

## RESEÑAS

CARLA CORDUA, *Idea y figura. El concepto hegeliano de arte*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1979. 293 pp.

Mientras que Hegel proclamaba el final del arte —su *Aufhebung* en una ciencia del arte— sus críticos proclaman hoy el final de la estética, especialmente de la hegeliana;<sup>1</sup> al hacer intempestivo el sistema “bello” de su pensamiento estetizante, cae bajo el mismo veredicto aquella parte del sistema que fundamentaba entonces la intempestividad del arte; entretanto, el arte sobrevive, pero más allá de las categorías hegelianas, para-estéticamente. Y no obstante, queda en pie que las *Lecciones de Estética* siguen siendo el esfuerzo culminante de la historia de la filosofía (del arte), insuperado y, tal vez, insuperable. La inmensa literatura secundaria lo comprueba, y aún donde lo maldicen a Hegel están bajo el hechizo de lo que atacan.

El libro que reseñamos puede considerarse como testimonio de tal ambivalencia hermenéutica; la impresión que provoca en el lector es la de un esfuerzo lúcido de crítica, tanto a Hegel como a sus críticos, que en la medida que avanza en su marcha, conservando siempre la precisión del pensamiento, no puede, sin embargo, evitar ser afectado por el contenido que trata: en terminología hegeliana se diría que gradualmente sufre una metamorfosis, una “idealización” que se nota en el estilo (dicción, tono, ritmo), en un creciente dominio del “material”, en una no negada afinidad al espíritu de la obra hegeliana. Sabiamente la autora se concentra en aquellas partes del “edificio” estético (de Hegel) que han sido evitadas, ignoradas o malentendidas por los críticos, a saber aquellos aspectos en los que lo propiamente estético se vincula con el resto del sistema (p. ej. la relación entre ideal e idea), un contexto especialmente desafiante ante el cual muchos han capitulado. Esta exposición de la estética hegeliana, estratégicamente bien planificada, muy sólida y sorprendentemente clara (algo difícil de lograr respecto de Hegel), da con los puntos “débiles” del sistema donde éste está por entrar en su no-verdad.

---

<sup>1</sup> Sobre este contexto comp. O.K. Werckmeister, *Ende der Aesthetik*, Frankfurt,<sup>2</sup> 1971.

El tema que el libro se propone tratar como "tarea medular" (p. 10) es entonces el aspecto conceptual del arte, en términos de Hegel: el arte como aspecto del Concepto, como manifestación peculiar de la Idea (de lo Absoluto), y —además de esta perspectiva extra-estética, la infraestructura conceptual del arte, es decir las etapas de su autodesarrollo. De ahí que la división del libro refleje este ir y venir, este necesario cruce de fronteras al que obliga el continuo cambio de perspectiva o punto de vista que Hegel mismo realiza: una primera parte se acerca a lo temático desde "fuera", es decir: desde lo que colinda con el arte por tres lados, entrecruzándose en parte con él (a saber, "la prosa del mundo", p. 15-39, la naturaleza, p. 40-72, la subjetividad p. 73-112); la segunda parte (*El arte como objeto científico y la definición del arte*, p. 113-162) nos introduce ya en el mismo dominio estético, agregando a la delimitación externa la determinación interna; la tercera parte nos conduce al núcleo o centro del problema a tratar, al "*Concepto de arte*" (p. 163-276), obviamente la parte principal. Las especiales circunstancias de la redacción de las *Lecciones de estética* son discutidas en la *Introducción* (p. 7-14), donde la autora aclara la relación entre arte, estética, filosofía del arte (en la época de Hegel) y define nitidamente su propia tarea. Unas *Conclusiones* (p. 277-284) subrayan en una forma muy decidida los puntos neurálgicos de la exposición precedente; una extensa *Bibliografía* (150 títulos) y un utilísimo *Índice de asuntos tratados* (p. 285-293) cierran el estudio. Los tratamientos del arte en otras obras de Hegel son mencionados cuando vienen al caso, pero la autora no tiene la intención de presentar las eventuales modificaciones que este concepto pudiera haber sufrido durante la larga evolución del pensamiento de Hegel. También se evitan —con intención— discusiones sobre la eventual relación entre la estética de Hegel y la de sus contemporáneos o sucesores (aunque en español haría mucha falta un tal estudio, aun si fuera solamente una exposición de la filosofía del arte de Schelling).<sup>2</sup> El seguro dominio del idioma alemán le posibilita a la autora una comprensión de ciertos matices de conceptos hegelianos (como p.e. "Schein", "Sinn", "Empfindung" etc.) que son el dilema de cualquier traducción.

Si nos imaginamos el sistema hegeliano como un círculo compuesto por círculos,<sup>3</sup> el arte aparece en el círculo del espíritu (que resulta del retorno a sí de la idea —primer círculo— que se ha exteriorizado en la naturaleza— segundo círculo), a saber en la tercera sección de éste, en el dominio del espíritu absoluto (que es, a su vez, la reconciliación del espíritu subjetivo y objetivo); dentro de este dominio, la religión y la filosofía (ciencia) figuran como desarrollos "posteriores" del contenido ideal del arte. Es a base de tal posición dentro de la constelación total que lo estético tiene que delimitarse frente a sus "vecinos"; lo no-estético, extra-artístico,

---

<sup>2</sup> En idioma alemán comp. la excelente exposición de D. Jähnig, *Schelling. Die Kunst in der Philosophie*, 2 vols., Pfullingen, 1969.

<sup>3</sup> Comp. H. Leisegang, *Denkformen*, Berlin,<sup>2</sup> 1951. (especialmente el capítulo IV, dedicado a Hegel, p. 143-207).

anti-poético, en una palabra lo prosaico tanto de la vida diaria (especialmente de la moderna) como de la naturaleza y del ámbito de las ciencias (lo pre- y post-estético) es aquello de lo cual el arte se distancía y lo cual, eventualmente, transfigura. Tal transfiguración o idealización tiene el sentido de invertir la dirección del hacer diario que tiende a usar sus objetos sensibles, a destruirlos en el uso; la des-instrumentalización de lo sensible, en el sentido de que es liberado a su presencia propia, la logra el arte, paradójicamente, por una negación de lo sensible: lo pobre, abstracto, insensible de la realidad profana, su existencia fáctica, es configurado, mediante una “fuga al parecer”, hacia la pura mostración de lo otro de lo sensible, a saber: de la idea infinita, del espíritu absoluto; la negación de lo prosaico implica la autonegación de lo artístico que se torna en el lucir de lo otro de sí mismo, sin que por ello se reduzca a puro símbolo. Es este precario equilibrio entre iniciativas de afirmación y negación (de lo otro y de sí mismo) que trata de dilucidar la primera parte del libro que reseñamos (*Primeros límites*, p. 15-112). En lo que a la mencionada “prosa del mundo” se refiere, a lo mejor se podrían haber completado sus caracterizaciones con unas referencias al propio lenguaje de Hegel que como “científico” (prosa del pensar) lucha por la gradual espiritualización de sus contenidos, especialmente de lo que él llama “el estado del mundo”; pues no hay duda de que la prosa de Hegel no solamente tiene sus ya famosos “pasajes bellos”, raras culminaciones en un pensar endurecido por la disciplina, el duro trabajo del concepto, sino que en la medida que se encamina a las delicadas reconciliaciones de lo previamente negado, rompe lo prosaico de su propio discurso, figurando así como el ejemplo inmediato de los límites que la prosa de la idea impone a los intentos de poetización.<sup>4</sup> En fin, valdría la pena aplicar la poética de Hegel a su propio discurso clandestinamente poético (para no hablar de “Eleusis”).<sup>5</sup>

Conocida es la “crueldad” de Hegel en negarle a la naturaleza la posibilidad de auténtica belleza —una negación totalmente consecuente dentro de un sistema que todo lo mide con el criterio “espíritu”— si bien concede algo como un prefulgor, una aurora anunciadora en ciertas formas de la materia organizada de la naturaleza. Pero el arte comienza a ser arte donde —en vez de imitarla— se distancia de la naturaleza, tal como lo hecho se distancia de lo dado, y la libertad (artística) de la necesidad natural. Por el otro lado, como es de esperarse, la naturaleza, ese “pasado” del espíritu es recordado por él, paradójicamente en la “naturalidad del arte” (comp. pp. 56-63 del libro para la muy sugestiva exposición de este concepto), es decir en la aparente falta de cualquier huella de un proceso de producción en la obra casi autosuficiente, pero también en la “inocencia” del artista, la falta de conciencia y voluntad en su

---

<sup>4</sup> Sobre este tema comp. M. Züfle, *Prosa der Welt. Die Sprache Hegels*, Einsiedeln O.J. (Comp. también G. Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hegelien.*, Paris, Gallimard, 1972).

<sup>5</sup> Util para tal trabajo sería el estudio de F.D. Wagner, *Hegels Philosophie der Dichtung*, Bonn 1974.

creación no-deliberada. Aún más, lo artístico sobrevive también en un cierto estado artístico del mundo histórico-social (“segunda naturaleza”), solo que este estado —el mundo griego— pertenece, para nosotros, al pasado; el “mundo de la belleza”, organizado alrededor del arte, presencia sensible del dios (comp. sobre esto p. 64-72), en todos los ámbitos, aun en los no propiamente artísticos —de ahí su carácter “cosmogénico”— ya no será posible en una época que se caracteriza por la vuelta al interior del espíritu (la subjetividad desprovista de formas externas que adecuadamente la representasen). Es, sin embargo, la paradoja de la obra, *qua* presencia sensible de lo suprasensible, que ella tiene la misión de “revelarnos los intereses superiores del espíritu” (p. 74), lo que implica que el arte está funestamente comprometido con aquello que lo negará. Es naturalmente en la persona del artista, en su fantasía e imaginación simbolizante,<sup>6</sup> que la subjetividad se adentra poderosamente en el ambiente del arte, por más que la naturalidad de la obra terminada niegue este elemento de subjetividad (comp. p. 73-112 sobre este contexto). Como fusión de lo externo e interno, el arte es de hecho —sin querer serlo— una experiencia necesaria del espíritu (subjetividad en proceso de objetivización), en la cual éste comienza a descubrirse vagamente a sí mismo, todavía en paz con la exterioridad que será, “más tarde”, lo extraterritorial por excelencia para él (cuando el arte “naufrega en un exceso de subjetividad”, p. 82). Se nota que esta delimitación del arte frente a la subjetividad es de otra índole que la entre el arte y la prosa del mundo o entre el arte y la naturaleza (p. 83 autorreflexión metodológica de la autora, con motivo de dicha diferencia de límites), y ello se confirma en la detallada explicación del concepto hegeliano de intuición que la autora presenta para definir “el elemento del arte” (p. 84-98); modalidad subjetiva reconciliadora de lo sensible y de lo intelectual, de lo pasivo y de lo activo, de lo propio y de lo ajeno, la intuición es una forma objetivo-subjetiva sin antecedentes ni sucesores<sup>7</sup> (dentro de la jerarquía del espíritu subjetivo, se sobreentiende), una forma en la que tanto el arte como el espíritu se anuncian (sin que arte e intuición coincidan, comp. p. 91s. contra esta opinión de B. Croce) y que apunta a una presencia dotada de sentido (figura expresiva en vez de significación abstracta). Este último rasgo prepara precisamente la profunda transformación que sufre la intuición (también la de los pueblos) cuando, en el arte romántico (cristiano, moderno), el elemento de las artes visuales es negado por la transición a la música y poesía, y la intuición, ligada originariamente a lo exterior, se espiritualiza, se encuentra consigo misma. Una suerte semejante corre lo sensible artístico, cuando, antes ligado a lo espacial, se vuelve, en la música (p. 104ss.), hacia “dentro”, temporalizándose (sobre este rasgo comp. también p. 265s.): entra en su propia no-verdad, al anunciar la del espíritu.

---

<sup>6</sup> Sobre este contexto comp. mi artículo (M. Kerkhoff), “Hegel sobre arte simbólico e imaginación simbolizante”, *Diálogos* 20, (1970) pp. 101-123.

<sup>7</sup> No puedo compartir la crítica expresada contra H. Kuhn, p. 80s., en este contexto; el autor no pretende dar lo que C. Cordua espera de él.

Una peculiaridad muy característica del pensar hegeliano es el llamado problema del comienzo (de lo que Hegel llama "ciencia"); la circularidad de la reflexión dialéctica implica la imposibilidad de una introducción (al sistema entero, o una de sus "partes"); así, la introducción a la filosofía ya es la filosofía misma. En el caso de la Estética, Hegel presenta al principio, como es sabido, sus refutaciones a las objeciones contra un tratamiento científico del arte, una especie de preparación *via negationis* del concepto de arte; también aquí, sin embargo, lo que a primera vista se parece a una introducción, ya es la primera fase de la autoconstrucción del concepto (de arte), pues Hegel extrae de las opiniones corrientes sobre el arte y lo bello, y especialmente de las teorías de sus precursores al respecto, una primera definición provisional de lo bello (en el arte), fiel a su convicción de que en estas expresiones históricas de la esencia de la belleza se está constituyendo la verdad (que él pretende seleccionar bajo eliminación de lo falso), base para la búsqueda científicidad de la teoría del arte. Si no se tiene presente este rasgo, el procedimiento de Hegel se presta a una serie de malentendidos a cuya discusión está dedicada gran parte de la segunda parte del libro que reseñamos; ciertas flojedades, inconsecuencias, omisiones de Hegel mismo han contribuido a dichos malentendidos.

La científicidad de la Estética implica que su objeto sea totalmente cognoscible; de ahí la tesis de Hegel que solamente lo bello artístico, *qua* "producto" espiritual, puede ser objeto de esta disciplina. Pero, como destaca la autora (*Las condiciones de una ciencia del arte*, p. 113ss.), si ello podría valer en general del arte como unidad (conceptual), la singularidad de la obra particular, marcada por "casualidades" como el momento histórico de su producción, la subjetividad insustituible de su creador, etc., pondría en peligro esta postulada cognoscibilidad de lo bello; Hegel, sin embargo, extiende el carácter espiritual del arte a la obra singular, pidiendo a la vez que en este caso se afloje el rigor científico y que, por el otro lado, se insista en los rasgos de necesidad (sustancia incambiable) que obligan hasta a la libre fantasía del artista. A tal problemático compromiso se añade la dificultad adicional de cómo sea cognoscible la idea —contenido del arte en lo que solamente constituye una fase de su desarrollo aun incompleto: si el arte es una parte del espíritu (y la Estética una parte del camino de la auto-constitución de la idea) ¿cómo se puede esperar una completa cognoscibilidad antes de haber terminado el proceso entero del sistema? Ello apunta a otra hipótesis de Hegel: el sistema es simplemente presupuesto como ya terminado cuando todavía se construye una de sus partes. Hegel contestaría probablemente que, de todos modos, al espíritu no se conoce sino *en* su hacerse. Queda, a partir de tal perspectiva, sin solución el problema de cómo una Estética puede fundarse a sí misma, desde la concedida falta de un concepto (de arte) con el cuál debería comenzar; mejor dicho, la solución consiste en afirmar que el concepto en cuestión no se conoce sino en el proceso de su gradual elaboración filosófica (en las *Leciones*), proceso que curiosamente consiste en tratar de lograr una síntesis de aquellas posiciones estéticas que Hegel mismo rechaza, la metafísica (Platón) y la empírico-histórica: la historia (filosófica) de

cómo se concebía la esencia del arte coincide con la autoconfiguración de esta, en un continuo enfrentarse y reconciliarse de los dos elementos opuestos. Es entonces de hecho el “recuerdo” de Hegel —su discurso filosófico acerca de dicha historia— que va produciendo aquel concepto del cual en el fondo había que partir; es esta la formulación “lemática” del concepto (p. 133). Su definición provisoria, como la compenetración de lo no-sensible y de la figura sensible, lleva a otra problemática: ¿cómo reconciliar la unidad definitoria del concepto (de arte) con esta compenetración *qua* reunión de lo distinto (comp. *Ambigüedades de una definición*, pp. 136-148)? Como muestra la autora, la definición como tal, en su status lógico, es inferior al concepto, en la medida que implica siempre una relación aislada a algo particular y fáctico, separando así lo que en el concepto está unido; la unidad, por el otro lado, no se da sino como producto de un proceso, es decir: ella equivale así a un re-unión. La definición provisional de la belleza como esplendor sensible de la idea es, por ello, comprensible solamente desde la perspectiva del sistema, es decir a partir de aquello que precede o subsigue al desarrollo propio del arte (ello lleva a la pregunta de si, para Hegel, el arte es símbolo —comp. la discusión p. 146ss.—lo que la autora, con razón, niega). Ya que la mencionada definición, que sirve como una especie de fórmula sintética introductoria, entraña también las determinaciones particulares del concepto general —a saber las tres formas y los cinco tipos del arte—, la autora tiene que oponerse expresamente al malentendido de que en esta Estética una parte metafísica (autodesarrollo del ideal) es seguida por una parte empírica, entendida ésta además como una especie de historia de los estilos artísticos (Comp. *Realización de la belleza*, p. 149ss.). Contra esta interpretación muy divulgada ha de argumentarse que, por un lado, la belleza misma no conoce ninguna historia, y que por el otro lado, el arte —la unidad rota de la belleza— no ha de confundirse con su concepto: se trata únicamente de las configuraciones del concepto del arte, no de las del arte en su realidad empírico-histórica; este desarrollo admite grados, determinados cada vez por una diferente proporción de contenido y forma. Tampoco es la belleza misma la que entra en la exterioridad sensible (los materiales artísticos), sino sus tres formas (coordinadas a las respectivas materias, como p. ej. el arte clásico de la escultura). Dos procesos paralelos toman, entonces, en cuenta la variedad intraconceptual, no la variedad de artes, estilos, materiales empíricamente existentes; Hegel no describe un arte existente, sino define el arte por su variedad conceptual, figurando la “definición” de la belleza (indefinible) por sus formas como una determinación puramente instrumental.

La explicación de estos diversos aspectos del concepto —el juego de unidad y diversidad dentro de él— abre la parte principal del libro (Comp. *El Concepto y su explicación*, p. 163ss.). Lo primero que en este contexto sorprende es la falta de conflictividad dialéctica en las relaciones entre el ideal y sus determinaciones, relaciones que, debido además a la falta de reflexión metodológica, resultan oscuras y confusas; las figuras dialécticas conocidas de la Lógica o de la Filosofía de la Naturaleza no sirven de modelo en la Estética, donde Hegel, las más de las veces, se contenta con la mera confrontación de

principios metafísicos y realidades empíricas. Lo que media entre la idea y el arte, el ideal (Comp. *La Doctrina del Ideal*, p. 168 ss.), parece bastante apartado del origen fáctico-histórico de las artes particulares, y las transiciones de la idea al ideal y del ideal al arte están poco expuestas o se contaminan por anticipaciones de la experiencia empírica del arte. El ideal tiene, sin embargo, una relación muy especial con la idea ya que esta es concebida tecnomórficamente (de ahí que entre todas las actividades humanas únicamente el arte figura como lo ideal o idealizante); el "sabor" religioso de este hecho queda subrayado por la semejanza que muestra el descenso de la idea con la doctrina de la encarnación del Verbo (p. 172ss.), semejanza que queda confirmada por la alta importancia que tiene en el auto-desarrollo del ideal la figura humana: el arte anticipa la venida de Cristo (como los dioses "humanos" de Grecia al Dios del cristianismo). Este carácter casi selectivo del ideal restringe al arte a encontrar su culminación en un solo lugar, y lo restringe también a aquellas artes que están preparadas para configurar un contenido sustancial, como también le interesa a la filosofía del arte únicamente su encuentro muy singular de los dos mundos cuya unidad individualizada es el ideal. La necesidad de encontrar unas circunstancias adecuadas hace que de ellas, *qua* idealizadas, dependa la posibilidad del arte (Comp. sobre lo divino como presencia adecuada del ideal y el mundo del arte bello, p. 179ss.). El arte es reconciliación solamente, si el ideal ha mediado previamente entre los factores separados, acondicionándolos para la reconciliación, cuando ésta se logra, sin embargo, tenemos en la obra, como en un instante concentrado, el encuentro del individuo (heroico) y de los poderes (Dioses) en la forma transfigurada de un juego (p. 185, 192; comp. sobre la reconciliación trágica las claras dilucidaciones p. 195 ss.).

La diversidad del ideal uno, en parte producida por nuestra visión de su mediación diversificante, es captada por Hegel mediante la distinción, en el seno del ideal, de significado y figura, distinción a la que corresponderá la diferencia entre las formas ("internas") y los tipos ("externos") del arte; dicha distinción, sin embargo, que a pesar de su carácter subordinado hace el papel de algo metodológicamente central, no es posteriormente conservada por Hegel (tal vez porque pone en peligro la antes subrayada unidad del arte; comp. p. 198ss., *La explicación de la diversidad y sus problemas*). Además, la misma función mediadora del ideal parece hacerse obsoleta, cuando inesperadamente reaparece, en medio de las explicaciones estéticas, la idea absoluta para encargarse directamente de la diferenciación de la belleza; saltando así aquella fase de su propia concreción que, como la fase de su auto-negación, debería preceder a su intervención en lo finito —la fase que le proporciona existencia, es decir: la idea como ideal —la idea queda ella misma degradada y, además, rebaja la figura sensible a puro signo. Esta y otras inconsistencias en la construcción de una filosofía del arte han sido omitidas en la literatura secundaria —que muchas veces se limitaba a un saqueo de aquellas partes que tratan de las formas y de los tipos de arte, haciendo caso omiso de la fundamentación problemática de estas ocho diversidades— de manera que la discusión de tales flojedades hegelianas por la autora del libro que reseñamos llena una laguna en las investigaciones sobre la

Estética hegeliana. Es en este espíritu que el libro, con razón, no dedica mucho espacio a la exposición detallada de las formas y de los tipos del arte, sino se limita a fijarse en cómo se generan, tanto respecto de su proceso común como de sus movimientos especiales. Así se destaca p.e. (p. 209ss., *Las formas del arte*) el hecho de que dichas tres formas representan un doble proceso, a saber tanto el devenir ideal de la idea, como el devenir arte del ideal— siendo la realización de la idea complementaria de la idealización de la realidad—; tal duplicidad explica el continuo cambio de consideraciones metafísicas en empíricas. Mostrando cómo en cada una de las formas del arte se da una autorrelación de la idea (que culmina en el arte romántico con la supresión de la autolimitación) y una autorrelación del ideal (que culmina en el arte clásico), la autora prepara el campo para las últimas partes del libro, dedicadas a los tipos del arte (Comp. p. 231ss., *La materia, los materiales, lo sensible*; y p. 251ss. *El sistema de los tipos particulares*)<sup>8</sup>. En este contexto su atención se fija en la manera cómo a cada material sensible (distinguido de la materia natural) corresponde uno de los sentidos peculiarmente estéticos (vista, oído, representación imaginativa), ya que de dicha correspondencia depende que la obra sea en cada caso lo que debe ser: una coincidencia de lo sensible y del sentido (significado; es decir: del ideal).

En conclusión, aunque en casos aislados las aseveraciones de la autora pudieran invitar a una discusión metacrítica, la impresión total del libro es la de un admirable esfuerzo de reflexión; especialmente en el idioma español hacía falta tal libro que facilitara la lectura y discusión de la Estética hegeliana.

Manfred Kerkhoff

Universidad de Puerto Rico

LUDWIG SCHAJOWICZ, *Los Nuevos Sofistas. La subversión cultural de Nietzsche a Beckett*. Río Piedras: Editorial Universitaria, Universidad de Puerto Rico, 1979. 582 pp.

Frente a este libro, impresionante tanto por la cantidad y variedad del material tratado como por la exposición lúcida del mismo, un intento de crítica justa parece estar condenado al fracaso: dada la enorme riqueza de las interpretaciones que el autor presenta a través de dieciseis capítulos, todo resumen queda necesariamente superficial. El crítico que, por ello, se limita a reseñar ciertas tendencias predominantes de interpretación no puede, por el otro lado, evitar la injusticia típica de tal selección prejuzgada de hilos conductores; se agrega a ello el dilema especial de que, en este caso, el crítico está básicamente de acuerdo con la crítica cultural que el autor emprende, de manera que le es imposible cumplir con su función de *advocatus diaboli*; si lo hiciera, no solamente desapare-

---

<sup>8</sup> En la bibliografía habría que agregar, bajo las ediciones en español, de las *Lecciones de Estética*, los números 726 y 773 respectivamente (*El sistema de las artes; Poética*) de la Colección Austral (Espasa Calpe).

cería este acuerdo, sino el eventual desacuerdo en detalles olería a una pedantería precaria frente a una presentación decididamente opuesta a polémicas de especialistas.

Un lector que se acerca a esta segunda obra de Schajowicz con el recuerdo de la primera —*Mito y existencia* de 1962— se percata desde el principio de la lectura de un cambio de tono que va más allá de las inevitables modificaciones que sufre cualquier pensar durante una “maduración” de dos décadas: en términos de Hölderlin (sin duda uno de los “dioses” del autor), de un tono “ingenuo” (*naiv*) se pasa a “reflexión heroica” (*heroisch-reflektierend*); lo que implica que la esperanzada proclamación de lo mítico como forma de existencia moderna acompañada de una conmovedora evocación de los orígenes y de los dioses griegos, cede su sitio a una a veces despiadada, sarcástica crítica del mundo actual, crítica que suena ahora más amarga y ocupa más espacio que en el libro anterior. Claro está, tal dislocación de acentos, en estilo y contenido, se debe al hecho de que entonces se trataba de un tema del pasado, es decir de interpretaciones de literatura y filosofía griegas, mientras que esta vez el interés se concentra en el siglo diecinueve y veinte; queda en pie, sin embargo, que un cambio del *páthos* da la impresión que aquella fuerza de los mitos (sobre el presente), aquella esperanza de una renovación de la cultura desde sus fuentes helénicas, ha sufrido cierto debilitamiento. Además de esa fina diferencia de tono y estilo, hay el fenómeno de que ciertos conceptos que entonces figuraban prominentemente, son abandonados o hasta criticados —así por ejemplo el concepto de autenticidad, ligado con el de la decisión (en favor del destino —*amor fati*). Usando una imagen de *Mito y existencia* (pp. 249ss.), se podría decir que el fuego que trae Prometeo significaba entonces iluminación, ejemplificada en la ontología de la espontaneidad, mas tiene ahora el sentido de una conflagración, ejemplificada por una destrucción sofística de la cultura fosilizada. Es verdad que el autor subraya varias veces (pp. 29ss., 260ss., p. 227ss.) que un lazo importante —lo lúdico— une mito y sofística, pero ello no impide que la diferencia entre lo que Nietzsche llamaría *die jasagende und die neintuende Hälfte meines Werkes* se impone; todavía se alza lo sagrado en medio de las desmantelaciones cínico-sofísticas, pero la *eusébeia* de Hölderlin ahora al lado de Sade (pp. 78s.) —ello solo indica una constelación casi incompatible con el espíritu de *Mito y existencia*. Tal parece que el camino del *Logos* al *Mythos* —todavía programático en *Los Nuevos Sofistas* (pp. 299ss.)— exige primero un doloroso desvío *unter der Feuersäule des Nihilismus* (Nietzsche). No sea tal vez casual que el último Heidegger sigue ocupando un espacio grande en el pensamiento de Schajowicz, pero bajo una mirada escéptica.

De hecho, un hilo conductor para la interpretación crítica del libro sería la cabeza de Jano que nos presenta el autor como característica de casi cada uno de los pensadores o poetas interpretados por él: en diferente proporción, ostentan un lado nihilista, profanante, aporético y otro religioso, mítico, lúdico, artístico; y no siempre esta duplicidad va paralela a la de filosofía y arte (cuya separación el autor rechaza, con razón). La alternativa de evocación mítica y retórica sofística *dentro* de cada una de las cosmovisiones tratadas tiene algo sintomático, denunciando una ruptura que es una

de las invariantes del mundo actual. El lector sin sensibilidad para matices podría casi quejarse de lo repetitivo de dicha constelación de *Janus bifrons*; esta es, de hecho, la impresión que, en la medida que avanza la lectura, se impone: una constelación básica se perfila más y más, las dislocaciones del "peso" de lo respectivamente antitético se agudizan, la tragedia es puesta en escena. A grandes rasgos, el libro sigue una línea cronológica, pero el autor no se atiene a ella en forma académicamente estricta, sino practica un continuo cambio de perspectivas, de manera que lo anterior y lo posterior se entrecruzan; gracias a esta técnica, se logra presentir en Schopenhauer lo que desembocará en Beckett— el siglo diecinueve aparece así mucho más frágil de lo que él mismo se mostraba a sus representantes, mientras que desde él se arroja una luz de nostalgia sobre la situación desesperante del presente; dimensiones que no le están ya obvias a nuestro siglo aumentan, al ser indicadas, el peso de lo que entretanto se ha perdido. El entrecruzamiento de la constelación sincrónica y de sus variaciones diacrónicas hace que el libro se parezca a un tejido de hilos heterogéneos que, en cuatro círculos temáticos no concéntricos, mas intersectados, consigue capturar el interés de un lector simpatizante. El triple propósito del libro —"encomiar los nuevos sofistas", "hacer comprensible lo que es el existir lúdico-pasivo", "contraponer la singularidad humana a la gregariedad" (pp. 16,17)— corresponde a la estructura indicada, figurando el tercero como enlace de los dos primeros, planteando el problema de los límites de la comunicabilidad, de la relación delicada entre lo dicho y lo entredicho.

Schopenhauer, Nietzsche, Ibsen, Strindberg, Kafka, Camus, Gombrowicz, Brecht, Wittgenstein, Beckett— estos y otros protagonistas de lo que el autor llama la subversión cultural se presentan, cada uno en su forma peculiar, como los sofistas de nuestra época; ¿Qué es lo que los une? Ante todo, la hostilidad a las formas institucionalizadas de la persecución de la lucidez, la oposición a las normas que perpetúan la mediocridad bajo la bandera de la razón. Así los vemos preferir cultivar intencionalmente la sinrazón, la locura, el sin-sentido antes que sucumbir a la nivelación de las diferencias; decididamente ex-céntricos —renunciando a la ilusión de un yo central y dominador— se niegan a ser las víctimas del rigor conceptual que exige la *ratio* en su afán de dominar la naturaleza y de igualar los individuos. La fórmula de Adorno —salvación de lo no-idéntico— podría ser la suya, sin que tal intención se torne en prédica. Al mostrarnos —en vez de *demonstrar*— la aporía en la que nos encontramos, por medio de formas de expresión que subrayan lo paradójico de la situación, ellos practican lo que los sofistas clásicos conocieron como *dissoi lógoi*: la confrontación de dos aspectos igualmente válidos de cualquier fenómeno o acontecimiento, con miras a una paulatina problematización de todo aquello que hoy día "se sobreentiende". De ahí la convicción del autor que sólo tal cuestionar lúdico-cínico constituye la forma de filosofar aún justificable. La retórica de estos sofistas, su expresión de la ambigüedad o ambivalencia de lo históricamente existente, renuncia consecuentemente a toda forma de orden u ornato, deja que el *lógos* se una al *páthos* —es, en fin, antirrétorica ya que desconfía del lenguaje, mejor dicho: de su capacidad de comunicación; es por eso que recurre al

gesto, a la palabra que se limita a mostrar (teatro, poesía), al aforismo, a una *mythopoíesis* antilógica (o que toma el partido del *lógos* más débil). La caotización producida por estas y otras técnicas apunta hacia una superación del nihilismo, un redespertar de la vida cada vez más estrangulada —ese procedimiento de Nietzsche que espera el renacimiento de la espontaneidad por medio de una actividad radicalizada de destrucción. El derrumbe de la confianza en cualquier tipo de orden, sentido, *télos* —es decir: de la ideología logomórfica— sería el resultado.

Dicha actitud sofística se manifiesta dentro del primer círculo temático— titulado *El pensamiento ex-céntrico*— especialmente en el primer capítulo que esboza en forma programática el *resurgir de la sofística* (pp. 25-60), subrayando desde el principio la no-separación de los esfuerzos filosóficos y artísticos (al lado de Nietzsche, Deleuze, Foucault figuran Artaud, Kafka, Beckett, de Chirico, Benn). El segundo capítulo —*El final de la era humanista*— consiste básicamente en una crítica de los diversos humanismos, dentro de la línea de la crítica heideggeriana (que, a su vez, es corregida desde el punto de vista de J. Derrida), pero desemboca al final en una contraposición del antihumanismo de Heidegger y Hölderlin y de la “profanación de lo sagrado ya profanado” de Sade (pp. 78ss.), contraposición que es a la vez una reunión de tendencias antisistemáticas y una celebración del retorno de lo trágico (pp. 61-86). Al igual que en el caso de Sade, el autor trata de dilucidar, en *Schopenhauer y nosotros* (pp. 87-112), la combinación de un *éthos* de la ilustración —que no excluye, sino implica un inmoralismo anticristiano— con el *pathos* nihilista (satanización del mundo, demonización del tiempo, metafísica de la desesperación, etc.), no sin trazar la genealogía de tal forma de pensar (gnosticismo, maniqueísmo, los cataros). Dentro de ese contexto surge inevitablemente el dilema del suicidio (pp. 93ss.) que vuelve a tratarse con motivo de la discusión sobre la irrupción de lo caótico/dionisiaco en el orden del mundo burgués (pp. 267s.). La actualidad de Schopenhauer, muy enfatizada por Horkheimer, es sobrepasada aún por la de Nietzsche a quien está dedicado el cuarto capítulo (*La paradoja de Nietzsche*, pp. 113-143); aquí se agudiza la antítesis de la actitud crítica, escéptica, cínica, des-divinizante por un lado, y de la divinizante, veneradora, afirmadora por el otro: un filosofar sin ilusiones y un existir con la ilusión del niño chocan en Nietzsche-Dionysos-Zarathustra de tal forma que la autodivinización, en peligro de convertirse en un contradogma, desemboca en la locura, a pesar de los intentos lúcidos de Nietzsche de oponerse, por medio de la crítica del lenguaje, al hechizo de un mito que abole toda esperanza (p. 129-140). En una defensa de “las pequeñas acciones divergentes” (pp. 123ss.), el autor descubre la única posibilidad de reconciliar el pensar con el existir.

El segundo círculo temático —*La sensibilidad moderna*— muestra con los ejemplos de Ibsen (pp. 149-172) y Strindberg (pp. 173-204) cómo, paso por paso, se derrumban los supuestos de la existencia burguesa del principio de nuestro siglo: los tabúes sexuales, la existencia doméstica, la unidad de la persona, la continuidad de las dimensiones temporales. A la par con la disolución de las figuras

estereotípicas del teatro tradicional, se evidencia la inquietante presencia, en la atmósfera hipócrita del *fin de siècle*, de personalidades dionisiacas, vitales, exhuberantes, lúdicas que rompen las reglas de juego de una sociedad inmersa en lo cursi (*Kitsch*) y experimentan así una liberación de deseos reprimidos. El creciente predominio de la lógica del sueño, de los juegos de máscara, apuntando hacia la falta de un núcleo de sustancia precisamente en figuras solipsísticas, permite que el autor pase del mundo onírico de las obras de Strindberg a fenómenos parecidos en el arte expresionista (pp. 168ss.). El hecho de que el arte, dejando de oponerse a la vida, se confunda con la realidad (cuya imitación rechaza), pero con una realidad nueva, más originaria que la diaria, es interpretado como signo del resurgimiento de lo elemental, pre-individual. A esa situación corresponde la intensificación de la expresividad y de la función apeladora, a costo de una pérdida de la función comunicativa o informativa, que Schajowicz analiza con ayuda del *Modelo de Organon* de K. Bühler (pp. 189-196), aplicándolo al arte moderno. El capítulo termina, después de haber interpretado obras de Mondrian, Duchamp, Marc, Schönberg, Horvath, Kraus y Canetti, con una discusión sobre las aportaciones del futurismo (pp. 202ss.) con el cual la actitud pasiva del espectador se trueca en participación (política). El tercer capítulo de este círculo temático está dedicado a un recuento de la "carrera" intelectual de Lou von Salomé (pp. 205-240), en la que se admira precisamente el ideal de una persona que sabe vivir plenamente los dos planos normalmente opuestos de la existencia moderna, a saber el del espíritu y el de la vida; los encuentros con Nietzsche, Rée, Wedekind, Andreas, Rilke, Freud muestran cómo esta mujer ejemplar supo protestar contra el patrón de "lo decente", cómo vivió según las "reglas" de la espontaneidad, cómo una vivencia religiosa de la unidad oceánica del existir le permitió conservar una refrescante inmadurez dentro del proceso de maduración. El cuarto capítulo —*El anti-sistema en el pensamiento actual*, pp. 241-273— es en el fondo la parte programática de este círculo temático: aquí se unen los hijos de los capítulos precedentes bajo la égida del principio del azar —que es el anti-principio por excelencia— identificado por el autor con la tendencia al "caosmos" (p. 250), es decir: con la creación de un caos sagrado, con el "nihilismo como manera divina de pensar" (Nietzsche), con el manierismo en la filosofía, con la sofística opuesta a toda forma de coacción o planificación. La exaltación de los grandes momentos de creación (*kairós*, comp. pp. 28, 36, 228, 334, 395, 513, 504, 517, 588), distintos de las meras oportunidades calculadas por el oportunista, subraya la oposición contra la continuidad del sistema.

El tercer círculo temático —*El mundo desdivinizado*, pp. 277-415— se inicia con dos capítulos que operan una especie de regreso a la temática de *Mito y existencia*; en el primero (*El antagonismo básico*) se explica, sobre el fundamento de la compatibilidad de religiosidad mítica y sofística "irreligiosa", en qué sentido toda investigación o crítica racional (filosofía, ciencia) no es sino un epifenómeno de la religión griega (en este contexto comp. pp. 281ss. sobre la falsa reconciliación de filosofía y religión en el sistema

hegeliano); de manera que la alternativa no es la de religión o irreligión, sino la de religiosidad griega (en mito y *lógos*) y tradición mesiánica, en otras palabras: la liberación *por* el mito frente a la salvación *del* mito. Más allá de toda falsa imitación de la grandeza antigua (en la Revolución francesa por ejemplo, tal la representa Büchner en *La muerte de Danton*), Schajowicz expresa su convicción de que un filosofar que deja el mundo ser (un mundo), en vez de destruirlo en la técnica de la dominación, sería el equivalente de una revivificación del mito y de sus dioses, componente indispensable de la iniciativa lúdico-trágica de los sofistas de hoy. El segundo capítulo (*Del logos al mythos*, pp. 299-321) ejemplifica el redescubrimiento del mito por una exposición del pensar originario (*anfänglich*) del último Heidegger y del "poetizar" de Hölderlin; al final, el mito es acercado a la voz del Ello (pp. 314ss.), es decir: tomado por un re-nacimiento de la situación arquetípica del ser humano. El tercer capítulo, para mí el más sugestivo del libro entero, *Kafka, mito y cálculo* (pp. 323-379), interpreta, en cuatro partes, cuentos y novelas de Kafka con el propósito de mostrarnos cómo en los anti-mitos de este autor se pinta lo cuantitativo, lo sistemático-constructivo, la máquina, etc. como el destino del hombre actual quien ignora la cercanía del "paraíso" (=de la vida no ficticia). Schajowicz propone, en discusión con las interpretaciones dominantes de la obra de Kafka, sus propias "soluciones" de las imágenes enigmáticas del poeta (comp. pp. 330ss., 350ss., 360ss.), pero lamentablemente el entrar en estos detalles requeriría una reseña propia. Camus y Gombrowicz son el tema de las interpretaciones del cuarto capítulo, *Nuevas tendencias del nihilismo* (pp. 381-415), y aquí el crítico tiene que recurrir a la misma excusa: no es posible, en esta reseña orientadora, expresar nuestro acuerdo o desacuerdo con las interpretaciones de obras como *Sísifo*, *Calígula*, *El extranjero*, *La caída* y otras. Retengamos solamente que para Schajowicz lo absurdo y el "pensamiento del Mediodía" no forman una pareja de opuestos, sino dos lados de la misma medalla, a saber de la iniciativa lúdica (p. 388) en la que se reconcilian lo rebelde y la religiosidad de la naturaleza, el deseo de inmortalidad y el goce de la vida finita en sus momentos elevados. La rebelión contra los "juegos" de los adultos que en realidad han olvidado las implicaciones del jugar, figura como otra forma de la aceptación de lo percedero y momentáneo: ser inmaduro significa no cerrarse a un futuro, a algo nuevo, no repetirse; de ahí que el rechazo de la perfección conlleve un concepto de filosofar que defiende lo eternamente inmaduro, jamás terminado (pp. 403ss.) Aquí es donde, consecuentemente, el concepto heideggeriano de autenticidad, en la medida que significa un maduro haberse-encontrado, cae víctima de la crítica que lo opone, entre otras cosas, al perspectivismo de un Dubuffet (pp. 406ss.).

La desilusión de un alma vuelta lúcida ante lo absurdo e incoherente de la existencia —captado en la figura de un Sísifo feliz, símbolo de la rebelión contra las falsas rebeliones (p. 382ss.) —es la temática que elaboran los cuatro capítulos de la última parte del libro (*El des-engaño*, pp. 421-564). El teatro de Brecht, objeto del primer capítulo (pp. 412-463), es visto como la puesta-en-práctica (técnica teatral) de esta des-ilusión (tanto en el actor distanciando de su papel, como en el espectador distanciando de una empatía

emocional). El "escritor de piezas" quien, comentando sus propias obras, figura como filósofo/sofista representa, además de la pérdida de la fe filosófica en lo seguro (en los sistemas que reafirman la angustia de la clase burguesa), el rechazo de una estética decididamente "des-interesada"; el supuesto desinterés se muestra dominado por el interés de no estar dominado por intereses, es decir: de la falta de acciones comprometidas. Al indicar que detrás de los "héroes" de la historia (y del teatro) está la masa anónima de los que por su trabajo hicieron posibles las grandes hazañas inmortalizadas en el culto del genio, Brecht defiende paradójicamente una estética "interesada" que pide al individuo que renuncie a sus intereses personales en el nombre del interés colectivo (pp. 448ss.). La insistencia en la praxis, en el arte de vivir, castiga el infructuoso teoretizar, la duda llevada a la desesperación, al afectado "sufrir" bajo el nihilismo reinante; Brecht recomienda los experimentos de la sobrevivencia, la ética situacional de lo momentáneamente adecuado (comp. p. 428, 457), el puro no-dejarse-destruir, la renuncia a los imperativos altisonantes. Schajowicz, un tanto escéptico ante la proclamación del arte comprometido (ante los imperativos de la acción política), termina su interpretación de Brecht con la mención de un único imperativo todavía justificable, el infinitivo mínimo del "ser amable" (p. 463). Lo mismo que Brecht (respecto del teatro), Wittgenstein reconoce el carácter ambivalente de la filosofía entendida como terapia: ella puede servir al embrutecimiento, pero también a la ilustración, especialmente a la dilucidación de sus propios límites; el capítulo sobre *Wittgenstein y la autenticidad* (pp. 465-497) completa el anterior en cuanto argumenta que la transformación de la sociedad presupondría una revolución del reino de los pensamientos, revolución precedida de un redespertar de la facultad autocrítica que nos enseña caminar sin las muletas (fórmulas vacías) del pensar tradicional. La paradoja consiste en la imposibilidad de un autoconocimiento definitivo, especialmente obvia en la dificultad de poder determinar la autenticidad de una emoción o expresión; los sentimientos realmente experimentados (no adecuadamente expresables) no pueden distinguirse de los sentimientos fingidos, y peor todavía es, en este contexto, el caso de quien cree fingir (confundiendo lo real y lo fantástico). En general, la relación entre la palabra y el gesto (o la acción) es precaria: su sentido depende de las circunstancias, y entre autenticidad (del sentir), simulación y mentira reina una incongruencia fundamental. Las complicaciones del juego de máscaras son el objeto de un estudio del actor que llena el tercer capítulo (*Apología del histrión*, pp. 499-529) de la teoría del des-engaño. El autor, descubriendo las raíces antropológicas de toda imitación, simulación, actuación en la necesidad de la autoconservación, muestra luego cómo las formas sublimadas de esta necesidad existencial de *mimicry* permiten el surgimiento de lo cómico (de ahí que recomiende visualizar la conducta del sofista y cínico a partir de Aristófanes), y como, por el otro lado, la inseguridad causada por tales metamorfosis provoca la actitud opuesta del insistir en "principios", en veneraciones, en la conservación de la cultura y de lo serio (lo que, a su vez, causa el humor destructivo de un Diógenes, es decir aquella crítica lúcida de la cultura que, ante la imposibilidad de lo trágico-heróico, queda

como única forma de defensa contra "el sistema"). En este contexto el autor lanza un ataque encarnizado contra el *Kitsch*, apoyándose, con ciertas reservas, en argumentos de H. Broch (pp. 515ss.); la defensa del arte "auténtico", frente a la falsa esteticización de lo que se vende como "cultura", no pierde de vista, sin embargo, que una espontaneidad pura es imposible, dada la necesidad vital del enmascaramiento. Consecuentemente, el último capítulo del libro *Beckett: apoteosis de la aporía* (pp. 531-565), simpatiza con la proclamación de la letargia y locura que caracteriza las figuras pasivas del teatro de Beckett; su indecisión, espera, autodisolución anuncia la impotencia de la palabra, la apoteosis del enmudecimiento, la sospecha de que lo único que deberíamos decir sea tal vez que no queríamos decir nada. La temática del silencio incluye aquí la de la complicidad de la muerte con el tiempo (comp. pp. 555ss., la crítica del concepto judío-cristiano del tiempo final), una capitulación semi-religiosa ante la muerte omnipresente que no debería ser: una visión lúdica (*Schau-Spiel*) que llega al límite de su propia posibilidad.

Lo lúdico —tema predominante ya en *Mito y existencia* (comp. pp. 62ss., sobre Schiller, Schelling, Nietzsche-Heráclito, Huizinga, etc.)— es, al parecer, la única "categoría" que escapa a las críticas devastadoras que llenan *Los nuevos sofistas*; ligado a la evocación de lo sagrado, de lo espontáneo, del *kairós* atemporal, del niño *Aion* (Heráclito, fr. 52, en la hoy dudosa interpretación de Nietzsche), de Dionisio como *deus ludens*, de lo festivo, del caos sagrado, en fin, de todo lo que para el autor ha quedado como resto de algo positivo, corre entonces el riesgo, debido a la función casi soteriológica que el autor le atribuye (comprensible ante tanta negatividad), de convertirse, a su vez, en lo que sería contrario a su propia esencia: en objeto de prédica, en dogma o artículo de fe, hasta en un factor ideológico de una nueva mitología evasiva.<sup>1</sup> A ese peligro, inevitable tal vez por la necesidad de una masiva repetición del "credo" frente al sobrepeso de las actitudes criticadas, se agrega la pregunta —ella misma "cínica"— de si el autor puede "en serio" esperar que lo tomemos en serio, si él defiende en forma tan seria lo contrario de la seriedad; la acentuación de la ambigüedad en el hablar del sofista, cínico, payaso, ¿no llevaría a la "consecuencia" de prohibirse a sí mismo la palabra? Pero esto significaría, otra vez, tomar las palabras del autor demasiado en serio; si de hecho un libro de esta índole se expone inocentemente a la crítica que él mismo propaga, hemos de recordar que, a pesar de la obvia "inutilidad" de tal publicación, "el riesgo es bello" (Platón), es decir: aún la glorificación del silencio no puede forzarnos a resignarnos en un silencio que se haría cómplice de la perpetuación de lo meramente existente, de la no-verdad (como diría Adorno); por lo menos hay que *decir* que ya nada puede

---

<sup>1</sup> Acerca de este contexto comp. G. Eichler, *Spiel und Arbeit*, Stuttgart 1979, especialmente pp. 23ss. (*Ideologie-Kritik der Freizeit-Apologie*); respecto de la "falsedad" de la fórmula "Del mito al logos" —y de su inversión— comp. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979, especialmente pp. 163ss. (*Geschichtswerdung der Geschichten*).

decirse sin caer en las trampas de un lenguaje y de una gramática que nos fuerzan a expresar lo que no queremos decir (el logomorfismo como destino funesto de la "escritura" occidental). La conclusión que la crítica debe sacar, a pesar de tanta seriedad en la lucha contra la seriedad, es entonces ésta: he aquí un trabajo en cuyo espíritu valdría la pena seguir trabajando, aun en contra de las apariencias del fracaso pre-inherente a tal esfuerzo.

*Manfred Kerkhoff*

*Universidad de Puerto Rico*

**GERARD RADNITSKY y GUNNAR ANDERSSON (Eds.).** *Progress and Rationality in Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1978. 416 pp.

Este libro es el fruto de un simposio sostenido en Kronberg, 1975, cuyo tema fue el problema de la racionalidad en la ciencia. El resultado de esa fértil confrontación se ha recopilado en dos volúmenes, de los cuales este es el primero. En él, todos los artículos giran en torno al problema de "los criterios objetivos para el progreso científico". El libro se compone de cuatro partes. En la primera parte se exponen de modo breve y preciso las posiciones metodológicas fundamentales del grupo de la London School of Economics. La exposición de la metodología popperiana está a cargo de John Watkins, mientras que la exposición de la metodología de Lakatos está a cargo de sus discípulos, John Worrall, Elie Zahar y Peter Urbach. En la segunda parte se presenta la reacción crítica frente a las posiciones previamente señaladas. Esta parte está a cargo de prominentes figuras de la filosofía de la ciencia contemporánea como Paul Feyerabend, Adolf Grünbaum y Alan Musgrave entre otros. La tercera parte del libro contiene la respuesta de los defensores de la posición de la L.S.E. a algunas de las críticas de las que han sido objeto. Y la cuarta y última parte está integrada por las réplicas de Feyerabend y Hübner. A título de ejemplo, comentaré los artículos de Watkins, Worrall, Feyerabend y Musgrave.

*I. John Watkins, "The Popperian Approach to Scientific Knowledge".*

En este artículo, Watkins se impone la tarea de exponer los aspectos básicos de la metodología popperiana a través del planteamiento de un problema muy singular e importante: ¿Por qué preferimos la metodología popperiana a otras metodologías de la ciencia? Para contestar dicha pregunta, el autor procede de un modo poco usual: "So let us. . . compose a letter to Santa Claus telling him what sort of science we would like to have?" (p. 24). De este modo, construye un ideal de ciencia basado en las aspiraciones más altas de la ciencia moderna tal como son presentadas en los escritos de Bacon y Descartes. Dicho ideal compuesto de cuatro puntos principales, es denominado por Watkins el "ideal cartesiano-baconiano." En primer lugar, la ciencia consistiría de verdades; y para ser más precisos, consistiría de verdades profundas; es decir, de verdades que expliquen mucho. En segundo lugar, la ciencia debe ser conocida como verdadera. En tercer lugar, debe proporcionarnos verdades

exactas a todos los niveles. Y en cuarto lugar, esa ciencia ideal debe ser deductiva.

Ahora bien, Watkins señala que el desarrollo ulterior de la filosofía de la ciencia ha revelado que algunos de los requisitos de dicha ciencia ideal son imposibles, o mutuamente incompatibles. Esto es precisamente lo que sucede con los requisitos de profundidad y certeza. Según Watkins, estos son mutuamente excluyentes. En relación a este asunto, el autor examina brevemente diversas concepciones de la ciencia (Mach, Hempel, Carnap) y encuentra en ellas un denominador común: se acepta la certeza y se sacrifica la profundidad. Todos estos filósofos deseaban un acercamiento a la certeza. Pero concebían que si se interpretaba a la ciencia de modo realista, ésta rebasaría considerablemente su base empírica. Por consecuencia, la ciencia teórica no recibiría el apoyo de la experiencia. Por tal razón, había que "recortar" la generalidad de la ciencia teórica para equipararla con la base empírica y así asegurar que esta última apoyara la primera. Pero estos intentos fracasaban o no iban muy lejos o "iban demasiado lejos y reducían la ciencia teórica a una suerte de autoridad para refrendar inferencias." (p. 30). Para Watkins, la única forma de salir de la dificultad es mediante un cambio radical de perspectiva que retire la atención de "la retransmisión de la verdad desde las conclusiones verificadas a las premisas científicas y en su lugar se concentre en la retransmisión de la falsedad desde las conclusiones falsificadas". (p. 30). Para el autor la ventaja de esta solución radica en que conserva la mayor parte del "ideal baconiano-cartesiano". ¿Cuáles son los elementos de dicho ideal que la metodología popperiana conserva? Primeramente dicha metodología es deductivista (punto 4): las inferencias científicas van o de las premisas hipotéticas a la conclusión confirmable o de la conclusión confirmada o refutada al conjunto de premisas a partir del cual se la deriva. Además conserva la exactitud en la ciencia (punto 3). Esto lo hace no en consideración a la exactitud misma, sino porque esta característica hace más controlable la hipótesis. También la epistemología popperiana modifica la idea utópica de profundidad (punto 1) y en su lugar patrocina la norma que exige a la ciencia explicaciones cada vez más profundas. Por último, respecto al problema de la verdad, esta doctrina acepta una idea regulativa de verdad. Pero es en este punto dónde aparece el elemento pesimista de la epistemología popperiana: el hecho de que una hipótesis altamente controlable pase con éxito una serie de pruebas severas no autoriza a emitir ninguna opinión sobre la verdad de la misma.

El segundo argumento que persuade a Watkins de la superioridad del enfoque popperiano, es que evita "naturalmente" algunas dificultades que afectan a las teorías inductivistas de la confirmación: a saber, las conocidas paradojas de Hempel y Goodman. En palabras de Watkins: "it avoids them because it is a non inductivist theory of corroboration and they ARE 'paradoxes' of inductivist confirmation." (p. 36).

Por último, este artículo contiene una exposición de la doctrina popperiana de la corroboración. Dicha doctrina pretende especificar bajo qué condiciones una teoría nueva  $T'$  constituye un "avance manifiesto" sobre otra teoría  $T$ . Para ello  $T'$  debe cumplir tres condiciones:

- 1) que conteste cada pregunta empírica que  $T$  puede contestar, y que lo haga por lo menos con igual precisión.
- 2) que conteste algunas preguntas empíricas a las cuales  $T$  no ofrece contestación, o no ofrece una contestación tan precisa.
- 3) que introduzca correcciones observacionalmente controlables a algunas de las contestaciones proporcionadas por  $T$ ; esto último debe ocurrir no sólo en áreas donde  $T$  enfrenta dificultades empíricas, sino también en áreas donde  $T$  ha sido bien corroborada.

Todo esto queda subordinado a que  $T'$  supere con éxito una serie de pruebas. El grado de corroboración de una hipótesis se encuentra en relación directa con la severidad de las pruebas. Y esta última depende de la novedad de la hipótesis a confirmar respecto al conocimiento adquirido pertinente (background knowledge, en lo sucesivo BK). Este comprende todo el conocimiento que se acepta sin cuestionar al momento de poner a prueba la teoría. En él se incluyen también los resultados de pruebas pasadas en el dominio de la teoría. Estos últimos no corroboran la teoría recientemente propuesta. En otras palabras, una teoría no puede ser corroborada por hechos conocidos antes de formularla.

Esta teoría de la corroboración presenta evidentemente algunas dificultades serias. En primer lugar, sólo se extiende a situaciones idealizadas que rara vez se encuentran en la historia de la ciencia. En segundo lugar, se funda en una noción temporal de BK que no parece apropiada para justificar la tesis de que los hechos que pertenecen al BK no sirven para corroborar a la teoría. Ambas dificultades se consideran críticamente en los artículos siguientes.

## II. *John Worrall, "The Ways in which the Methodology of Scientific Research Programmes improves on Popper's Methodology"*

En este artículo, Worrall presenta las posiciones teóricas fundamentales de la Metodología de los Programas de Investigación Científica (en lo sucesivo M.S.R.P.) en cuanto corrigen y mejoran a la metodología popperiana. El autor comienza comparando las respuestas que ambas metodologías ofrecen a la siguiente pregunta: ¿Cuándo un hecho apoya a una teoría? Para un popperiano "a theory is supported by any fact which it describes correctly and which was first discovered as a result of testing this theory; and... a fact which was already known before the theory's proposal does not support it" (p. 46). Para Worrall este criterio tiene su ventaja, a saber, que puede ajustarse a ciertas intuiciones científicas: cuando existen dos teorías competidoras que derivan la misma proposición fáctica, pero los hombres de ciencia estiman sólo a una de ellas apoyada por dicha proposición. Por otro lado, esta concepción presenta también su desventaja ya que no se ajusta a las intuiciones de los científicos en casos donde ciertos hechos observados que pertenecen al BK apoyan a una teoría pero no a la otra. Por ejemplo, se ha estimado siempre que el experimento de Michelson y Morley de 1887 corrobora la Teoría Especial de la Relatividad de 1905; y que la precesión del perihelio de Mercurio conocida desde mediados del siglo XIX, corrobora la Teoría General de la Relatividad de 1915. Para el autor, el problema se resuelve si se rechaza la interpretación

temporal del BK y se obtiene otra moraleja de estos casos mencionados. Para la M.S.R.P. estos casos apoyan la teoría nueva porque no fueron utilizados en su construcción. Por lo tanto la M.S.R.P. propone la siguiente regla: "one can't use the same fact twice: once in the construction of a theory and then again in its support" (p. 48). Por tal razón, cualquier hecho que explique una teoría y que no viole la regla anterior puede invocarse en su apoyo; independientemente de que el hecho se conozca con anterioridad a la formulación de la teoría. Por lo tanto, pertenecer al BK, en el sentido de Popper, es una condición suficiente pero no necesaria para que un hecho apoye una teoría. Esto explica para Worrall por qué el análisis popperiano se ajustaba a unas intuiciones de los científicos y no a otras. Obviamente un hecho todavía ignorado al construirse una teoría no puede utilizarse en su construcción; pero es porque no se lo utilizó, no porque se lo ignoraba, que luego resulta idóneo para corroborar la teoría. En resumen, la respuesta de la M.S.R.P. es superior debido a que puede explicar ciertas intuiciones de los hombres de ciencia que su rival no explica.

El segundo aspecto que revela la superioridad de la M.S.R.P. sobre la doctrina de la corroboración popperiana es que esta última sólo se puede aplicar a "clear cut cases"; ejemplos muy escasos en la historia de la ciencia. En otras palabras, la mencionada doctrina de la corroboración no ofrece una opinión metodológica en situaciones donde ambas teorías están refutadas. En cambio, para Worrall la M.S.R.P. emite juicios en tales situaciones. Para ella una teoría es mejor que otra si está apoyada por más hechos que su rival y esto es válido aunque ambas teorías estén refutadas. Esto resulta de una modificación sustancial que se opera en la base de la doctrina popperiana: se retira la atención metodológica de la refutaciones y se concentra a su vez en las verificaciones de contenido mayor. Es decir, la atención se orienta hacia el contenido empírico que una teoría no comparte con su rival.

Ahora bien, para Worrall este nuevo enfoque revela un hecho que permanece oculto para las formas más ingenuas de falsificacionismo. ¿Cuándo es lícito defender una teoría de la refutación mediante la modificación y elaboración de hipótesis auxiliares? La contestación de la M.S.R.P. es evidente: Tal cambio es lícito cuando se sustituye un conjunto de suposiciones por otro que recibe más apoyo de los hechos. A partir de esta solución el autor desprende dos consecuencias importantes. Por un lado, contiene implícitamente una solución al problema llamado de Duhem-Quine. En caso de una incompatibilidad entre la experiencia y el conjunto de hipótesis necesarias para derivar una consecuencia observable la recomendación es: "Replace any of the group of the assumptions that you like the best modification is the one which produces the theoretical system which constitutes most progress over its predecessor". (p. 57). Por otro lado, de dicha solución se desprende que no cualquier modificación que incremente el contenido empírico sería progresiva sin más. No basta que una teoría prediga un hecho adicional para evaluarla como progresiva. Si ese hecho nuevo es el mismo que motivó la introducción de la teoría, entonces se ha utilizado el hecho en la construcción de la misma. Y según el criterio previamente

expuesto, dicha situación no es progresiva. En otras palabras, el incremento del contenido empírico tiene que consistir de hechos que no se utilicen en la construcción de la teoría.

En relación con lo anterior, Worrall encuentra otra diferencia notable entre Popper y la M.S.R.P. Ella concierne al carácter programático de la ciencia. La M.S.R.P. reconoce que en los grandes logros científicos no solo se proponen una serie de proposiciones sobre el mundo, sino también "... a set of ideas about how to "fill in", make more precise, draw consequences from, these statements, and also about how to elaborate on them, introduce new assumptions so that they apply to new fields, and how to modify them when difficulties arise." (p. 59). En otras palabras, los grandes logros científicos establecen programas de investigación (Research Programmes, en lo sucesivo R.P.) Un R.P. consta de dos partes: un núcleo resistente (*hard core*) que es el conjunto de proposiciones sobre el mundo y una heurística positiva que determina la producción de teorías específicas. A partir de esta definición de R.P., la M.S.R.P. define en qué condiciones ocurre una revolución científica. Estas ocurren "when a new programme is introduced which challenges some already accepted programme and which becomes and remains more progressive than its accepted rival." (p. 61) Esta concepción de la revolución científica contesta ciertas críticas que ningún tipo de falsificacionismo puede contestar. Estas se relacionan con la pérdida de contenido explicativo o "Kuhn loss". En términos de la M.S.R.P., este fenómeno consiste en que la última teoría producida por un R.P. es apoyada por hechos que no apoyan a la última teoría producida por el R.P. rival y vice versa. ¿Puede aplicarse a este caso la doctrina popperiana de la corroboración? No. Dicha doctrina no puede explicar esta situación debido a que cada teoría contesta preguntas empíricas no contestadas, o contestadas incorrectamente por su rival. Por lo tanto, no se cumple una de las condiciones necesarias para que pueda operar la doctrina popperiana de la corroboración. En cambio, la M.S.R.P. puede evaluar metodológicamente estas situaciones. Considera el R.P. dentro del cual se han producido esas teorías, y examina si este es progresivo o regresivo; si es heurísticamente fuerte o heurísticamente débil. Es decir, ella atiende a los programas mismos y exige que se acepte la teoría perteneciente al R.P. más progresivo y heurísticamente más fuerte. Pero como estos criterios son independientes: ¿qué sucede si uno de los R.P. es más progresivo y el otro heurísticamente más fuerte? Aquí Worrall estaría dispuesto a admitir que no cabe una decisión racional, aunque considera que este problema debe investigarse con mayor profundidad.

### III. Paul Feyerabend, "In Defence of Aristotle: Comments on the Condition of Content Increase".

En este artículo pasamos al examen crítico de las posiciones expuestas. Feyerabend exige que cualquier crítica a una metodología que presente los requisitos de profundidad e incremento de contenido, tiene que apoyarse en una visión de la ciencia que no comparta dichos rasgos, y que a su vez haya estimulado la investigación y haya obtenido resultados. Para el autor, un ejemplo de esta visión lo proporciona el "sentido común aristotélico"; es decir, el programa

ontológico y metodológico que sirvió de base a un modo determinado de investigar la naturaleza y que se relaciona con Aristóteles y sus discípulos. En las primeras dos secciones se presentan los componentes principales de esa visión de mundo. A nuestro juicio, Feyerabend revela con gran agilidad e ingenio, que el sentido común aristotélico es una concepción orgánica y sistemática, donde una ontología, una metodología, y una teoría de la percepción se articulan en una concepción unitaria. En esta parte afloran algunas críticas dirigidas a los conceptos centrales de la posición de la L.S.E. (que Feyerabend denomina "racionalistas críticos"). En primer lugar, el autor intenta restringir la pretendida universalidad de los criterios metodológicos de profundidad e incremento de contenido. Esto lo hace demostrando que para el programa aristotélico ambas exigencias son extrañas y en cierta medida absurdas. Si consideramos el caso de la profundidad, para el aristotélico "Any such attempt assumes that the world is different from what it is. . . It looks for a second, hidden world behind the real world despite the fact that the latter is complete in itself." (p. 151). En segundo lugar, Feyerabend señala correctamente que el concepto de incremento de contenido es oscuro y confuso. No se sabe precisamente qué se exige bajo dicho criterio: "Occasionally it seems that one simply wants more predictions, or more precise predictions, or predictions that revise already existing predictions; on other occasions one seems to demand that the predictions be both new and of a new kind." (p. 152).

Por otro lado, Feyerabend dirige una crítica más general que incide en los fundamentos del racionalismo crítico. Para el autor, el grupo de la LSE no argumenta en favor de las normas que componen su metodología. Por lo tanto, estos filósofos se ven afectados por una actitud dogmática que debilita notablemente sus posiciones metodológicas. De tal modo asumen que "an entity, 'modern science', functions as an unexamined standard of all standards. Nobody asks why this entity should have such authority in fundamental matters, nobody even asks whether the unity that is insinuated by the one word 'science' actually exists and whether it is not a chimera". (p. 167). Esta es la razón fundamental por la cual el autor desestima las evaluaciones de la LSE sobre el sentido común aristotélico. Rechazar a Aristóteles porque envuelve "cambios de teorías degenerativos" o porque "no se ajusta a la práctica de la élite científica de los últimos 200 años" son ejemplos de esta actitud dogmática. En ellos se asume precisamente lo que se debe demostrar: que programas que se ajustan a estos criterios son mejores que aquellos que no lo hacen.

Feyerabend concluye su artículo seleccionando el racionalismo de Mill —en "On Liberty"— en lugar del racionalismo popperiano. Aunque ambos comparten ciertos rasgos (la importancia de la crítica y de los argumentos negativos) son las diferencias entre ambas epistemologías (Mill propone alternativas; justifica la necesidad de la crítica y la proliferación; somete a crítica tanto los hechos como las normas) las que inclinan la preferencia del autor por Mill. Ahora bien, Mill le proporciona a Feyerabend un marco más amplio para evaluar la metodología de los racionalistas críticos. Desde esta nueva perspectiva, el juicio sobre una metodología no se restringe al plano intelectual, sino que abarca también las consecuencias de esas ideas

sobre los sentimientos, las intenciones y las actitudes. Por tal razón, Feyerabend formula preguntas como ésta: ¿es mejor la ciencia profunda que produce resultados que otra forma de vida que carezca de todo esto? Luego de revisar las consecuencias que la forma de vida típica de la ciencia moderna conlleva (especialización; rechazo de otras actividades humanas valiosas: teología, arte, política) el autor concluye que dicho tipo de vida debe ser rechazado y sustituido por otro. Pero escéptico en torno al efecto que este tipo de argumento produzca en aquellos que patrocinan dicha forma de vida, Feyerabend se dirige al "hombre común". Es decir, llama la atención a aquel que con sus contribuciones sufraga ese estilo de vida que "lo oprime" y le propone un medio de presión: "Take the money away from them and they will soon be reasonable." (p. 173).

#### *IV. Alan Musgrave, "Evidential Support, Falsification, Heuristics and Anarchism".*

En este breve artículo, Musgrave examina algunas críticas a la L.S.E. formuladas por otros autores, y a su vez dirige algunas críticas propias a dicha escuela metodológica. En primer lugar, el autor acepta la crítica de Worrall de que el concepto de B.K. confunde dos aspectos que deben ser separados: 1) lo que es conocido en un dominio de la ciencia cuando se propone la hipótesis en cuestión, 2) las hipótesis auxiliares necesarias para derivar predicciones. Musgrave, al igual que Worrall, excluye las hipótesis auxiliares del B.K. porque "this prevents Popper from placing a premium on crucial experiments between the new hypothesis and some existing one." (p. 183).

Luego, el autor considera los argumentos de Worrall contra la doctrina de la corroboración de Popper. Comienza examinando la crítica de que la metodología popperiana no puede aplicarse a las situaciones confusas en la historia de la ciencia, mientras que la M.S.R.P. sí puede ajustarse a estas. Para Musgrave, el adelanto de la M.S.R.P. sobre Popper es "ilusorio". En casos donde se presentan dos sistemas refutados, Popper y Lakatos dicen lo mismo. " $S^1$  es mejor que  $S^2$ , si  $S^1$  está corroborado por todo lo que corrobora a  $S^2$ , y por algún contenido adicional que no corrobora a  $S^2$ " (p. 184). Para Lakatos, solo en esta situación ideal —donde una teoría conserva el contenido empírico de su rival— se puede retirar la atención de la refutación y dirigirse exclusivamente hacia la corroboración de contenido empírico adicional. Según Musgrave, el error de Worrall consistiría en hacer caso omiso de la idealización de Lakatos y pretender que la verificación de contenido empírico adicional sea el criterio para evaluar toda situación compleja. El autor demuestra con un ejemplo (ver p. 184), como en ciertas situaciones confusas el veredicto epistemológico adecuado debe considerar tanto a las refutaciones como a las corroboraciones. De este modo Musgrave concluye: "Once we set aside Popper's formulas, then all that Lakatos gives us is a thoroughly Popperian view of a particular idealized situation." (p. 184). El otro punto que considera es el rechazo de la interpretación temporal del B.K. Musgrave acepta dicha crítica y coincide con Worrall en que confronta dos serias anomalías: "the Michelson Morley experiment cannot support Special Relativity

Theory, nor the Mercury anomaly General Relativity” (p. 185). Musgrave propone como alternativa una interpretación teórica del B.K. En esta interpretación, la pregunta principal es: “Do the facts support theory T better than its existing rival?” (p. 185). Dicha interpretación es importante —según Musgrave porque permite especificar en qué condiciones una teoría supera a su rival. En estos casos solo importan los hechos que apoyan a la nueva teoría pero que no apoyan a su rival establecido.

Pasando a otro problema, Musgrave opina que Popper coincide con Duhem en lo relativo al problema de Duhem-Quine. Para el autor ambos pensadores ofrecen el mismo consejo metodológico: “only scientific ‘good sense’ can say which policy is to be preferred in particular cases.” (p. 187). En todo caso, Popper va más lejos que Duhem al excluir las modificaciones ad hoc del grupo de transformaciones que se pueden operar sobre un sistema teórico, cuando este es incompatible con la experiencia. Para Musgrave, en cambio, son los convencionalistas y los “convencionalistas generalizados” (Lakatos) los que declaran irrefutables “por fiat” alguna parte del sistema teórico en cuestión.

Para terminar con esta parte de nuestra exposición debemos señalar los comentarios de Musgrave sobre el concepto de heurística positiva. El autor acepta que la heurística positiva tiene una función de sugerir modos de superar anomalías. Pero niega a ésta la capacidad de predecirlas. Musgrave afirma que aquí Lakatos ha confundido “el problema lógico-matemático de derivar predicciones con el problema empírico de probarlas”. (p. 189) Por último, Musgrave asevera que Lakatos no ha mejorado en nada la solución de Duhem y Popper al problema de Duhem. En última instancia: “The upshot is that scientists can blame anything they like for refutations”. (p. 190). O bien se puede abandonar el R.P.; o bien se pueden producir modificaciones al mismo. Para nuestro autor esto equivale a ofrecer una versión popperiana de la ciencia normal.

#### V. Réplicas de Worrall y Watkins.

a) Ante la crítica de Feyerabend, Worrall admite que los criterios de la M.S.R.P. carecen de razones epistemológicas objetivas. El único fundamento de los mismos es de naturaleza sociológica: se ajustan a las evaluaciones intuitivas de teorías competidoras que han realizado como cuestión de hecho los hombres de ciencia. Worrall procede a elaborar su fundamento epistemológico general para la M.S.R.P., de tal modo que puede demostrar que hay bases objetivas para considerar a una teoría evaluada favorablemente por esta metodología como mejor que su rival. En primer lugar, supone la existencia de varios objetivos en la actividad científica; entre otros, la extensión del conocimiento factual. Por otro lado, asume que existen razones objetivas para conceder más méritos epistemológicos a una teoría que contribuya a la realización de dicho objetivo. Ahora bien, esta clase privilegiada de teorías debe presentar alguna propiedad que le permita alcanzar esta meta de la ciencia. Esta propiedad —según Worrall— es la de no ser ad hoc; exigencia insistentemente señalada por la M.S.R.P. Por lo tanto, si  $T \vdash e$  (donde  $e$  es una proposición factual) y  $T$  no es ad hoc respecto  $e$ , entonces es posible que  $T$

contribuya al desarrollo del conocimiento factual debido a que predice los hechos descritos por  $e$ . Pero si  $T$  es ad hoc respecto a  $e$ , entonces lo anterior es completamente imposible, ya que dichos hechos serían conocidos y utilizados en la construcción de  $T$ . Worrall concluye que hay fundamentos objetivos para seleccionar una teoría que recibe apoyo empírico en el sentido de la M.S.R.P.: esta contribuye a la realización de un objetivo de la ciencia; extender el conocimiento factual.

Examinemos ahora algunas de las réplicas de Worrall a Musgrave. Worrall señala que no compara en su exposición la visión teórica de apoyo empírico (Musgrave) con su interpretación heurística, porque su objetivo se restringía a examinar esta última en relación con la interpretación temporal. Pero ahora las compara, tratando de mostrar la superioridad de su interpretación. El autor señala que la interpretación teórica presenta dos dificultades: una general y otra particular. La primera es que conduce a una conclusión absurda: la primera teoría que explique un hecho recibe el apoyo empírico del mismo. Este veredicto se mantiene, aunque la explicación de esta teoría sea ad hoc, y aunque ulteriormente aparezca una teoría rival que ofrezca una explicación superior del mismo hecho. La segunda dificultad radica en que la interpretación teórica es muy estrecha o demasiado amplia en su evaluación de casos particulares de la historia de la ciencia. Es estrecha porque impide que el resultado del experimento de Michelson-Morley apoye la teoría especial de la relatividad (1905), por la simple circunstancia de que éste ya había sido explicado en 1904 por la teoría rival de Lorentz. Es muy amplia porque concluye que si la teoría de Lorentz fue la primera que explicó dichos resultados, entonces debe ser apoyada por los mismos; esto se afirma aunque dicha teoría ofrezca solamente una explicación ad hoc. En cambio, Worrall cree haber demostrado que la interpretación heurística aprecia correctamente estos eventos. Bajo esta interpretación, los hechos usados en la construcción de la teoría no la apoyan empíricamente, aunque sea ésta la primera teoría que haya intentado explicarlos.

Por último, Worrall responde a las críticas de antifalsificacionismo que le dirige Musgrave. El autor se sorprende de que Musgrave lo acuse de decir que en el caso señalado ( $S_1$  está corroborado en todas las pruebas excepto una; mientras  $S_2$  está refutado en todas las pruebas dónde  $S_1$  está corroborado, menos en aquella en que  $S_1$  está refutado)  $S_2$  tiene más apoyo empírico que  $S_1$ . Basándose, como Worrall, en el criterio de que una teoría es mejor que su rival si recibe apoyo genuino de más hechos, habría que concluir (como Worrall está dispuesto a aceptar) que  $S_2$  no está apoyada por más hechos que  $S_1$ . Además Worrall rechaza la conclusión de Musgrave de que el ejemplo revela que en la tasación hay que incluir tanto a las refutaciones como a las corroboraciones. Para él, la M.S.R.P. puede explicar, excluyendo a las refutaciones, la razón por la cual ni  $S_1$  ni  $S_2$  están mejor apoyadas que su rival. Dicha razón es que el conjunto de hechos que apoya a  $S_1$  no es un subconjunto del conjunto de hechos que apoya a  $S_2$  y viceversa.

Finalmente, Worrall acepta que Lakatos exagera su posición antifalsificacionista al aseverar que la heurística de un programa

puede predecir la aparición de anomalías en las teorías. Pero al mismo tiempo, estima que la tesis de Lakatos no es totalmente insostenible, porque en cierta medida apunta a un rasgo notable en la evolución del conocimiento científico. Este es que la heurística puede indicar dificultades en las teorías de un programa independientemente de las anomalías empíricas.

b) Las réplicas de Watkins a Feyerabend se concentran en resaltar los defectos formales de los argumentos de este último. Según Watkins el método de argumentación de Feyerabend se compone de tres partes: (1) dirige su atención a una suposición que no está en discusión. (2) la declara como la cuestión principal del debate. (3) le da un "tratamiento dadaísta". Este procedimiento defectuoso es el que sigue su oponente al formular una de sus objeciones principales al racionalismo crítico. Primero, esquiva el tema bajo estudio que es el de los criterios de progreso científico. En su lugar fija, como tema, el problema de si el progreso científico es bueno o malo. Sobre esta base, declara que los racionalistas críticos asumen dogmáticamente que la ciencia es mejor que otras formas de vida. Watkins intenta debilitar aún más la posición general del artículo de Feyerabend al presentarlo como una especie de sofista. Para esto, cita una frase del propio Feyerabend según la cual su "favorite pastime is to confuse rationalists by inventing compelling reasons for unreasonable doctrines". (p. 339s.) A partir de esto trata de demostrar que la tesis de Feyerabend de eliminar la lógica es un caso de una doctrina irrazonable apoyada en una serie de trucos lógicos. Como ejemplo de esto último, Watkins señala cómo las premisas de dicha doctrina se presentan de modo hipotético ("If we can give reasons". . . ; "Assume somebody shows". . . ; "Now if one discovers". . . p. 341). Y cómo la conclusión se insinúa en forma de pregunta ("But is it really so easy to get rid of fundamental principles of logic?" p. 341).

Para terminar, Watkins se queja de que Feyerabend oscurece su propósito al apelar al recurso de la carta a Santa Claus. Con esto él no impone como condición que la ciencia se ajuste a lo que nos gustaría tener. Simplemente está utilizando un método —que en opinión de Watkins— contribuye a asignar fines realistas y óptimos a la actividad científica.

En síntesis: Las exposiciones de Watkins y Worrall logran presentar en forma concisa, ágil y sistemática las tesis básicas de la L.S.E.; por su parte, algunas críticas de Feyerabend y Musgrave, y a su vez las réplicas de los defensores de la L.S.E. contribuyen significativamente a poner dicha corriente metodológica en su justa perspectiva. Es evidente que ambas vertientes presentan serias dificultades. Por ejemplo, la imposibilidad de la teoría de la corroboración de aplicarse a situaciones complejas; la ausencia de justificación objetiva de sus criterios; la vaguedad del concepto de incremento de contenido. Considero que dichas dificultades indican, por un lado la complejidad del objeto de estudio, y por otro lado, el largo camino que falta por recorrer para solucionar algunos de los problemas generados por el derrumbe del positivismo lógico, y el advenimiento de las nuevas tendencias epistemológicas. En todo caso, estimo que este libro —que enlaza con la problemática presentada en

*Criticism and the Growth of Knowledge*— es una lectura obligada para quien se interesa en los problemas actuales de la filosofía de la ciencia.

Félix Ramón Figueroa Cabán

Universidad de Puerto Rico

BEN LAZARE MIJUSKOVIC. *Loneliness in Philosophy, Psychology and Literature*. Assen: Van Gorcum, 1979.

Lo esencial de este libro\* es la tesis —adelantada ya desde la página tres de la “Introduction”— de que la soledad (*loneliness*) es la estructura básica de la conciencia humana. “All men are poignantly lonely: all men desperately seek to escape this condition.” (*Loc. cit.*) En otro lugar, el autor la llama “estructura inevitable de la autoconciencia” (“the inevitable structure of self-awareness”). Esta fundamenta el intento desesperado de cada uno de nosotros por trascender nuestra prisión mental buscando comunicación con *otro* ser reflexivo. (p. 13). La soledad no es un hecho o condición solamente psicológico sino también metafísico. (“I wish to claim that man is not only psychologically alone but metaphysically isolated as well.” (p. 48).<sup>1</sup> La soledad es, añade el profesor Mijuskovic, la fundamental energía que motiva a los hombres (“the basic motivational force within all men. . .” — p. 52).

Para defender su tesis, el autor acude a fuentes de la filosofía, de la psicología y de la literatura. El primer capítulo, “Loneliness and a ‘theory’ of Consciousness”, se divide en dos partes. En la primera, vemos a Mijuskovic insistiendo en los sentimientos de desamparo y de desdicha (*forlornness*) que sufre el hombre en medio de su soledad y sus esfuerzos por escapar a esta suerte (Pág. 8). Respaldada sus juicios con la autoridad de Carl Jung, Albert Camus y Platón: respectivamente, interpretaciones de los mitos de Prometeo, Sísifo y el hermafrodita. Sería prolijo discutir cada una de las alusiones literarias.

La segunda parte del primer capítulo enfrenta el problema de por qué el hombre está solo. Señala que la soledad se constituye como significado (*meaning*) y como sentir (*feeling*).<sup>2</sup> Como significado, la soledad consiste en el deseo abrumador del yo (*ego, self*) no relacionado por vincularse con otros yoes u objetos o por unirse a ellos. En cuanto sentir, la soledad se manifiesta como una confrontación del yo con el vacío de la conciencia. Por lo tanto, se siente como una cualidad inmediata (no relacionada). (Ver pág. 15).

Mijuskovic traza el lento desarrollo de la idea de auto-conciencia, a partir de Descartes, pasando por Leibnitz, Kant y Fichte hasta Hegel. El autor dice estar de acuerdo con Hegel en que hay dos

---

\*Con relación a este libro, recomiendo la lectura del artículo de Ben L. Mijuskovic, “Loneliness: An Interdisciplinary Approach”, publicado en *Psychiatry*, Vol. No. 2, mayo de 1977, págs. 113-132. A este artículo me refiero en adelante como *Art.* (1977).

<sup>1</sup> Casi las mismas palabras en *Art.* (1977), pág. 115. Ver también pág. 120.

<sup>2</sup> Ver *Art.* (1977), pág. 114. “It is a feeling as well as a meaning.”

“momentos” o estructuras de la conciencia individual. El primero corresponde a la absoluta falta de relación con el otro (lo cual se asemeja al aspecto del sentir o *feeling*). El segundo es el de la libertad del yo para dirigirse hacia el otro (que se asemeja al aspecto del significado o *meaning*). (Ver pág. 19).

En el capítulo dos, “Loneliness and the Reflexivity of Consciousness,” Mijuskovic investiga la conciencia como el fundamento de la posibilidad de manifestación de la soledad, dentro de un marco kantiano. Existen tres modelos de la conciencia, a saber, (1) el conductista (*behaviorist*), cuya historia puede trazarse por Hobbes, D’Holbach, Skinner, Ryle y Armstrong, (2) el intencional (Brentano, Husserl, Sartre) y (3) el reflexivo. (Ver pág. 24). Para este último, toda conciencia es autoconciencia. El Yo (*Self*) en tanto sujeto puede aprehenderse como objeto (él y su pensamiento). (Pág. 25). Mijuskovic persigue este enfoque a partir de Aristóteles por Plotino, Descartes, Leibnitz, Kant, Hegel y Bergson. Para Mijuskovic, en literatura, psicología y literatura abundan los materiales que respaldan la tesis de que cada individuo vive en un estado de desoladora soledad (“in a state of desolated loneliness”), enclaustrado en una prisión monádica de la cual trata constantemente de escapar. (*Loc cit.*)

El autor va analizando el desarrollo de ese modelo en Descartes, Fichte, Hegel, Feuerbach. El modelo se realiza en obras literarias como *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe, *Por el camino de Swann* de Marcel Proust, *The Hill of Dreams* de Arthur Machen y *Of Time and The River y Look Homeward, Angel* de Thomas Wolfe.

Es obvio que en este capítulo se despacha en forma muy insuficiente el modelo conductista y el intencional de la conciencia. Es cierto que luego, en el capítulo seis, Mijuskovic dedica más atención a Husserl, pero es para probar cuánto aquel se acerca al modelo reflexivo. Las citas y referencias literarias son también muy insuficientes. Habría que analizarlas más de cerca, dentro de los contextos respectivos.

Mijuskovic continúa su tarea en el capítulo tres discutiendo la soledad y la conciencia del tiempo (“Loneliness and time-consciousness”). Tanto Descartes como Leibnitz resaltan la independencia substancial del ego, pero el alemán añade las notas de multiplicidad y de actividad de la conciencia. Kant en la llamada Deducción Subjetiva de la *Crítica de la Razón Pura* (primera edición) declara que nuestras representaciones en cuanto modificaciones del espíritu pertenecen al sentido interior y todo nuestro saber está sujeto al tiempo, que es la condición formal del sentido interior. (Ver cita en pág. 39). La ciencia es una actividad temporal sintetizante. De esta manera se llega a la concepción de un yo (*self*) temporal. Aunque Bergson no sea kantiano, sí afirma que aprehendemos intuitivamente nuestra persona en su fluir por el tiempo: el yo que dura. (Bergson, *Introducción a la metafísica*). Mijuskovic sostiene que Husserl en sus últimas obras se acercó al modelo reflexivo cartesiano, ya que la subjetividad transcendental constituye el sentido y el ser. (*Meditaciones cartesianas*). El filósofo alemán sostiene que el ego ordena y relaciona el fluir temporal de la conciencia en las estructuras de retención, presentificación y protensión. (Pág. 41). (Ver más adelante, capítulo seis). Mijuskovic concluye que el hombre, en cuanto individuo, mora solo en el tiempo

inmanente. (Pág. 42). Una vez más da ejemplos de lo que él quiere decir, entresacándolos de obras literarias como el *Ulysses* de Joyce y las novelas de Thomas Wolfe. Este capítulo es interesante pero yo siento que el tema de la soledad se quedó a la zaga.

El cuarto capítulo está dedicado a tipos de soledad ("Types of Loneliness"). Es uno de los mejores del libro. Al principio, el autor refuta dos objeciones, a saber: (1) que su teoría no puede ser verificada empíricamente, y, (2) que en alguna ocasión en nuestras vidas expresamos la necesidad de estar "completamente" solos. Luego, Mijuskovic critica un artículo del profesor Rubin Gotesky, titulado "Aloneness, Loneliness, Isolation, Solitude", donde éste define cuatro tipos de soledad. El primero sería la solitariedad (*aloneness*) física, que se caracteriza por la separación espacial o temporal de los otros. (Pág. 50). El segundo es el de soledad (*loneliness*). Consiste en el sentir de que hemos sido rechazados por los otros o excluidos al tiempo que sentimos el deseo de ser incluidos y aceptados. El tercero es el sentimiento de estar aislado (*isolated*). La persona se siente aislada por obstáculos de índole social, profesional, político, legal, etc. El cuarto tipo sería la soledad (*solitude*). (Pág. 51). La soledad es la experiencia de la soledad pero en ausencia de penar y sufrimiento. Es la bienaventuranza del sabio. (Ejemplos: Espinosa, Buda).

Mijuskovic sostiene que las dolorosas vivencias de la soledad no pueden ser evitadas por mucho tiempo. Esta situación ha acompañado siempre al hombre. Estamos condenados a la soledad, aunque la experiencia de la amistad puede ayudarnos a combatir en parte este mal. (Págs. 54-55). Este capítulo tiene la virtud de que en él se entra en la verdadera problemática de la soledad en vez de estar dando vueltas por los arrabales de la conciencia, como hace el autor. Sería una secuela lógica a una investigación amplia y profunda de las vivencias de la soledad.

El próximo capítulo —el cinco— trata los temas de la soledad y el narcisismo ("Loneliness and Narcissism."). Gira en torno al concepto de "sentimiento oceánico" de unidad ("oneness") que se da en la conciencia inmediata, como ilusión de totalidad y autosuficiencia. En esta estructura se refuerza la soledad del hombre en el mundo (Pág. 58).

En Fichte, el Ego se pone téticamente, se afirma como existente nada más, y, por lo tanto, en la indiferencia. Para lograr la autoconciencia, el Ego tiene que poner un No-Ego, en oposición (un *alter ego* o un objeto). (Pág. 59). Hegel aprovecha el punto de vista "fenomenológico" de Fichte para desembocar en el principio de que la conciencia y el ser son a la postre idénticos. (*loc. cit.*). Para Freud, el Ego originalmente lo incluye todo y luego separa de sí mismo al mundo externo. (*Civilization and its discontents*).

El "sentimiento oceánico" o narcisismo es la identificación del Ego con el universo. (Pág. 60). El narcisismo surge cuando el Ego y el otro se han separado, como un desarrollo del "sentimiento oceánico." Por lo tanto, la soledad emerge de la situación paradójica del ser humano, de la tensión entre Ego y Alter-Ego. (*Loc. cit.*). El narcisismo es para el autor siguiendo a Freud, "una condición

esencial del hombre.” (Pág. 62).<sup>3</sup> No está claro, sin embargo, cómo es que la soledad emerge de la situación paradójica señalada. Este es un punto decisivo que, a mi juicio, necesitaba una dilucidación más cuidadosa. Pero sí tiene el valor de apuntar —tan siquiera para efectos del análisis inicial— a la conexión entre soledad y sociedad.

En el capítulo seis, “Loneliness and Phenomenology,” Mijuskovic estudia el nexo entre el método fenomenológico de Edmund Husserl, y el giro hacia el ego solitario. En realidad, este capítulo es una ampliación de lo que el autor había dicho antes sobre Husserl, en el capítulo tres.

El autor sigue paso a paso el factor de “reflexión” en el pensamiento de Husserl y llega a la conclusión de que, bajo la influencia de Kant, aquel “afirma que la estructura temporal de la conciencia está constituida por un orden sintético *a priori* de retención, presentificación y protensión.” (Trad. mía, pág. 72). Luego, Mijuskovic sigue el tema por Hegel y Jean Paul Sartre.

En el séptimo capítulo sobre la soledad y la posibilidad de un lenguaje privado (“Loneliness and the Possibility of a Private Language”), el autor refuta las posiciones que atribuye a Wittgenstein y a Ryle, quienes han criticado la idea de “esferas” de conocimiento personal, privado. (Pag. 82). Según Mijuskovic, Wittgenstein y Ryle repudian el carácter reflexivo del pensamiento al combatir la idea de que la sensación es algo privado así como el lenguaje. (Pág. 83). Se amparan, dice el autor, en principios conductistas (“behaviorist principles”). Para un wittgensteiniano, la soledad sería el producto de circunstancias sociales y ambientales. (Pág. 84). También la conciencia sería un epifenómeno, producto de la actividad lingüística. Mijuskovic, apoyándose en Bergson y Husserl, sostiene que es la conciencia la que precede al lenguaje. (Págs. 84-85). Este capítulo dice muy poco sobre el tema de la soledad y sus variaciones.

En el capítulo final, “La soledad y el yo dividido” (“Loneliness and the divided self”), el autor critica el modelo de existencia humana que R.D. Laing propone en su obra *The Divided Self*. Según Mijuskovic, Laing está influenciado por el modelo heideggeriano en que el hombre es un ser arrojado en medio del mundo, viviendo con los otros en ese mundo. (Pág. 89). Mijuskovic refuta las concepciones de Laing señalando lo que a su juicio son fallas y contradicciones, pero entrar en detalles sería prolijo.

En una especie de epílogo, titulado “Conclusión”, el autor resume sus puntos de vista y propone como antídoto al aislamiento “venenoso” la verdadera amistad. Pero procede a menospreciar al “consuelo fideísta de la religión” y la superficial camaradería de la “solidaridad marxista o la ilusión de participar en una humanidad en general. . .” (Traducción mía, pág. 100). Con esto deja ver el ala de sus prejuicios. Echar por la borda la fe, la experiencia religiosa, los sentimientos de compañerismo, de comunidad y las actitudes de participación en las actividades humanas me parece una manera bien curiosa de cimentar la verdadera amistad.

---

<sup>3</sup> Sobre el “oceanic feeling”, ver también *Art.* (1977), pág. 119.

El libro de Mijuskovic es muy interesante, como ya se lo habrá imaginado quien haya leído hasta este punto. Cada capítulo posee cualidades ensayísticas, que lo hacen atractivo. Su lectura no es difícil para quien tenga conocimientos históricos de la filosofía. Pero el libro es demasiado esquemático. Me parece obvio que hace falta desarrollo. Se lo podría considerar como un bosquejo o introducción al tema.

Mijuskovic da la impresión de que él llegó primero, intuitivamente, a la idea de que la soledad es la estructura básica del hombre. Pero en vez de adoptar aquella idea como una hipótesis de trabajo, de exploración, la presenta como una tesis. Por lo tanto, en vez de una investigación, tenemos un alegato, con movilizaciones esquemáticas de recursos que van desde Platón y Aristóteles hasta James Joyce y Thomas Wolfe.

Mijuskovic dedicó demasiado tiempo y espacio a fundamentar la primacía de la conciencia y a determinar su carácter en vez de explorar vasta y profundamente las experiencias mismas de la soledad.

José Emilio González

Universidad de Puerto Rico

MEROLD WESTPHAL, *History and Truth in Hegel's PHENOMENOLOGY*. New Jersey: Humanities Press, Inc., 1979. 233pp.

El libro que nos ocupa es una lectura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel a partir de lo que su autor entiende es el problema central y el argumento que orienta la elaboración de esta obra. Aunque hay aspectos del escrito que interesaría destacar, su planteamiento fundamental carece de novedad y algunos puntos de su interpretación podrían considerarse críticamente. Así, por ejemplo, los capítulos 3C y 8A son de especial interés. En ellos se cuestiona la crítica de Feuerbach a la certeza sensible y al lenguaje y la crítica del joven Marx a la *Fenomenología*, respectivamente. Por otra parte, respecto a la interpretación general de la *Fenomenología* nos parece muy cuestionable hacer del *amor* un concepto importante.

La *Fenomenología*, y con ella, la filosofía hegeliana, es la solución peculiar a un problema tanto gnoseológico como histórico. A su vez esa solución formula novedosamente la relación entre filosofía e historia; es la elaboración de una filosofía donde la historia tiene un papel constitutivo y determinante, en la que el pensamiento y lo real conforman una síntesis necesaria. El plan y el desarrollo integral de la obra así lo evidencian, Esto último suponiendo como verdadera la interpretación de la génesis y la composición de la *Fenomenología* formulada por Hoffmeister e Hyppolite, según la cual el tránsito de su parte lógica a su parte histórica es necesario.

Westphal busca en su lectura los hilos conductores que van tejiendo a lo largo de toda la obra el planteamiento hegeliano que culminará en la peculiar concepción de la filosofía como ciencia de lo absoluto. En este sentido el programa de la *Fenomenología* tiene su formulación básica en su introducción, donde Hegel elabora una

crítica al pensamiento epistemológico moderno y, en particular, a la filosofía trascendental. La crítica al pensamiento metodológico y su superación sería, pues, el objetivo filosófico primordial. El *Prólogo*, por su parte, escrito meses después de finalizado el libro, es correlativo y complementario al programa que traza la introducción. En él el problema epistemológico se remite al contexto histórico del cual es expresión.

La filosofía kantiana, que Westphal ve como objeto principal de la crítica de Hegel, en particular, su planteamiento dualista, es vista, pues, como la expresión de una crisis cultural que caracteriza en su primer momento a la modernidad. Una crítica a esa filosofía, por tanto, tiene que ser además una crítica al mundo histórico correspondiente. Pero esa crítica debería ser al mismo tiempo, en tanto solución al nivel filosófico de una crisis histórica, la expresión de una solución efectivamente histórica. En este punto verá Westphal concluyendo la debilidad de la filosofía de Hegel: ésta apela a la historia pero la propia historia la refuta (pág. 226). Sin embargo, esto se afirma desde una interpretación que ve al *amor* como el concepto fundamental de la síntesis absoluta hegeliana; lo que es muy cuestionable ya desde las lecciones de Hegel en Jena (1805-1806), y más aún a la altura de la *Fenomenología* (1807).

Introducción y Prólogo plantean el objetivo de la obra en su doble perspectiva, cuya síntesis se tiene en el resultado novedoso del capítulo VIII —el saber absoluto. Los capítulos I y II, III y Va concentran en el problema epistemológico y refieren en ese sentido a la introducción. Por otra parte, los capítulos IV-A y VI-A, IV-B y VI-B refieren directamente al aspecto histórico y con ello a la problemática predominante en el Prólogo. Los capítulos VII y VIII son propiamente los momentos culminantes en la superación de la problemática dualista que se ha planteado tanto histórica como filosóficamente. Lo importante es ver la continuidad entre un nivel y otro.

El concepto que unifica ambos niveles y cuya construcción delinea la continuidad entre ellos es el de *espíritu*. Su elaboración progresiva tiene a la vez varios niveles. Interesan, pues, aquellos momentos específicos, conceptos o figuras fenomenológicas que nos indiquen el tránsito de un nivel a otro o la construcción paulatina del espíritu absoluto.

El concepto de espíritu es la respuesta de Hegel a la pregunta que formula su crítica a la filosofía kantiana, a saber: ¿quién es el sujeto trascendental? Las condiciones de posibilidad del conocimiento dadas a priori para Kant son reconducidas por Hegel al mundo socio-histórico (pág. 80). Hegel comienza con el análisis de la conciencia teórica y demuestra inmanentemente la necesidad de ir a la conciencia práctica y con ella al mundo histórico para contestar a la pregunta por el conocimiento. Todo el desarrollo fenomenológico a partir de la certeza sensible y la percepción está dirigido a demostrar la unidad mediada de lo trascendental y lo histórico. Esta demostración será verdadera en la medida en que sea un movimiento que logre ascender inmanentemente desde la inmediatez hasta la mediación absoluta. Esto es lo fundamental del método dialéctico. Lo propio del espíritu se revela, pues, en un constante trascenderse a

sí mismo. Toda la *Fenomenología* constituye así la refutación que de sí misma hace la certeza sensible (Cap. 3E).

El lenguaje, la primera negación que emana del seno de la certeza sensible, es el primer gran paso hacia la mediación absoluta, es decir, hacia la mediación espiritual de la conciencia. El lenguaje es la existencia independiente de la representación del objeto. Además, y esto es lo importante, es el nivel mínimo necesario de la comunidad histórica (pág. 83). Todo juicio, entonces, supone el lenguaje y la comunidad que son simultáneos.

Con el lenguaje se introduce ineludiblemente el nivel universal en el que la conciencia teórica (capítulos II y III de la *Fenomenología*) se desenvuelve. El resultado del movimiento de esta conciencia, cuyos conceptos básicos son los de *ley* y *fuerza*, es la deducción de la autoconciencia, con la que se entra de lleno en una reflexión sobre la actividad misma del conocer o sobre la conciencia como actividad. Con ello ve Westphal la contestación definitiva “para nosotros” a la pregunta por el yo trascendental. Aquí no tan sólo se determina prácticamente la conciencia teórica, sino que su dualismo peculiar (mundo sensible-mundo suprasensible) ha quedado en principio superado. Los capítulos que siguen profundizan este conocimiento presentando en toda su amplitud a la autoconciencia como lo que es esencialmente: actividad o espíritu. La dialéctica entre el saber del objeto y el saber del saber, que diferencia a esta autoconciencia de la unidad tautológica “yo soy yo”, traduce la relación sujeto-objeto en una relación, basada en la necesidad del *reconocimiento*. Con el movimiento del reconocimiento tenemos la primera definición del espíritu: un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.

A pesar de que Hegel comienza este movimiento con el concepto de *vida*, y hace de la *lucha* y el *trabajo* la mediación más importante en el camino hacia su realización, Westphal dice que donde propiamente hay que ir a buscar un modelo lógico para esta concepción del espíritu basada en el reconocimiento es al concepto de amor que Hegel elaboró en su juventud. Esto, repetimos, tiene consecuencias problemáticas para una lectura de la *Fenomenología*.

Sin embargo, Westphal, siguiendo la exposición de Hegel, culmina esta consideración inicial del concepto de espíritu con la crítica a la razón práctica kantiana y el tránsito a la eticidad. Es en “el reino de la vida ética”, en la “vida de un pueblo”, donde el reconocimiento se concreta (pág. 139). La sustancia ética es, pues, el espíritu en su inmediatez. La definición del espíritu como sustancia nos remite a su carácter “divino” (*causa sui*, pág. 114); lo que, además, nos prepara el camino para la superación del dualismo religioso implícito en el dualismo kantiano, y nos explicará el tránsito a la religión (capítulo VII) como necesario e inmanente.

Con la historia del espíritu —este movimiento desde la unidad inmediata que expresa el *carácter* a la abstracción de la *persona* y el dualismo del espíritu extrañado de sí en la *cultura* y la conciencia ilustrada— Hegel examina un proceso histórico que culmina en la crisis de la modernidad cuya expresión filosófica es Kant y cuya superación vio en primera instancia con Napoleón y con su propia filosofía.

Westphal considera la figura que culmina —perdón y reconci-

liación— como la realización definitiva del reconocimiento en la comunidad de mutua tolerancia basada en el amor (pág. 191; nótese que aquí Westphal recurre a los escritos juveniles), y que se identifica con el reino de Dios sobre la tierra. Pero la conciencia religiosa que resulta deviene espíritu absoluto solamente cuando se reconoce a sí misma en su objeto, en el contenido que antes consideraba más allá de sí. A nivel lógico se trata del tránsito de la representación (*Vorstellung*) al concepto (*Begriff*), de la separación abstracta a la unidad diferenciada. Con la unidad forma-contenido que constituye al espíritu absoluto se da la superación definitiva de toda conciencia trascendental y de todo dualismo, es decir, culmina la crítica a Kant, según Westphal.

En relación a esta última figura meta y síntesis del viaje fenomenológico se imponen tres temas tratados finalmente por nuestro autor, a saber: la crítica esbozada por Marx en 1844 al espíritu absoluto (es de interés este punto en la medida en que el autor trata críticamente el planteamiento de Marx en los *Manuscritos de 1844*); el problema de la relación entre el tiempo y lo absoluto; y el vínculo entre la *Fenomenología* y el Sistema.

Se concluye explicitando una tesis que ha estado presente a lo largo de toda la lectura, y frente a la cual al menos queremos formular algunas interrogantes.

Resulta profundamente cuestionable considerar el amor como la relación esencial en el movimiento del reconocimiento (págs. 136 y 226). Si así lo hiciéramos tendríamos que verlo como el elemento fundamental del espíritu absoluto. En la *Fenomenología* no se encuentra un solo pasaje que se pueda citar en ese sentido; el amor al final del capítulo VII se le presenta como algo a ser superado, como la reconciliación *intuida*, es decir, cuya forma aún no es la del *concepto*. Por eso Westphal tiene que ir a los escritos juveniles de Hegel (1796-1800) a buscar este concepto de amor (págs. 191 y 213). El es muy consecuente considerando el existencialismo como el heredero más importante del hegelianismo (págs. 226-227), pues con este concepto de amor, evidentemente, se limita el problema de la unidad al individuo, al nivel de la intuición y el sentimiento. Con ello se relega a un segundo plano el trabajo (págs. 136-137 y 226); se ve la reconciliación al final de la *Fenomenología* lograda como por arte de magia (pág. 227); no se ve la importancia (pág. 136) que el joven Marx le otorga a esta obra desde el concepto de trabajo; y se descartan o ignoran en general pasajes esenciales de la misma y se menosprecian otros.

Es claro que el espíritu, concepto central de la obra, refiere al mundo socio-histórico. Eso Westphal lo ha visto claramente. Pero para ello el concepto de amor resultaría limitado. No vemos cómo poder identificar amor y reconocimiento sin más (Westphal lo hace - págs. 136-226). En el capítulo IV (*Fenomenología*) el problema del reconocimiento está en el marco de la lucha, y no vemos ningún indicio de que se considere esta lucha como un nivel fenoménico frente a otro esencial que sería la exigencia del reconocimiento que emana del amor (pág. 136). La primera definición del espíritu se da en el marco de esa lucha previa al dominio y al trabajo. Por lo demás, el reconocimiento que se alcanza al final del capítulo VI con la

dialéctica del mal y el perdón es sólo para nosotros, y cuando al final del capítulo VII es para la conciencia lo es todavía en la forma de la *representación*. es decir, todavía se sufre cierto dualismo. Eso por un lado. Por otro lado la unidad sujeto-objeto que trae el trabajo (capítulo IV) o el obrar (final del capítulo V) no solamente es importante para superar la objetividad de la naturaleza como parece insinuar Westphal (págs. 213), sino que, y lo que es más importante, aparece como la actividad misma que posibilita el devenir sustancia del sujeto y viceversa. Nuestro autor hace abstracción de la deducción de la sustancia como obra universal, esto es, como sustancia ética o espíritu inmediato. También se abstiene de comentar la importante deducción del *pensamiento* hecha a partir del trabajo (tránsito al estoicismo, capítulo IV).

Una lectura de la *Fenomenología* que considere más de cerca su Prólogo (al que Westphal no parece darle mucha importancia —pág. 25) tendría que destacar la tesis de la transformación de la sustancia en sujeto o espíritu y el papel central que tiene el trabajo a tal efecto. En el marco de esa tesis se esbozan las intenciones críticas de Hegel, que quizás no se podrían considerar primordialmente dirigidas contra Kant. La crítica de Hegel al pensamiento post-kantiano, en particular, la crítica de Schelling y Fichte requiere ser tratada con el mismo interés. El resultado directo de la crítica hegeliana vista en conjunto es dicha tesis de la que "todo depende" (según expresa Hegel en el Prólogo), y que se desarrolla a todo lo largo de la obra. De lo que se trata es, pues, de una formulación nueva del concepto de *absoluto*, y para ello es necesario tanto una crítica a la Ilustración (Kant) como al Romanticismo (Schelling y Fichte). Es muy debatible que para ello baste con la crítica a Kant como parece sugerir nuestro autor (pag. 86).

Por lo demás, si se lee la *Fenomenología* a partir de la que desde el Prólogo parece ser su tesis central, se podría constatar lo novedoso de la filosofía hegeliana ya al final del capítulo III en el planteamiento *lógico* dado con la figura del mundo invertido. La tesis hegeliana, la dialéctica, que plantea la totalidad como una unidad reflexiva en sí misma (la unidad de A y no-A), cuya formulación tiene en este pasaje un punto culminante, subyace a toda la historia del espíritu expuesta en la *Fenomenología* y fundamenta el concepto de lo absoluto hegeliano.

Virgilio Colón León

Universidad de Puerto Rico

JOHN McMURTRY, *The Structure of Marx's World View*. New Jersey: Princeton University Press, 1978. 269pp.

Aunque la propuesta principal del libro es la defensa y exposición sistemática de las ideas básicas del marxismo, su temática más interesante gira en torno a los problemas del papel de la tecnología y del carácter de la explicación histórico-materialista.

Según el autor, el propio Marx nunca enjuició negativamente a la tecnología, ya que ésta pertenece al nivel de las fuerzas de producción y no al de las relaciones de producción. Siguiendo

indicios dispersos en los escritos de Marx, el autor vincula la tecnología a una llamada naturaleza humana que, a su vez, presenta un carácter suprahistórico y ontológico. Esa naturaleza del hombre es descrita principalmente como una “conciencia proyectiva” (*Projective consciousness* p. 23) cuya dinámica general es la necesidad o urgencia de formar al mundo, hasta el punto de eliminar progresivamente toda situación de resistencia al impulso de proyectarse libremente (pp. 31, 32, 36). Contra la tesis del behaviorismo (pp. 145, 45) el autor insiste en que tal esencia humana está presente detrás de toda objetivación del género humano y constituye como tal la base de todo el edificio teórico del planteamiento de Marx. Esta esencia se objetiva en las fuerzas de producción y adquiere así una historia. Nótese bien cuán provocadora es una tesis como esta frente a la interpretación de Louis Althusser, según la cual el marxismo es un “antihumanismo teórico” y, por tanto, hay que entenderlo sin referencia a una antropología expresa. De todas maneras, para McMurtry la esencia humana alcanza una realización en aquella actividad que cae fuera de la esfera estrictamente tecnológica, a saber, la artística. Lamentablemente el autor no desarrolla al máximo esta tesis y se ve obligado a fundamentarla únicamente en pasajes de los escritos juveniles de Marx. Tal vez un examen más cuidadoso de la obra madura de Marx hubiese permitido ver que el hacer artístico no agota ni coincide sin más con lo que Marx llamó el “desarrollo universal” del individuo (*El Capital*, Primer tomo). Además, hay que plantear el problema de la relación entre una etapa y otra del pensamiento de Marx para poder dilucidar adecuadamente esta problemática.

La tecnología tiene un carácter acumulativo e histórico. De ahí que tenga sentido hablar del *progreso* de las fuerzas productivas, y de que Marx haya creído que la humanidad no renuncia al nivel tecnológico una vez conquistado. McMurtry argumenta que es este hecho lo que otorga a las fuerzas de producción el primado en la explicación materialista: las relaciones de producción son las que *corresponden* (*entsprechen*) a las fuerzas productivas porque la humanidad no puede renunciar a éstas últimas una vez las ha creado. La *función* de las relaciones de producción es desarrollar al máximo las fuerzas de producción. Y cuando ya no puedan hacerlo desaparecen, dejando su lugar a otras relaciones que adelantan el progreso de las fuerzas de producción. Y en este sentido es que la tesis principal del determinismo histórico se apoya en una versión de la tesis más profunda en Marx sobre la relación entre fuerzas productivas y esencia humana (pp. 198, 218, 66, 55, 23).

El autor no esconde el hecho que el marxismo depende mucho del darwinismo. La teoría de la relación natural de Darwin encuentra su versión histórico-sociológica y antropológica en la tesis de Marx de que las relaciones de producción existen, se conservan y se desarrollan en cuanto cumplen con la función de *corresponder* a las fuerzas productivas; son como los medios históricos (no-naturales) “seleccionados” por las fuerzas de producción para conservarse y desarrollarse (pp. 204, 212). No debe pasarse por alto —cosa que el autor no menciona— que pese a esta analogía entre Marx y Darwin, el materialismo histórico maduro ya pasa los años 1846-47; mientras que la obra de Darwin aparece en el 1859. Claro está, que Marx vió

en la obra de Darwin una clave *desde* las ciencias naturales, para entender la dinámica de la historia humana. Y en el *Prólogo a Crítica de la economía política* (1859) Marx expone de forma resumida su teoría materialista. Y lo que le llamó específicamente la atención a Marx de la tesis de Darwin fue que ahora podría ilustrar mejor el hecho de la lucha de clases como el motor de la historia. (Ver: cartas de Marx a F. Lasalle del 16 de enero de 1861, y a Engels del 19 de diciembre de 1860). Pero al autor del libro no le interesa mencionar este hecho del darwinismo de Marx porque tal vez su apreciación del materialismo histórico no incluye el factor de la lucha de clases. En otras palabras: el predominio de la tecnología vinculada a la naturaleza humana supra-histórica, es acentuada por McMurtry para disolver el papel determinante de las relaciones de producción y, por consiguiente, de la lucha de clases. En lugar de la lucha de clases el proceso histórico se le acredita a una esencia humana que se expresa en la tecnología. Es evidente, igualmente, que toda crítica al capitalismo proveniente de una tal posición tenga que hacerse en referencia básicamente a la esencia humana y no en referencia a las relaciones de dominio y explotación en el sentido en que lo entendió Marx. Una manera de santificar al capitalismo es diciendo *única-mente* que representa el nivel más alto del desarrollo tecnológico que ha tenido la humanidad. Pero el hecho es que la tecnología se da siempre dentro de unas relaciones de producción. Y sin esta vinculación entre fuerzas y relaciones de producción el examen de la tecnología en el capitalismo no es ni completo ni *crítico*. (Ver: Karl Marx, *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*, 1847).

El libro contiene un capítulo muy interesante sobre el tema de la ideología en Marx. Hasta ahora nadie había tematizado seriamente el término "formas de la conciencia social". El autor interpreta estas formas como aquellos elementos que aunque históricamente determinados y variables se fijan o cosifican en la conciencia para servir de lente colectivo, con el que la conciencia *ve imaginariamente* al mundo (pp. 145-146). Son las formas, pues, que *desfiguran* lo real. Hasta hoy día la interpretación marxista de la ideología había localizado la posibilidad de este fenómeno bien sea en un interés específico de una clase social o en condiciones objetivas externas a la conciencia. Pero las formas están más allá de estos dos niveles, pues son las condiciones más generales de toda ideología. Así, por ejemplo, una forma posibilitante de ideologías sería aquella que ve lo histórico como algo natural y eterno. Tales formas son las actitudes mentales que se han cosificado en la conciencia de los individuos de la sociedad. Su funcionamiento es algo natural y prácticamente inconsciente, pues no es lo visto, sino *con* lo que se ve todo. El lector de Marx no tendrá mucho trabajo en reconocer este aspecto de las formas de la conciencia ideológica como uno que debe ser debidamente investigado en varias direcciones: ¿supone el descubrimiento científico el rompimiento con determinadas formas de conciencia? , ¿se puede entender *El Capital* como una visión de la realidad que comparte formas de conciencia comunes a la tradición de Smith y Ricardo? ; en fin: ¿cuál es la relación entre estas formas de conciencia y la ciencia en general?

G. H. COHEN. *Karl Marx's Theory of History*. New Jersey: Princeton University Press, 1977, 369 pp.

El contenido temático de este libro es casi idéntico al de McMurtry, reseñado arriba. Cohen, sin embargo, acentúa más la necesidad de definir los conceptos básicos de la teoría marxista tal como resultan de una lectura sistemática y profunda de la obra entera de Marx. Esta pretensión del autor conduce a dificultades al lector que no está bien informado de los problemas del marxismo, ya que el afán de deducirlo todo obliga al autor a dividir un tema al infinito, hasta el punto que se alcanza un momento en que se pierde la perspectiva del tema inicial mismo. Por otro lado, esta rigurosidad hace falta y es útil para evitar el dogmatismo en que ocasionalmente caen los planteamientos marxistas.

Cohen demarca adecuadamente el concepto fuerzas de producción del de relaciones de producción. Se esfuerza en demostrar que un estudio de la obra de Marx evidencia que el empleo del término *lo social* y *lo material* corresponden respectivamente a las relaciones de producción y fuerzas de producción. Las relaciones productivas son la *forma* de la materia aquella o el contenido, y representan así el principio histórico de individuación frente a la permanencia y estabilidad material de las fuerzas de producción. Sin embargo, el principio de la *determinación* está representado por la primacía de las fuerzas de producción, a cuyo grado de desarrollo corresponden las relaciones de producción. Cohen también opina que las fuerzas productivas son una dimensión de la realidad que Marx vincula a una antropología. Marx vinculó el progreso de las fuerzas productivas a una racionalidad humana (pp.152,169) frente a la escasez, que no le permite al hombre mismo renunciar a los niveles tecnológicos ya alcanzados.

La principal confusión conceptual que el autor desea disolver es la que se refiere al concepto "base económica". Opina que Marx incluyó en la *base* únicamente a las relaciones de producción (pp.29-32) y no a las fuerzas de producción. Lo que determina sobre la superestructura es la economía, pero la economía se agota fundamentalmente en el nivel de las relaciones de producción. Lo que corresponde es, cuando se hable de niveles de determinación, separar la determinación de las fuerzas productivas respecto a las relaciones, de la determinación de éstas últimas sobre la superestructura. Esto es algo que pocos análisis marxistas efectúan consecuentemente.

Es muy meritorio el intento de Cohen de definir la esfera de las relaciones de producción a base de conceptos no legales (cap. VIII). El *poder* (*power*) es la instancia a que Cohen refiere las relaciones productivas, y reserva al nivel del *derecho* (*right*) definir al estado y sus instituciones subordinadas. El autor aconseja que las exposiciones de la teoría marxista se atengan a esta separación analítica entre *power* y *right*, pues aunque a veces va en contra de las exposiciones tradicionales es, no obstante, una conveniencia que hace justicia a la intención profunda del propio Marx. Además, sólo esta interpretación es lo que justificaría hablar del estado como instrumento o reflejo de las relaciones de producción. Sin embargo, esta aclaración

terminológica no tiene en el libro las consecuencias que se esperarían, a saber, y sobre todo, de fundar una crítica al capitalismo actual en base a las relaciones de poder y derecho imperantes. Su crítica al capitalismo se efectúa más bien en referencia a una "estructura de necesidades" que está muy cerca de su otro concepto del hombre como un ser racional. Tenemos la impresión de que otra vez es la antropología la base crítica del marxismo de Cohen.

La tesis principal del libro es que la naturaleza de la explicación en Marx es funcionalista (caps. IX-X). Según Cohen lo típico de una explicación tal es que la causa de un fenómeno se explica por los efectos que esta causa tiende a producir. Digamos, por ejemplo, que la ampliación en el tamaño de las factorías en el capitalismo se puede explicar por la economía que esta ampliación trae consigo. Se puede decir, pues, que lo que produce la ampliación son los efectos que tal ampliación trae, a saber, economías en la producción. Pero en una explicación tal no hay que suponer que conocemos específicamente *cómo* es que tal cambio de tamaños produce las economías. Tampoco hay que suponer que el efecto se dió porque se dió la causa. Lo único que hay que suponer es que la causa ocurrió por la disposición a producir ciertos efectos. Así que son estos efectos lo que explican la ocurrencia de la causa. Las tesis principales de Marx, digamos, la naturaleza de la ideología, tienen un carácter funcional, en cuanto que explican su existencia por los efectos que tienden a producir, aún cuando no sabemos o conocemos el mecanismo específico del proceso y la vinculación. Determinadas relaciones de producción se dan en épocas históricas específicas por los efectos en las fuerzas de producción; esto es, por el hecho de que fomentan el desarrollo de éstas. Aquí se ve que la ideología no es explicada en sentido psicologista y genético. La ideología no proviene de algún *origen* (individual o colectivo), sino que la ideología está ahí por sus *resultados y efectos* sobre el sistema de producción en general. Creemos que este análisis de Cohen sobre la explicación científica en Marx abarca muchos fenómenos de esta teoría. Pero esto no significa que esta sea la única forma como Marx explica los fenómenos sociales. La obra de Marx es un conjunto de diferentes tipos de explicación que abarca desde explicaciones estructurales, positivistas de leyes y hechos, hasta funcionalistas y dialécticas. Lo que hace falta es un estudio sistemático sobre esta temática en la obra de Marx.

Respecto a la crítica al sistema capitalista observemos finalmente que el autor está en contra de un sistema cuya finalidad primordial es la producción de valores de cambio y no de valores de uso. Tal tipo de producción trae consigo una tendencia hacia la irracionalidad, que se expresa en el hecho de que el sistema se esfuerza en conservar actividades que los individuos no desean. Hoy día el capitalismo recurre al consumismo para no permitir que la actividad humana deseada sea una realidad en la vida de los individuos. Cohen supone una llamada "estructura de preferencias del individuo" (p. 319) para medir críticamente la actividad deseada y no deseada por el organismo humano. Y aunque según el autor nada de esto refiere ni a una esencia humana ni a un discurso positivo respecto a "la estructura de preferencias no corrupta", el hecho es que su crítica al

capitalismo no brega con las relaciones de explotación de clases. Cohen renuncia expresamente a la teoría de la explotación de *El Capital* de Marx al decir que rechaza la teoría del valor, y que el concepto de capital puede ser entendido sin recurrir a la teoría del valor y del trabajo expuestas por Marx (pp. 312,353,351; cap. VIII, Sección 7). En definitiva, la base crítica del marxismo queda desplazada a un lugar que va más allá del análisis de clases. Por eso es que el capitalismo queda descrito como un mundo tecnológicamente neutral y positivo, y *humanamente* irracional pero no explotador. Creemos que lo que ha sucedido con Cohen es que al sobreacentuar el carácter civilizatorio del capitalismo ha olvidado lo específico de las *relaciones* productivas del capitalismo. Pero lo que el autor no ha evidenciado es que el capitalismo se dé sin explotación.

Eliseo Cruz Vergara

Universidad de Puerto Rico

ELIZABETH LEINFELLNER, WERNER LEINFELLNER, HAL BERGHEL y ADOLF HUEBNER (eds.). *Wittgenstein und sein Einfluss auf die gegenwärtige Philosophie/Wittgenstein and his impact on contemporary thought*, Akten des 2. Internationalen Wittgenstein Symposiums, 29. August bis 4. September 1977, Kirchberg/Wechsel (Oesterreich)/Proceedings of the 2<sup>nd</sup> International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg/Wechsel (Austria). Viena: Hölder Pichler-Tempsky, 1978. 550 pp.

1

El segundo congreso internacional dedicado a Wittgenstein se celebró en Kirchberg a. Wechsel, en la región donde el filósofo ejerció de profesor en las escuelas elementales de Trattenbach, Puchberg am Schneeberg y Otterthal durante casi seis años. La aparición de las actas se la debemos a la Wittgenstein-Gesellschaft, que enriquece su serie de publicaciones (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Wien) con este volumen en alemán e inglés que contiene 108 de las ponencias presentadas al simposio. Esta sociedad había reeditado en 1977 el diccionario para escuelas elementales del filósofo, aparecido originalmente en 1926 (L. Wittgenstein, *Wörterbuch für Volksschulen*).

En el Prefacio al libro que comentamos los editores declaran que la publicación de estas actas persigue el mismo fin que el congreso, a saber, lograr "una sinopsis de la filosofía de Wittgenstein y la filosofía analítica" (p. 11). Algo más adelante otras expresiones del mismo prefacio llaman también mucho la atención. El problema fundamental de las filosofías de Wittgenstein y analítica sería: "¿Cómo se puede remediar la ruptura (*Bruch/gap*) entre la realidad y las estructuras y funciones internas de nuestro pensar, o, en términos de la reducción wittgensteiniana del pensamiento al lenguaje, cómo se puede remediar la ruptura entre realidad y lenguaje?" Este "problema clave", como lo llaman los editores, habría inspirado la organización de los trabajos en el presente volumen.

El libro está dividido en cuatro partes principales, las cuales vienen precedidas por el prefacio en alemán (pp. 11-14) y su traducción al inglés (pp. 15-18). Estas son las únicas páginas en las dos lenguas del congreso; las ponencias han sido publicadas en su versión original sin traducción en la inmensa mayoría de los casos. La primera de las partes principales lleva el título *Einleitung/Introduction* y consta de dos secciones. Una dedicada a la filosofía de Wittgenstein en su contexto histórico, la otra a la biografía del filósofo. La segunda parte ofrece los trabajos que estudian la filosofía temprana y ha sido dividida en cuatro secciones. La tercera parte lleva el título de: La filosofía tardía de Wittgenstein, y está subdividida en cuatro apartados. Por último la parte cuarta: Problemas generales de la filosofía de Wittgenstein abarca cinco secciones diferentes. El libro termina con una lista de los ponentes y las personas que presidieron las sesiones del simposio, y sus universidades y direcciones.

En la mayor parte de los casos los trabajos están bien ubicados donde se encuentran, lo que redundará en un libro ordenado y fácil de manejar a pesar de la enorme variedad de las colaboraciones. No faltan, sin embargo, las excepciones. ¿Qué hace la ponencia de Herbert Spiegelberg (pp. 54-57) sobre los epígrafes de las obras mayores de Wittgenstein en la sección dedicada al contexto histórico de la primera parte? ¿Cómo fue a parar Rudy Krejci, con su "Wittgenstein y las paradojas en la filosofía", a la sección biográfica? Hay dos ponencias sobre Wittgenstein y Tolstoy; la de R.M. Davison (pp. 50-53) se encuentra en la división dedicada al contexto histórico, pero la de D. Magnanini, titulada "Tolstoy and Wittgenstein as 'Imitators of Christ'" (pp. 490-493) está en el número 13 dedicado a la Ética, en la parte IV. El tratamiento del tema por los ponentes es diferente. Si convenía separarlos por eso, ¿por qué el segundo no quedó en el número 14 sobre Religión? De otro género es la inadecuación del título y las divisiones internas de la cuarta o última parte. El título: Problemas generales de la filosofía de Wittgenstein, haría esperar otra cosa que lo que se cobija bajo él. Un problema general no es un asunto elusivo y de difícil clasificación. Las cuestiones varias de la última parte incluyen trabajos sobre psicología filosófica, la comprensión, la ética, la religión, la estética. Finalmente, y todavía a propósito de la organización de estas actas, ¿en qué pensarán los editores que desean efectuar una sinopsis de la filosofía de Wittgenstein y la filosofía analítica cuando distinguen entre un Wittgenstein temprano y uno tardío?

La ponencia inaugural del congreso fue presentada, muy apropiadamente, por Georg Henrik von Wright. Habló sobre "Wittgenstein in relation to his times" (pp. 73-78), y se refirió, en lo principal, a tres aspectos del pensamiento del filósofo. Según Wittgenstein las creencias, los juicios y el pensar de los individuos están enraizados en juegos de lenguaje incuestionados, y en formas de vida socialmente aceptadas. Los problemas filosóficos son disturbios de la mente causados por alguna disfunción en los juegos de lenguaje y, por ende, también en los modos de vida de la comunidad. Finalmente el profesor von Wright se detiene más prolongadamente en un tercer tema menos conocido de Wittgenstein: su rechazo de la civilización científico-tecnológica de las sociedades industriales, a la

que consideraba como decadencia de una cultura. Von Wright se plantea el problema de la conexión de estos tres aspectos del pensamiento de Wittgenstein. En la personalidad del filósofo se los ve estrechamente conectados. La tercera opinión, por ejemplo, —la spengleriana, la llama el conferenciante (p. 78)— ¿está ligada sólo casual, histórica, psicológicamente con las otras dos o posee nexos conceptuales con ellas? “If the connection is only accidental or contingent, then one could say that Wittgenstein’s attitude to his times is irrelevant to the understanding of his philosophy, even though it may be quite important to an understanding of his personality.” “The difficulty arises because of the second aspect, Wittgenstein’s peculiar view of the nature of philosophy. It constitutes a link between the two other aspects. Because of the interlocking of language and ways of life, a disorder in the former reflects disorder in the latter. If philosophic problems are symptomatic of language producing malignant outgrowths which obscure our thinking, then there must be a cancer in the Lebensweise” (p. 78).

## 2

En su ensayo, “From Metaphysics to a New Awareness of the Metaphysical”... (pp. 242-244), Leuven Verhack sostiene que la afirmación de que el *Tractatus* es una obra antimetafísica es ambigua por lo menos, si es que no totalmente falsa. Concretamente, el autor trata de mostrar que los principios a priori ontológicos y epistemológicos subyacentes en la filosofía de Wittgenstein en tanto que actividad de trazar un límite, pueden ser considerados como el surgimiento de una nueva conciencia de lo metafísico como tal (la realidad en la medida en que trasciende nuestros medios de representación lógica). El *Tractatus*, afirma, aborda lo metafísico desde el punto de vista de una limitación crítica de lo decible, presentándolo como lo místico (aquello de lo que no se puede hablar).

Verhack procede mediante tres pasos: primero analiza brevemente la noción de lo místico; luego explica los principios ontológicos y epistemológicos y, por último, hace una consideración adicional sobre el significado de lo místico, en tanto que aquello que se muestra, y sobre la naturaleza de la filosofía de Wittgenstein.

Entre otros rasgos, Verhack destaca en su análisis que lo místico posee una estructura subjetivo-objetiva: se refiere tanto a un sentimiento (el sentimiento del mundo como un todo limitado cuando el mismo es visto “sub specie aeterni”; *Tractatus*, 6.45) como a su correlato (al mundo en sí mismo, a su inexpresable existencia, o a que es en oposición a cómo es; *Tractatus*, 6.44). “We have an inexpressible feeling of the world, but the world itself has also something unsayable about it” (p. 242). Por otro lado, el autor considera que la conciencia de que hay algo (lo místico, pues, en su total estructura subjetivo-objetiva) es anterior a la lógica —“There is an ‘experience’ which is prior to logic; but that which is prior to logic is not only a subjective awareness, it is also its objective correlate in reality: the ‘what’ in opposition to the ‘how’” (p. 242)—, oponiéndose

con ello a la interpretación corriente del *Tractatus*, 6.44 (a la que califica de demasiado empírica), según la cual la representación pictórica de hechos mediante el lenguaje es lo que nos lleva al descubrimiento de la existencia del mundo. Su posición se apoya en el *Tractatus* 5.552 y 5.553. El primero (5.552), a su parecer, sugiere aquella interpretación más trascendental de lo místico, a saber: "There is no logic without there being a world (5.553); logic is essentially the logic of statements about the existence and non-existence of states of affairs. Hence in order to understand (this) logic (cfr. 5.552) we obviously need the awareness that something is" . . . (p. 242). La consciencia de que hay algo, consciencia que es además en un sentido la "experiencia" de lo que es visto como un todo sub specie aeterni, o la "pseudoexperiencia" de la existencia del mundo, no es, pues, según Verhack, algo adquirido en medio de nuestra representación de hechos a través del lenguaje, o un resultado de ésta, sino la base o la condición misma de dicha representación, algo que está implicado implícitamente en el mismo acto de entender la lógica. "As a condition of speech this awareness of being cannot be put into words; it is rather the act of representation (using logic) itself which is an implicit affirmation of the existence of the world" (p. 243). "We, as speakers, stand in a receptive attitude towards it, to such an extent that the disclosure, or the being there in the open, of the existence of the world constitutes a condition of possibility for all actual speech about facts in the world" (p. 244). Por eso (por esa precedencia de la conciencia de la existencia del mundo, o de que hay algo, sobre la representación pictórica de hechos a través del lenguaje), Verhack considera —al plantearse la relación entre el rechazo de la metafísica y las aserciones positivas de lo místico en el *Tractatus*— que esta doctrina (de lo místico) está intrínsecamente relacionada con la crítica del lenguaje específicamente, que pertenece, al menos en parte, a los presupuestos de dicha crítica, no meramente a sus consecuencias, . . . "as if it were an afterthought to save at least the object of metaphysics" (p. 243); y que el rechazo de la metafísica, igualmente, debe entenderse como la expresión de la inefabilidad de lo que es (el ser como un todo, . . . "that which imposes itself upon us prior to logic" (p. 243) y sólo en parte también como una consecuencia de la crítica del lenguaje. Por la misma razón, además, Verhack considera que no representa una verdadera dificultad el que, en el contexto de *Tractatus* 4.113, lo indecible sea la forma lógica de la realidad (lo que se muestra en el lenguaje) y no lo místico (lo que se muestra a sí): "Nevertheless, since logic cannot be understood without there being a world, we cannot really separate our seeing the form of reality through language from the self-manifestation of the mystical. Both are interrelated and illuminate each other. Logic is incomprehensible without there being a world; but logic also illuminates what there is, viz., a totality of facts limited by the totality of objects. It is only when understood against the background of being that logical form can be seen as the logical form of reality (cfr. *Tractatus* 4.121). As a consequence, the doctrine of the mystical is not really absent from 4.113-5" (p. 243).

Verhack distingue dos principios ontológicos y epistemológicos en la filosofía de Wittgenstein, siendo el primero esa distinción ya vista entre (nuestro conocimiento de) cómo es el mundo y (la

conciencia de) que algo es. El segundo principio es la separación entre los reinos de la objetividad y la subjetividad —entre el mundo como aparece a través de la lógica y aquello que se nos impone en el reino de la responsabilidad personal (el valor, el sentido ético del mundo y de la vida: “the Higher”). “The Higher” forma —dice Verhack— parte del concepto de lo místico. El sentido del mundo no lo descubrimos a través de nuestras descripciones del mismo; es algo que se nos revela a sí cuando contemplamos al mundo sub specie aeterni. Es el carácter abarcador del mundo como un todo, carácter que refiere de manera implícita a un sentimiento (a una “experiencia”) para el cual él es dado (estructura subjetivo-objetiva), de manera análoga a como . . . “the disclosure of the existence of the world implies a disclosure-experience in which the world opens itself to us” (p. 244): “The givenness of such a character implicitly points to a disclosure-feeling in and to which the value-face of the world is given. In Wittgenstein’s conception it points to the existence of an ethical will which is capable of good and evil (*Tractatus* 6.43)” (p. 244). Mientras el primer principio provee al reino de la subjetividad de un objeto (que el mundo es), el segundo explica “...in what sense the philosopher should maintain an openness for a sense which transcends the facts in logical space” (p. 244).

Todo intento, pues, de hablar de lo místico —lo inexpresable que se muestra a sí inmediatamente —sólo sería distorsión de lo que se manifiesta. Lo dado, dice el autor, no pide ninguna justificación; pero aun si no da lugar a ningún “problema”, . . . “we can still wonder at its being there” (p. 244). Podemos maravillarnos de la existencia del mundo, y el *Tractatus* es . . . “an effort to remind us of those things which are inexpressible and show themselves” (p. 244). Los dos principios antes indicados arrojan una nueva luz sobre la naturaleza específica de lo metafísico: “The *Tractatus* makes no theoretical statements about it, but “lets it be” in the natural way of manifesting itself to us by showing to what extent we all agree and to what extent there is a real place for mutual disagreement” (p. 244). La filosofía de Wittgenstein, como actividad de trazar el límite entre lo decible y lo indecible, es un método para fundamentar, manifestar y preservar el carácter no-factual de lo que viene a la manifestación como lo místico; un método que nos ayuda a mirar en la dirección correcta, en un intento de poner las cosas en su justo lugar. Por ello, de su rechazo del uso metafísico del lenguaje no se sigue que el *Tractatus* sea una obra antimetafísica.

Verhack tiene razón, es decir: es completamente ambiguo calificar sin más al *Tractatus* de obra antimetafísica, y ciertamente correcto ver en él una nueva conciencia de lo metafísico como tal (la realidad en tanto que trasciende nuestros medios de representación lógica): una conciencia que rechaza el uso metafísico del lenguaje en nombre de la inefabilidad e inexpresabilidad del ser (que haya algo, objeto por excelencia de la metafísica). Lo místico (que haya algo) ni se muestra en el lenguaje ni puede ser dicho en él (de aquí el sin sentido del uso metafísico del lenguaje): se nos manifiesta de manera inmediata como inefable. No obstante, su ser inexpresable no impide en modo alguno que nos cause asombro (el asombro metafísico por excelencia: asombro ante el que haya algo, ante el ser). Y, como bien dice Verhack, la actividad de trazar un límite entre lo decible y

lo indecible constituye en sí una manera de manifestar o expresar esa naturaleza esencialmente inexpresable de lo místico, una manera de sustraerlo o de protegerlo, si así puede decirse, de las distorsiones de que es objeto inevitablemente cuando se lo pretende expresar o mostrar en el lenguaje. El ensayo de Verhack, muy particularmente su análisis del significado de la noción de lo místico, denuncia contundentemente la ambigüedad y la ligereza envueltas en la afirmación de que el *Tractatus* es una obra antimetafísica.

### 3

Los trabajos de H.E. Mason "On the Multiplicity of Language Games" p. 332-335 y de Max Black "Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Work" p. 325-331, son otras dos contribuciones al análisis de los conceptos *Lebensform* y *Sprachspiel* (Véase por ejemplo los siguientes trabajos: Zabeeh, Farhang "On Language Games and Forms of Life" y Hunter, J.F.M. "Forms of Life in Wittgenstein's Philosophical Investigations" publicados en Klemke, E.D., *Essays on Wittgenstein*. Urbana: University of Illinois Press, 1971).

Mason comienza su trabajo "On the Multiplicity of Language Games" exponiendo un problema que surge, a su entender, al estudiar el concepto wittgensteineano de juego de lenguaje (*Sprachspiel*). Según Wittgenstein las palabras no tienen sentido aparte del juego de lenguaje al que pertenecen. Pero, si esto es así, pregunta Mason, cómo es que tenemos la capacidad de "carry an understanding of a word used in one context to its use in a very different context" (p. 332). Si contextos diferentes quiere decir juegos de lenguaje diferentes es cuestionable, de acuerdo con Wittgenstein, que podamos transferir nuestra comprensión de una palabra de un contexto a otro ya que su significado puede variar totalmente de un juego de lenguaje a otro. Pero en la vida diaria somos capaces de hacer esto continuamente, es un "feature of our knowledge and use of language which few will question" (p. 332). La única evidencia de peso que el autor presenta para apoyar su interpretación de que la 'teoría' de Wittgenstein es incompatible con el uso real de las palabras es una cita tomada del libro *On Certainty* que dice: "When language games change, then there is a change in concepts, and with concepts the meaning of words changes" (L. Wittgenstein, *On Certainty*. New York: J.J. Harper, 1969, § 65). Mason apunta a la posible tentación de entender que si bien las palabras no tienen sentido fuera del juego de lenguaje en que son usadas, las expresiones sí, y por lo tanto cuando se transporta una expresión de un contexto a otro las palabras que la constituyen retienen su significado. Inmediatamente añade que no hay mucho fundamento para sostener esto ya que Wittgenstein no especifica el papel que juegan las expresiones particulares. Admite que resulta "perplexing" preguntarse por el significado de una expresión en diferentes juegos de lenguaje. Hay que tener presente que las fronteras que los delimitan son borrosas y que no hay forma de inquirir si una expresión usada en un juego de lenguaje deba usarse en forma diferente en otro. Preguntar por la posibilidad de que una persona lleve ("carry") su comprensión de una expresión de un juego de lenguaje a otro

presupone que los "language games whose multiplicity Wittgenstein wished to observe are distinct and well defined, mutually exclusive and varying in a common way or along a single dimension" (p. 334). El autor llega a la feliz conclusión de que Wittgenstein "uses the notion of a language game primarily to call attention to the circumstances and peculiarities of our use of philosophically problematic expressions" (p. 335). El problema que se plantea Mason implica un uso metafísico del concepto de juego de lenguaje, algo que Wittgenstein, por lo menos en sus *Philosophical Investigations*, no hace. Pero el autor se pregunta ¿qué sucede con el uso de la expresión juego de lenguaje en la ya citada obra *On Certainty*? Cree que Wittgenstein ha sido "misled by the grammar of the expression" usando la noción en una forma que no le permite hacer la distinción entre su uso en un contexto práctico y su uso especulativo.

Este ensayo plantea y discute un problema legítimo pero algo extraño a la obra *Philosophical Investigations*. Mason habla de la capacidad que tenemos de llevar nuestra comprensión de una palabra de un juego de lenguaje a otro. Wittgenstein no se ocupa expresamente del problema suscitado por esta capacidad, por lo tanto, su obra no contiene una solución. Sin embargo, conviene recordar que uno de los supuestos de este problema está en conflicto con una de las convicciones fundamentales de Wittgenstein, a saber: la de que las palabras y las expresiones carecen de un significado independiente del juego de lenguaje en que son usadas. En su *Philosophical Investigations* se expresa de la siguiente forma, "You say to me: 'You understand this expression, don't you'... As if the sense were an atmosphere accompanying the word which it carried with it into every kind of application" (PhI. 117). Aquello que critica es precisamente lo que presupone Mason. Ni la palabra ni las proposiciones tienen un significado que les sea inherente. Tiene razón cuando señala que las mismas palabras o expresiones en diferentes contextos pueden compartir similares significados, Wittgenstein en ningún momento niega esto, pero ello se debe no a una cualidad de la palabra o expresión misma, sino al sistema de relaciones denominado semejanzas de familia, "...we see a complicated network of similarities overlapping and criss-crossing: sometimes overall similarities, sometimes similarities in detail..." (PhI. 66) "I think of no better expression to characterize these similarities than 'family resemblances'... And I shall say: 'games form a family'" (PhI. 67). Resulta inequívoco que los juegos de lenguaje o contextos particulares de actividad humana no tienen fronteras perfectamente delimitadas, sino más bien "blurred edges" (PhI. 71). Mason dedica su atención a resolver un problema que las *Philosophical Investigations* no plantean. Su uso del párrafo 65 de *On Certainty* para patentizar el problema no afecta a las *Philosophical Investigations*. El uso que se hace del concepto juego de lenguaje en ambos textos no es el mismo.

El profesor Black en su ensayo "Lebensform and Sprachspiel in Wittgenstein's Later Work" es bastante pretencioso en cuanto a sus objetivos, a saber: formular de manera preliminar algunas preguntas que es necesario contestar si hemos de obtener una idea clara de los conceptos forma de vida (*Lebensform*), juego de lenguaje (*Sprachspiel*) y gramática; y aplicar su agudeza a problemas que el mis-

mo Wittgenstein no discute. Al analizar el concepto *Lebensform* se hace la pregunta de rigor: si uno cree como el profesor Norman Malcolm que este concepto es de gran importancia, ¿por qué aparece usado con tan poca frecuencia en las *Philosophical Investigations*? Sólo se usa en 5 pasajes: PhI. 19, 23, 241, p. 174, p. 226. Antes de adelantar su contestación Black analiza, a) el uso del concepto *Lebensform* tal como aparece en el libro *Philosophical Investigations*, b) el uso ordinario del concepto juego, y c) la forma ambigua en que Wittgenstein usa el concepto *Sprachspiel*.

Sobre el concepto *Lebensform* Black llega a las siguientes conclusiones: 1) La destreza en un sub-lenguaje particular implica tener una forma de vida particular; esto en parte se manifiesta en la destreza misma. 2) La *Lebensform* corresponde a una actividad entendida en forma amplia de tal manera que incluya todo lo que presuponga la habilidad de producir expresiones significativas. 3) El *Sprachspiel* consiste del lenguaje y de acciones entretajadas con él, que forman parte de una correspondiente forma de vida. Pero aún así el concepto dista mucho de estar claro. Black intenta avanzar analizando el concepto de *Sprachspiel*, sobre todo en lo concerniente a sus reglas y definición. Señala que sería un gran error pensar, como comúnmente se hace, que un juego se define exclusivamente por las reglas que fijan su uso. La comprensión de un juego, de ajedrez por ejemplo, presupone, además de las reglas, el estar familiarizado con el concepto general de juego de tablero. El saber cómo mover las piezas sólo tiene sentido en un contexto social más amplio. El autor nos dice que, en general, hay dos tipos de reglas, las constitutivas que se refieren a entidades abstractas como 'Rey', 'se mueve', 'captura', etc., y las pragmáticas que se refieren al jugador (luego admite que esta distinción puede conducir al error). A las descripciones de prácticas sociales reguladas que incluyan otros aspectos que no sean las reglas, las llama descripciones relativamente estrechas; en la medida en que sólo incluyan las reglas constitutivas son descripciones formales, confundiendo así con sistemas puramente matemáticos. Según Black, Wittgenstein oscila, a través de su obra, entre una concepción estrecha y una más amplia, poniendo en las *Philosophical Investigations* mucho énfasis en los aspectos no verbales del lenguaje. El autor señala que si se ve un juego como es realmente jugado, en el momento prerreflexivo, no se podría distinguir de cualquier otro tipo de actividad regulada y de aquí el aspecto positivo de la analogía. Por otro lado, piensa que ella resulta poco feliz en la medida en que el juego es sólo un aspecto de la vida real, estando inmerso en un contexto mucho más amplio. Considera, por ejemplo, que el albañil y su asistente en el juego de lenguaje 2 de las Investigaciones no están en realidad jugando y se pregunta "or could they really be playing, so that when the bricks and slabs are brought, both laugh aloud and throw them away?" (p. 330). Para él ni es juego ni tampoco está completo en sí mismo. Las palabras sólo las podrían entender quienes posean un lenguaje más amplio. Cree que ha sido desafortunado que Wittgenstein haya escogido el concepto de *Sprachspiel* para expresar una de sus nociones centrales. Sería precisamente lo limitado de este concepto lo que obliga Wittgenstein a hacer uso del concepto *Lebensform*.

Aunque el trabajo de Black resulta muy interesante no creo que

se justifique su crítica, resumida en sus comentarios en torno al juego de lenguaje 2, de que un Sprachspiel particular no se pueda considerar ni completo, ni ser, en forma estricta, un juego. Wittgenstein no pretende ninguna de las dos cosas. Si bien en el párrafo 2 se refiere al juego de lenguaje allí expuesto como un "complete primitive language" hay que tener presente qué entiende Wittgenstein por "complete". A primera vista podría resultar tentador interpretarlo como siendo un sistema autosuficiente, cerrado sobre sí mismo y perfectamente delimitado. Visto así Black tendría razón al decir que las palabras usadas por el albañil y su ayudante no serían "complete" ya que no tendrían sentido sin "the possession of language in a fuller sense" (p. 330). El mismo Wittgenstein vio la dificultad y a aquellos que pretenden demostrar que los juegos de lenguaje 2 y 8 son incompletos, les pregunta, "ask yourself whether our language is complete" (PhI. 18), comparando el lenguaje con una vieja ciudad a la que siempre se le van añadiendo nuevas y multiformes barriadas. Para Wittgenstein el juego de lenguaje 2 es completo sólo en la medida en que satisface las necesidades de comunicación de sus hablantes. Que presuponga la posesión de un lenguaje "in a fuller sense" es obvio, ya que "to understand a sentence means to understand a language. To understand a language means to be master of a technique" (PhI. 199), y dominar una técnica a su vez presupone una *Lebensform* en la que ocupe un lugar funcional. Por otro lado, Wittgenstein no dice que el lenguaje sea un juego. Para él "the language games are rather set up as objects of comparison which are meant to throw light on the facts of language. . ." (PhI. 130). No es "a preconceived idea to which reality must correspond" (PhI. 131). De aquí que Black se equivoque al entender que Wittgenstein ha querido decir que los participantes del juego de lenguaje 2 están jugando; más bien realizan una actividad que es análoga a la actividad del juego.

#### 4

Lo que pretende Harold Morick en "Wittgenstein and Privileged Access" (pp. 366-368) es mostrar que las razones aducidas por Wittgenstein para negar que tengamos, epistemológicamente, un acceso privilegiado a nuestros estados de conciencia, no sólo son inconcluyentes, sino también irrelevantes —cuando se trate de decidir la verdad o falsedad de la creencia en el acceso privilegiado. La objeción de Morick descansa sobre los siguientes argumentos: primero, la creencia en el acceso privilegiado no estriba en defender que los demás no puedan saber lo que uno está pensando o sintiendo; sino en creer que los demás están en una situación menos favorable (en desventaja) para hacerlo. Segundo, este privilegio se fundamenta en que el conocimiento que cada cual tiene de sus propios estados de conciencia no puede ser falseado por los demás, es decir, es inmune de toda corrección por parte de los demás. Desde aquí parte Morick para tratar de invalidar el planteamiento de Wittgenstein. El método que sigue Morick para llevar a cabo su cometido es el siguiente. Primero, reduce el §246 de las *Investigaciones Filosóficas* a dos argumentos: 1) No puedo dudar de mi dolor. 2) No puedo decir, con sentido, que conozco mis sensaciones. Una vez hecho esto, Morick

salta a la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas*, a la página 221 específicamente, para buscar otros argumentos que Wittgenstein elaboró a partir de los dos de la primera parte. El razonamiento de Wittgenstein, según lo presenta Morick, es el siguiente: 1) Aquellas circunstancias en las que los conceptos de duda y error carezcan de aplicación inteligible son circunstancias en las que el concepto de conocimiento tampoco tiene aplicación inteligible. 2) No puede hablarse, con sentido, de conocimiento allí donde no hay un medio de percatarse, es decir, algo así como un proceso heurístico.

Según Morick, Wittgenstein no sólo no provee evidencias que sustenten sus afirmaciones; sino que en la segunda parte de las *Investigaciones Filosóficas* se contradice al ofrecer un ejemplo en el que tiene sentido decir que sabemos que tenemos una sensación, aunque no tenga sentido decir que lo sabemos mediante algo. La inquietud de Morick estriba en lo siguiente: si Wittgenstein sostiene, por lo menos en este caso, que hay circunstancias en las que tiene sentido decir que sabemos que tenemos una sensación, aunque no tenga sentido decir que lo sabemos mediante algo; ¿por qué no sostiene también que hay circunstancias en las que tiene sentido decir que sabemos que tenemos dolor aunque haya circunstancias en las que no tiene sentido decir que lo aprendimos de algo? Morick defiende que cada cual tiene una especial relación epistemológica con sus pensamientos y sensaciones, y con algunas de sus creencias o juicios acerca de lo que está sintiendo o pensando. Estas creencias o juicios, sostiene Morick, no están sujetos a corrección por parte de los demás. Morick presenta algunos ejemplos que, a su juicio, invalidan la argumentación de Wittgenstein; pero saca los argumentos de su contexto para rebatirlos. Al proceder así pierde de vista los objetivos generales de las respectivas secciones en las que se hallan los argumentos de Wittgenstein. Nadie niega la inmunidad a que con tanta felicidad se aferra él. Puedo incluso mentir sobre mis sensaciones, pero no puedo permanecer mudo, algún día tendré que hablar, y entonces caeré en el terreno donde me quiere Wittgenstein: el lenguaje. Mienta yo o no sobre mis sensaciones, ellas tienen un nombre que no les fue dado a partir de la inmunidad o incorregibilidad de la que habla Morick. Morick ha olvidado en este trabajo la importancia del aprendizaje del lenguaje en el pensamiento de Wittgenstein, de su alcance y consecuencia, para tratar de invalidar desde fuera del lenguaje unos argumentos que no tienen sentido fuera de él.

Las reflexiones de Wittgenstein sobre la posibilidad de un lenguaje privado pueden dividirse en dos partes o fases, según dice Robert L. Arrington en "Ostensive Definition and Private Language" (pp. 372-375). En la primera se cuestiona Wittgenstein si la persona que pretende crear un lenguaje privado dispone de recursos para establecer las reglas de significado de las palabras. En la segunda se cuestiona si le es posible a tal persona seguir dichas reglas, asumiendo que ella pueda de hecho generarlas. La mayoría de los críticos de Wittgenstein han dedicado muy poca atención a la primera parte, según Arrington. De ahí su propósito de examinarla en este trabajo, ya que la considera de importancia capital para entender por qué rechazó Wittgenstein la posibilidad de un lenguaje privado.

A pesar de la brevedad del trabajo, el examen de Arrington no se

limita, como suele hacerlo la mayoría de los críticos, a una sección de las *Investigaciones Filosóficas*; sino que se detiene en todas las obras del autor donde de alguna u otra forma haya alguna referencia al tema que le ocupa. Este procedimiento nos ayuda a tener una visión más abarcadora de los argumentos que esgrime Wittgenstein contra la posibilidad de un lenguaje privado. Pocos críticos, al examinar un tópico específico en alguna obra de Wittgenstein, han sentido la necesidad de ubicar dicho tópico en un contexto más amplio, como lo hace Arrington. Este es quizá su mayor mérito. A continuación ofreceremos los pasos más importantes que da Arrington en el desarrollo del tema, y las ideas que va destacando.

El punto de partida de Arrington es el parágrafo 258 de las *Investigaciones Filosóficas*. Allí señala Wittgenstein la primera dificultad con que se encuentra la persona que pretenda crear un lenguaje privado a partir de la definición ostensiva de sus sensaciones: depender de la memoria para poder establecer una regla de definición. Si tal persona tiene una regla de definición necesita también un criterio de corrección. ¿Es posible tal cosa cuando sólo se depende de la memoria? Wittgenstein lo niega, según Arrington. Para entender a cabalidad por qué lo niega hay que dar un segundo paso, en opinión de Arrington: retroceder en las *Investigaciones Filosóficas* y detenerse en la sección que abarca los §§ 26-45, donde discute Wittgenstein algunas razones que justifican la imposibilidad de una definición ostensiva privada. El blanco de la crítica de Wittgenstein en esta sección es, cree Arrington, la teoría agustiniana de la definición ostensiva, según la cual se puede crear un lenguaje *ab initio* por medio de definiciones ostensivas. Arrington subraya que el principal propósito de Wittgenstein allí es señalar que la definición ostensiva es ambigua y que, por lo tanto presupone cierto dominio del lenguaje. Si esto es así, ¿cómo se adquiere tal dominio? ¿Cómo se genera el lenguaje *ab initio*? Para responder a estas preguntas Arrington da un tercer paso. Según él, Wittgenstein no tiene mucho que decir al respecto, pero lo poco que dice tiende a implicar el uso del concepto "entrenamiento" cuando se trate de ofrecer una respuesta a las preguntas más arriba formuladas. Pero, ¿qué es entrenamiento? La respuesta de Wittgenstein implicaría, según lo ve Arrington, que el entrenamiento es una forma de acondicionamiento. Este acondicionamiento no involucraría el uso de reglas, es decir, uno puede ser acondicionado a usar una palabra correctamente sin que haya sido dada la regla para su empleo correcto. Por ende, este método puede explicar, según Arrington, la noción de un dominio del lenguaje que preceda a un dominio de la regla por parte del entrenando, ya que el entrenador debe tener un dominio de las reglas. Este proceso de entrenamiento es intrínsecamente social. Una vez se ha llegado a este punto cabe preguntarse: ¿puede hablarse con sentido de un autoacondicionamiento? Los que defienden la posibilidad del lenguaje privado tendrían que responder afirmativamente a esta pregunta.

## 5

En el ensayo "Does Wittgenstein Prove no New Discoveries are needed in Philosophy? ". . . (pp. 425-429), de Andrew Rembert, éste

somete a crítica la concepción wittgensteiniana de la filosofía que aparece en las *Investigaciones filosóficas* (los problemas filosóficos surgen de malentendidos del uso de las palabras; el objeto de la filosofía es, pues, la descripción de dicho uso, esto es, de lo ya conocido; por lo cual en ella no se necesitan nuevos descubrimientos), examinando uno de los diversos casos considerados por Wittgenstein en su intento de demostrar su tesis sobre el origen de los problemas filosóficos. El punto de partida del autor es que sí se necesitan nuevos descubrimientos en filosofía, porque ignoramos muchísimas cosas (o, lo que es lo mismo, que no es cierto que aquella esté concernida sólo con lo que ya conocemos (uso de las palabras); ni que el origen de todo problema filosófico sea el que Wittgenstein señala).

Tras dejarnos saber su propósito ("I want to consider whether Wittgenstein's conception of philosophy is correct"), y antes de darse al examen del caso particular ("intending") y a la crítica subsiguiente, Rembert expone brevemente la concepción wittgensteiniana blanco de aquella: "He says we could give the name 'philosophy' to what is possible before all new discoveries and inventions" (p. 425). El fin de la filosofía, dentro de la perspectiva de Wittgenstein, es dar una representación adecuada de la forma en que usamos las palabras en el lenguaje diario, encaminada a remover los malentendidos del uso de las mismas que, según él, son los que engendran los problemas filosóficos. En la práctica, por supuesto, sabemos cómo usar las palabras, puesto que hemos aprendido a hablar; no obstante, . . . "we do not always appreciate fully how the use of one word differs from that of another. The result is that we fall into mistakes and confusion when we start to philosophize" (p. 425). Justamente por esto, y para abolir tales errores y confusión, dice el autor que para Wittgenstein, ". . . we need a clear and synoptic view of our use of words. . . Such a view is provided by a perspicuous representation of language" (p. 425).

La tarea del filósofo, por consiguiente, no es descubrir hechos familiares en nuevos términos, sino ordenar esos hechos familiares en una forma tal que nos proporcione una visión clara de los mismos. Con tal ordenación, . . . "we should gain a new recognition of what we already know, and our misunderstandings should be eliminated" (p. 425).

Esa descripción que hace el filósofo del uso de las palabras, por otra parte, se refiere al uso en un tiempo y lugar dado, ya que el lenguaje es algo cambiante, no fijo; el objeto de la filosofía, por el contrario, es siempre el mismo: "I think he means that even though we change our use of words occasionally, the object of philosophy does not change because the object is to describe how words are used at any one time" (p. 425). Ahora bien, para esa tarea no se necesitan nuevos descubrimientos. Wittgenstein, así, . . . "hopes to undermine philosophical problems without need of new discoveries" (p. 425).

El autor introduce su crítica reduciendo al absurdo la idea de que no se necesitan nuevos descubrimientos en filosofía. Si los filósofos, nos dice, sólo necesitan saber cómo se usan las palabras, entonces pueden ignorar muchísimas cosas: "They do not need to know whether the earth moves or stands still, for example. They do not need to know why empires have risen and fallen. They do not need

to know the origin of evil or the prospects for happiness. There are so many things philosophers do not need to know if Wittgenstein is right about philosophy" (p. 425).

Rembert no niega que los filósofos deban clarificar nuestro uso de las palabras. Lo que sí niega —como ya antes lo ha dejado ver— es que eso sea todo lo que la filosofía necesita hacer. Entiende que lo fundamentalmente envuelto en esa concepción que tiene Wittgenstein de la empresa filosófica (lo que, podría decirse, lo conduce a concebirla de esa manera) es su tesis sobre el origen de los problemas filosóficos. Si todo problema filosófico emerge (como aparentemente piensa Wittgenstein) de algún malentendido de nuestro uso de las palabras, entonces (piensa Wittgenstein) basta describir correctamente dicho uso para que tales problemas desaparezcan (sin necesidad, pues, de nuevos descubrimientos). Ahora bien, el autor cuestiona que Wittgenstein haya probado que ése sea el origen de todo problema filosófico.

Wittgenstein, dice Rembert, defiende su visión considerando un número de casos específicos que aparentemente le parecen típicos de todos los casos en filosofía. Como ejemplo menciona el siguiente: para Wittgenstein, un malentendido crea un problema filosófico cuando los filósofos piensan que necesitan descubrir la naturaleza de los así llamados procesos internos. En este caso, la fuente del problema vendría a ser un malentendido de palabras tales como intención y pensamiento. Como pensamos que esas palabras se refieren a procesos internos de algún tipo, creemos necesario descubrir la naturaleza de los mismos.

Esa manera en que Wittgenstein defiende su idea del origen de los problemas filosóficos (asignando o suponiéndole validez universal a lo que pretende ilustrar con un número limitado de casos particulares) le parece al autor totalmente cuestionable. Aun en el caso de que fuese cierto que aquel problema en particular (procesos internos) responde a un malentendido, y que por ello no se necesitan nuevos descubrimientos en lo que a él respecta, de ello no se seguiría en modo alguno, según Rembert, que lo mismo vale para la generalidad de los problemas filosóficos. En otras palabras, ello no nos autorizaría para afirmar que todos los diferentes tipos de problemas filosóficos surgen con ocasión de malentendidos, y que por consiguiente, en la filosofía no se necesitan nuevos descubrimientos. Algunos problemas pueden surgir de allí (malentendidos), pero no todos: "I think it is part of philosophy, for example, to ask what our prospects for happiness are, and I do not believe this question arises from a misunderstanding of our use of words" (p. 426). Rembert, claro, no comparte tampoco la convicción de que sea un malentendido pensar que hay procesos internos sobre los cuales se requiere hacer nuevos descubrimientos, y es ese precisamente (el problema de los procesos internos, como lo anuncia en el título) el caso particular a cuya consideración se da para hacer manifiesto, de forma aún más contundente, su ya expresado disenso de la concepción wittgensteiniana de la filosofía.

Dentro de ese problema, examina en especial uno de los casos que entran en el análisis que hace Wittgenstein de "intending", a saber: aquél en el cual alguien intenta decir algo, pero por alguna razón no lo hace. Según Wittgenstein, en este caso la mayor parte de

las veces la persona ya sabe lo que va a decir antes de hacerlo, y es la consideración de esto lo que induce o puede inducir a pensar, erróneamente, que la intención es algún cierto tipo de proceso interno que precede al acto de hablar y sobre el cual hay cosas por descubrir.

Dice Rembert que muchos de los señalamientos de Wittgenstein en torno a "intending" están encaminados a mostrar que la intención no es un estado de conciencia susceptible de observación y descripción, cosa que el autor le concede: "When we intend to say something, the intention is not a state of consciousness we can observe and describe in its own right. Intending differs in this respect from the images and feelings which may accompany our intentions" (p. 426). Pero, contra Wittgenstein, no niega que "intending" pueda ser otro tipo de proceso: "Wittgenstein is right to deny that intending is a state of consciousness, but this leaves open the question whether intending is a process of a different sort" (p. 426).

Al determinar si Wittgenstein está en lo cierto cuando niega absolutamente eso (que la intención sea un proceso), Rembert cita ciertos pasajes de aquél y luego los evalúa. Le parece que Wittgenstein asume que todo proceso es esencialmente independiente de trasfondos humanos (de técnicas y costumbres), y que por esta razón considera que, si la intención fuese un proceso, dicho proceso tendría (siempre que ocurriese) que ser en sí mismo suficiente (con independencia de las situaciones y modos de vida humanos) para indicar la intención, para hacernos tener una intención definida; y además que para este fin (el proceso) tendría que contener en sí medios, específicamente, . . . "an extremely faithful picture of our intention". Sin embargo, ésta última de por sí sola (desconectada de sus circunstancias) no bastaría tampoco, según Wittgenstein para indicar cuál es la intención (para hacer, pues, lo que el proceso intencional estaría supuesto a hacer por su mediación). A Rembert, esto también le parece correcto: . . . "a picture by itself will not suffice. Surely Wittgenstein is right about this point. When he refers to an isolated picture, he means a picture considered alone without regard to its antecedents or circumstances. Such a picture would have no significance; it would not point beyond itself to indicate what we intend" (p. 427).

Esta discusión de Wittgenstein sobre la imagen o representación fiel de la intención ilustra bien, según el autor, el punto central de todo el argumento de aquél en torno al proceso intencional (lo que, propiamente, quiere decirnos con el mismo): "What is true of an isolated picture is also true of an isolated process" (p. 427). Así como la primera, para Wittgenstein, es incapaz de indicar una intención (o de hacer lo que un proceso intencional tendría que hacer a través de ella), así también aquél, el proceso considerado por sí mismo, esencialmente desligado de todo trasfondo humano de costumbres y técnicas, no puede indicar la intención. ¿Por qué? Porque es precisamente el trasfondo humano, las circunstancias, el modo de vida, lo que nos hace capaces de reconocer la expresión de una intención. De aquí la ya conocida conclusión de Wittgenstein: . . . "intending cannot be a process at all. He says 'An intention is embedded in its situation in human customs and institutions. If the technique of the game of chess did not exist, I could not intend to

play a game of chess” (Wittgenstein: *Philosophical Investigations*, Oxford 1967, p. 337, citado por Rembert, p. 427).

Ese argumento de Wittgenstein habría tenido como fin . . . “to rid us of a certain idea about how the word ‘intention’ is used” (p. 427). Tal palabra, sugeriría Wittgenstein en él, es usada, no para hacer referencia a un proceso, sino para dar a nuestros pensamientos y acciones un trasfondo inteligible. “For example, if I tell someone what I intended to say on a certain occasion, I tell something about myself which goes beyond a simple description of what occurred” (p. 427). Con esa información adicional, . . . “Someone may be able to see my actions on one occasion as part of a larger pattern of activity” (p. 428).

Ahora bien: ¿tiene Wittgenstein razón? ¿Prueba que es un malentendido pensar que la intención es un proceso sobre el cual necesitan hacerse nuevos descubrimientos? ¿Desaparece nuestra perplejidad y nuestro extrañamiento con su descripción de cómo es usada dicha palabra? La respuesta del autor a estas preguntas es negativa. El argumento de Wittgenstein, le parece, parte de un supuesto no plausible sobre la naturaleza de los procesos. Este supuesto ya lo vimos. Se trata de aquél que Rembert le atribuyó luego de citarlo: el de la esencial independencia de cualquier proceso respecto de todo trasfondo humano (de técnicas y costumbres). Así, cuando Wittgenstein afirma que “intending” no puede ser ningún tipo de proceso, lo que quiere decir (señala Rembert) es que no puede ser un proceso aislado o desligado de un trasfondo humano. Esto (“intending” no es un proceso desligado de trasfondos humanos) le parece correcto al autor. Lo que le parece carente de justificación o de razón es que Wittgenstein asuma que todo proceso es de esa índole (independiente de trasfondos humanos), que es lo que propiamente lo lleva a negar que “intending” pueda ser un proceso. Sí es un proceso —dice el autor contra Wittgenstein si bien no uno aislado o desligado de situaciones humanas. Concretamente, consiste de una serie de eventos relacionados incluyendo cosas tales como . . . “making decisions, looking for ways to carry out our intentions, changing our minds occasionally and doing what we intend” (p. 428).

Según Rembert, esa concepción de Wittgenstein del proceso intencional (asombrosa, una vez que se ve que no hay razón para asumir la independencia del mismo de un trasfondo humano) se debería a que aquél no consideró en su examen la pregunta general de si la intención podía ser un proceso. Si la hubiese considerado, “. . . Wittgenstein surely would have taken account of the fact that we can conceive of a process of intending without implying that this process is isolated” (p. 428). Wittgenstein se habría acercado al asunto con un fin determinado en mente, con algo así como una motivación polémica en relación a su obra temprana: sus afirmaciones concernientes a la intención habrían sido parte de su largo esfuerzo por corregir sus errores en el *Tractatus*, cometidos en su intento de explicar cómo es posible el lenguaje; específicamente, el error de no haber apreciado el hecho de que el lenguaje está arraigado en actividades y costumbres humanas. Habría sido, según esto, para propósitos de sus nuevos argumentos, que Wittgenstein habría concebido el proceso de la intención de manera similar, análoga, a

como había concebido antes el lenguaje: en la forma en que podría aparecer a alguien que cometiera el mismo error que él cometió con el lenguaje, esto es, a alguien que no apreciase que "intending" es algo arraigado en un trasfondo humano.

Rembert destaca algunos aspectos que considera positivos en la filosofía de Wittgenstein, haciendo claro que no es su intención subestimar el valor de sus señalamientos filosóficos: "He makes a strong and effective attack on the idea that language and intending can be isolated from our form of life. He tries to draw a faithful sketch of our customs and techniques. If some philosophers have come to appreciate this background in which we recognize ourselves, this is due in no small part to Wittgenstein's effort" (p. 428). Le parece, sin embargo, que Wittgenstein sobreestimó la extensión en que esa terapia (de tomar en consideración los trasfondos humanos técnico-culturales) podía ser efectiva para los problemas filosóficos; y que tendió, aparentemente, a pensar que todos éstos no eran sino muchas variaciones de sus propios errores dentro de la filosofía.

El autor, por último, recalca nuevamente su oposición a esa manera de concebir el origen de los problemas filosóficos: "I do not believe all problems will dissolve when we see how words are used" (p. 429). Sobre "intending" nada más, señala, nos queda mucho por aprender; hay muchísimas cosas que necesitamos descubrir sobre ello. Por esta sola razón (concluye), no puede estar de acuerdo con la idea de Wittgenstein de que no se necesitan nuevos descubrimientos en filosofía.

El ensayo de Rembert destaca y combate efectivamente la manera tan discutible en que Wittgenstein pretende disolver los planteamientos filosóficos y la necesidad de descubrimientos en filosofía, sacando a relucir en un forma sencilla el gran prejuicio que subyace en su concepción de la filosofía: el prejuicio en virtud del cual Wittgenstein se resiste a considerar a la filosofía como una actividad vital. Es por esto, en efecto, por lo que los usos filosóficos (por ejemplo: de "proceso" e "intención", como vimos en concreto) no los considera como juegos de lenguaje, o como usos constitutivos de la gramática de las respectivas palabras, sino simplemente como malentendidos de los usos verdaderamente vitales (que no son sino los usos de las palabras dentro de las actividades que él considera vitales).

## 6

El ensayo de Tore Nordenstam, titulado "Explanation and Understanding in the History of Art" (pp. 465-67), intenta precisar mejor las condiciones de posibilidad de comprender un acto según proponen las teorías "intencionalistas" (Dray, von Wright y otros). Usando como ejemplo las obras de P. Mondrian de los años 20 y los 30, surge el problema: ¿qué hay que tener en mente para comprenderlas? Una explicación intencionalista tomaría en cuenta, según el autor, sólo: 1) la intención del artista, 2) la apreciación (del agente) de su situación, y 3) la acción llevada a cabo. El autor sostiene que este modo de explicar la acción es muy limitado, y cita a von Wright como ejemplo del error básico de las teorías intenciona-

listas: "...the intentionalist pattern of explanation is pivotal in the sense that the other explanatory mechanisms all seem to revolve round this schema as their core". (Von Wright, "Replies to Commentators", en *Essays on Explanation and Understanding*, Manninen y Tuomela, eds., 1976, pág. 413).

Nordenstam propone complementar este esquema con otras condiciones circunstanciales: las técnicas artísticas, las instituciones que afectan el quehacer artístico (museos, academias, por ej.), y, en general, los usos y costumbres estéticos del contexto socio-cultural del artista y su público. Todo esto es necesario para la comprensión de la relación del artista con su obra, de la obra en relación con otras obras, y del espectador con la obra. Además, compara estas exigencias con la relación que establece Wittgenstein entre intención y comprensión: así como el lenguaje no es sólo un fenómeno lingüístico (léxico), sino toda una técnica (*Philosophische Untersuchungen*, en adelante PhU, 199) la intención es comprensible sólo tomando en cuenta el contexto amplio del sujeto que actúa: "An intention is embedded in its situation, in human customs and institutions" (PhU 337).

Pero resulta extraño que se objete esto a von Wright (y aún a Dray —ver por ej. *Philosophy of History*, 1964, p. 46), pues ya en *Explanation and Understanding* (1971) decía: "...the understanding of an action presupposes a community of institutions and practices and technological equipment into which one has been introduced by learning and training" (p. 114) y poco más adelante cita PhU 337.

Resulta también sorprendente la conclusión de Nordenstam: "...it seems necessary to recognize that there is not just one pattern of explanation which is *the* distinctive feature of the human sciences. ...the human sciences are distinguished by a plurality of types of explanation, which may be seen to arise out of the structure of action situations." (p. 467). Esta conclusión es más abarcadora de lo que se puede inferir de su ensayo, pues si bien es cierto que en distintos contextos la disposición de los factores explicativos será distinta, eso no implica que se trata de distintos *tipos* de explicación.

Además, en el ensayo de von Wright "Determinism and the Study of Man" se aclara el modo de hablar de intenciones a partir de normas, habilidades (técnicas), oportunidades, deseos y deberes; en fin, las condiciones de posibilidad de las intenciones. En este sentido las explicaciones "how possible and why not possible" (que introduce Dray en *Laws and Explanation in History*, 1957) no son, como dice Nordenstam, *reducibles* a la explicación intencional, pero, en oposición a este autor, pueden ser *comprendidas* por ésta.

Petra von Morstein presenta un estudio titulado: "Sagen und Zeigen: Einige Bemerkungen zum Verstehen von Sätzen, Sprechakten, und Gedichten" ("Decir y mostrar: algunas observaciones sobre la comprensión de proposiciones, actos lingüísticos, y poemas"), (pp. 468-70). La autora se ocupa de un asunto muy importante por cuanto refiere al problema general de lo que quiere decir comprender una obra de arte en el sentido de qué verdad comunica. El caso específico de la poesía plantea la siguiente paradoja: los poemas (al menos tradicionalmente) están compuestos de palabras, que generalmente se agrupan en lo que llamamos proposiciones (oraciones). En la lógica se asigna a las proposiciones

valores veritativos, y éstos se determinan de acuerdo a su formulación (proposiciones existenciales o universales). La poesía reclama una verdad atemporal: ¿es que se puede examinar esto tal como se examinan las proposiciones en la lógica proposicional? ¿Podemos, acaso, examinar un poema recurriendo a tablas veritativas?

Evidentemente, la respuesta es negativa: la "durabilidad" de un poema no tiene que ver con los valores veritativos específicos de sus proposiciones, es decir, con la aplicabilidad o inaplicabilidad a casos distintos. ¿Qué es, entonces, esta "verdad poética"? Hay que entender los poemas, afirma la autora tal como se comprenden las proposiciones en el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein: "Propositions show the logical form of reality. They display it" (4.121) La verdad de un poema es universal en el sentido de que el lector que lo comprende "reconoce nuevas perspectivas y nuevas formas de relacionarse con modos determinados de la experiencia" (traducción mía, p. 468); o, como lo plantea B. Brecht, los poemas nos hacen el mundo inenajenable. En este sentido la "verdad" de un poema es universal en cuanto incluye muchas o (infinitas) posibilidades de comprensión.

Algunas consecuencias de esto son: I) El poema "muestra" su verdad; su comprensión quizá no es formulable en palabras, pero sí se puede reflejar en actos. II) Toda traducción de un poema es una interpretación, dado que no tiene un sólo sentido. III) Se puede decir también que un poema es independiente de sus proposiciones (algo que parece sostenerse con el surgimiento de la poesía concreta en las últimas décadas, en que se prescinde de palabras). En fin, un poema muestra caminos, no afirma.

En el *Tractatus* las proposiciones (y el lenguaje) son imágenes pictóricas de la realidad (4.01), donde aún lo aparentemente irregular representa algo (4.013); lo importante es que si se comprende la proposición, se sabe (conoce) la situación representada. En el caso de un poema, la situación representada es un modo de la experiencia, y, en ese sentido, una situación interna. La autora señala que la analogía se limita a la relación entre proposición-realidad y poema-verdad, donde una expresión muestra algo, pero el medio mismo, a su vez, no es mostrable. El criterio para saber si hay la comprensión es, como más tarde diría en las *Investigaciones Filosóficas*, mostrar el dominio de una técnica.

Elizabeth List presentó una ponencia titulada: "Zum Problem des Verstehens fremder Kulturen: Wittgensteins Bemerkungen zu James G. Frazer's *Golden Bough*" ("Sobre el problema de la comprensión de culturas ajenas: las observaciones de Wittgenstein a *La rama dorada* de James G. Frazer", pp. 471-74). Si bien Wittgenstein no se ocupó mucho del problema de la comprensión de culturas ajenas a la nuestra, sus comentarios sobre el libro *La rama dorada* (publicados originalmente en *Synthese*, 1967; traducidos como "Remarks on Frazer's *Golden Bough*" por I. Beversluis en *Wittgenstein, Sources and Perspectives*, C.G. Luckhardt, ed., 1979), echan luz sobre problemas básicos de la relación lenguaje-realidad. La crítica básica de Wittgenstein a Frazer es que éste adoptó todo un aparato conceptual (causalidad, espíritu, religión, por ej.) de la ciencia y la cultura de su época para abordar fenómenos de culturas radicalmente disímiles de la suya.

List relaciona el enfoque de Frazer con la noción positiva (comtiana) del desarrollo de la humanidad: la magia, para estos autores sería el comienzo del progreso del entendimiento humano, las etapas siguientes serían la religión y la ciencia. Por eso, para Frazer, desde el punto de vista de la 'ciencia' (que, más que una posición estrictamente teórica, implica toda una serie de valores y prejuicios de la sociedad moderna industrializada), la magia es una pseudo-ciencia salvaje. Esta pseudo-ciencia se explicaría por una asociación fallida de ideas, y una concepción errada del proceso natural. Así comenta Wittgenstein: "It is very remarkable that in the final analysis all these practices are presented as, so to speak, pieces of stupidity" ("Remarks", pág. 61). Por eso es que esta explicación sirve más para aprender sobre el observador que sobre el observado.

¿Pero, cómo se puede hablar de la comprensión, digamos, del mundo griego arcaico?; si no es con las nuestras, ¿con qué categorías podemos abordar el estudio de una cultura ajena? Según List, Wittgenstein descarta tres posibilidades: 1) la explicación "histórica", es decir, explicar un fenómeno como parte de un desarrollo; 2) el análisis estructural; y 3) la búsqueda de "representaciones claras, sinópticas" (*übersichtliche Darstellungen*). Al parecer la autora confunde el resultado de (2) con un aparente modo explicativo (3), pues sólo es posible encontrar estructuras buscando las conexiones internas entre fenómenos, es decir, encontrando representaciones claras. Wittgenstein propone una idea central: podemos comprender otras culturas en cuanto compartimos algo con ellas, "every view is significant for the one who sees it as significant" ("Remarks", pág. 71). Por eso dice List: "Para Wittgenstein evidentemente no es problema reconocer parecidos de familia entre juegos de lenguaje, prácticas sociales y modos de comportamiento expresivo detrás de la multiplicidad de diferentes concepciones de mundo y estructuras de racionalidad" (traducción mía, pág. 472).

Frazer veía la magia como una teoría primitiva, como *irracional*. Wittgenstein, en cambio, le niega a la magia una función cognoscitiva: ella no es una pseudo-ciencia, es más bien un tipo de *rito* que calma (tensiones, ánimos) mediante representaciones simbólicas. Conocemos esta función del lenguaje primitivo porque tenemos rasgos análogos en nuestro lenguaje. Aún así, Wittgenstein puede establecer una distinción entre ciencia y magia: sólo en la ciencia hay progreso. Según List, resulta paradójico que siendo el lenguaje el nexo entre la magia y nuestra concepción del mundo, aún así pueda Wittgenstein establecer una distinción entre magia y ciencia a partir del lenguaje mismo. Esto es así porque sólo en el lenguaje científico hay crítica, y por lo tanto, progreso.

List propone una reconstrucción distinta del fenómeno de la magia: parte del examen que Malinowski hizo de la función que tiene el lenguaje para la relación del hombre con el mundo en culturas primitivas. En el aprendizaje del lenguaje surge la confusión de las relaciones entre hombres (mediante la palabra) con las relaciones del hombre y la naturaleza (la creencia de que se puede afectar de aquel modo a la naturaleza, esto es mediante símbolos). En tal caso el rito cumpliría la función de mantener estable el cosmos: su repetición conservaría el curso de la naturaleza. El carácter repetitivo del rito quedaría garantizado por el tabú. En consecuencia: en la magia no

hay progreso (en lo simbólico falta la crítica), pero ella sí cumple una función cognoscitiva. A partir de la crítica de Wittgenstein quedaría de todos modos, la posibilidad de buscar una reconstrucción racional de la magia más adecuada que la que Frazer propone, concluye la autora.

Pero List deja sin hacer la tarea básica que propone Wittgenstein para la práctica de este aspecto de la comprensión: falta aclarar el vínculo entre los fenómenos de la cultura primitiva y la nuestra. Wittgenstein había identificado tales vínculos en el lenguaje: "An entire mythology is stored within our language" ("Remarks", p. 70). List no propone un método alternativo, ni replantea el propuesto por Wittgenstein. Esta crítica se volvería, tal vez, más convincente si señalara un modo de reconstruir "los logros cognoscitivos de las culturas primitivas" a partir de nuestro mundo (lenguaje).

El ensayo de Wulf Hübner: "Wieso können sie sich so sicher sein?: Bemerkungen zum Leib—Seele—Problem in Anschluss an Wittgensteins Lösung des 'Verstehensproblems'" ("¿Cómo puede estar tan seguro?: Observaciones sobre el problema de la comprensión", págs. 475-79), se refiere a un problema constante de la filosofía post-cartesiana. La distinción entre *res extensa* y *res cogitans* obliga a definir y precisar qué se quiere decir al hablar de estos dos aspectos mutuamente excluyentes del hombre. En la filosofía contemporánea sigue siendo problema i) si se justifica hacer tal distinción, algo que, por ej. Wittgenstein y Ryle niegan, mientras que otros, por ej. Feigl, reconocen como una tarea seria; y ii) ya se acepte o se niegue tal distingo, hay que buscar un modo preciso, científico, de hablar de lo que comúnmente se llama el interior del hombre. Este es un problema fundamental para los campos de estudio que se ocupan de explicar la acción humana, por ej.: las ciencias del espíritu (Geisteswissenschaften), ciencias de la cultura, filosofía de la acción, de la historia, y otros. Hübner se ocupa específicamente del problema de cómo se puede hablar de sucesos o estados *internos* del hombre y cómo se puede establecer algún criterio o reclamar alguna certeza para el conocimiento de esta dimensión que —aparentemente— se caracteriza por no ser intersubjetiva. El autor relaciona este examen con la aplicabilidad de términos psicológicos: un uso correcto (propio) de éstos se verá como resultado de su teoría.

Dos enfoques posibles para salvar este hiato son el propuesto por Feigl (en *New Readings in Philosophical Analysis*, 1972, págs. 371-77), y el propuesto por Wittgenstein y luego por Strawson. El primero se puede resumir en la expresión "corporalización de los movimientos internos" (*Physikalisierung der inneren Bewegungen*). Este punto de vista supone que hay una realidad, pero dos sistemas *conceptuales*, dos lenguajes descriptivos (uno fisiológico, otro fenomenológico). El segundo se puede llamar la "espiritualización de los movimientos externos" (*Spiritualisierung —oder "Semiotisierung"— der ausseren Bewegungen*). Para él sólo hay un lenguaje compuesto por dos modos expresivos: físico y lingüístico, y niega la escisión entre lo sentido y lo observable.

El autor se identifica con el segundo enfoque mostrando cómo el "alma" se expresa de esos dos modos, el lenguaje que consta de palabras, y el lenguaje corporal. El caso de una persona que actuara

de un modo totalmente opuesto a como se expresa verbalmente se hubiera explicado tradicionalmente como un choque entre lo externo y lo interno; ahora, en cambio, habría que explicarlo como un abismo entre los modos de expresión. Así se establece un criterio para poder reclamar qué se sabe de lo que antes se llamaba el "alma": ella es el significado conjunto de ambos modos expresivos.

Esto plantea la tarea de determinar un método hermenéutico: las sensaciones y emociones (desde el picor hasta el miedo) son condiciones perceptibles del cuerpo. Por eso hay que entender los fenómenos del cuerpo como un comentario sobre los sucesos "internos" (o lo que antes se hubiera llamado así) —es decir, sobre nuestra circunstancia física y social. Este es el fundamento teórico de la psicología de la "Gestalt". Si se puede precisar lo que quiere "comentar" el cuerpo, entonces hay una expresión (psicológica) paralela de ese estado del alma.

Con la aportación de ambos lenguajes podemos decir que hay un conocimiento adecuado del alma: el conocimiento reflexivo, mediante los dos modos del lenguaje es "en parte sentido, en parte pensado" (478). En tal caso, los conceptos psicológicos suponen el reconocimiento de la relación entre los dos modos. Por otro lado, la comunicación entre personas es completa cuando hay una expresión verbal y una percepción de la expresión corporal del otro. "Mi alma ha comprendido a tu alma, yo he comprendido la expresión de tu rostro (y la expresión de tus actos)" (478). Así, con las expresiones psicológicas, más que un suceso, se denotaría una serie de actos reunidos de una manera peculiar y, en ese sentido, éstas también sirven para precisar los gestos del cuerpo en cuanto son expresiones del alma. Pero entonces, el mito de la separación alma-cuerpo se supera no solamente a partir de un examen del lenguaje, sino de la toma de conciencia del cuerpo como un medio expresivo, es decir, a partir de una toma de conciencia de lo que en verdad es el alma.

Pero esta teoría deja sin proponer unos criterios claramente definidos sobre qué se debe entender por expresión, ya sea corporal, ya lingüística, es decir, cómo específicamente sería el examen hermenéutico de tales fenómenos. Establecer tales criterios es algo básico para una teoría que se relaciona con una tradición tan larga. Wittgenstein planteaba el problema: "An 'inner process' stands in need of outward criteria" (PhI. 580). La integración de expresiones corporales y lingüísticas que proponen Hübner debe ser explicada más completamente. Wittgenstein, por ej., incluía en la descripción de comportamiento elementos meramente intuitivos, que aunque útiles, necesitaban alguna expresión.

"Suppose there were imponderable evidence for the chemical (internal) structure of a substance, still it would have to prove itself to be evidence by certain consequences which *can* be weighed" (PhI. II, xi). Hübner no establece las fronteras entre lo imponderable y lo expresable, y al parecer, el problema original vuelve a surgir a otro nivel.

*Carla Cordua (1), Carlos Delgado (3), Carmen Idalia Ortiz (2 y 5), Jaime Toro Monserrate (6) y Jacobo Walters (4)*

*Universidad de Puerto Rico*