: "Tradiciones en la resolución de conflictos y controversias: ¿cómo resolver conflictos actuales con la ayuda de planteamientos del pasado?"; in J. Choza and J. de

Garay (eds.), *Estado, derecho y religión en oriente y occidente*, Sevilla/Madrid: Thémata/Plaza y Valdés, 2009, pages 187-211).

F20. M. Dascal. *Towards a dialectic of tolerance*. *L'Analisi Linguistica e Letteraria* 16(2): 529-541, 2008.

F21. M. Dascal. *Colonizing and decolonizing minds*. In I. Kuçuradi (ed.), *Papers of the 2007 World Philosophy Day*. Ankara: Philosophical Society of Turkey, 2009, pages 308-332, (Brazilian version: *Colonizando e descolonizando mentes* (= *Cadernos IHU-Idéias* No. 118, 2009, xx pages); São Leopoldo, RS, Brasil, Instituto Humanitas Unisinos [accessible in printed or electronically form, the latter at www.unisinos.br/ihu]; English reprint in A.S. Dias, J.A. Raposo, J.L. Alves, L.D. d'Almeida, P. de Sousa Mendes (eds.), *Liber Amicorum de José de Sousa e Brito: Estudos de Direito e Filosofia*. Coimbra: Edições Almedina, 2009, pages 589-610).

G. Estética

G1. V. Dascal and M. Dascal. What is understanding art?. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 8: 227-245, 1982 [Spanish]. [English version in A. Balis, L. Aagaard-Mogensen, R.

Pinxten and F. Vandamme (eds.), *Art in Culture*, vol. 2. Ghent: Communication and Cognition, 1985, pages 271-298]

G2. V. Dascal and M. Dascal. More on understanding art. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 9: 58-61, 1983 [Spanish].

G3. M. Dascal and V. Dascal. Between illusory comprehension and therapeutic illusion. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 12: 335-345, 1986 [Spanish].

H. Entradas en enciclopedias

H1. M. Dascal. Leibniz as a scientist. *The Hebrew Encyclopedia*, vol 15, pages 689-690, 1969 [Hebrew].

H2. M. Dascal. Leibniz, Gottfried Wilhelm. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 1. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 443-445, 1986.

H3. M. Dascal. Possible worlds. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 747-750, 1986.

H4. M. Dascal. Psychopragmatics. In T. A.

Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 760-761, 1986.

H5. M. Dascal. Relevance logic and Maxim of relevance. In T. A. Sebeok (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 2. Berlin/New York/Amsterdam: Mouton De Gruyter, pages 795-797, 1986.

H6. M. Dascal. Cognitivism. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 349 [French].

H7. M. Dascal. Cooperation (principle of). In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 349 [French].

H8. M. Dascal. Expression (Leibnizian theory of). In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, p. 934 [French].

H9. M. Dascal. Semiology. In *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. II: *Les Notions Philosophiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1990, pages 2343-2344 [French].

H10. M. Dascal. "Yehoshua Bar-Hillel". In D. Huisman (ed.), *Dictionnaire des Philosophes*, 2nd. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1993, p. 242 [French].

I. Edición

I1. Since 1979, founder and editor of the series *Philosophical Texts* (Hebrew translations from the original, with scholarly introductions and notes), published by University Publishing Projects, Tel Aviv.

Títulos publicados: 1. Descartes: *Principles of Philosophy* and Leibniz: *Critical Remarks on Descartes* (1979); 2. Lao Tzu: *Tao Te Ching* (1981); 3. Averroes: *On Decision* (1985); 4. Diderot: *Lettre sur les aveugles a l'usage de ceux qui voient* (1986); 5. Leibniz: *Discourse on Metaphysics and Correspondence with Arnauld* (1988); 6. Al Farabi: *The Political Regime* (1992); 7. S. Kripke, *Naming and Necessity* (1994); 8. M. Heidegger, *Papers on Metaphysics and Language (1929-1959)* (1999);

I2. Founding member of *Manuscrito - An International Journal of Philosophy*, published twice

a year by the Centro de Logica, Epistemologia, e Historia das Ciencias, Universidade Estadual de Campinas, Brazil. The journal publishes articles in Portuguese, Spanish, French and English. 1976-1982, Member of the 5-persons Editorial Committee; 1982-1999, Editor; thereafter, member of the Board of Editors.

13. Since 1974, advisory editor of the *Revista Latinoamericana de Filosofia* (Buenos Aires).

14. 1980-1998, member of the board of editors of the series of books *Foundations of Semiotics*, published by John Benjamins (Amsterdam).

15. Since 1982, member of the board of editors of *Iyyun - Hebrew Philosophical Quarterly*, (Jerusalem).

16. Since 1983, member of the board of editors of *Crítica - Revista Hispanoamericana de Filosofia* (México).

17. Since 1984, member of the international board of editors of *Histoire, Epistémologie, Langage* (Paris).

18. 1985-1991, member of the board of editors of *DELTA - Documentação de Estudos de Lingüística Teórica e Aplicada* (São Paulo).

19. Since December 1987, founder and editor of

the series *Ma?Da!*, published by Dvir (Tel Aviv) [Original Hebrew monographs on a wide variety of topics].

Títulos publicados: 1. *The courage to be gifted* (1990; 2nd, revised ed. 2001); 2. *What is ideology?* (1990); 3. *Karate* (1990); 4. *On the Nature of Art* (1991); 5. *The Language of Theater* (1991); 6. *Psychodrama* (1991); 7. *Film and Philosophy* (1991); 8. *Music in Development: Innovations in music in the Western hemisphere between 1945 and 1990* (1992); 9. *Buddhism* (1993); 10. *Feminism and its Opponents* (1993); 11. *Rock - Music and Culture* (1995); 12. *The Aztecs: From the Sun Spear to the Broken Spear*(1996); 13. *Postmodernism: Culture and Literature at the End of the 20th Century* (1997); 14. *Resilience: Stories of a Family Therapist* (1997); 15. *Quantum Theory: Reality or Mystery?* (1997); 16. *A Gate to Architecture* (1999; 2nd, revised ed. 2008); 17. *Foucault and Humanism* (2006); 18. *Rhetoric* (2006); 19. *Socialism between Politics and Utopia* (2008);

I10. Since January 1988, member of the board of editors of *Analogía - Revista de Filosofía, Investigación*

y *Difusión* (México).

I11. Since December 1989, member of the board of editors of *Cuadernos Venezolanos de Filosofía* (Caracas).

I12. Since January 1990, member of the board of consulting editors of *Educação e Filosofia* (Uberlândia, Brasil).

I13. Since January 1990, member of the Editorial Committee of *Razón Práctica* (Caracas and Valencia, Venezuela).

I14. Since August 1990, member of the advisory board of *Acciones Textuales* (México).

I15. Since January 1991, member of the advisory board of *Isegoría* (Madrid).

I16. Since January 1991, founder and editor-in-chief of *Pragmatics and Cognition* (Amsterdam) [First issue published March 1993].

I17. Since February 1995, member of the advisory board of *Sorites - Electronic International Journal of Analytical Philosophy* (Madrid).

I18. Since January 1996, member of the scientific committee of *Interaction & Cognitions* (Paris).

I19. 1996-2010, co-editor [with Jan Nuyts and

Ray Gibbs] of the book series *Human Cognitive Processing* (HCP), published by John Benjamins (Amsterdam).

Títulos publicados: 1. Ning Yu, *The Contemporary Theory of Metaphor: A Perspective from Chinese* (1998); 2. David L. Cooper, *Linguistic Attractors: The Cognitive Dynamics of Language Acquisition and Change* (1999); 3. Catherine Fuchs and Stéphane Robert (eds.), *Language Diversity and Cognitive Representations* (1999); 4. Klaus-Uwe Panther and Günter Radden (eds.), *Metonymy in Language and Thought* (1999);); 5. Jan Nuyts, *Epistemic Modality, Language, and Conceptualization* (2001); 6. Michael Fortescue, *Pattern and Process: A Whiteheadian perspective on linguistics* (2001); 7. Izchak Schlesinger, Tamar Keren-Portnoy, and Tamar Parush, *The Structure of Arguments* (2001); 8. Ted Sanders, Joost Schilperoord, and Wilbert Spooren (eds.), *Text Representation: Linguistic and Psycholinguistic Aspects* (2001); 9. Carl F. Graumann and Werner Kallmeyer (eds.), *Perspective and Perspectivation in Discourse* (2002); 10. Royal Skousen,

Deryle Lonsdale and Dilworth B. Parkinson (eds.), *Analogical Modeling: An Exemplar-Based Approach to Language* (2002); 11. Cameron Shelley, *Multiple Analogies in Science and Philosophy* (2003); 12. Vyvyan Evans, *The Structure of Time: Language, Meaning, and Temporal Cognition* (2004); 13. Michele Prandi, *The Building Blocks of Meaning*, 2004; 14. Esa Itkonen, *Analogy as Structure and Process* (2005); 15. June Luchjenbroers (ed.), *Cognitive Linguistic Investigations* (2006); 16. Reuven Tsur, 'Kubla Khan' - *Poetic Structure, Hypnotic Quality and Cognitive Style* (2006); 17. Andreas Langlotz, *Idiomatic Creativity* (2006); 18. Monica González-Marquez, Irene Mittelberg, Seana Coulson and Michael J. Spivey (eds.), *Methods in Cognitive Linguistics* (2006); 19. Réka Benczes, *Creative Compounding in English* (2006); 20. Michel Aurnague, Maya Hickmann, Laure Vieu (eds.), *The Categorization of Spatial Entities in Language and Cognition* (2007); 21. Mengistu Amberber (ed.), *The Language of Memory in a Crosslinguistic Perspective* (2007); 22. Erich Berendt (ed.), *Metaphors for Learning: Cross-Cultural Perspectives* (2008);

23. Jana Holšánová, *Discourse, Vision, and Cognition* (2008); 24. Vyvyan Evans and Stéphanie Pourcel (eds.), *New Directions in Cognitive Linguistics* (2009); 25. Klaus-Uwe Panther, Linda L. Thornburg, and Antonio Barcelona (eds.), *Metonymy and Metaphor in Grammar* (2009);

I20. Since November 1998, member of the Advisory Editorial Board of the book series *Current Research in the Semantics/Pragmatics Interface (CRiSPi)*, published by Elsevier Science Publishers (Amsterdam).

I21. Since September 1999, member of the Advisory Editorial Board of *Revista Patagónica de Filosofía* (Bariloche, Argentina).

I22. Since February 2000, member of the International Scientific Board of *Cités – Philosophie, Politique, Histoire* (Paris).

I23. February 2001 - February 2008, member of the International Advisory Board of *Journal of Language and Politics* (Amsterdam).

I24. Since April 2001, member of the International Advisory Board of *Studies in Communication Sciences* (Lugano, Switzerland).

I25. Since May 2001, member of the International Advisory Board of the electronic journal *Marges Linguistiques* (Aix-en-Provence, France).

I26. Since May 2003, founding editor of the book series *Controversies*, published by John Benjamins (Amsterdam).

Títulos publicados: 1. Pierluigi Barrotta and Marcelo Dascal (eds.), *Controversies and Subjectivity* (2005); 2. Frans H. van Eemeren and Peter Houtlosser (eds.), *Argumentation in Practice* (2005); 3. Shai Frogel, *The Rhetoric of Philosophy* (2005); 4. Marcelo Dascal and Han-liang Chang (eds.), *Traditions of Controversy* (2007); 5. Douglas Walton, *Dialog Theory for Critical Argumentation* (2007); 6. Frans H. van Eemeren and Bart Garssen (eds.), *Controversy and Confrontation: Relating Controversy Analysis with Argumentation Theory* (2008); 7. Marcelo Dascal (ed.), *The Practice of Reason: Leibniz and his Controversies* (2010); 8. Yaron M. Senderowicz, *Controversies and the Metaphysics of Mind* (2010);

I27. Since January 2005, member of the International Advisory Board of *Análise* (Lisbon).

I28. Since February 2005, member of the International Advisory Board of *Lexixon Philosophicum. International Journal of the History of Texts and Ideas* (Rome).

I29. Since April 2006, member of the Editorial Advisory Board of the book series “Dialogue Studies”, published by John Benjamins (Amsterdam).

I30. Since May 2007, member of the Advisory Board of the book series “Studies in Meaning and Communication”, published by Davis Group Publishers (Neuchâtel).

I31. Since December 2008, member of the International Advisory Board of the electronic journal *Revista Iberoamericana de Argumentación* (Madrid).

I32. Since May 2009, member of the Advisory Board of *Análisis Filosófico* (Buenos Aires).

I33. Since December 2009, member of the Scientific Committee of *Paradigmi - Rivista di Critica Filosofica* (Rome).

J. Reseñas de libros

J1. M. Dascal. Review of *Les Problemes Theoriques de la Traduction*, by G. Mounin. *Iyyun* 18: 95-96,

1967 [Hebrew].

J2. M. Dascal. Review of *The Philosophy of Leibniz*, by N. Rescher. *Iyyun* 18: 197-200, 1967 [Hebrew].

J3. M. Dascal. The semantics of De Mauro. *Iyyun* 20: 257-261, 1969 [Hebrew].

J4. M. Dascal. Review of *Boston Studies in the Philosophy of Science*, vol. 3, by M.W. Wartofsky and R.S. Cohen (eds.). *Iyyun* 21: 244-249, 1970 [Hebrew].

J5. M. Dascal. Review of *Leibniz - Philosophical Papers and Letters*, by L.E. Loemker (ed.). *Iyyun* 22: 139-141, 1971 [Hebrew]. [English version in *Philosophia* 4: 427-432, 1973]

J6. M. Dascal. Review of *The Methodological Status of Grammatical Argumentation*, by R. Botha. *Philosophia* 4: 351-364, 1973.

J7. M. Dascal. Review of *Linguistic Relativity versus Innate Ideas*, by J. M. Penn. *Philosophia* 4: 393-400, 1974.

J8. M. Dascal. Review of *A Critique of Linguistic Philosophy*, by C.K. Mundle. *Iyyun* 25: 109-113, 1974 [Hebrew].

J9. M. Dascal. Review of *Leibniz als Sprachforscher*,

by S. von der Schulenburg. *Historiographia Linguistica* 2: 389-401, 1975.

J10. M. Dascal. Review of *Konstruktionen vs. Positionen: Beitrage zur Diskussion um die Konstruktive Wissenschaftstheorie* (2 volumes), by K. Lorenz (ed.). *Revista Latinoamericana de Filosofia* 6: 277-280, 1980 [Spanish].

J11. M. Dascal. Review of *Theory of Knowledge*, 2nd edition, by R. Chisholm. *Revista Latinoamericana de Filosofia* 7: 79-81, 1981 [Spanish].

J12. M. Dascal. Review of *Leibniz*, by G.M. Ross. *Iyyun* 34: 225-226, 1985 [Hebrew].

J13. M. Dascal. Review of *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz*, by H. Burkhardt. *Iyyun* 34: 224, 1985 [Hebrew].

J14. M. Dascal. Review of *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, by R. McRae. *Iyyun* 34: 221-224, 1985 [Hebrew].

J15. M. Dascal. Review of the Hebrew version of *Ludwig Wittgenstein - A Memoir*, by N. Malcolm. *Haaretz*, pages 8-9, Dec. 23, 1988 [Hebrew].

J16. M. Dascal. Review of *A Conversa: Linguagem do Quotidiano. Ensaio de Filosofia e Pragmatica*, by F.

Belo. *Análise* 16: 177-179, 1992 [Portuguese].

J17. M. Dascal. The conventionalization of language in 17th century British philosophy. Review article on *Language and Experience in 17th Century British Philosophy*, by L. Formigari. *Semiotica* 96 (1/2): 139-147, 1993.

J18. Review of *Recovering the Measure: Interpretation and Nature*, by R. C. Neville. *International Studies in Philosophy* 25(1): 100-101, 1993.

J19. M. Dascal. Critical review of *The Dilemma of Context*, by B-A. Scharfstein. *Iyyun* 43: 99-106, 1994.

J20. M. Dascal. Cognitive science in the philosopher's mill. Critical review of *Philosophy and Cognitive Science*, ed. by C. Hookway and D. Peterson. *Pragmatics & Cognition* 3: 133-145, 1995.

J21. M. Dascal. Review of *Father of the Poor? Vargas and his Era*, by Robert M. Levine. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina (E.I.A.L.)* 11(1): 136-139, 2000.

J22. M. Dascal. On the epistemological role of natural languages according to Leibniz. *Historiographia Linguistica*. Critical review

of *De Linguis in Universum: On Leibniz's Ideas on Language. Five Essays*, by S. Gensini. *Historiographia Linguistica* 30(1/2): 187-204, 2003.

