

Reseñas

MICHAEL P. HODGES, *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus*.

Philadelphia: Temple University Press, 1990. 205 pp.

RICHARD R. BROCKHAUS, *Pulling Up the Ladder: The Metaphysical Roots of Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*. La Salle, IL: Open Court, 1991. 340 pp.

There is something admirable about Wittgenstein scholars in that they tend to take a long time to develop and express their interpretations. The two works under review, for example, are first books by philosophers in mid-career, and are both carefully organized and thought out. In the Preface to *Pulling Up the Ladder*, Richard R. Brockhaus, citing Nietzsche, calls himself and his books "friends of Lento," and no less do Michael P. Hodges and *Transcendence and Wittgenstein's Tractatus* follow Wittgenstein's frequent admonitions to consider his remarks slowly.

The importance of either book arises from a remarkable dearth of scholarly treatments of Tractarian ethics. Both books are fine attempts to understand the argument of the *Tractatus* as a whole, not just its logical doctrine, but its ethical perspective, which Wittgenstein regarded as the more important part of his vision and about which he felt one had to pass over largely in silence, as well. In other words, both try to give account of the logic and the ethics as closely related aspects of the same metaphysical vision. As a consequence, the works cover virtually the same material, especially with regard to the ethical parts of the *Tractatus*. The degree to which the authors have selected the same material to quote from Wittgenstein would be uncanny, were it not for how relatively little he publicized his ethical views in the first place. In any case, the thematic similarity, and independent development, of the two books makes them companion pieces.

The tasks undertaken in the two books are somewhat different. As the subtitle of his work indicates, Brockhaus seeks to identify the metaphysical roots of Wittgenstein's early philosophy. His thesis is that the *Tractatus* is "an extremely purified version of Schopenhauer's voluntaristic monism, cleansed of objectionable elements through interaction with Frege's robust logical realism and through a modification of Herz's views on the nature of scientific laws" (p. 8). The strength with which Brockhaus establishes the NeoKantian character of the *Tractatus* is a challenge to those who read Wittgenstein without apparent knowledge of a time when, as the wit said, Moore was a Spanish Arab and Russell a way to get lynched.

Hodges seeks rather to reconstruct the inner logic of Wittgenstein's remarks about matters of value such as ethics, aesthetics, God and the will. His thesis is that the philosophy of the latter Wittgenstein may be seen as the expression of a rejection of the notion of transcendence which introduces paradox into both the linguistic and ethical doctrine of the *Tractatus*. In a closely argued piece of speculation, he distinguishes between Stoic, moral and aesthetic dimensions of Wittgenstein's ethical doctrine.

The two monographs reflect different styles of Wittgenstein scholarship. Hodges mentions only seventeen or so philosophers in his study (judging by the Index, which is incomplete with respect to names); Brockhaus more than ten times that many. Brockhaus's work is in this manner more scholarly, a kind of tour de force of polite learning. He believes that in order to interpret Wittgenstein's thought perspicuously, it is necessary to situate it in its cultural and philosophical milieu. As a consequence, less than half of his book deals directly with Wittgenstein. By contrast, Hodges restricts himself to interpreting the *Tractatus* in the light of other writings and talks of the early Wittgenstein, chiefly the *Notebooks 1914-1916*.

That is not to say that Hodges has nothing to say about the sources of Wittgenstein's ethical views. While both admire Janik and Toulmin's *Wittgenstein's Vienna*, Hodges nevertheless finds their emphasis on Wittgenstein's Viennese influences overly narrow, suggesting that G. E. Moore's *Principia Ethica*, the Bloomsbury group, Edward Bullough's essay "Psychical Distance," and Russell's ethical views as represented by "A Free Man's Worship," reinforced and refined his Viennese legacy.

While Brockhaus's historiographical thesis is much more complex and developed, Hodges attains substantially greater sophistication in his analysis of the Tractarian ethics as such, making Brockhaus's final and culminating chapter look rushed by comparison. Hodges's interpretation is not without its flaws, however. He overlooks a distinction between two kinds of nonsense that Brockhaus finds in Wittgenstein (p. 6); and for some unexplained reason, Hodges suggests that the hypothetical book *The World As I Found It* is the *Tractatus* itself (p. 187).

One point in which the two books go over the same ground from different, and conflicting, directions is where Brockhaus's reconstruction of Schopenhauer's ethics crosses Hodges's bold construal of Wittgenstein's remark that ethics and aesthetics are one. The details of Hodges's views are much too subtle to reproduce in this space, but basically he interprets this remark to mean that the happy man, who has a good ethical will, is one who is in conformity with the world as the totality of facts to the extent and in such a manner that he appropriates the world as an aesthetic object.

Such a position is also suggested by Brockhaus's account of the metaphysical roots of Wittgenstein's ethics in Schopenhauer's *World as Will*

and Representation. Brockhaus's Schopenhauer also asserts the unity of the ethical with the aesthetic: "Each focuses on the two sides—pure object and pure subject—of the state of pure perception" (p. 62), with the difference only that the ethical takes as its object the highest objectification of the will, man himself. Now man himself, in his transcendental character, is the "philosophical self" or "metaphysical subject" of the *Tractatus*, which takes as its object the world as the totality of facts. The unity of the logical and ethical doctrine of the *Tractatus* would thus be established if Wittgenstein held that the happy man's will (the ethically good subject) were one that takes as its exclusive (or primary?) object the world as the totality of facts, and is hence identical with the metaphysical subject.

Hodges finds this line of interpretation paradoxical because the will of the happy man must be empirical, but Wittgenstein denies that the ethical has anything to do with empirical. Nevertheless, this seems to be Brockhaus's view, one reflecting the doctrine he finds in Schopenhauer:

Wittgenstein's mysticism involves not only "awe before the unconditioned," awareness of the absolutely primitive position of Objects with their internal relations, but also the corresponding consciousness of the total uniqueness of the metaphysical subject. Note that both deal with *absolutes*—the absolutely general and the absolutely particular. Through a miraculous interaction, the melding of the most general and the most particular, arises "my world" [p. 323; Brockhaus then moves on to Wittgenstein's references to the Father and the Son—G.W.E.].

Hodges would (or we can do so for him) reject such an interpretation, to the effect that the metaphysical subject is absolutely particular, simply because as a logical condition of the relationship of language to the world, the metaphysical subject is transcendental rather than particular.

It is the deepest part of Hodges's study to identify and analyze this Tractarian paradox: that while the ethical will (the will of the happy man) is one that assumes the standpoint of the transcendental subject, the will of the happy man must be individuated and hence empirical. Let us suggest the following resolution to this paradox. Insofar as the individual, and hence empirical, will achieves an aesthetical, and hence intuitive (that is, unmediated by concept) relationship to the world as the totality of facts, it ceases, in that very moment, to be individual and empirical at all, because without any mediating concepts, and hence without content, this will lacks anything to individuate it. It becomes the reflective correlate of the world as the totality of facts, the pure form of the subject that represents or wills the world, that is to say, the metaphysical/ethical subject.

It is this state of aesthetic transcendence—mystical contemplation, really—that Wittgenstein states cannot be said by language but only shown. It cannot

be said because in the relationship of pure subject to pure object, there are none of the facts whose totality is the world and which are propositionally expressible, but only the transcendental conditions of expressibility and valuation, namely, the transcendental subject and the transcendental object (= X). (It is sometimes said that Cartesian subject/object dualism reached its perfection in the thought of Spinoza, but it does so just as much in Wittgenstein's early philosophy [the last fruits of modernism].) Language cannot propositionally express any of these transcendental conditions, with the result that both the logical and ethical "propositions" of the *Tractatus* are strictly speaking senseless, admitting of neither truth nor falsity. Their import is otherwise: to bring fellow thinkers to the point in their reflections in which they can achieve an aesthetic vision of the world as a totality and themselves are the reflexive correlates of that totality.

Hodges and Brockhaus explicate this Tractarian mysticism through various associations. For example, Hodges brings in Walker Percy (p. 174); Brockhaus, Tolstoy (p. 306n.). Both call—Hodges implicitly, Brockhaus explicitly—for a treatment of Tractarian ethics in the light of Kierkegaard's philosophy. Hodges acknowledges the Schopenhauerean connection that Brockhaus deals with at such length. All of these connections have their own cogency. Yet by another name, this will-less will, this undifferentiated subjectivity, this Big Zero, is the enlightened one of Buddhism, and it goes without saying that the ultimate source of aesthetic (Schopenhauerean) mysticism is Buddhism. Perhaps our authors are made uncomfortable by the possibility of a non-occidental, non-Indo-European source for the foundational experience of the *Tractatus*, that bible of analytic philosophy, Vienna being far enough east for any of our liking. The Cartesian Buddhist.

As a final note, let us mention a theme that is unmentioned by Hodges or Brockhaus. The *Tractatus* on either of their readings is mighty like Heidegger's book published somewhat later in the decade. Both the *Tractatus* and *Being and Time* take their Kierkegaard whole, but whereas Wittgenstein follows Frege, Heidegger takes off from Brentano's other student, Husserl. Heidegger too bases the category of the ethical on the possibility of a momentary vision in which the subject as the metaphysical possibility of total self-possession (authentic *Dasein*) is realized.

Yet whereas in Wittgenstein's momentary vision a sense of the eternity of the subject-object reduces the possibility of death to insignificance, Heidegger's "moment of vision" enlarges the possibility of death to the context in which the "subject" might comprehend itself as a whole. Whereas Wittgenstein's subject escapes the anxiety of death in its momentary vision by temporalizing itself in the present ekstasis, Heidegger rejects the sense of eternity as a metaphysical illusion in favor of the radical finitude of time (and hence the "subject" who is time), and has his authentic "subject" dwell in the possibility of death by

temporalizing itself in the "ekstasis" of the future. Whereas Wittgenstein's authentic subject takes as its object both the world as the totality of facts and itself as the reflective correlate of that world, Heidegger rejects the notion of the "object-world" as a Cartesian illusion in favor of the world as an open and indefinite unity, and has his authentic "subject" take only itself as its object, with the world slipping away to insignificance. Whereas Wittgenstein's language is that of propositional expressability, Heidegger sees the "present-to-handedness" of propositional thought as a founded mode of the "ready-at-handedness" of engaged action and hence language as that of disclosive expressability. Whereas Wittgenstein's momentary vision is aesthetic, Heidegger sees the "present-to-handedness" of the aesthetic attitude also as a founded mode of "ready-at-handedness" and hence his moment of vision is strongly voluntaristic, the envisioning ground existential projects as such.

In short, whereas Wittgenstein's mysticism combines an Aristotelian temporality, a Cartesian definition of the self as subject and a NeoKantian sense of conditions of possibility as the basis of transcendentalism, Heidegger posits a new sense of time, a new sense of the self, and a new sense of transcendentalism. No doubt Wittgenstein saw all of this when he read *Being and Time* (soon after Gilbert Ryle) on some Norwegian beach and began anew his philosophical investigations. Surely it made him too a friend of Lento.

GLENN W. ERICKSON
Texas A & M University

L. T. F. GAMUT, *Logic, Language, and Meaning*. Vol. I, Introduction to Logic. Vol. II, Intensional Logic and Logical Grammar. Chicago: University of Chicago Press, 1991. 2 tomos. xiv + 282 y xvi + 349 pp.

L. T. F. Gamut es el seudónimo colectivo de cinco profesores holandeses, los filósofos J. Groenendijk y M. Stokhof, los matemáticos J. van Benthem y D. de Jongh, y el lingüista H. Verkuyl. La presente obra es una traducción inglesa por M. Morreau y B. Greiner de su libro *Logica, Taal en Betekenis*, publicado en 1982. Es un texto de lógica diseñado para atender las necesidades y los intereses de quienes se acercan a esta disciplina con vistas a aplicarla en el estudio del lenguaje. Se distingue por la admirable claridad de la exposición, salpicada de luminosos ejemplos y suplementada con ejercicios (resueltos en parte al final de cada tomo), y por la juiciosa selección de los temas, la mayoría de los cuales habitualmente no se tratan en libros de texto de este nivel.

El tomo I destina tres capítulos (pp. 28–155) a una presentación estándar de la lógica elemental (cálculo predicativo de primer orden), que es, por cierto, muy competente pero no superior a la que se encuentra en otros textos ya familiares, como la *Elementary Logic* de Mates, la *Formal Logic* de Jeffrey o la

concisa y elegante *Mathematical Logic* de Ebbinghaus, Flum y Thomas. El capítulo 5, "Beyond Standard Logic", contiene introducciones a la teoría de las descripciones definidas y a la lógica polivalente, e incursiones rápidas pero instructivas en los temas de la lógica predicativa con distintas categorías de variables (*many-sorted predicate logic*), la lógica de segundo orden y la eliminación de variables (conforme a un método propuesto por Quine en 1966). El capítulo 6, "Pragmatics", explica con suficiente detenimiento y gran claridad las ideas de Grice sobre "implicancias conversacionales" (*conversational implicatures*—una expresión que no es menos fea en inglés que la que acabo de usar en español para traducirla). El tomo termina con un brevísimo capítulo sobre "Sintaxis formal", donde los autores intentan "bosquejar ciertos conceptos y temas centrales de este campo, señalando algunas conexiones con el resto de nuestro texto", y remiten para más detalles al texto de Hopcroft y Ullman, *Introduction to Automata Theory, Languages, and Computation* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1979).

El tomo II probablemente no tiene sustituto en la literatura didáctica actual. Presupone los conocimientos de lógica elemental impartidos en el tomo I, pero es directamente accesible para quien ya los posea (y, por ende, puede utilizarse con alumnos que hayan aprobado un típico curso de lógica de 3 créditos). Cabe distinguir en él dos partes, formadas por los capítulos I–III y IV–VII, respectivamente. La primera explica, bajo el título genérico de "lógica intensional", los principales esfuerzos encaminados a formalizar las modalidades "aléthicás" ('es necesario que...', 'es posible que...') y "epistémicas" ('yo sé que...', 'yo creo que...'), así como los tiempos de los verbos. Aunque estos empeños caen dentro del marco de la lógica —entendida como teoría de la inferencia deductiva— y sirven a sus fines, han sido decisivos para la aplicación de la lógica a la lingüística, ya que el lenguaje corriente —a diferencia del lenguaje especializado de las matemáticas— no puede prescindir de tales recursos. Aunque los intentos por desarrollar una "lógica del tiempo" son independientes de la "lógica del conocimiento y la creencia" y de la ya clásica lógica modal, todas estas formalizaciones siguen, como bien hace ver Gamut, un mismo patrón sintáctico: cada modalidad o tiempo verbal es tratado como un operador que genera una oración (modalizada) a partir de otra oración (estándar). Así, por ejemplo, la lógica del tiempo aquí presentada tiene cuatro operadores, **G**, **H**, **F** y **P**, que aplicados a una oración cualquiera p en presente del indicativo, generan las oraciones **G** p , 'siempre será así que p '; **H** p , 'siempre ha sido así que p '; **F** p , 'alguna vez ocurrirá que p ', y **P** p , 'alguna vez ocurrió que p '. Combinando operadores formamos tiempos compuestos: **PF** p , ' p iba a ocurrir', **FP** p , ' p habrá ocurrido', etc. Es muy interesante comprobar que, aunque las modalidades de los dos tipos señalados y los tiempos de los verbos parecen ser conceptos tan heterogéneos, las formalizaciones correspondientes admiten esencialmente la misma semántica, basada en el esquema de "mundos" alternativos vinculados

alternativos vinculados por una relación binaria de “accesibilidad”, propuesto por Kripke para la lógica modal en 1963. Siguiendo con el ejemplo de la lógica del tiempo, tomamos a los diversos instantes del tiempo como “mundos” y a la precedencia temporal como “accesibilidad”. Una valuación \mathcal{V} asigna a cada oración en presente del indicativo p , uno de los dos valores veritativos \mathbf{v} (“verdad”) y \mathbf{f} (“falsedad”) para cada momento t . El valor veritativo $\mathcal{V}_t(\mathbf{H}p)$ de $\mathbf{H}p$ en la valuación \mathcal{V} para el momento t es \mathbf{v} si y sólo si en todo momento t' que precede a t ($t' < t$), $\mathcal{V}_{t'}(p) = \mathbf{v}$; de otro modo $\mathcal{V}_t(\mathbf{H}p) = \mathbf{f}$. $\mathcal{V}_t(\mathbf{G}p) = \mathbf{v}$ si y sólo si en todo momento t' tal que $t < t'$ $\mathcal{V}_{t'}(p) = \mathbf{v}$. $\mathcal{V}_t(\mathbf{P}p) = \mathbf{v}$ si y sólo si en algún momento t' tal que $t' < t$, $\mathcal{V}_{t'}(p) = \mathbf{v}$. $\mathcal{V}_t(\mathbf{F}p) = \mathbf{v}$ si y sólo si en algún momento t' tal que $t < t'$, $\mathcal{V}_{t'}(p) = \mathbf{v}$.

La parte más extensa del tomo II (pp. 75–297) está dedicada a formalizaciones concebidas específicamente para servir a la lingüística: la teoría de tipos (para el lenguaje “natural”), la gramática categorial, la llamada gramática de Montague y algunos avances recientes basados en ésta. No es posible aquí entrar en detalles. El esfuerzo considerable invertido en desarrollar esos sistemas ha estado motivado por la convicción de que las lenguas vivas —a pesar de las apariencias— están rigurosamente regimentadas conforme a una gramática (seguramente más complicada, pero) esencialmente análoga a la de la “escritura conceptual” inventada por Frege (1879) para liberar a las matemáticas de las imprecisiones y ambigüedades del alemán. Quienes defienden esta convicción arguyen que sin tal regimentación “profunda” sería incomprendible la capacidad que todos poseemos para improvisar oraciones totalmente nuevas en nuestra lengua materna y entender al vuelo las improvisadas por otros. Personalmente, creo que la tesis de que los idiomas que se hablan están “en el fondo” estrictamente regimentados documenta egregiamente el riesgo de pérdida total del sentido de la realidad a que estamos expuestos los profesores universitarios en la sociedad contemporánea. Ello no obstante, me parece que las formalizaciones inspiradas por la creencia contraria merecen atención porque los análisis en que se basan arrojan alguna luz sobre el funcionamiento efectivo del lenguaje y también porque al mirarlas de cerca se percibe al fin claramente el abismo que separa la más sutil y compleja de tales formalizaciones de un lenguaje real. Quien, por estas u otras razones, desee estudiarlas encontrará en el libro de Gamut un auxiliar utilísimo.

ROBERTO TORRETTI
Universidad de Puerto Rico

HANS JOACHIM KRÄMER. *Plato and the Foundations of Metaphysics: A Work on the Theory of the Principles and Unwritten Doctrines of Plato with a Collection of the Fundamental Documents.* Edited and translated by J. R. Caton. Albany: State University of New York Press, 1990. xxx + 311 pp.

La publicación en 1959 del libro de H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, inició una nueva época en los estudios platónicos. Aunque una tradición que se remonta a Aristóteles atribuye a Platón una enseñanza oral no consignada en sus obras, y el propio Platón subraya en un pasaje del *Fedro* (274b–278e) las limitaciones y peligros de la comunicación escrita, la mayoría de los historiadores de la filosofía del siglo XIX —siguiendo a Schleiermacher— restaban importancia a la llamada “doctrina no escrita” (ἄγραφα δόγματα) y basaban su interpretación del pensamiento platónico exclusivamente en los diálogos. Esta postura —que tenía la ventaja de acomodar la tarea del intérprete a las fuentes que tenía a su alcance— se tornó insostenible cuando la filología estilométrica estableció que el *Fedro* era un diálogo más bien tardío (y no, como había postulado Schleiermacher, una obra de juventud, dominada aún por una desconfianza socrática hacia la escritura, que Platón habría luego superado) y que casi seguramente la Carta VII era auténtica. Como es sabido, esta carta declara, bajo el nombre de Platón, que “toda persona seria se cuida de escribir sobre asuntos serios y librarlos así a la envidia y la incomprensión de los hombres” (πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαίων πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβάλλη—344c) y que “no hay ni habrá jamás un escrito mío sobre tales asuntos” (οὔκουν ἐμὸν γε περὶ αὐτῶν ἔστιν σύγγραμμα οὐδὲ μήποτε γένηται—341c). A comienzos del siglo XX renace, pues, el interés en la doctrina no escrita (Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote*, 1908; Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, 1924), que se considera, característicamente, como una enseñanza muy tardía, posterior a los diálogos o contemporánea, a lo sumo, de los últimos. Pero aún este enfoque —que preserva la autonomía de la filosofía de los diálogos— suscitó resistencia, sobre todo de parte del erudito norteamericano Harold Cherniss, quien alegó, con gran acopio de argumentos, que la pretendida doctrina no escrita de Platón era un invento maligno de Aristóteles, concebido para desacreditar a la Academia (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, 1944; *The Riddle of the Early Academy*, 1945).

Las tesis principales de Krämer pueden resumirse así: (1) Los pasajes mencionados del *Fedro* y de la Carta VII aluden a una enseñanza ofrecida por Platón en la Academia y no consignada por escrito; dicha enseñanza se remonta aparentemente al período en que Platón escribió *La República*, y Platón alude a ella en casi todos los principales diálogos. (2) La ἀκρόασις περὶ τἀγαθοῦ, mencionada en varias fuentes antiguas, no fue una *conferencia* sobre el bien, pronunciada por Platón en su vejez, sino un *curso de lecciones*, medular en el

programa de la Academia y repetido por Platón varias veces en la época en que redacta los grandes diálogos. (3) Leyendo los diálogos a la luz de la tradición indirecta sobre la doctrina no escrita se puede percibir que muchos cabos, que en dichos escritos —como es notorio— quedan sueltos, apuntan a una teoría de los principios como la descrita en la tradición indirecta. (4) Esa teoría platónica de los principios —lo Uno y la Díada, concebidos a la vez como fundamento incondicionado (ἀρχὴ ἀνυπόθετος) y como elementos (στοιχεῖα)— se integra mejor que las exploraciones inconclusas de los diálogos en la historia de la filosofía griega, continuando a su modo las indagaciones de los presocráticos y apuntando a los planteamientos de Aristóteles y los neoplatónicos.

La obra inicial de Krämer se ha ido completando con otros libros y ensayos suyos (*Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964; *Platonismus und hellenistische Philosophie*, 1971; “Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon”, en *Philologus*, 110: 35–70 (1966); “ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 B”, en *Archiv für Gesch. der Phil.*, 51: 1–30 (1969)) y de Konrad Gaiser (*Platons ungeschriebene Lehre... mit einem Anhang, Testimonia Platonica*, 1963; etc.), pero hasta la fecha faltaba una exposición sistemática de sus resultados en un idioma accesible a todos los estudiosos.¹ El presente libro busca llenar esta laguna. Redactado inicialmente a invitación de Giovanni Reale, quien lo tradujo al italiano, fue retraducido por John Caton del texto impreso italiano (con el original alemán inédito a la vista). En su “Preface to the American edition”, Krämer dice estar “completamente satisfecho con su traducción”, pero la prosa inglesa de Caton me parece detestable.²

¹ El filósofo inglés J. N. Findlay hizo pública en su libro *Plato: The Written and Unwritten Doctrines* (1973) una interpretación de Platón a la cual él habría llegado ya en 1926. Aunque próxima a la de Krämer y Gaiser, la interpretación de Findlay no concuerda del todo con ella, y tiende a asimilar la filosofía de Platón a las de Plotino y Hegel en un grado mucho mayor que los autores alemanes.

² He aquí un ejemplo, elegido al azar, que resume la tesis (4) arriba enunciada:

Moreover, the total position of Plato grounded on the theory of the principles, on the one hand, which mediates historically the philosophy of the Presocratics and, on the other hand, that of Aristotle and the Neoplatonists, can be inserted with a greater number of consequences than the theory of Ideas and its pluralism in the area of the historical development of ancient philosophy, which, for its part, in virtue of this becomes more coherent and more continuous [...].

(p. 179)

Visiblemente, Caton tiende al galimatías; pero además no es inocente de errores de traducción: la cláusula “on the one hand” debía modificar “the philosophy of the Presocratics”, pero está colocada de modo que vaya con “on the theory of the principles”. Este error es pura inadvertencia, pero otros obedecen a una excesiva sumisión del traductor. Así, en la misma página, pocas líneas más abajo, leemos esto:

El libro consta de cuatro partes, cuyos temas indicaré luego. Les siguen tres apéndices que contienen los pasajes mencionados del *Fedro* y de la Carta VII, una serie de once pasajes de los diálogos de Platón que aluden a ciertas doctrinas no escritas (*Protag.*, 356e8–357c1; *Men.*, 76e3–77b1; *Fedón*, 107b4–10; *Rep.*, 506d2–507a2, 509c1–11; *Parm.*, 136d4–e3; *Sof.*, 254b7–d3; *Polít.*, 284a1–e8; *Tim.*, 42c2–e1, 53c4–d7; *Leyes*, 894a1–5) y una selección de los testimonios antiguos al respecto. La State University of New York Press juzgó innecesario pagar la impresión de los originales griegos, pero, gracias a Dios, las traducciones son muy legibles, y, hasta donde he podido verificar, bastante buenas.³ El libro termina con 67 páginas de notas eruditas (cuya utilización sería más cómoda si en los encabezamientos se indicaran las páginas o al menos los capítulos a que se refieren), una bibliografía selecta (en orden cronológico, lo que tiene cierto interés científico pero no facilita las consultas), índices alfabéticos separados de Autores Antiguos y Autores Modernos y una concordancia entre los testimonios reunidos en los apéndices y los *Testimonia platonica* de Gaiser.

La Primera Parte (pp. 3–74) contiene una magnífica exposición histórico-crítica de la interpretación de Platón desde Schleiermacher hasta nuestros días, que desemboca en una explicación del método y las principales peculiaridades de la “Escuela de Tübingen” de Krämer y Gaiser. La Segunda Parte (pp. 77–127) presenta la filosofía de Platón, según la entiende Krämer, en tres concisos pero enjundiosos capítulos: “La estructura unitaria de la filosofía platónica”, “La relación de las doctrinas no escritas con los diálogos” y “El lugar de la teoría de los principios en la historia de la filosofía antigua”. La Tercera Parte es tal vez la más novedosa. En sus cuatro capítulos examina las implicaciones de la teoría platónica de los principios a la luz de cuatro (o cinco) grandes corrientes de la filosofía de los siglos XIX y XX: (a) la “filosofía analítica” (en sentido amplísimo, incluyendo a Bertrand Russell y el Círculo de Viena); (b) la filosofía trascendental de Kant y los neokantianos; (c) el hegelianismo, y (d) la fenomenología de Husserl y el pensamiento de Heidegger. Los dos capítulos

“Many reasons contribute to the thesis that the general theory of the Ideas, constructed on the basis of a radically reinterpreted Eleaticism, *would have been grounded* from the start on the basis of a theory of principles.” Aunque no he visto el texto italiano, apostaría a que la frase que he puesto en cursiva corresponde a algo así como *sarebbe stata fondata*, y que en inglés debiera decir simplemente *was grounded*. Demás está señalar que las palabras “the basis of” sobran y, por lo tanto, molestan.

³ Caton da las gracias a la Bollingen Series por las traducciones de pasajes de Platón. Por mi parte, he podido comprobar —tomando muestras— que las traducciones de Aristóteles provienen de la traducción de Oxford, que la del extenso testimonio de Sexto Empírico (3.12) sigue a la de R. G. Bury, y que en el caso de otros autores Caton reproduce casi a la letra las excelentes versiones de Findlay (por ejemplo, 3.1 Aristoxeno, 3.2 Simplicio). Buena idea, pero no hubiera estado demás un breve reconocimiento.

centrales, y especialmente el relativo a Hegel, me parecen sumamente instructivos. En el cuarto, me merece dudas la aseveración de que Heidegger patrocina un "concepto *unívoco* de ser", que no proviene de Aristóteles, sino de los neoplatónicos (p. 171). En cuanto al primero —el Capítulo 9— me da la impresión de que el autor se ha metido en una camisa de once varas. En el próximo párrafo explicaré este aserto. Pero antes quiero dejar dicho que la Cuarta Parte, "Conclusiones", aborda en su único capítulo "El problema de la evaluación teórica de las doctrinas no escritas" y repasa los resultados alcanzados en el resto del libro.

Como dije, me parece que Krämer no tiene la competencia necesaria para tratar los temas que aborda en el Capítulo 9. Como este reproche es grave, debo justificarlo en detalle. El modo más breve de hacerlo es citando unos cuantos ejemplos aislados, pero decisivos. En la p. 139, Krämer dice que cierto aspecto de la doctrina de Platón "corresponde, en cierto sentido, por ejemplo, a la formulación de la antinomia de Russell, según la cual el conjunto de todos los conjuntos no se incluye a sí mismo (por definición) y a la vez se incluye a sí mismo (como totalidad)". Ahora bien, la antinomia de Russell no se refiere al *conjunto de todos los conjuntos*, $\{x: x = \emptyset \vee \exists y(y \in x)\}$, sino al *conjunto de todos los conjuntos que no son elementos de sí mismos*, $\{x: x \notin x\}$, el cual —por definición— se contiene a sí mismo si y sólo si no se contiene a sí mismo. (Sea dicho de paso, en la jerga conjuntista un conjunto no *incluye* a sus elementos, sino que los *contiene*. El sustantivo 'inclusión' —'inclusion', en inglés— y las formas verbales correspondientes se reservan para la relación entre un conjunto y sus *partes*.) En la p. 135 leemos lo siguiente:

The organization of the sphere of the universals, which exploited the concept of the mathematical logos ("relation," "analogy" in the sense of equality of relationship, "proportion"), as a system of relations exactly quantifiable (the theory of Idea-numbers), used relations of equivalence (symmetrical relations), homomorphisms and isomorphisms, like the transitivity and asymmetry of numerical sets.

Prescindamos del galimatías de las tres primeras líneas—que es imputable al traductor— y concentrémosnos en las tres restantes. Contra lo que sugiere el último paréntesis, una relación de equivalencia no es lo mismo que una relación simétrica: una relación de equivalencia es una relación simétrica, transitiva y reflexiva. En la teoría de conjuntos se dice que un conjunto x es *transitivo* si todo elemento de un elemento de x es también un elemento de x (dicho de otro modo, x es transitivo si y sólo si $\forall y \forall z(z \in y \wedge y \in x \supset z \in x)$, o sea, si y sólo si $\cup x \subseteq x$). La transitividad así entendida no es una característica de los conjuntos de números, pero sí de los números mismos —ordinales finitos y

transfinitos— concebidos (a la manera de von Neumann) como conjuntos.⁴ Nunca había visto la expresión ‘asimetría de conjuntos’, pero me imagino que alguien pudiera llamar *asimétrico* a un conjunto estructurado por una relación asimétrica (como la relación de inclusión entre los ordinales de von Neumann). Lo que no logro imaginarme es en qué sentido la transitividad o la asimetría de un conjunto puedan ser “like” un homomorfismo o un isomorfismo. En efecto, aquéllas son *propiedades*, representables mediante predicados *monádicos*, mientras que éstos son *aplicaciones* de un conjunto en o sobre otro, representables —desde el punto de vista conjuntista— mediante tríos ordenados de conjuntos.⁵

Como era de esperar, en su intento de acercarse a la lógica matemática, Krämer no ha resistido a la tentación de expresar algunas tesis platónicas simbólicamente. Figuran en las pp. 142–44. Lo que más choca en estas páginas es la tipografía tercermundista utilizada por la State University of New York Press. Así, el cuantificador universal se representa como un wigwam con la

variable ligada metida adentro: \bigwedge_x .⁶ En la fórmula (9.4) figura el insólito

operador binario (¿verifuncional?) $\succ\prec$. La flecha \rightarrow utilizada, como es habitual, para indicar tendencia a un límite o más allá de todo límite ($\rightarrow 0$, $\rightarrow \infty$) en la p. 142, y también como símbolo de la implicación material en la fórmula (9.7), sirve curiosamente como símbolo de la negación en las fórmulas (9.5) y (9.6) (en esta última, la implicación material está representada por la flecha \Rightarrow). Por ejemplo, el principio de no contradicción se expresa así: $\rightarrow (A \wedge \rightarrow A)$. Pero la torpeza tipográfica ayuda más bien a disimular la incompetencia que atestiguan estas fórmulas. Consideremos la fórmula (9.1), que expresa lo que según Krämer “puede también llamarse la *fórmula universal* de Platón, la cual establece, en la forma de una definición de ser, que *todo lo que es está constituido mediante la acción sinérgica de una constante y una variable y*, precisamente, de la *unidad y la multiplicidad*” (p. 142). He aquí una copia de dicha fórmula:

⁴ $0 = \emptyset$, $1 = \{\emptyset\}$, $2 = \{\emptyset, \{\emptyset\}\}$, $3 = \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset, \{\emptyset\}\}\}, \dots$, $\omega = \{0, 1, 2, \dots\}$, $\omega + 1 = \{0, 1, 2, \dots, \omega\}$, $\omega + 2 = \{0, 1, 2, \dots, \omega, \omega + 1\}$...

⁵ Desde el punto de vista conjuntista, una aplicación (*mapping, Abbildung*) f de un conjunto (dominio) M en un conjunto (codominio) N se representa mediante el trío ordenado $\langle \langle x, f(x) \rangle : x \in M, M, N \rangle$, donde $f(x)$ satisface la condición $\forall x \forall y (f(x) \neq f(y) \supset x \neq y)$. Véase Bourbaki, *Théorie des Ensembles* (Paris: Hermann, 1970), E.II.13.

⁶ Supongo que se trata de un triste intento de imitar el cuantificador universal \bigwedge_x favorecido por algunos impresores alemanes.

$$E(x) = \bigwedge_x (x \in U \wedge x \in \hat{U})$$

Supongo que U y \hat{U} representan la unidad y la multiplicidad, respectivamente; pero Krämer no da ninguna indicación que permita adivinar por qué la relación de *estar constituido por* a que se refiere la formulación en lenguaje natural citada arriba se representa con el símbolo \in de pertenencia a un conjunto. ¿Acaso Krämer quiere decirnos que lo Uno y la Díada de Platón han de concebirse como conjuntos? Tampoco se explica el significado del símbolo '='. Normalmente, es un símbolo de identidad y como tal sólo puede utilizarse entre términos. Pero aquí aparece entre el predicado (no saturado) de la izquierda y la proposición de la derecha. Si, como es plausible, leemos 'E(x)' como 'x es', podemos entender que el símbolo '=' representa aquí la *equivalencia por definición* (habitualmente simbolizada por ' \equiv_{df} ' o ' \leftrightarrow_{df} '). Pero ¿cómo puede una fórmula con una variable libre equivaler por definición a otra fórmula cuya única variable está ligada? Más sorprendente aún es la aseveración (en la p. 143) de que la siguiente fórmula (9.4) es "claramente derivable" de la anterior:

$$\bigwedge_x [(u(x) > \hat{u}(x) \succ\prec u(x) < \hat{u}(x))]$$

No se nos explica en qué relación están los conjuntos U y \hat{U} de la fórmula (9.1) con los funtores u y \hat{u} de la (9.4). Misterioso es asimismo, como dije antes, el operador $\succ\prec$. Pero, cualesquiera que sean sus virtudes, difícilmente bastarán para legitimar la derivación de (9.4) a partir de (9.1).⁷

Los errores crasos contenidos en estos ejemplos pueden, claro está, corregirse muy fácilmente. Pero ello no bastaría para remover la niebla de

⁷ La fórmula (9.1) admite una interpretación más generosa. Cabe entender que las expresiones a ambos lados del signo '=' son *términos* (metalingüísticos) que *denotan* las expresiones de igual forma. En tal caso, la fórmula (9.1) estipula que la expresión 'E(x)' servirá como abreviatura en lugar de la oración que figura la lado derecho del signo '='. Cada autor es libre de introducir las abreviaturas que quiera, incluso una tan inconveniente como ésta, que *parece* un predicado no saturado pero ha de representar una oración. Pero si la entendemos así, la fórmula (9.1) no expresa "la *fórmula universal*" de la filosofía platónica, sino sólo una convención lingüística trivial. Como tal, tampoco puede servir de premisa para derivar la fórmula (9.4), en la cual no figuran ni la abreviatura 'E(x)', ni alguno de los términos que aparecen en la expresión que ésta abrevia.

imprecisión que cubre casi todo el Capítulo 9. En mi opinión, el libro sería mucho mejor si dicho capítulo se eliminara del todo.

ROBERTO TORRETTI
Universidad de Puerto Rico

JOHN RAJCHMAN, *Philosophical Events: Essays of the 80's* (Deleuze Derrida Foucault Habermas Lyotard Rorty). New York: Columbia University Press, 1991.

Hasta aquel memorable 20 de febrero de 1986, no tenía idea de lo que puede ser un verdadero 'hit' filosófico; aquella tarde presencié, en el Centro Pompidou de París, junto a otros seiscientos 'espectadores', el duelo entre los protagonistas filosóficos del momento: por un lado los franceses (Derrida, Lyotard), atípicamente defendiendo la sínrazón, y en el otro lado los alemanes (Habermas, Apel), igualmente atípicos, defendiendo —un tanto dictatorialmente— la necesidad de un consenso racional-comunicativo. El tema fue "La rationalité y ses enjeux", y la paradoja culminó en el hecho de que Derrida fué atacado por su alemanidad ("néo-nietzschéo-heideggerianisme"), mientras que él mismo llamó "terroristas" a sus contrincantes alemanes; Habermas ("la vedette allemande", según *Le Monde*) se negaba a estar sentado al lado de su compatriota 'afrancesado', el 'cinicómano' Sloterdijk y, con indignada no-participación, se refugió en el público que gozaba del "brainstorming" erístico, organizado por una 'Organización de diálogo entre las culturas'. Encuentros paralelos en el Instituto Goethe (tema: "La muerte", *à la française* y *auf Deutsch*) y en el Collège de France (sobre Bataille y Alemania) ensalzaron este mes de "rencontres franco-germaniques", y oportunamente la revista *Critique* dedicó un número doble al tema de "Confrontations philosophiques" (nos. 464/465, 1986; repletos de reseñas francesas de la filosofía alemana del momento). En fin, un triunfo de los productores de la moda filosófica, del "dernier cri de la pensée" y una oportunidad por excelencia, claro está, para un 'kairólogo' quien, como yo en aquel entonces, estaba justamente reflexionando —y esto en público, en el Collège International de Philosophie— sobre la relación entre lo oportuno, el *timing* y la categoría de la 'actualidad'.

John Rajchman también presencié aquel 'acontecimiento' de Beaubourg (y también enseñaba en aquel Collège), y recuerdo que celebrábamos todos estos sucesos 'kairóticos' con unos vinos oportunamente escogidos; y mientras Rajchman enseñaba Filosofía Norteamericana (la *post*-analítica, naturalmente; véase su edición, junto a C. West, de *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985) y trabajaba en la traducción francesa de su maravilloso ensayo sobre Kant y Lacan (*Le savoir-faire avec l'inconscient. Éthique et psychanalyse*, Bordeaux 1986), yo traducía (del alemán al francés) aquellas "Lecciones de kairología" que

luego aparecieron en español (*Diálogos* 51, 1988, pp. 7-23), —una coincidencia que menciono aquí porque tiene mucho que ver con el título (y tema principal) del libro que reseño, pues lo que el autor llama “philosophical events” *no* coincide, precisamente, con aquellos ‘acontecimientos’ sensacionales (aunque sin duda, estos últimos habrán constituido una inspiración ‘oportuna’), sino con una dimensión kairomórfica más profunda que eventualmente producirá tales acontecimientos de actualidad. Debe ser por esta razón que el autor, al regalarme un pre-ejemplar de su libro, le puso como dedicatoria la pregunta retórica: “Event = Kairos?”; ya que, si ‘kairos’ significa “lo que actualmente está sobre el tapete” (Lessing), la respuesta debe ser negativa; pues, como ya sabía Lessing, lo que llaman una “tarea del momento”, no es necesariamente lo “particularmente adecuado para la época”, en el sentido de algo que está “precisamente ahora maduro para la decisión” (G. E. Lessing, “Eine zeitige Aufgabe”, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, Berlin 1956, p. 551). De manera que, si bien alude continuamente a confrontaciones actuales entre pensadores actuales, *Philosophical Events* parte de una categoría que se origina en Foucault, pero también muestra un cierto parentesco con el kairomórfico *Ereignis* de Heidegger, o más bien, con una lectura lacaniana de Heidegger, o más concretamente aún, con el *Sich-Zeitigen* (¿“con-temporanearse”?) de una *episteme* epocal inconsciente, “donada” por el *Ereignis*. Pero dejemos que Rajchman — quien conoce bien (y mejor que el reseñante) a Foucault (véase su *Michel Foucault: The freedom of philosophy*, New York 1985)— se exprese sobre esa categoría del evento (*event*; *événement*):

This book owes much to Foucault. I develop what in an earlier book I called his “historical nominalism” in terms of a reflection of what an *event* is. In his work Foucault held to a “principle of singularity” which simply says that “there are events in thought”. It was this principle that guided his questioning of our inherited ways of being. Foucault wanted to open the space of a critical questioning that would be prior to who, at a time and place, we think we are, universally, necessarily, transcendently, or teleologically. What seems “universal” about our experience would not be what accounts for what we think or do, but what needs to be critically accounted for in it. Thus Foucault proposed to regard the “discourses” through which we think and act as *events* of a particular kind. To expose such categories of our experience as our “sexuality” or our “deviancy” as singular events in our thought, was to help open the critical but undetermined possibility of other conceptions—to start up again the history of our own selfconceptions, to “eventalize” that history and ask again, “who are we today?”

(p. VIII)

Más adelante, Rajchman precisa que epocalmente visto, un tal *evento*, debido a su carácter cuestionante, es un momento de erosión, de colapso y de

ruptura, —una especie de peripecia que ‘ocasiona’ una reestructuración de nuestro ser y pensar, liberándonos hacia una reinención de nosotros mismos. Este rasgo de *invención* que pertenece al *evento* ocasionador, es vinculado más tarde (pp. 155s.) con el ‘concepto’ derridiano de *invención* (expuesto en la Introducción a su reciente *Psyché: L’invention de l’autre*, Paris 1987) que, a su vez, denota la estructura de un evento, de la llegada de algo nuevo e imprevisto (“otro”), del emerger singular de una multiplicidad de posibilidades ‘azarosas’ que, precisamente, interrumpen una historia dada (en vez de formar ‘acontecimientos’ dentro de ella). El mismo filosofar de Foucault tenía, según Rajchman (pp. 60, 88s.) este carácter de una auto-obstrucción, es decir, de una serie de re-problematizaciones eruptivas en las que uno llega a ser lo que es porque radicalmente deja de ser lo que era. Se trata entonces de un ‘momento’ (cuya duración actual varía) que, cogiendo *momentum* pone algo nuevo en movimiento, — una ‘ocasión’ disruptiva y dislocante cuyo impacto no es necesariamente sentido “a tiempo”; por eso no se confunde con lo oportuno en el sentido de lo cada vez actual (o de lo que está “in”), aunque sí opera como una fuente oculta de lo que luego se celebrará como expresión ‘auténtica’ del *Zeitgeist*. Tanto sobre la eventual ‘kairologia’ del *evento* inventivo (remito al lector a otro reciente ejemplo de esta temática: *Kaironomía. On the will-to-invent* de E. Ch. White, Ithaca /London, 1986).

Ahora bien, Rajchman sostiene (pp. 4ss.) que los debates filosóficos de la década de los 80, caracterizados por unas actividades específicamente *internacionales* e *interdisciplinarias* (y por la harto conocida inflación de los *post-ismos*), constituyen otros tantos intentos de problematizar el *status* de la filosofía misma; y sugiere que el *evento* que habría producido estos cuestionamientos, debería localizarse alrededor de 1978/79, cuando empezaron a surgir nuevos modos de practicar la filosofía, relacionados especialmente con los nombres de Habermas, Foucault y Rorty. En su primer capítulo, Rajchman examina lo común de estas iniciativas diferentes bajo el título de “Traducción sin maestro”: es decir, bajo la perspectiva de un cambio radical de lenguajes mediante el cual los autores en cuestión se separan del discurso filosófico precedente, haciendo imposible una traducción “fiel” de un tipo de discurso en otro (incomensurable con el primero). Cada uno de los tres autores discutidos visualiza la modernidad filosófica en forma distinta (motivados como están por crisis políticas distintas en países distintos), pero los tres creen tener que romper con ella (es decir, con lo que en cada país e idioma se ha dicho en respuesta a la pregunta kantiana *Was ist Aufklärung?*; véase “Habermas’ modernity”, pp. 7ss.; “Rorty’s irony”, pp. 10s.; “Foucault’s question”, pp. 12 ss). Mientras que en el caso de Rorty la pregunta de la Ilustración lleva a una filosofía de la conversación liberal y solidaria (pero en distancia irónica frente a sí misma), en Foucault ella se re-actualiza en tal forma que, cada vez de nuevo, nos cuestiona *a nosotros* respecto de lo que creemos ser *hoy* (problematizándose así la

categoría de 'actualidad' misma: el hoy es cada vez contingente, singular, desligado de la tradición). La lectura que hace Habermas del "discurso filosófico de la modernidad" —una lectura animada por el miedo ante un eventual retorno del fascismo— es objeto del segundo capítulo en el cual Rajchman se dedica a analizar los malentendidos que afloran en la crítica de Habermas a los autores franceses quienes, según él, han mal-"traducido" a la corriente "irracionalista" (romántico-fascistoide) de la filosofía alemana; Rajchman muestra —de modo convincente— cómo, a su vez, Habermas "traduce" mal a Foucault y a Derrida, —una consecuencia bien incómoda, desde luego, para un defensor del consenso comunicativo (véase para los detalles, "Habermas' complaint", pp. 24-54; estos dos capítulos forman la primera de las cuatro partes del libro, bajo el título "Philosophical Traditions").

La segunda parte del libro —"Styles of philosophy"— está dedicada por entero a Foucault, a su práctica de la filosofía; primero a su afán de cuestionar la filosofía desde fuera, sea en cuanto a los esquemas en los que ella ha encerrado su propia tradición, sea en cuanto a los problemas nuevos que le han sido impuestos desde fuera ("Foucault the philosopher", pp. 57-67); luego a su enfoque muy peculiar ("audiovisual") de enfrentarse a los 'eventos' que, como lo no dicho, subyacen a los discursos filosóficos de una época dada ("Foucault's art of seeing", pp. 68-102). Al situarse conscientemente fuera de la disciplina, Foucault sería entonces un filósofo 'malgré lui', debido al mero *ethos* de su problematizar inusitado; lógico que examinara la misma historia de la ética como una genealogía de las respuestas vitales a problemas singulares (no como secuencia de principios morales), y esto con miras una reformulación 'actual' de las tareas del pensamiento en su relación con la ley y el poder. La práctica extra-filosófica de Foucault apunta entonces a una apertura, en el presente, hacia posibilidades de experiencia en el pasado y futuro, en una palabra: hacia una nueva libertad para el filosofar. Lo peculiar de tal visualización problematizante es, en primera instancia, una ruptura de evidencia (es decir, de lo auto-evidente en y para una época dada), para así poder hacer visible la formación del 'evento' invisible que llevó a dichas auto-evidencias. Rajchman emprende la reconstrucción de la mirada de Foucault a partir de una relectura del *Foucault* de Gilles Deleuze (Paris 1986), un libro que precisamente enfocaba este extraño enfoque foucaultiano que visualiza, avista cómo y por qué las cosas fueron visualizadas, avistadas en un momento dado, "a la luz" de conceptos (entonces) no vistos, pero fundantes de visibilidades epistémicas. Para un "vidente" de lo no-evidente de las e-videncias dadas, se hacen así visibles aquellas prácticas que en un período histórico eran aceptables o tolerables (o no; en el caso de las clínicas y prisiones, Foucault logró identificar estos espacios públicos de la discusión sobre los espacios cerrados). El ojo del historiador filosófico des-cubre así la auto-espacialización del pensar; al igual que un narrador en su descripción a la vez observante y ficcionalizante, él se

hace testigo ocular de las maneras cómo, según la “moda” cada vez actual, se visualizan los asuntos apremiantes del momento (así descubrimos cuán reciente es en el fondo el ideal de ‘observación’ de cual son prisioneras las ciencias actuales; véanse los detalles en “Seeing and knowing”, pp. 74ss., y “The eye of thought”, pp. 87ss.). No puede sorprendernos que Foucault haya interpretado su propio trabajo como una historia de rupturas de evidencia, de transformaciones liberadoras de su propia “façon de voir”, en el sentido de que cada nueva reconstrucción de algún espacio visual implicaba una auto-obstrucción previa, un ‘cambio de paradigmas’ o *desoeuvrement*; a la larga, se le estaba formando así toda una “estética de la existencia”, la percepción (*aisthesis*) de las maneras pasadas de percibir, la arqueología de los espacios de lo pensable y vivible (véase “Ethos, beauty, danger”, p. 88ss.).

No es una casualidad que el forro del libro de Rajchman reproduzca el diseño de la famosa exposición que Lyotard organizó en el 1986 en el Centro Pompidou bajo el título de “Les Immatériaux”. El museo, ese espacio por excelencia de las obras del pasado, experimentó en esta ‘ocasión’ (actualísima) su propia ruptura con las maneras pasadas del admirar, la dislocación de sus espacios internos. En la tercera parte de su libro (“The history of a category”, pp. 105–128), Rajchman le dedica un ensayo a este post-evento y a la categoría de moda, el postmodernismo. La revolución del espacio museal se lograba, —abreviamos mucho— mediante una temporalización (musical-fílmico-holográfica) que ponía las obras (si es que este término era todavía aplicable) en movimiento, haciendo de la ex-posición una especie de ex-moción emocionante que debía crear una incertidumbre sobre los eventuales resultados de tal futurología abierta. Con la filosofía llevada a la calle —quien ha estado en Beaubourg, sabe que este espacio no termina donde termina el edificio postmoderno— la experiencia a despertar era la de una extensión laberíntica del cuerpo (del visitante) hacia estratos (materialidades) distintos de comunicación (bibliotecas, videotecas, etc.), una re-experiencia condensada, nostálgica de los grandes inventos de la modernidad; una nostalgia que, sin embargo, fácilmente se convierte en una manía ‘histórica’ (‘post’-moderna) ante el culto ultramoderno de la velocidad (la “dromología” de Virilio patentiza este “future-shock” de la “estética del desaparecer”, o de la desmaterialización; Rajchman habla de “la pesadilla de un fenomenólogo”: véase “The postmodern Museum”, p. 113). Lo que en París podía verificarse aún en forma de apariencia (artística) —los excesos de la civilización electrónica— ya es una realidad en América, y no es una mera casualidad que el debate internacional sobre el postmodernismo haya empezado, como este mismo, en América; el camino del vocablo tan controvertible, desde la Arquitectura hasta las Ciencias Sociales y la Teoría Literaria (en la cual se libra actualmente la batalla sobre la Teoría como tal) es resumido por Rajchman en un capítulo aparte (“Postmodernism in a nominalist frame”, pp. 118–125).

No es pues sorprendente que la última parte del libro esté dedicada a temas de estética ("Art and Architecture", pp. 127-165). El capítulo titulado "Duchamp's joke" introduce a la 'estética nominalista' del gran surrealista, en forma de un prólogo a la traducción inglesa (1990) del estudio *Le nominalisme pictural* de Thierry de Duve (pp. 129-151, sobre las creaciones de Duchamp interpretadas como momentos singulares de la auto-abolición de la pintura, y como ocasiones de risa para el público; prefiero no entrar en los detalles de este anti-arte kairomórfico, debido a mi desconocimiento del libro reseñado). El capítulo final ("What's New in Architecture?", pp. 152-165) lleva las ideas foucaultianas ya discutidas (*eventos* singulares de problematización, etc.) y la ya mencionada teoría derridiana de la *invención* al debate sobre el modernismo y postmodernismo en arquitectura; para los que no están enterados de la relación (personal) que existe entre Derrida y ciertos arquitectos como Bernard Tschumi y Peter Eisenman, es decir entre la estrategia hermeneútica llamada deconstrucción y la arquitectura deconstructivista —o, más concretamente aún, entre la estructura arquitectónica de la filosofía y la post-filosofía de los in(e)ventos urbanísticos— este capítulo es una maravillosa introducción a una especie de inventario inter-artístico postmoderno (para más detalles sobre este contexto particular, se consultará "What is Deconstruction?" de Christopher Norris y Andrew Benjamin, London 1988). Rajchman pasa luego, con motivo del proyecto 'imposible' de una "arquitectura del evento", a una comparación de las interpretaciones divergentes y convergentes de Deleuze y Derrida de ciertas nociones leibnizianas ligadas con el complejo evento-invento (posibilidad, necesidad, actualidad, virtualidad, suerte, azar etc.); un evento inventivo en arquitectura, se concluye, sería aquel 'punto de locura' (*point de folie*) en el cual nos separamos de nuestras formas 'habituales' de habitar y re-inventamos una nueva manera (actual y temporera) de co-habitar en un sitio justo y en una situación justa, ajustados a una reinención, cada vez oportuna, de nosotros mismos, como otros, en un espacio 'otro' (heterotopía) de nuestro 'construir, habitar, pensar' (Heidegger). Rajchman no usa la palabra, pero no hay duda alguna de que aquí, al final de su libro oportunísimo, está hablando del *kairos* espacio-temporal; espero que el autor de *Philosophical Events* no negará su afiliación a una *kairos*ofía eventual(ista). (Respecto del tema de la actualización propicia de la espacialidad y temporalidad vividas, remito al lector a los trabajos pertinentes de E. Moutsopoulos, en parte recogidos y discutidos en *Diotima*, 16, bajo el título *Chronos et Kairos*, Paris 1988.)

MANFRED KERKHOFF
Universidad de Puerto Rico