

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

HOMBRE Y TÉCNICA
Ernesto Mayz Vallenilla

TECNOLOGÍA Y ESTÉTICA
Euryalo Cannabrava

CIENCIA Y FILOSOFÍA EN EL MUNDO DE LA TÉCNICA
Eugenio Pucciarelli

EL TEMA DE LA "MUERTE" DE DIOS
Victor Massuh

EL HOMBRE A LA LUZ DEL MITO COSMOGÓNICO
José Severino Croatto

LA ESTÉTICA DE OCTAVIO PAZ
Néstor García Canelini

LA PINTURA DE CECIL COLLINS
Héctor E. Cioecchini

PREMISAS COMUNES A SAUSSURE Y SUS CONTEMPORÁNEOS
José Szabón

INFLUENCIAS MÍSTICAS EN EL ROMANTICISMO ALEMÁN
Miriam Weyland

TEORÍA DEL LENGUAJE, TÉCNICA Y FILOSOFÍA
Ricardo Pochtar

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

José María de Estrada, Roberto J. Walton, Ricardo Pochtar, Eduardo A. Rabossi, Raúl Orayen, Roberto Rojo, Juan C. D'Alessio, María Cristina Gatto, Irma Biojout de Azar, Elsa Echauri, Angélica B. Lacunza, Coriolano Fernández, Francisco Lunardón, Nora S. de Hagelin, José A. Castorina, Hugo Beccacece, Aníbal S. Dragovetzky, Esther F. A. de Martínez, José J. Lovisolo, Francisco García Bazáu, Ricardo Maliandi.



DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2° Piso)

Buenos Aires, Argentina

CUADERNOS DE FILOSOFIA

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

AÑO XII

NUMERO 18

JULIO - DICIEMBRE 1972

**Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723
Copyright by Universidad de Buenos Aires**

**Impreso en la República Argentina
Printed in Argentina**

SUMARIO

I. ARTICULOS

	Págs.
ERNESTO MAYZ VALLENILLA, <i>Hombre y técnica</i>	199
EURYALO CANNABRAVA, <i>Tecnología y estética</i>	205
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica</i>	225
VÍCTOR MASSUH, <i>El tema de la "muerte" de Dios</i>	243
J. SEVERINO CROATTO, <i>El hombre y la luz del mito cosmogónico</i> ..	247
NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, <i>La estética de Octavio Paz</i>	259
HÉCTOR E. CIOCCHINI, <i>La pintura de Cecil Collins</i>	273
JOSÉ SAZBON, <i>Sobre algunas premisas comunes a Saussure y sus contemporáneos</i>	279
MIRIAM WEWLAND, <i>Las influencias místicas en el Romanticismo alemán</i>	287
RICARDO POCHTAR, <i>Teoría del lenguaje, técnica y filosofía</i>	297

II. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

JOSÉ MARÍA DE ESTRADA, <i>Linguistique et philosophie</i> , por Etienne Gilson	307
ROBERTO J. WALTON, <i>A Critique of Linguistic Philosophy</i> , por C. W. K. Mundle	311
RICARDO POCHTAR, <i>Filosofía del lenguaje</i> , por Jerrold J. Katz ..	312
— — <i>La lingüística cartesiana</i> , por Noam Chomsky	315
— — <i>La struttura assente, Introduzione alla ricerca semiologica</i> , por Umberto Eco	317
EDUARDO A. RABOSI, <i>Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language</i> , por J. R. Searle	319
RAÚL ORAYEN, <i>Palabra y objeto</i> , por W. v. O. Quine	324
ROBERTO ROJO, <i>The Labyrinth of Language</i> , por Max Black	327
JUAN CARLOS D'ALESSIO, <i>Palabras y acciones</i> , por J. L. Austin ..	329

MARÍA CRISTINA GATTO, <i>Curso de lingüística moderna</i> , por Charles F. Hockett	330
IRMA BIOJOUT DE AZAR, <i>Les modèles linguistiques</i> , por I. I. Revzin	333
— — Chomsky, por John Lyons	335
ELSA ECHAURI, <i>Semántica, Introducción a la ciencia del significado</i> , por Stephen Ullmann	337
ANGÉLICA BEATRIZ LIACUNZA, <i>Estructura del lenguaje poético</i> , por Jean Cohen	338
CORIOLANO FERNÁNDEZ, <i>Ética y lenguaje</i> , por Charles L. Stevenson	340
FRANCISCO LUNARDÓN, <i>Prolegómenos a una teoría del lenguaje</i> , por Louis Hjelmslev	342
NORA STIGOL DE HAGELIN, <i>Claves para la lingüística</i> , por Georges Mounin	344
JOSÉ ANTONIO CASTORINA, <i>Lenguaje y conocimiento</i> , por Adam Schaff	346
HUGO BECCACECE, <i>Problemes du langage</i> , por Benveniste, Chomsky, Jakobson y otros	349
ANÍBAL SILVIO DRAGOVETZKY, <i>Lingüística formal y crítica literaria</i> , por E. Garroni, M. Cervenka	353
ESTHER FERNÁNDEZ AGUIRRE DE MARTÍNEZ, <i>El lenguaje común, Ensayos de filosofía analítica</i> , por V. C. Chappell	354
JORGE JOSÉ LOVISOLO, <i>Introduction a la Sémiologie</i> , por Georges Mounin	357
FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>L'Analisi del linguaggio teologico. Il Nome di Dio</i> , por Enrico Castelli	360
—	
RICARDO MALIANDI, <i>Values in European Thought. I. Antiquity and Middle Ages</i> , por Fritz Joachim von Rintelen	364
III. INFORMACIONES	367
IV. INDICE DEL TOMO XII	375

HOMBRE Y TÉCNICA

Por Ernesto Mayz Vallenilla

I

Permanencia o historicidad de la razón humana

Si algo resulta claro y evidente para la conciencia actual, ello es la historicidad del ente humano. Frente a las pretensiones del humanismo renacentista —empeñado en destacar lo invariable y permanente del hombre para filiar y justificar sus nostálgicos anhelos de vuelta hacia el pasado—, los tiempos modernos perfilan cada vez con mayor vigor la individuación de las épocas, la singularidad de las culturas, el perfil intransferible de cada momento histórico. Sin embargo, como un último intento para evitar el total relativismo, se asoma la posibilidad de esas grandes unidades sintagmáticas de la racionalidad humana que son las *concepciones del mundo*.

En efecto, por detrás del aparente cambio y transformación que signa el devenir histórico, si la mirada penetra hasta su fondo, es capaz de adivinar una última instancia de unidad y sentido: el *logos* o *ratio* que anima toda época, a pesar de su aparente singularidad, se engarza en un movimiento universal y recurrente que envuelve y trasciende las culturas, el perfil contingente de los tiempos, los rasgos fácticos de los protagonistas. *La racionalidad humana es de tal modo permanente pero no invariable, constante aunque no absoluta.*

No entraremos aquí a exponer y menos a revisar críticamente —ya que no es nuestra intención— la teoría de las llamadas “concepciones del mundo”. Simplemente, ateniéndonos a lo que de ellas sabemos gracias a los ingentes trabajos de Dilthey y su escuela (pero sin defender la específica “tipología” que de aquéllas hacen en su esfuerzo por sistematizarlas), admitiremos que existen determinadas maneras o formas de ver, contemplar, e incluso de tratarse con el mundo, como resultado de hallarse tal visión o praxis animada y dirigida, en cada caso, por determinado *logos* o *ratio* que le sirve de *principio* o *fundamento*. En tal sentido, en lugar de afirmar el absoluto ahistoricismo de semejante *logos* o *ratio* —como era, por ejemplo, la pretensión de Kant o de Descartes al hablar de la razón humana— es necesario admitir la esencial historicidad de tal razón, su indispensable variabili-

dad, su necesaria individuación en cada época. A pesar de que con ello no se niega (como hemos dicho) su constancia y permanencia de principio, a la vez se admite y se defiende la posibilidad de su transformación al traducirse en manifestaciones contingentes. En nuestros días —como *logos* o *ratio* de nuestra propia época— ha irrumpido a la historia y dirige su curso la *ratio technica*. Ella inerva una nueva concepción del mundo que sólo en nuestro tiempo ha cobrado conciencia de sí misma: la *tecnología* o *tecnocracia*.

II

Breve perfil de la ratio technica

A fin de que se entienda, con más o menos claridad, lo que designamos bajo el nombre de *ratio technica*, digamos dos palabras acerca de ella. Debemos expresar, en primer lugar, que la *técnica* (así como la *ratio technica* en cuanto *logos* que vertebra su correspondiente *concepción del mundo*) tiene su origen en la *voluntad de poder*. Es de tal vertiente o raíz ontológica, como substratum que alimenta esta manifestación epocal de la racionalidad humana, de donde nace y cobra impulso esa actitud de dominio frente al universo que tan pronunciadamente exhibe el hombre de nuestro tiempo y la cual se opone resueltamente a toda posición contemplativa. A este respecto, si algún rasgo distingue y define a nuestra época, es justamente semejante actitud, que si bien comienza a perfilarse desde la edad moderna, sólo en nuestros días alcanza a desarrollarse plenamente al tomar conciencia explícita de su propio significado y perseguir temáticamente sus peculiares metas.

Ahora bien, para una razón que pretenda dominar el universo, dentro de éste no pueden existir cosas o entes inmodificables —cual si fuesen creaturas fijas, absolutas y definitivas—, así como tampoco un mundo paralelo de ideas o esencias, igualmente eternas e inmutables. Por el contrario, para una razón cuyo designio sea el mencionado, todos y cada uno de los posibles entes que integran el universo han de ser por principio y necesariamente *transformables*, por lo cual su textura óntico-ontológica debe responder a un *proyecto* de su misma fuente creadora —valga decir, la *ratio technica*— que, como potencia ordenadora y demiúrgica, es la que les confiere su finalidad y razón de ser.

Pero hay más. En semejante universo —creado y ordenado por la razón— no existen tampoco leyes fijas e inmutables, decretadas por una providencia, sea ésta cual fuere, sino regulaciones establecidas y fundadas por la propia razón. De tal manera, las "leyes" del universo, en lugar de responder a una finalidad ingénita, espontánea o natural, son productos de la *ratio technica* y es ella la que, actuando como un poder omnímodo, las instaure e instituya creando o transformando el curso o acontecer que deben seguir necesariamente los fenómenos de acuerdo con sus planes o proyectos de dominio. Es por ello que —dicho en forma general— la *ratio technica* no respeta, ni menos obedece, a la naturaleza. Por el contrario, dispuesta a dominar el universo, su auténtico designio es crear y establecer, al lado de la naturaleza ingenua, una "*supra-naturaleza*", animada y regida por las "leyes" que ella dicte.

Es claro que semejante perspectiva y situación —la cual sólo podemos delinear a *grosso modo* por las necesarias limitaciones de este trabajo— no surgió por obra del azar, ni de un modo inesperado o repentino. Por el contrario, si revisamos la evolución y desarrollo de la técnica (o de eso que llamamos concepción "*tecnológica*" del mundo) pudiéramos discernir dos etapas históricas de ella que definen claramente el diverso sentido que ha impulsado a aquella voluntad de dominio que la alimenta y dirige.

Efectivamente, en una primera etapa, la técnica nace y se desarrolla a través de una *contemplación cuasi reproductiva* de los procesos naturales. En tal sentido, habiendo descubierto el hombre que todo ser vivo —por no decir "natural"— responde a un *proyecto* guiado por una *finalidad*, diseñó entonces paralelamente el mecanismo de los artefactos y enseres técnicos. Todo aparato, enser o artefacto correspondiente a semejante etapa, "reproduce" por lo general "perfeccionadamente", los proyectos y finalidades observables en el comportamiento de los seres vivos o de los procesos y fenómenos de la naturaleza.

Pero a partir de nuestro propio tiempo se comienza a insinuar el desarrollo de una nueva modalidad o perspectiva en el quehacer técnico. Hoy en día el hombre se ha percatado no sólo de que es capaz de "reproducir perfeccionadamente" el mecanismo de los procesos naturales y los proyectos teleológicos de los seres vivos, sino que, a la par, tiene la posibilidad de *inventar*, de *crear*, de *diseñar* nuevos proyectos —incluso no pre-existentes en la naturaleza o en los seres vivos—, y por en-

de de establecer y fundar un ámbito "supra-natural" con leyes, normas y regulaciones impuestas y programadas por su propia potencia racional. La técnica, en tal sentido, se ha vuelto eminentemente creadora. El hombre no es simplemente un *demiurgo* sino que se acerca a la categoría de un verdadero *artífice* o *creador*.

III

La pregunta por el hombre

Dentro de este panorama surge, entonces, la pregunta por el hombre. Pues lo que acontece —si ahora se comprende a fondo— es que éste, al igual que cualquiera otro ente del universo, puede quedar transformado en una creatura más de la *ratio technica*, asumiendo la función y el papel de algo producido y manipulado de acuerdo con los planes y diseños de ella misma. Y aquí radica lo grave del asunto. Pues, si como hemos visto, en los proyectos y planes de la *ratio technica* está implícita la voluntad de dominio que ella ejerce sobre el universo y sus entes, lo que en realidad acontece es que el hombre, inserto en semejantes nexos, se convierte y transforma en un objeto de dominio para el propio hombre. O expresado en otras palabras: que en lugar de ser tratado por sus semejantes como si fuera un *fin en sí* —donde resplandece, como tal, la dignidad humana inspirando el máximo respeto— es objetivado como un simple *medio*, siendo utilizado y manipulado por otros cual si fuera un mero *instrumento* para lograr potestad y control sobre su vida.

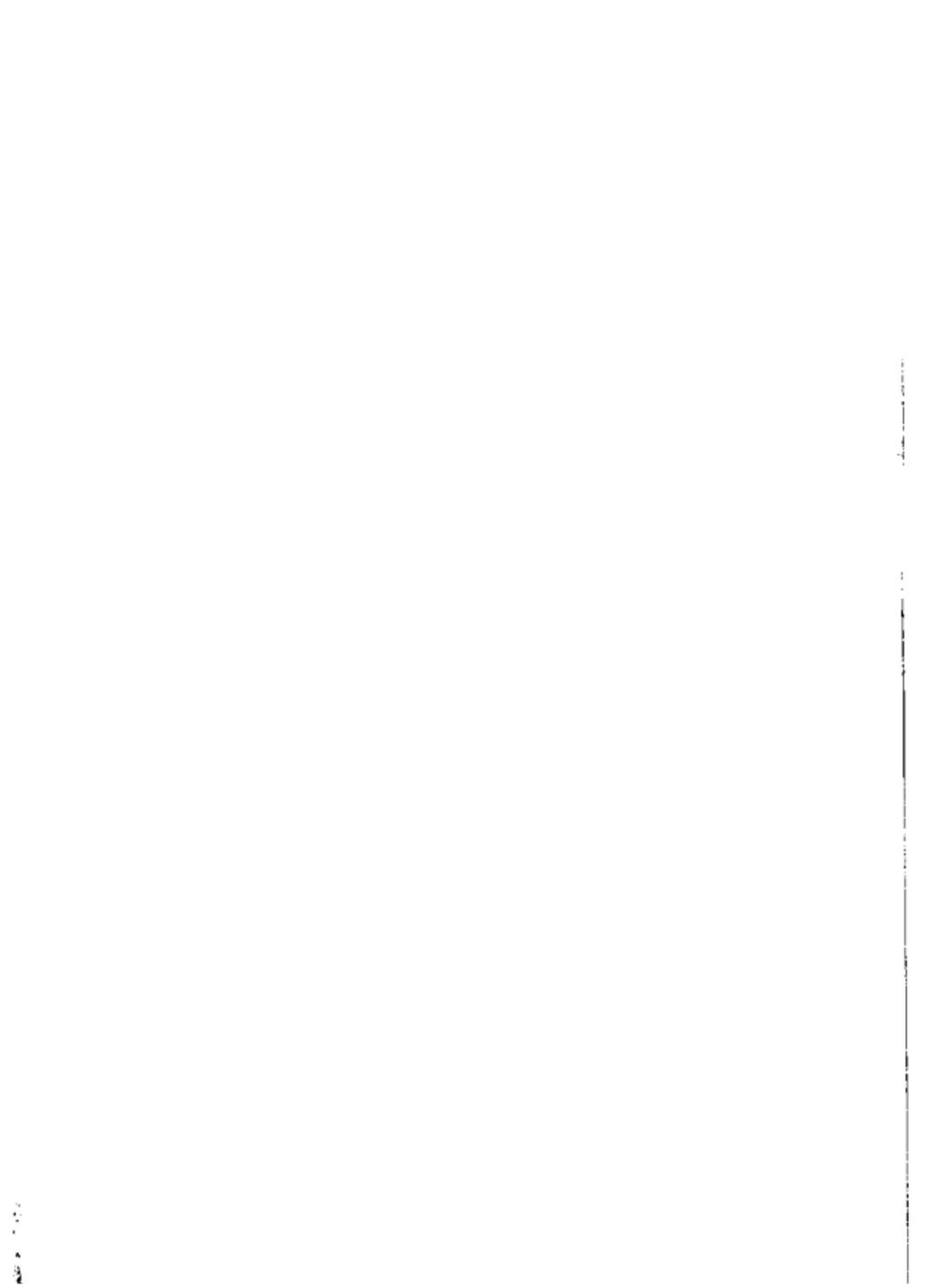
Si ello sucede —y eso es, en efecto, lo que acontece dentro del ámbito cotidiano de las relaciones humanas supeditadas al sistema tecnocrático que domina cada vez con mayor conciencia al mundo —surge lo que se denomina una *alienación*. Semejante *alienación* es el producto de la concepción tecnológica del universo y encarna la áspera cuanto terrible realidad que confrontamos los habitantes de este tiempo por la irrupción de la *ratio technica* como *logos* vertebral de nuestra tecnificada convivencia.

Ahora bien: ¿qué hacer frente a ello? Si tan graves son las consecuencias de la concepción tecnológica del universo... ¿la aceptaremos o no? Tal pregunta —apenas formulada— demuestra carecer de sentido. Quiérase o no, a la historia no se la puede ignorar y menos detener. A la técnica y a la concepción tecnológica del universo, como

productos de nuestro desarrollo histórico, no podemos simplemente darles la espalda, ignorarlas o despreciarlas. En cuanto hombres de esta época, lo deseemos o no, tenemos que vivir en medio de un mundo crecientemente tecnificado y envueltos en sus absorbentes relaciones.

Sin embargo, semejante perspectiva no debe inducirnos, ni mucho menos, a sucumbir frente a un malentendido pesimismo. La técnica, ciertamente, es producto de la razón —de la racionalidad humana— y, como tal, se halla impulsada y dirigida por aquello que, como una subterránea vertiente metafísica, anima y alimenta semejante racionalidad. Ahora bien: ¿qué acontecería si en lugar de la voluntad de dominio esa misma voluntad se convirtiera y transformara en una fuente donde el término final de sus afanes fuese el amor? ¿O son incompatibles *eros* y *ratio*? Dejemos abierta la pregunta.

Caracas, junio de 1972.



TECNOLOGIA y ESTETICA

Por Euryalo Cannabrava

Concepto de tecnología

El concepto de civilización está íntimamente asociado al conjunto de técnicas, desde los comienzos de las artes y oficios hasta las operaciones binarias de la computación electrónica. Actualmente se le da el nombre de tecnología a este conjunto de técnicas. Posteriormente examinaremos diversas acepciones que se dan a esta palabra-clave. Por el momento, tan solo señalaremos el predominio, aun en los medios universitarios, de cierto sentido atribuido a la tecnología, que sale de los límites de su dominio significativo. Tecnología no quiere decir sólo aplicaciones científicas: los vínculos entre ciencia y tecnología son superficiales o, también, de oposición y contraste.

En primer lugar, la tecnología, abarcando la totalidad de los inventos y descubrimientos, nunca puede ser derivada de los conocimientos científicos en una época determinada. Si la invención fuese una simple consecuencia de los principios o leyes ya conocidos, el progreso tecnológico tendría su curso, necesariamente determinado por la evolución de las teorías científicas, en cualquiera de sus etapas. Mientras tanto, se observa precisamente lo contrario. El célebre astrónomo Fred Hoyle, co-autor de la teoría del estado continuo, en su libro publicado en el año 1955, *The nature of the Universe*, profetizó que el hombre pondría en órbita, dentro de cien años, el primer satélite artificial.

Pero, dos años después, en 1957, los rusos colocaron en órbita el primer "Sputnik". El error astronómico de Hoyle, en su predicción reducida justo en noventa y ocho años, por los tecnólogos dirigidos por Von Braun, revela el divorcio establecido entre la previsión científica y el progreso tecnológico. Conforta observar que la autoridad indiscutible de Fred Hoyle, autor de modificaciones en la teoría de la relatividad general para adaptarla al concepto de estructuras espacio-temporales homogéneas, y al principio de la creación continua en el universo, representa a la misma ciencia astronómica en conflicto con las realizaciones tecnológicas.

He aquí por qué el impacto tecnológico sobre la civilización material, en nuestro siglo, parece dominar cualquier influencia de las teorías científicas. Los conceptos de civilización material, con sustrato tecnológico, se sobreponen al concepto de cultura, con fundamento

humanístico. En oposición al humanismo clásico, el humanismo moderno se vio obligado a hacer concesiones a la ciencia. Estas concesiones, hechas contra su voluntad, se integraron en la noción debilitada y desgastada de humanismo científico. Así fue como el humanismo clásico de las letras romanas y griegas, pasó a ser suplementado por generalizaciones científicas sin ninguna forma de rigor o autenticidad. Los humanistas, cultores del "belletrisme" superficial y galante, reconocieron en la ciencia un auxiliar provechoso que, modestamente, podría contribuir para la educación de las nuevas generaciones.

Esto se observa actualmente en países como Brasil, con la famosa dicotomía, de la enseñanza media, clásica y científica. Los alumnos del curso clásico no estudian matemáticas, física o biología; se preparan para integrar una cierta mentalidad reaccionaria, aun predominante en el país, que atribuye una formación privilegiada a los espíritus favorecidos con una cultura general. Entre nosotros, la cultura general se transformó en sinónimo de superficialidad amable en el culto de las letras, de refinamiento en materia de preferencias intelectuales, de talento discursivo al servicio de una imaginación rica en proyectos y pobre en realizaciones.

Los educadores brasileños a quienes no se puede acusar de falta de competencia o dedicación, tendrían que ocuparse de proporcionar a los espíritus jóvenes, lo que se podría denominar instrumento de análisis, desde el principio de su formación. El instrumento de análisis, privilegiado entre todos, es la cultura matemática. La forma más perfecta de la penetración crítica en la tesitura interna de un problema reside en la capacidad de expresarlo en términos de variables y de funciones. En nuestra época, los representantes de la filosofía científica, desviados de la tradición ontológica en materia especulativa, sólo admiten como conocimiento positivo las nociones básicas de la lógica, de las matemáticas y de la física.

Pero, la crítica de la razón matemática, que aun no fue iniciada por los filósofos de la ciencia, revela que ninguna de esas disciplinas básicas satisface los requisitos del rigor formal elevado a la categoría absoluta. La consistencia de las axiomáticas en teoría de los conjuntos es relativa, y los teoremas de los límites demuestran que la razón matemática se somete voluntariamente a condiciones restrictivas. El famoso teorema de Gödel determina que la teoría matemática sólo es formalmente válida cuando es incompleta. Evidentemente tales limitaciones, en lugar de disminuir, aumentan la eficacia del método matemático como instrumento de análisis. No se puede negar, sin embargo, que condiciones restrictivas se imponen hasta en el campo de

jurisdicción de la técnica de prueba en las ciencias deductivas. En este sector, se admite la existencia de soluciones tecnológicas para problemas que no se muestran susceptibles de soluciones matemáticas.

Entre los especialistas se sabe, que no hay método general de solución para ecuaciones diferenciales no-lineales. No obstante, son éstas las ecuaciones que describen satisfactoriamente el sistema físico representado por la trayectoria de la cápsula en la nave interplanetaria. Los rusos, en la primera etapa de la carrera espacial, tuvieron ventaja sobre los norteamericanos, por el simple motivo de hallar una solución tecnológica mediante los métodos de aproximación para determinar la posición y la velocidad de la cápsula, de problemas no susceptibles de solución matemática rigurosa.

Pero, situaciones como éstas demuestran que se obtienen soluciones tecnológicas, a nivel aproximado, mediante la renuncia del concepto lógico de rigor formal, elevado al nivel absoluto. Esta relativización tecnológica del método de prueba matemática se verifica en las corrientes modernas de las teorías no-lineales que valorizan más la estabilidad de las soluciones que las soluciones propiamente dichas. El concepto de estabilidad, puramente cualitativo, en matemática no-lineal, representa, sin duda, el operador tecnológico que se adapta a una variedad enorme de situaciones. Por otra parte, el operador tecnológico valorizando más la estabilidad de las soluciones que las mismas soluciones en discusión, introduce métodos cualitativos, de naturaleza no-lineal, susceptibles de aplicación a los procesos psicológicos, a las estructuras sociales, a los ciclos económicos, a las teorías políticas.

Bajo otros aspectos, el operador tecnológico, representa la estrategia de decisión para problemas que los métodos lineales de las ciencias físicas consiguen resolver sólo en el plano ideal de las soluciones irreales que eliminan todos los factores de perturbación. En esa forma, la física clásica considera como homogéneo lo heterogéneo y como uniforme lo multiforme. La relativización tecnológica se excede de los límites de las ciencias matemáticas y físicas para alcanzar de lleno el dominio mismo de la teoría del conocimiento.

Teoría del conocimiento y tecnología.

La teoría del conocimiento constituyó siempre el centro y la médula del método filosófico: establece las condiciones iniciales para valorar la importancia o la legitimidad de cualquier sistema de ideas. La crítica principal que se puede hacer al existencialismo es la falta de fundamentación epistemológica de sus principales conceptos, sustitui-

yendo la reflexión por el estado de trance. Esa inapetencia intelectual de los filósofos existencialistas imprimió un carácter exhortativo a sus tesis que no se basan en una argumentación racional.

El análisis de la argumentación racional realizado por Heidegger, a través de sus consideraciones sobre el acto de pensar, revela que la técnica de decisión del filósofo germánico se complace más en sugerir problemas que en resolverlos. La naturaleza de la problemática existencialista, que atribuye a la angustia la capacidad de revelar el ser, participa mucho más de la psicología literaria que de las pautas severas del pensamiento crítico. No obstante la problemática teórica del conocimiento, que informa la epistemología moderna, estaría mucho más próxima de la lógica y de la matemática que de la antropología especulativa. Pero lo que es innegable, desde Kant hasta Bertrand Russell, se reduce a la afirmación de que ningún pensador, incluyendo los neo-positivistas, tuvo la menor inquietud por el impacto tecnológico sobre la civilización y la cultura. Reducida a la posición degradante de restringir su dominio a la aplicación científica, la tecnología no contribuyó nunca a abrir perspectivas a los sistemas filosóficos, absorbidos por el juego verbal de las abstracciones; militaba sola, en el campo limitado de las artes y de los oficios, modesta en sus propósitos, pero siempre activa en todos los campos del quehacer humano. Desde las artesanías de los pueblos primitivos hasta las artes y los oficios de los asirios-babilónicos, desde los primeros artefactos o utensilios hasta la computación electrónica y los viajes interplanetarios, el hombre puso en funcionamiento el operador tecnológico, como conjunto de técnicas para alcanzar objetivos pre-establecidos.

La liberación de la energía atómica dió comienzo a la Edad tecnológica, así como la puesta en órbita del primer satélite artificial, el Sputnik, inició la Edad megatecnológica. Existió una etapa tecnológica de la civilización material en el período geocéntrico, en la que el hombre, teniendo la Tierra como centro del universo, se vió circunscrito a la técnica de la observación astronómica que no excedía su radio visual.

Al principio del período heliocéntrico, la tecnología de los aparatos de observación astronómica permaneció ignorada: Tycho Brahe, astrónomo holandés, en el siglo XIII, realizaba observaciones sobre el movimiento de los astros, notables por la exactitud, a simple vista, sin recurrir al telescopio. A pesar de conocida, la teoría de Copérnico no era válida ni para Tycho Brahe, ni para sus contemporáneos; Galileo, algunos años después, inauguró la etapa tecnológica de las observaciones astronómicas, perfeccionando la construcción del telescopio. Actualmente, la tecnología de los viajes interplanetarios determinó el surgimiento de la Edad cósmica. Esta Edad, trabajada interiormente

te por instrumentos megatecnológicos, como la nave espacial, sobrepasa el campo de las previsiones humanas para ingresar en el dominio de la ficción científica.

A través de los comentarios anteriores, se pone en evidencia que el progreso tecnológico, en materia de invenciones y descubrimientos, fue la causa determinante de la evolución del conocimiento científico. La tecnología, en base a las invenciones y a los descubrimientos, es la que genera el conocimiento científico a través de la "praxis" y no es el conocimiento científico el que produce el progreso tecnológico a través de la teórica: la prueba concluyente de esta tesis se encuentra en la obra de Galileo. La secuencia de los descubrimientos galileanos de los cuatro satélites de Júpiter, de las fases de Venus, de los cráteres en las montañas de la Luna, de las miríadas de estrellas en la Vía Láctea testimonian la amplificación del conocimiento astronómico en base al instrumental tecnológico de la observación de los astros.

Más aún: la teoría copernicana, desmoralizada en la época de Galileo, consiguió sobrevivir intacta en los periodos siguientes, no en virtud de la fuerza indiscutible de la argumentación científica, sino por la acumulación de datos y evidencias reunidos por astrónomos mediante accesorios tecnológicos. El operador tecnológico pasó, después, a actuar subterráneamente, a través de descubrimientos e invenciones, que no se obtienen nunca deductivamente del conocimiento científico de la época, como el más poderoso instrumento de aceleración histórica.

Tecnología y modelo praxeológico.

La conclusión de las observaciones precedentes incide, plenamente, en la afirmación paradójica de que la teoría del conocimiento, desde Kant hasta Bertrand Russell, se hizo inoperante por no reconocer la importancia del operador tecnológico. Los filósofos, en general ecuacionan la problemática del conocimiento en términos exclusivamente empíricos o racionales. Omiten, sin embargo, de conciencia, las circunstancias que hacen admitir como preexistentes todas las formas o modalidades del conocimiento sistemático, una determinada aptitud en el hombre para reflexionar críticamente ante las situaciones problemáticas.

Esta aptitud intuitiva en el hombre de pensar antes de actuar, seguramente, constituyó la técnica de supervivencia de su especie. El análisis, subtendido por la reflexión crítica, representa la actividad de la inteligencia, mientras que la síntesis, ambiciosa o prematura, queda en dependencia con la imaginación. Todo esto lleva a deducir correctamente que determinadas condiciones o requisitos tecnológicos

de rigor informal y de control incompleto precedieron ampliamente la constitución de la lógica o de la ciencia como disciplinas exactas..

En consecuencia, revela una disposición acrítica muy cercana a la ingenuidad, creer que el método deductivo tan sólo fue posible después que reglas axiomáticas de inferencia analítica fueron formuladas, para el comando de los pasos formales en los grados de la prueba. Nada de eso corresponde: basta referir la técnica de deducción natural introducida por Gentzen, independientemente de la axiomática lógica de los principios de inferencia, para refutar la tesis anterior.

Pero lo que se pretende afirmar aquí va mucho más allá de esta simple verificación. Es evidente que la praxis del razonamiento deductivo precedió la teórica de este mismo argumento. Los requisitos de rigor informal y de control incompleto o relativo deben ser satisfechos por toda prueba de teoremas lógicos. Ahora, si esto es cierto, se demuestra que la prueba lógica sólo es formalmente válida si satisface los requisitos tecnológicos de rigor y de control.

No interesa verificar si las condiciones establecidas por la tecnología del control son susceptibles de implemento lógico. Lo que se denomina rigor lógico no podría ser nunca definido por la lógica, salvo que otra disciplina establezca los criterios de exigencia que la lógica misma debería satisfacer. Y si no, observemos lo que ocurre con las matemáticas. Para ser admitida como válida la prueba del teorema matemático se somete a cánones de rigor lógico. En este caso, entonces, ¿cual es la disciplina que establece criterios de decisión para comprobar el grado de rigurosidad que la prueba lógica debe llenar? La conclusión de todo esto es que ni las matemáticas ni la lógica establecen preceptos de rigorismo informal: esto es de incumbencia del operador tecnológico.

Existen tres modalidades de rigor informal: a) Praxeológico, b) Teorético, c) Estético. Son tres aspectos que se reducen a dos categorías fundamentales: la praxis y la teórica. Los especialistas en lógica matemática se preocuparon hasta ahora con el estudio del rigor teórico que se somete a los preceptos estrictos de las reglas de derivación sintáctica. El vigor de la praxis lógica o matemática que, tal como la deducción natural de Gentzen, precinde de la axiomática lógica en sus bases, antecede a cualquier tentativa de formalización teórica.

En nuestros días la teórica lógica se transformó en lo que Paul Valéry denominaba, a propósito de otro tema, el "cultivo intenso de de iniciativas limitadas". La limitación de las iniciativas privó a la lógica y a las matemáticas de la influencia renovadora de la metodología filosófica que consiste en transformar las soluciones en problemas. El filósofo se caracteriza por no aceptar soluciones, salvo que sean un

factor determinante de la renovación de los términos en otros problemas. Toda solución que no crea problemas es estéril, y todo problema que no afecta las bases del conocimiento resulta inoperante.

Hasta ahora, el argumento más fuerte presentado contra la escuela neo-positivista ha sido el del matemático Kreisel que destacó la existencia de conflicto entre el empirismo lógico y la experiencia intelectual. Considero además, que la experiencia intelectual varía de aspectos en la misma proporción en que se encuentra sujeta a metamorfosis o mutaciones; es plástica y por eso mismo contraria a modelos y a fijaciones en las fórmulas dogmáticas. Lo que ocurrió con el paleo y el neopositivismo fue muy simple: sus vetos restringieron el radio de acción de la experiencia intelectual y sus fórmulas no se adaptan a la evolución del concepto de la investigación científica. El rigor informal en matemáticas, como observa Kreisel, elimina atributos inoperantes en las nociones intuitivas. Aunque se compruebe con frecuencia que la intuición, provista de rigor informal, crea la formalización, tal formalización corrige y enmienda la intuición.

Lo que la filosofía científica moderna, de base neopositivista, no tuvo en cuenta fue la importancia de la praxis matemática o lógica ante las reivindicaciones absolutistas de la teórica. Pero la praxeología, disciplina creada por Kotarbinski en Polonia, recogió a través de investigaciones sistemáticas sobre las fuentes de la actividad eficaz un material riquísimo en perspectivas y en nuevos conceptos. Bajo ciertos aspectos, la tecnología, como conjunto de técnicas y de artesanías está vinculada con los modelos praxeológicos que definen todas las actividades realizadas por el hombre en función de su eficiencia. Entonces, la eficiencia pasa a ser la fórmula-comando de la que derivan los conceptos de civilización y de cultura.

Es innegable que si la eficacia se hizo el objetivo deseado, sólo faltaría probar a qué dominios se aplicaría este concepto, y en qué contextos resulta provechoso. Lo que está fuera de duda es que el hombre trata de satisfacer ciertos impulsos o tendencias de la manera más eficiente posible, dentro de las limitaciones naturales que rodean sus actividades. El instinto de agresión, recientemente enfatizado por Konrad Lorenz, desencadenado por mecanismos hereditarios, revela en el hombre cierto coeficiente de carga energética que se hace completamente irreprimible con el efecto de determinados excitantes.

La psicología moderna, bajo la influencia de Freud y de Lorenz, elabora modelos energéticos para el comportamiento humano. Pero no debemos olvidar que la eficiencia de las actividades en general se debe subordinar a ciertos preceptos de rigor informal y del control relativo. Estos preceptos tecnológicos, caracterizando todas las actividades realizadas por el hombre con el objetivo de su optimización y de su

eficacia, anteceden a la aparición de cualquier tentativa de sistematización de los conocimientos. Antes de la lógica, de las matemáticas y de la ciencia, el hombre se sometía, en la fabricación de los utensilios, de las armas, de los instrumentos de caza y pesca, a normas explícitas de rigor y de control. Estas normas informan los modelos praxeológicos de actividades primitivas.

Es admisible por lo tanto, que el rigor y el control lógico-matemático, en su modalidad informal e intuitiva, no sean más que la extensión espontánea de reglas y preceptos que caracterizaron las actividades humanas en general. Por eso mismo, no hay ninguna veracidad en la creencia de que la técnica de control del rigor lógico en los enunciados fue un descubrimiento de Aristóteles. Esta técnica de control se manifiesta, en primer lugar, en la misma lengua. La competencia, categoría lingüística introducida por Chomsky, es consecuencia del control ejercido sobre la lengua, a fin de que ésta se use con exactitud. El rigor gramatical precede y, bajo ciertos aspectos, coincide con el rigor estilístico.

Mantenido bajo control el idioma en la estructura racional del argumento, se deriva la conclusión natural de que la competencia, estableció normas de rigor lingüístico que se integraron en el contexto de rigor lógico. La tesis chomskyana de que el niño hereda de los padres una estructura mental innata, aunque sea objeto de rechazo para "lógicos americanos", se reduciría a la afirmación de que rigor y control son procesos hereditarios. No deseo enfatizar demasiado dichos aspectos, a riesgo de resultar programático; dejo para la última parte las consideraciones sobre el rigor estético.

Rigor estético y actividad creadora.

Las relaciones entre estética y matemática se establecen naturalmente a través de vínculos que se refieren al concepto de forma. Además, lo que interesa, desde el punto de vista filosófico, en matemáticas es la belleza formal, atributo estético, y en estética es el rigor estilístico, atributo matemático. De acuerdo con las consideraciones precedentes, el espacio tecnológico abarcaría, a través de los preceptos de rigor informal y de control incompleto, como sub-espacios derivados del mismo, el espacio lógico-matemático de las proposiciones del conocimiento positivo. Pero, estas afirmaciones pueden parecer insostenibles a quienes no admiten, en el orden de precedencia, el rigor informal de las nociones intuitivas de base, como condicionante del rigor formal de los conceptos racionales de cúpula. La mayoría de los lógicos modernos, que no da fueros de ciudadanía al rigor intuitivo de base, parece no reconocer la importancia del teorema de Gödel que subordina la va-

lidez formal de los sistemas matemáticos a la circunstancia inapelable de ser incompletos.

Y, aunque no le den la debida importancia a éste como a otros teoremas, que establecen límites insalvables a los conceptos matemáticos, resulta indudable que la relativización del conocimiento formal es consecuencia directa de la indecidibilidad de teorías importantes. En estas circunstancias, el control incompleto de los sistemas garantiza su eficiencia dentro de la relatividad del conocimiento matemático. Es por esto que, si tomamos a las matemáticas como una actividad creadora, en el contexto de su conceptualización intuicionista, será posible verificar que su modelo praxeológico no se distingue, en los aspectos fundamentales, del modelo praxeológico de la actividad estética.

Matemática y estética.

El encuentro de la matemática con la estética se llevó a cabo en la teoría cantoriana del infinito. El infinito actual para Cantor tiene lugar en el absoluto, es decir, *in Deo*, mientras que el infinito relativo se torna comprensible para el ser humano. Pero, en tercer lugar, según Cantor, el infinito se materializa, en la grandeza matemática, en el número, en el concepto de orden del pensamiento abstracto. Pero, el orden en dicho pensamiento abstracto se transforma de manera tal que, a su vez, se somete a modulaciones en sus procesos psicodinámicos. La psicodinámica interna del pensamiento reflexivo representa, a través de las imágenes, la carga energética de la actividad creadora.

Lo que se pretende demostrar es que, en cualquier dominio, la actividad creadora se identifica con la actividad estética. Incluso porque, para Cantor, la matemática del infinito constituye un sistema, que según sus propias palabras, es lo que mantiene la cohesión del mundo en su interioridad (*was die Welt in Innersten zusammenhält*).

A nadie le será posible interpretar el sentido de este enunciado sino en términos rigurosamente estéticos, como expresión de la belleza formal. La teoría del infinito cantoriano, por lo tanto, mediante su interpretación por el concepto de "continuum" generalizado, se une por vínculos lógicos y estéticos, a la teoría de los conjuntos en base a las matemáticas modernas. Infinito actual, "continuum", conjunto, constituyen el armazón que imprime a las ciencias matemáticas la configuración estética de una cosmovisión auténtica.

Actualmente, a través de Hilbert y de Bertrand Russell la lógica matemática obtuvo en virtuosidad técnica lo que perdió en materia de praxis o artesanía. Los fundamentos de las matemáticas, investigados a través de los teoremas de límites como tema central de experimentación, deberán dar paso en un futuro próximo, a la crítica de la

razón matemática. La teoría de los grados de racionalidad, que no se concilia con la tesis kantiana de la existencia *a priori* de las estructuras racionales, introdujo cierta flexibilidad en la definición de los conceptos de consistencia lógica y de rigor formal.

La importancia del aporte de teorías psicológicas al estudio del aprendizaje de los conceptos y la crítica de los fundamentos de la matemática han sido puestas en relieve por Suppes en sus últimos trabajos. La acusación de psicologismo no impide a Bruno de Finetti y a Savage definir la probabilidad subjetiva como técnica de decisión ante lo desconocido. Por lo tanto, es innegable, que la relativización de los conceptos y de las teorías matemáticas contribuyó a eliminar cierta rigidez racionalizadora en los dominios de la reina de las ciencias, que le otorgaba el privilegio, hoy perimido, de ser inamovible en sus bases y universal en sus conclusiones.

El grupo de matemáticos franceses que adoptó el nombre de Bourbaki, se distinguió por el carácter sistemático que le imprimió a las nociones intuitivas de las matemáticas, y por la técnica de formalización de sus capítulos principales. De ahí deducimos la importancia que tiene al declarar que el formalismo lógico no explica la inteligibilidad de la matemática. Quiero agregar que a nadie llama la atención que las teorías matemáticas sean comprendidas tan solo por un grupo reducido de estudiosos en todo el mundo. Todo eso no puede sorprender, pues la inteligibilidad profunda de esos conceptos deriva precisamente de ciertos atributos que posiblemente sean más estéticos que racionales. La teoría matemática, como la obra de arte, está provista de configuración exterior y de estructura latente.

La configuración exterior de la teoría matemática deriva de sus atributos o propiedades definidas por los axiomas con rigor solamente intuitivo, pero la estructura latente de los conceptos abarca sus potencialidades indeterminadas. El concepto matemático es fecundo, así como la obra de arte se revela definitoria, por el coeficiente de actividad creadora que ambos puedan contener. Este poder creativo se manifiesta, tanto en uno como en otro, no sólo por lo que producen, sino por las potencialidades que contienen en su estructura latente.

Espacio tecnológico y estética.

El espacio tecnológico abarca, en su contexto, la praxeología, la arquitectónica de los sistemas, la computación electrónica, la investigación operacional, la automatización, la biónica, la cibernética. Las técnicas en general, desde la artesanía, las artes y oficios hasta la radio-astronomía, el radar, el contador de Geiger pueden considerarse como subespacios coor-

denados en la totalidad de un sistema o de una estructura. La estructura del espacio tecnológico posee tres propiedades: a) rigor informal, b) control incompleto, c) operador aleatorio. Estas tres propiedades caracterizan el espacio tecnológico como una contingencia, y no como una necesidad.

Pero, la problemática del rigor y del control desde el comienzo de las actividades humanas se orientó para alcanzar determinado objetivo pre-establecido. Rigor y control constituyen pues el modelo praxeológico de actos que se integran en un planeamiento previsto. El contrato social de Rousseau, que el autor denominaba la primera convención establecida entre los hombres en estado natural, obedeció a preceptos de rigor informal y de control relativo. Pero ¿cuál sería el origen de los preceptos tecnológicos? ¿Cuál su función en el contexto de las comunidades primitivas?

En este momento, el aspecto del problema que nos interesa, sería investigar si el control y el rigor tienen alguna relación de dependencia con el método científico en sus manifestaciones iniciales. La respuesta será negativa si observamos atentamente los dibujos rupestres del hombre de las cavernas, en Altamira en España y en Lascaux en Francia, en los que se alcanzó el máximo de virtuosidad artística. Los trazos, gráficos e incisivos, revelan la artesanía sofisticada de un Picasso en la figura del bisonte en arremetida, de los ciervos en galope desenfrenado, en la fijación de los trazos estilísticos, en el corte, en el equilibrio de la totalidad, en la tensión plástica de los movimientos.

El artista pre-histórico hizo convergir potencialidades que después hicieron eclosión en el arte moderno como una auténtica renovación de normas estilísticas. La tecnología de la artesanía, controlada y severa, incorpora el espacio pictórico bajo la égida de la creatividad estética, galvanizada por la arquitectónica estilística.

Espacio tecnológico y espacio pictórico.

Sea cual fuere la obra de arte, se manifiesta a través de la expansión de la forma, modulada por el ritmo. A condición de que sean auténticos un poema, un film, un edificio, una partitura, se distinguen del objeto, en que puede haber expresividad, pero no rigor estilístico. El rigor estilístico, el "ostinato rigore", a que se refería Leonardo da Vinci, tiene la marca y el sello del creador. La presencia del "ostinato rigore", en la obra de arte, derivada de la galvanización de la temática por el estilo, constituye una propiedad tecnológica. La arquitectónica estilística, sometida al rigor intuitivo y al control incompleto, está presente en los dibujos rupestres en el nacimiento de la conciencia artística del hombre.

El objeto estético, así como la mujer bonita, el paisaje, la poesía trovadoresca anónima, puede alcanzar todas las modulaciones de la expresividad, aunque no sea estilísticamente rigurosa. Por esta razón resulta ardua la tarea de distinguir, en la pintura moderna, la presencia del operador tecnológico, como control del elemento plástico en los cuadros abstractos, preservando las estructuras rítmicas en la forma modulada. Los creadores del ritmo impresionista como Renoir o Manet, inauguraron una técnica estilística desconocida por sus predecesores, por la dispersión de los haces luminosos, inundando el espacio pictórico de diafanidad, a través de la recomposición de los tonos en las superficies cromáticas.

Pero la organización del espacio pictórico, en Cézanne, que precedió al impresionismo, revela un nuevo concepto de la estructura rítmica, alcanzado por el contrapunto de formas, líneas y planos. El rasgo sobresaliente en el pintor francés, proviene de su técnica de solidificación estructural, en el sentido de partir de una infra-estructura. La solidez de esta infraestructura, que recuerda los cimientos de un edificio moderno o la base de la montaña, se complementa con la superestructura que tiene algo de aéreo y de frágil como la copa del árbol en comparación con sus raíces.

Espacio tecnológico y espacio musical.

Lo que ocurrió con la música moderna, con las corrientes electrónica, serial, dodecafónica o aleatoria, está resumido en el enunciado de que no hay ninguna diferencia entre el espacio tecnológico y el espacio musical. La tecnología, en este dominio, se transformó en instrumento de comunicación musical: la problemática del montaje sonoro con la experiencia de atonalidad, se materializa en un nuevo concepto de rigor rítmico y de control estilístico.

La ruptura de las reglas tonales de armonía, en un Schoenberg, corresponde al rompimiento de las reglas de perspectiva en un Cézanne. La estilística musical de un Debussy alcanzó la tonalidad de las disonancias por la técnica, sutil y refinada, del aislamiento de los acordes en la textura del fraseado. Ese aislamiento de los acordes, quebrando las reglas de la armonía, corresponde, en el poema moderno, al aislamiento de las palabras, rompiendo las reglas de la métrica tradicional. Las formas de Debussy serían no-lineales, es decir, ni homogéneas, ni uniformes, como los procesos estilísticos de Cézanne, en la organización del espacio pictórico, que escapan al lineal en la búsqueda de lo heterogéneo y de lo multiforme.

La ruptura de la tonalidad clásica, comparable a la ruptura de

la perspectiva renacentista, hizo desaparecer la tónica centralizadora inferior a la escala musical en tono mayor o menor. El impresionismo debussyano, por otra parte, sufriendo también la influencia de los pintores impresionistas, como Monet y Manet, presenta ciertas semejanzas técnicas con la poética de Mallarmé. El autor de "Pelleas et Mellisande" mantuvo relaciones íntimas con Mallarmé, autor del poema "Un Coup de Dés": de ahí las analogías entre la sintaxis poética de Mallarmé, buscando en las palabras el ritmo de sus funciones plásticas, y la sintaxis musical de Debussy, sometiendo la forma estilística a las modulaciones cromáticas de su impresionismo colorístico.

No obstante, ampliando la experiencia del sonido, la atonalidad debe ser juzgada con criterios tecnológicos de rigor estilístico y de control incompleto; a pesar de que en la música moderna estas dos expresiones asuman características diferentes a aquellas que conservan en otros sectores de la experiencia estética. Si el instrumento propio de la música electrónica son los medios y recursos electrónicos, el rigor y el control, sin embargo, deben ser estéticos. Y, ahora, surge la duda: ¿no en lo referente a la legitimidad de la estilística contemporánea, sino exclusivamente, al reconocer que cumple los requisitos de arte, debemos verificar si, no obstante, se integra en el conocimiento de música.

Espacio tecnológico y espacio poético.

De acuerdo con la nueva técnica de la arquitectónica estilística, la organización del espacio poético, fue privilegio de Mallarmé y sus discípulos. Sin embargo, el espacio-poético de Mallarmé corresponde al espacio arquitectural neo-plástico de Van Doesburg, al espacio pictórico de Cézanne, al espacio musical de Debussy. Esta correspondencia analógica y no substancial entre formas estilísticas se origina en afinidades o semejanzas suscitadas por el operador tecnológico en el dominio del control y del rigor. El espacio poético presenta diferencias estructurales con los otros espacios, antes citados, porque sus partes correspondientes se integran en el mundo del discurso.

Al principio, el control del lenguaje poético se manifiesta a través de la técnica del aislamiento de la palabra como célula rítmica. En segundo lugar, la estructura del poema reúne elementos heterogéneos, que interactúan en el plano del rigor, puesto que el contrapunto lírico, es polifónico como el musical. En tercer lugar, la palabra en el contexto del poema, asociándose a otras palabras, determina el surgimiento de interacciones que subtienden el repertorio de las imágenes.

El efecto estético del poema deriva, en gran parte, de las circunstancias semántica y lexicográfica al mismo tiempo de que sus palabras no son nunca diccionarizables. Esta tesis, que a muchos les parecerá

oscura o cerebral, puede ser ejemplificada de la siguiente forma. En un poema de Adgar Renault figuran las siguientes palabras:

turbio silencio

Y, en otro poema reciente de Dora Ferreira da Silva, en su libro "Andanças", encontramos:

aguas taciturnas

Ahora, admítase la hipótesis de alguien que quiera encontrar sentido dicionarizable en los calificativos "turbio" aplicado a "silencio", o "taciturnas" extendidas a "aguas". Es evidente que tanto: "turbio" como "silencio", "taciturnas" como "aguas" son otras tantas células rítmicas integrantes del contrapunto verbal. Pero nuestro lector, como la mayoría de los lectores, no está interesado en las estructuras sonoras o rítmicas, en asonancias o aliteraciones, en choques interconsonantales, sino en el sentido pedestre de las palabras.

Lo que ocurre en toda lectura antipoética del poema, consiste precisamente en el hecho de que el lector no comprenda que así como el compositor moderno trata de violar las leyes de la armonía y de la tonalidad para producir "desagrado auditivo", el poeta moderno intenta, a través de manifestaciones verbales, producir el "desagrado significativo". La atonalidad poética se verifica en el dominio semántico, y no propiamente en las estructuras rítmicas.

Además, la técnica del rigor estilístico, en poesía, exige actualmente que el poeta psicodinamice la lengua determinando el impulso de tensión connotativa entre el substrato simbólico y el repertorio imagístico de las palabras. Las palabras funcionan, en el espacio lingüístico, como símbolos a través de su poder referencial. En los dos ejemplos, anteriormente citados, las interacciones de "turbio" sobre "silencio" y de "silencio" sobre "turbio", de "agua" sobre "taciturnas", y de "taciturnas" sobre "aguas" provocan la liberación de la carga energética, de naturaleza intersensorial, en la tesitura de las imágenes.

El rigor, en lenguaje poético, depende precisamente del control ejercido por el poeta sobre las interacciones vocabulares. Este control exige que sea posible eliminar, por lo menos en parte, las referencias semánticas de las palabras en beneficio de la carga intersensorial de las imágenes.

Espacio tecnológico y espacio literario.

El espacio literario es el sub-espacio de la prosa: del uso de la lengua por el escritor, de sus idiosincrasias, de su modalidad temperamental, de su sistema de preferencias. La decisión del prosista, en la novela, al contrario de la decisión del poeta, en el poema, incide sobre

la construcción, en la fluencia continua de los períodos, del ritmo sentencial en vez del ritmo vocabular. El ritmo sentencial es amplio, ondulante, lineal en su desarrollo. El ritmo vocabular, en el poeta, es sincopado, pleno de sacudidas, de sorpresas estilísticas, de combinación de sonidos, de polifonía en el contrapunto verbal. El cromatismo de la prosa, al contrario del cromatismo en el poema, busca el rigor en la dispersión a través de la inserción recursiva en la estructura amplia de las sentencias.

Por el contrario, en el poema se observa la concentración del rigor en el juego rítmico de las estructuras intersilábicas, en el manoseo de la cadencia vocabular por el control sensible de sus procesos en las articulaciones asonantes o disonantes. La tensión connotativa entre la dimensión simbólica de la palabra y su dimensión imagística impone al poeta cierta técnica de medida contensiva que limita el ámbito de referencias simbólicas, en las asociaciones vocabulares, en beneficio del impulso drástico de las imágenes.

A pesar de su innegable tenor poético, la prosa de Guimarães Rosa, limitada a lo que modernamente se denomina "ideolecto", uso personal e intransferible de la lengua, ocupa una posición intermedia entre el poema y la novela corta o la novela corriente. En su libro póstumo *Estas Estórias*, Guimarães Rosa, en el cuento "Meu Tio o Tauaretê", controla el ritmo sentencial por el rigor de la arquitectónica estilística.

En este cuento, la prosa atonal de Rosa adopta cadencia sincopada, de arremetidas y sacudidas, de tropiezos en las palabras, de retrocesos, de subidas y de caídas. Hay rezongos incomprensibles, secuencias de *huns*, de *Eh-eh*, de *n't*, de *Axi*, gruñidos en el monólogo del personaje, de hablar entre dientes, de expresiones arrojadas como piedras. En este cuento, el ritmo permanece sentencial, entrecortado bruscamente en el hablar áspero, con interrupciones, lleno de sofismas, saltos inesperados. Las palabras integradas en el dialecto inculto, se imponen por el ritmo, cuando pierden completamente el sentido.

En Guimarães Rosa, el uso estilístico del "não", que fuerza el contraste entre lo negativo y lo positivo, acentúa el sentido arquitectónico de su prosa en la que todas las sentencias actúan como descubrimientos lingüísticos. El sortilegio de las imágenes descriptivas se somete al control estilístico, que por ser riguroso, se mantiene dentro de los límites de la expresividad galvanizada por el acto creador.

Espacio tecnológico y espacio filosófico.

La teoría de la decisión filosófica, que se subordina a preceptos de rigor informal y de control incompleto, se integra en su totalidad en

el espacio tecnológico. Los filósofos en general, desde los presocráticos trataron de establecer cánones de rigor formal en el contexto del argumento. Estos cánones permitirían al pensador controlar los términos de la problemática especulativa del conocimiento hasta el punto de trazar normas reguladoras para todas las ciencias.

La técnica filosófica, en Descartes, se reducía a la duda metódica, es decir, a la estrategia de decisión entre varias alternativas de elección en el examen crítico de las situaciones problemáticas. Desde Descartes hasta Wittgenstein, la actitud del filósofo consiste en la elaboración de un método que permita transformar las soluciones en problemas.

Este método agilizado por la técnica de decisión, admite que no siendo lineal la problemática filosófica, como sucede con las matemáticas modernas, las soluciones especulativas serían necesariamente heterogéneas y multiformes.

La estrategia de decisión filosófica, como la de Wittgenstein, llega a la conclusión de que se hizo posible resolver casi todos los problemas filosóficos, pero que estas soluciones no tienen la menor importancia. En la segunda parte de la obra de este pensador famoso, publicada póstumamente, al contrario de lo que se verifica en la primera parte, los problemas de psicología, de estética, de moral y de religión pasaron a merecer el minucioso estudio de su análisis.

Lo que se deduce de la duda metódica cartesiana y de la técnica de disolución de los problemas wittgensteiniana, se condensa en la afirmación de que la decisión filosófica, que satisfaga requisitos de rigor y de control, constituye privilegio de filósofo. No corresponde al lógico, al matemático o al físico decidir en materia que escapa a la jurisdicción de sus respectivas técnicas. Especialmente porque la filosofía científica, de cuño y origen neopositivista, se convirtió en táctica para considerar como filosóficos sólo aquellos problemas resueltos previamente por la ciencia.

Esta orientación del positivismo lógico privó al filósofo de la prerrogativa de la decisión, correspondiéndole tan sólo la función de aplicar el método científico a problemas que, por lo general, no tendrían solución por inferencia deductiva o inductiva. Fue esta circunstancia la que Wittgenstein, en su *The Blue and Brown Books*, atribuyó a la pasión del filósofo por las generalizaciones inoperantes. El método científico según Wittgenstein, en su segunda parte, al contrario de lo que había afirmado en el *Tractatus*, aplicado a los problemas filosóficos constituye la verdadera causa de la metafísica.

Pero, en estas circunstancias, Carnap, Tarski, Bertrand Russell, pasaron, según el diagnóstico de Wittgenstein, a la categoría de representantes del tipo de filosofía especulativa que ellos siempre combatieron. Lo que sin embargo interesa enfatizar en esta polémica se ajusta

al hecho de que el pensador contemporáneo, cuya influencia fue más decisiva en el sentido de radicalismo panlogicista, Wittgenstein, acabó por rechazar completamente el método científico como técnica de solución de los problemas filosóficos.

La situación de la filosofía, en el mundo moderno, en que la tecnología se erigió en el acelerador principal de los acontecimientos históricos, reviste todas las características de ruptura con las tendencias corrientes dominantes hasta este momento. La escuela neopositivista, no supo reconocer, como dice el matemático Kreisel, la importancia de la experiencia intelectual, a pesar de los servicios prestados a la causa del pensamiento objetivo. Debo agregar que la experiencia intelectual, no cabe en los cuadros del conocimiento científico, ni de la lógica formal. Se extralimita del plano sistemático, pasa los criterios limitativos de las estrategias de decisión, rompe el círculo cerrado de los dogmas y de las convenciones. El método filosófico, substituyendo las soluciones por problemas, busca adaptarse al curso de la experiencia intelectual que no cabe en los estrechos límites de ninguna teoría o sistema.

El pensamiento filosófico evolucionó, actualmente, para adoptar la técnica de decisión que atribuye rigor tecnológico al método de la analogía. Las relaciones entre el analogante espíritu y el analogado máquina, entre el modelo sistema cibernético y el contra-modelo sistema nervioso, entre el computador electrónico y el cerebro contribuyeron para librar de muchos obstáculos al pensamiento reflexivo. El filósofo moderno repudia los trámites del análisis conceptual sin el auxilio de los métodos de confirmación a través de las evidencias disponibles.

La tesis ambiciosa, defendida anteriormente, de que control y rigor, como requisitos tecnológicos o modelos praxeológicos de las actividades humanas, precedieron al surgimiento de las teorías lógicas o científicas, merece un examen detenido de sus implicaciones más notables. Pero más concretamente lo que ahora interesa acentuar es lo que respecta a las bases cognitivas del argumento filosófico. ¿Qué es argumentar filosóficamente? El argumento filosófico, como ya fue afirmado antes, está subtendido por cierta técnica de decisión entre varias alternativas. Por lo tanto, no es ni deductivo ni inductivo.

Los enunciados de la teoría filosófica no pueden ser sometidos al análisis de sus términos, de acuerdo con los criterios de veracidad o de falsedad. Lo que interesa verificar no es la solidez del sistema filosófico, sino si sus sentencias satisfacen las normas de ligación interna de las proposiciones coherentes. El dominio del método filosófico no es, pues, el del conocimiento positivo, como afirmaba Wittgenstein de la primera

etapa, pero sí el del conocimiento no-positivo. La lógica de la incertidumbre creada por Bruno de Finnetti, en su teoría de la probabilidad subjetiva, está basada en el método filosófico. La expresión "probabilidad subjetiva" puede parecer sospechosa a la mayoría, sobre todo interpretada bajo la égida de técnica que sirve para eliminar la "subjetividad" tanto de la teoría estadística como de la teoría filosófica.

La técnica de decisión, en probabilidad subjetiva, demuestra que el subjetivismo inconsecuente, como afirma Savage, encuentra una segura protección en las teorías objetivas o estadísticas. Este tema, sin embargo, será dejado de lado para que aclare una duda segura del lector. Al afirmar que enunciados filosóficos se muestran subjetivos, me propongo tan sólo decir que cuando son legítimos ellos derivan del grado de creencia, basada en informaciones fidedignas, que el autor deposita en su propia teoría.

Es evidente, que, para el filósofo, las proposiciones de cualquier teoría científica o metafísica, son hasta cierto punto "indeterminadas". Esta indeterminación proviene de la circunstancia de que toda teoría, en cualquier dominio, expresa un conocimiento incompleto.

La propia teoría matemática, de acuerdo con Gödel, solamente resiste al test de su validez formal si fuere incompleta. El grado de posibilidad, por lo tanto, de ser verdadera una teoría depende de la confianza depositada en sus términos básicos. La situación descripta se reduce a las condiciones siguientes:

- a. La creencia en una "teoría" está siempre en dependencia del conocimiento incompleto de que ella se encuentra provista.
- b. La "teoría" es problemática desde el momento que, pretendiendo ser válida universalmente, no dispone de ninguna prueba racional de aquello que reivindica.

Queda aquí esbozado, con las limitaciones del caso, el programa que identifica el espacio tecnológico con todas las formas o procesos de la praxis, elevada a la categoría de concepto regulador, por lo menos, equivalente, a la noción de teórica. Es posible que algunos lectores encuentren en esta valorización del modelo praxeológico de todas las actividades ejercidas por el hombre, inclusive la teórica, algún vestigio de influencia de las ideas marxistas.

La interpretación aludida sería falsa bajo varios puntos de vista: a) Las ideas expuestas, resultan de la reflexión crítica sobre los problemas y no investigaciones sobre sus fuentes bibliográficas. b) El marxismo, valorizando la praxis, lo hace en función de cierta posición doctrinaria que difícilmente resistirá el examen crítico. c) La teoría marxista se constituye en el dominio preferido de la petrificación dogmática de ideas, adquiriendo resistencia para su revisión

TECNOLOGIA Y ESTÉTICA

crítica en la misma proporción en que le faltan argumentos para defenderlas.

La conclusión de estas consideraciones podría resumirse en la afirmación de que la tecnología sin la estética se hace estéril, pero la estética sin la tecnología se torna inoperante.

Traducción del portugués
por Alicia Gaibisso

Río de Janeiro, julio de 1971.

CIENCIA Y FILOSOFIA EN EL MUNDO DE LA TECNICA

Por Eugenio Pucciarelli

1

Ciencia y filosofía, prescindiendo de sus relaciones lo mismo que de sus afinidades y diferencias, están lejos de ofrecer imágenes constantes a través de los tiempos. Como expresiones de afanes humanos siguen el ritmo de todas las actividades que desarrolla el hombre y, sin alterar sustancialmente su esencia, mudan de rostro en las distintas épocas. A veces los cambios son suaves y el espectador recoge la impresión de continuidad, pero en ocasiones son bruscos y profundos y parecen abrir verdaderos abismos que dificultan la comunicación entre una etapa y la siguiente. Esto último ocurre en el siglo que nos toca vivir.

Al esforzarnos ahora por mostrar el puesto y la función de la ciencia y de la filosofía en un mundo configurado por la técnica moderna, no es posible desentenderse de las premisas que permiten fundar los resultados de toda la argumentación. Dos convicciones que se complementan y que conciernen a la condición del hombre están en la base de todos los desarrollos que siguen. La primera atañe a la idea de historia; la segunda a la idea de situación.

1.1 No hay duda que el hombre lleva en sí mismo y como parte constitutiva de su propio ser una porción de naturaleza, que determina su afinidad con las demás especies vivientes a cuyo reino pertenece. Su cuerpo es parte integrante del mundo físico y no puede sustraerse al imperio de las leyes naturales. Las necesidades de orden biológico, cuya satisfacción hace posible la conservación de la vida del individuo y de la especie, arraigan en la constitución somática y son estrechamente afines a las de otras especies. La adherencia al mundo circundante y el desplazamiento en el espacio se realizan gracias al cuerpo. Por la vía de ese cuerpo y desde el contorno físico próximo y aun remoto llegan los estímulos que hieren la sensibilidad y provocan reacciones motrices e intelectuales.

Pero ahí no se agota el hombre. A pesar de la intensa y por momentos oprimente gravitación de la naturaleza, el hombre es un ente histórico. Y lo ha sido desde su aparición sobre la tierra, desde el momento mismo en que se emancipó de la animalidad y comenzó su largo calvario, aún no terminado, en el curso del cual estuvo expuesto a sucumbir muchas veces como especie, amenaza que hoy tampoco se halla disipada, pero que un tenaz instinto de conservación le ayudó a sortear los obstáculos y a proseguir su marcha.

El hombre, que es un ente histórico por esencia, vive en la historia, un mundo propio que la especie ha forjado sobre la naturaleza y que modifica sin cesar, siempre insatisfecho de su obra, como si no hubiera encontrado todavía el punto de equilibrio que concediera reposo a sus afanes. En la historia el hombre se transforma, no como especie biológica, sino como ente espiritual: vive pendiente del futuro y para conjurar las amenazas que se ciernen sobre su horizonte temporal planea acciones, a corto o largo plazo, transforma el medio natural, plasma objetos, adopta nuevos hábitos, muda de costumbres, se acomoda a situaciones distintas, vuelve la mirada al pasado a fin de encontrar recursos que le permitan realizar las formas de vida que su imaginación, adelantándose al presente, le muestra como más atractivas, y aunque se preocupe por alcanzar niveles más altos de vida no deja de recaer, de tanto en tanto, en la barbarie más lamentable y entregarse a la realización de actos de inaudita brutalidad, aun dentro del marco de refinamiento cultural que ha alcanzado gracias al esfuerzo de generaciones anteriores. Nunca permanece ocioso: siempre está haciendo algo y, sobre todo, preocupándose por anticipar en el presente la figura del futuro próximo. Autor y espectador, a la vez, de la historia, al tiempo que la hace reflexiona sobre ella y, de este modo, comprende su obra y, al comprenderla, se comprende también a sí mismo. Se ve comprometido en un proceso de creación personal y colectiva —ya que su vida se desliza en el seno de la comunidad— que tiene lugar en el curso de la producción de objetos con que decora su frágil y siempre amenazado mundo histórico, y de las instituciones que modela y remodela sin cesar para hacer más tolerable la áspera convivencia con los demás.

El hombre no posee una constitución inmutable que le imponga un repertorio definido y monótono de acciones. Al contrario, varía en el tiempo y sus cambios no son previsibles. En cada momento de su vida gravita un pasado, no como una carga inerte, sino como una actividad que se prolonga en el presente, ya sea facilitando soluciones, ya sea oponiendo resistencias. A la luz del pasado que se nos torna consciente en el recuerdo interpretamos nuestra vida y le conferimos un sentido, que a su vez se proyecta sobre todo lo que realizamos. Llevamos dentro de nosotros la historia, pero la historia es también la atmósfera que nos envuelve y el suelo sobre el cual nos realizamos.

1.2 Pero nuestra existencia individual y concreta no aparece aislada, sin conexiones con el medio que la rodea y con el tiempo en que se siente fluir. Vivimos en la historia, pero ésta no es una línea recta o curva que el hombre sigue en su marcha a través del tiempo; tam-

poco es una corriente que lo arrastra ciegamente hacia el futuro. La historia no existe en abstracto; consiste en una serie de situaciones interconectadas.

Las situaciones, que constituyen la trama de la historia en que se desenvuelve nuestra vida, son complejos de factores que tan pronto inciden desde afuera como constituyen al individuo desde su propio interior. El mundo circundante al que me adapto o procuro transformar me asegura cierto margen de acción, pero a la vez restringe una parte de mis iniciativas. Las cosas, el prójimo, las instituciones me conceden ventajas, me dan oportunidades, no siempre previsibles ni deseables, pero también me ocasionan perjuicios y oponen obstáculos a mis deseos y a mis movimientos.

Las situaciones varían, unas veces por la acción de nuestra voluntad, otras por el juego de factores externos. Las hay, sin embargo, constantes, inseparables de la condición misma del hombre. Siempre son ineludibles, aunque podamos deslizarnos de una a otra, sin poder evadirnos totalmente de ellas. Están conectadas entre sí y parecen nacer unas de otras. No siempre es posible abarcar todos los elementos que la componen, aunque hagamos el esfuerzo de conocerlas. Siempre condicionan nuestra acción, sin abolir, por cierto, nuestra libertad. Mediante recursos técnicos —económicos, científicos, políticos, jurídicos— podemos contribuir a modificarlas. No por eso dejamos de experimentar su oscura presión.

1.3 Ciencia y filosofía, que son frutos de la actividad humana, participan de la historicidad inherente a la existencia del hombre, y en el curso del tiempo se han desarrollado sobre el fondo de situaciones que contribuyen a darles sentidos diferentes.

El hombre que las vio nacer, que apresuró su advenimiento y su desarrollo, ha cambiado también espiritualmente, y este cambio ha de ser imputado en parte considerable a la incidencia que la ciencia y la filosofía han tenido sobre la transformación espiritual de la vida humana. Ninguna actividad es inocente, ninguna obra es neutra, y todas reobran sobre el creador, que a su vez no puede dejar de modificarse y no puede repetir lo que hizo por lo que se ve forzado a realizar algo nuevo, que también imprime su sello sobre él. En virtud de esta dinámica interna de la historia se explica que no haya una sola idea de ciencia y que, por supuesto, tampoco reine uniformidad en el campo siempre agitado de la filosofía.

Para entender la naturaleza y la función de la ciencia y de la filosofía en el mundo de hoy no podemos eludir la consideración de un hecho gigantesco que penetra y satura toda la cultura contemporánea y en cuyas redes está aprisionada nuestra propia vida. Me refiero a la técnica. El examen de esta situación ganará en claridad si logra-

mos ofrecer un contraste con una situación opuesta, en la que la técnica no era factor configurador de la existencia humana y de todas sus actividades. Hay, por lo tanto, dos maneras de entender y realizar la actividad científica y filosófica y, por consiguiente, dos mentalidades —una contemplativa y otra operatoria—, y dos tipos de trabajo —el artesanal, función de un hombre solitario, que empieza y lleva a su término final la tarea que acomete, y la actividad industrial, resultado de la participación de equipos de hombres que obedecen a directivas comunes y ajustan su labor a una planificación previa, con la mira puesta en la obtención de fines determinados—.

2

Ciencia y filosofía ofrecen imágenes opuestas según se conceda prioridad a la teoría o a la acción, es decir, según que el énfasis recaiga sobre la actividad intelectual y sobre el tipo de hombre que consagra sus desvelos a las funciones del conocimiento y se coloca en débil actitud contemplativa frente a la realidad, o sobre el tipo de hombre de acción que entrega sus energías a la tarea de transformar el mundo y experimenta impaciencia cuando su esfuerzo tropieza con resistencias y se malogra.

La investigación científica y la especulación filosófica han nacido de la misma raíz y en otra época han sido ocupación de hombres desinteresados, consagrados por entero a la búsqueda de la verdad, por lo general solitarios, no siempre acogidos con simpatía en el medio en que les tocaba actuar. Esta situación no se ha mantenido en todos los tiempos, y el péndulo que en otra época se inclinaba hacia el sector de la contemplación, hoy ocupa el extremo opuesto, que es el de la acción. Lo cual imprime a la ciencia y a la filosofía rasgos que las diferencian notablemente de los que prevalecían en otros tiempos.

Acción y contemplación son dos posibilidades abiertas a los hombres de todos los tiempos. Antes, ahora y siempre las dos tentaciones han traído a los hombres, porque se trata de direcciones permanentes de la vida humana. Y así como la acción encuentra entre nuestros contemporáneos sus apologistas más fervientes, la contemplación los ha tenido desde la Antigüedad, sobre todo en épocas en que la acción, con su lastre de compromisos y de fatigas, recibía el menosprecio de los espíritus que pasaban por ser más esclarecidos.

La vida intelectual ha sido descrita y exaltada desde antiguo por los filósofos, y es generosa en pormenores la línea que desde Aristóteles conduce a Tomás de Aquino pasando por Plotino y Agustín. Al oponer acción y contemplación es viable la tendencia a preferir la segunda como digna de ser practicada por el hombre. Persuadido de

que el saber brinda la felicidad y que los hombres aspiran por naturaleza a saber, Aristóteles no trepida en asignar a la vida intelectual un lugar de preferencia entre los ideales accesibles al hombre. Si el saber perfecciona el intelecto y, a través de éste a la persona entera, ¿cómo negar que la felicidad suprema reside en este género de perfección? El saber es codiciado por sí mismo, prescindiendo del provecho material o utilidad que pueda brindar. Un afán de saberlo todo, en el modo en que le es posible al hombre, estimula a muchos hombres y se traduce en la voluntad de querer conocer las cosas más arduas y en la forma más rigurosa, alcanzando la visión de los principios y de las causas, a cuya luz se logra la intelección de toda la realidad. Nada es superior a esta sabiduría, y sólo su conquista, que es obra del intelecto —el bien más precioso de que dispone el hombre—, es capaz de colmar el anhelo de saber y de felicidad que experimentan los hombres. Mayor aún es la significación que Plotino atribuye a la contemplación, desde que la presenta como el fin a que tiende la acción, y a esta última como el debilitamiento de la primera, lo cual acontece cuando la inmovilidad, el silencio y el recogimiento en sí mismo ceden a la presión de la actividad práctica que se derrama en un mundo sensible y condena al hombre a ver con los ojos y con extrema confusión lo que sustrae la aprehensión directa de su inteligencia.

Del anhelo de saber nacieron la ciencia y la filosofía. Ambas quedaron colocadas inicialmente y durante dos milenios bajo el signo de la contemplación. A la idea de una ciencia entendida como un saber objetivo, absolutamente desinteresado, vuelto hacia la consideración de lo que las cosas son en sí mismas, sin contaminación con los aspectos privados de la vida subjetiva del investigador —pasiones, intereses económicos, cálculos políticos, deseos, vanidades de distinta índole— se asocia la imagen del científico como *homo theoretico*.

Esta imagen está centrada en el conocer como actividad espiritual privilegiada, como núcleo intelectual del hombre, como misión suprema de la existencia, como el aspecto más valioso de la persona. En sus casos extremos, que se aproximarían a la pureza del tipo, llevarían al fanatismo por la verdad, a la idolatría del conocimiento estimado también como manantial del goce más puro y elevado que le es dado alcanzar a los hombres.

¿Cómo no recordar en esta ocasión al Dios descrito por Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica*? No una energía creadora que hace brotar un mundo a partir de su propia plenitud, sino una actividad que se agota en la contemplación de sí misma, y que para mantener la pureza de su propio ser se cierra el acceso al mundo como una manera

de no participar, ni siquiera por el conocimiento, de la imperfección inherente a las cosas terrenas.

A la ciencia, concebida en términos de conocimiento necesario y universal, se le asignaba la misión de averiguar la esencia, el núcleo inteligible constante de toda entidad, y de descubrir las causas segundas —material, formal, eficiente y final—, así como la de remontarse a los principios que constituyen el punto de partida y el sostén de toda deducción ulterior, ajustada, esta última, a reglas lógicas. No se le exigía que interviniese agresivamente en la realidad para desarticular sus partes o alterar el curso normal de los procesos. Se concebía al científico como un contemplativo que había de limitarse a recoger con respeto, casi piadosamente, lo que la realidad parecía ofrecer a su mirada. Y la filosofía, que no se distinguía radicalmente de la ciencia, ya que ella misma prefería aparecer en figura científica sin renunciar a exaltarse también como sabiduría, y en este caso entendida como la forma más alta de la ciencia, seguía pareja actitud de receptividad frente a la realidad: indagaba con afán los primeros principios, procuraba escrutar las últimas causas, atenta a ofrecer una visión omnicomprensiva de la realidad, de la que nada quedara excluido. Y alcanzaba una entonación religiosa, que no iba en desmedro de su científicidad, cuando se interesaba primordialmente en la salud de la vida, cuando pugnaba por caracterizarse a sí misma como saber de salvación. La actividad artística se concebía en términos acordes con la idea de filosofía: el arte se reducía a imitación de la naturaleza, aunque no remedara sus figuras empíricas, sino procurase manifestar en el medio sensible la esencia oculta, es decir, el elemento de universalidad latente en lo singular. Y cuando se admitía que podía ser resultado de una inspiración se hacía remontar sus fuentes hasta la divinidad. En la esfera de lo moral se entendía que la conducta, obediente más al ejemplo o al modelo que al imperativo, consistía en seguir el orden que prescribe la naturaleza. Y si la vida física se resentía por la dureza del trabajo, la inclemencia de las condiciones bajo las cuales debía realizarse y la fatiga que resultaba de la resistencia que oponían los materiales de la naturaleza, se lamentaba que la falta de máquinas, imputable al atraso técnico de la época, impidiera ahorrar fatiga en tanto que una minoría que reservaba para sí los beneficios del ocio descargaba sobre masas humanas enteras las tareas más ingratas. La técnica, encargada de redimir al hombre y emanciparlo del yugo de la naturaleza, estaba todavía en pañales.

El vigor de esta forma de vida parece haberse agotado con el co-

rrer de los siglos, y los cambios acaecidos en el curso de la historia invitan a asistir a la exaltación de otro tipo humano, más sensible a los requerimientos de la acción y más propenso a considerar el mundo desde la perspectiva de sus intereses. Al *homo theoretico* sucede el *homo faber*; el lema "ciencia es saber" cede su sitio al lema "ciencia es poder"; al contemplar sigue el investigar; a la visión respetuosa de la integridad del objeto se contraponen el movimiento apresurado e impaciente de la mano que no trepida en destrozarlo para apoderarse cuanto antes de su secreto y extraer el mayor provecho posible.

Hacia fines del siglo XVI y comienzos del XVII empieza a operarse el cambio que había de transformar la visión de la naturaleza, la práctica de la investigación y la idea misma de ciencia. Si antes ésta se había desenvuelto bajo el signo de la contemplación, en adelante seguirá las rutas que están predeterminadas por la acción.

A partir de Galileo, que pone los fundamentos de un nuevo conocimiento de la naturaleza, la contemplación es desplazada por la acción: el investigador somete los hechos a la violencia del experimento. A fin de arrancar por la fuerza los secretos que la naturaleza se empeña en mantener ocultos. Pero para que la operación pueda conducirse con éxito se requiere, por así decirlo, un plan de ataque a la naturaleza, lo cual supone una nueva interpretación de la misma.

Galileo renueva la vieja doctrina de la subjetividad de las cualidades sensibles. Estaba persuadido que todo objeto ostenta dos tipos de cualidades: unas, las primarias, que le pertenecen en propiedad, no son más que las determinaciones espaciales y matemáticas; otras, las secundarias, que dependen de la organización psico-sensorial del sujeto que conoce y que, sin advertirlo expresamente, proyecta sobre el objeto. La ciencia habrá de limitarse a explorar las primeras y considerará que las restantes se dejan reducir sin residuo apreciable a las primeras. El interrogatorio a que será sometida la naturaleza supone la práctica del experimento, durante el cual el investigador interviene activamente en los procesos naturales para acelerar su ritmo, desviar su curso o suspenderlo. Tal interrogatorio escruta solamente las cualidades primarias. Van, pues, de la mano la interpretación matemática de la naturaleza, que Windelband ha llamado "pitagorismo empírico", con la experimentación que acentúa cada vez más el carácter técnico de la operación científica.

El mundo real con su presencia concreta, rico en cualidades sensibles, polícromo, sonoro, queda descalificado y oculto tras la imagen que resulta de la intervención del experimentador que utiliza en amplia escala las matemáticas. La racionalización del conocimiento, que asegura el dominio de la naturaleza, se acompaña de un empobrecimiento de la imagen del mundo y del hombre mismo, que es parte de ese

mundo en el cual opera activamente. En contraste con la experiencia de todos los días, el mundo de la ciencia es gris, frío, indiferente al bien y al mal, ajeno al dolor y al placer: es un sistema de cuerpos en movimiento, regidos por leyes.

Estas ideas, expuestas reiteradamente por los historiadores de la filosofía moderna, han sido remozadas por Husserl que hace remontar a Galileo el cambio de giro en la concepción de la naturaleza y en la práctica de la investigación científica. La teoría es un tipo de praxis que implica la utilización de métodos particulares, cuyo itinerario ha sido despejado por la manera de concebir el objeto, ya que, como dijo Kant, Galileo acudió a la naturaleza "llevando en una mano sus principios, según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellas leyes". La naturaleza entera aparece, así, como un mundo de cuerpos, susceptible de ser evaluados cuantitativamente, ligados entre sí por conexiones causales. Nada impide concebir ese mundo como una totalidad infinita, aunque de hecho no pueda comparecer como tal ante la mirada de ningún espectador. Disponemos, sin embargo, de una ciencia racional capaz de llegar a dominarlo progresivamente. Y contra lo que podría suponerse, la posibilidad de dominio, al menos en el orden intelectual, es tanto mayor cuanto más se aleja el aparato científico, es decir, el simbolismo, de la concreción y singularidad de lo real.

Las necesidades empíricas más inmediatas habían dado origen a la geometría pura, y ésta, al aplicarse a la satisfacción de aquellas necesidades prácticas de las que había surgido, se convertía en instrumento de la técnica y la guiaba en un trabajo efectivo haciéndola cada vez más eficaz. El resultado, que antes se lograba directamente, en adelante y gracias a los nuevos métodos se conquistaba a través de la técnica del cálculo y siguiendo reglas precisas enunciadas de antemano. La técnica se apodera de la ciencia misma y no la abandona más, hasta el extremo que ambas constituyen hoy una unidad indeseajable. La ciencia cambia de sentido al tecnificarse: la actitud operatoria reemplaza a la actividad contemplativa.

La ciencia moderna se presenta como el intento más audaz y mejor logrado de racionalización de la realidad. Con ella el hombre abandona la actitud contemplativa para lanzarse a la conquista de un mundo que se resiste a entregar sus secretos. La nueva ciencia brota de una disposición mental que se traduce en actos de preguntar, en procedimientos de investigar, en la decisión de someter a constante crítica métodos y resultados. Parece fruto de una insatisfacción que no

se acalla ni siquiera ante sus mejores conquistas. Es insaciable: nada le es extraño por lejano e inaccesible que se lo imagine, y la voluntad de saber que anima al hombre no se arredra ante el inacabamiento de su obra.

El preguntar traduce la inquietud interior del hombre insatisfecho ante los resultados obtenidos, y lo muestra en actitud de colmar lagunas o superar dudas. Investigar no es contemplar, viendo desde afuera y entregándose al objeto en actitud sumisa. Investigar es hurgar, penetrar en el interior de las cosas o de las conciencias, venciendo resistencias naturales; es ejercer violencia sobre la naturaleza. La investigación indica una conducta agresiva que no respeta la integridad de los objetos, que son aislados de su contexto natural, puestos al desnudo y desarticulados sin piedad. Investigar es conquistar por la fuerza algo que opone resistencia. Y en el experimentar resalta aun más la tortura a que se somete a una naturaleza inerte, que a la vez que se deja conocer en lo que tiene de más íntimo, lo pone al servicio de finalidades prácticas ajenas a su índole.

Aunque dividida en especialidades distintas, dada la índole de los diferentes objetos y las exigencias, de los métodos empleados en cada sector, la ciencia moderna no desespera de alcanzar la unidad y se presenta bajo el aspecto de un sistema de conocimientos que, aunque todavía incompleto, habrá de integrarse con los esfuerzos de sucesivas generaciones de investigadores empeñados en la obra común. Y al aplicarse a la consideración de cada caso singular, por estrecho que sea el dominio en que aparece, intenta siempre averiguar las conexiones que lo vinculan con lo demás. El saber ostenta siempre un carácter sistemático, tal vez porque la razón humana, instrumento de la ciencia, sea de índole arquitectónica y no pueda expresarse sino a través de construcciones que concilian la diversidad con la unidad.

La genuina actitud científica, en cuanto vocación por el conocimiento acompañada de una crítica siempre alerta, no es frecuente entre los hombres. Sólo muy pocos están dotados para esa labor, pero casi todos los hombres, sobre todo después de la creciente multiplicación de los medios de información masiva, están saturados de saber científico, de buena o mala ley: repiten lo que oyeron decir, sin entender a veces su sentido cabal, y lo asumen como dogma ignorando el carácter provisional de muchos enunciados científicos. Por un capricho de la historia más reciente, la ciencia se ha convertido en destino para el hombre. Este ha dejado de ser testigo o espectador y ha quedado atrapado en las mallas de la ciencia, que satura no sólo su saber, mezclando supersticiones vulgares y conocimiento científico en extrañas proporciones, sino que incide decisivamente sobre su conducta, por fuertes que

sean todavía los resortes irracionales que mueven al hombre en la acción.

La ciencia es vivida, así, como filosofía, y ésta suministra los cuadros de una concepción del mundo en que transcurre, no sin confusiones de toda índole, la vida cotidiana. Y aunque el individuo, en la atribulada existencia de nuestros días, tropiece a cada momento con las limitaciones de la ciencia y atribuya a éstas los fracasos de la acción personal o colectiva, no deja de sentir un superticioso respeto por las verdades científicas de las que espera la curación de todas las desdichas.

La ciencia se ha tecnificado, y al hacerlo ha adquirido un poder inaudito, no sólo sobre la naturaleza, sino sobre el hombre mismo que ha sido su creador. "Terminamos por depender de los fantasmas que creamos", se lee en el *Fausto* de Goethe con ocasión del episodio en que el homúnculo, forjado por el ingenio y la actividad de un hombre, abandona la retorta que lo vio nacer y emprende vuelo libremente, emancipándose de los vínculos que lo sujetaban a su amo. También la humanidad que ha forjado la técnica termina por depender del fantasma que ha salido de sus manos.

4

En el terreno de la investigación filosófica nuestra época invita a asistir a un extraño contraste.

4.1 Se advierte, por un lado, el auge de la investigación en una pluralidad de campos que a veces se superponen, lo que obliga a realizar una labor interdisciplinaria que suele ser fecunda por las sugerencias que es dable recoger en los dominios que se aproximan o coinciden parcialmente. La investigación, siempre en marcha, se considera abierta y no se impone a sí misma límites ni en extensión ni en profundidad. Suele acompañarse de una renovación sustancial de los métodos, que han experimentado afinamiento y rigor. Sus campos de aplicación se desplazan continuamente: de la naturaleza a la existencia, de la ontología a la lógica, de la metafísica al lenguaje, de la filosofía entendida al modo tradicional —como el estudio del ser, el conocer y el obrar— a las ciencias del hombre (antropología, psicología, psicoanálisis, sociología, historia), de la construcción de sistemas al análisis ideológico que pone al desnudo las motivaciones, por lo general subconscientes, que inspiran las ideas... Todo esto supone la prosecución de una tarea siempre inconclusa, para la que resulta prematuro todo cierre del registro de los resultados. No es extraño que se advierta esto en el modo de trabajar que suele ser monográfico, fragmentario, circunscrito siempre a pequeños dominios, con renuncia expresa a todo intento de síntesis o de sistematización.

Esta manera intensa y desordenada de trabajar ha encontrado estímulos exteriores que contribuyen a multiplicar los resultados del esfuerzo filosófico. Consejos de investigación, sostenidos por los gobiernos de los distintos países o amparados económicamente por organizaciones internacionales, y fundaciones privadas contribuyen con ingentes sumas de dinero a estimular la indagación en todos los terrenos, persuadidos de que los resultados habrán de gravitar positivamente sobre la sociedad. Asistimos a una multiplicación del número de revistas especializadas, cuya magnitud supera ya la capacidad del lector más ávido, a la proliferación inaudita de centros de investigación, grupos de estudio, equipos de trabajo, a la frecuencia con que se suceden las reuniones de Congresos, jornadas, coloquios, simposia, nacionales e internacionales, en los países más inverosímiles. Llama la atención también el carácter multitudinario de los Congresos de filosofía, no siempre adecuados para promover un leal intercambio de resultados y de métodos.

4.2 Ocorre, por otro lado, algo opuesto. Pareciera que la misma heterogeneidad y dispersión de los esfuerzos, métodos y resultados en el campo de la investigación estimulase los intentos de clasificación y de sistematización, el registro de los materiales allegados. De ahí han nacido series de manuales, tratados, diccionarios, enciclopedias. Sus autores, por lo general reunidos en equipos, después de internarse en esa selva de producciones que crece sin cesar, procuran trazar algunas líneas claras y ordenar los materiales aunque no ignoren el carácter provisional de su tarea. Por lo general la ofrecen como un esfuerzo encaaminado a dar amplios panoramas sobre el estado actual de las investigaciones, tanto en el orden sistemático como en el histórico, a fin de que el especialista, sin distraer excesivas energías a su tarea específica, pueda abrazar la totalidad de los campos explorados y formarse una imagen más equilibrada del sentido de su labor en el pequeño dominio que debe explorar en razón de la división del trabajo.

Uno de los rasgos distintivos de la nueva labor es el trabajo en equipo, por lo general en Institutos científicos o en centros de estudios filosóficos. Lo que para las generaciones anteriores era empresa individual, a cargo de una sola persona que trabajaba aisladamente, hoy se ha transformado en tarea colectiva en la que participan numerosas personas.

Algunos ejemplos ilustran esta nueva modalidad del trabajo intelectual. El *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, publicado

por Rudolf Eialer en 1899 y reeditado por cuarta vez en 1927-30, comprendía tres volúmenes de setecientas páginas cada uno. Ofrecía los términos y conceptos de la filosofía de la época en conexión con la historia y aun con referencias a las ciencias. Pretendía ser un auxiliar para la enseñanza, y la ilustración histórica lo convertía en un instrumento de consulta muy adecuado. Al intentarse, hace pocos años, una nueva reedición se advirtió la imposibilidad de mantener el espíritu y el ordenamiento primitivos. No obstante el valor permanente de su contenido, la obra se había vuelto arcaica. Ya no era posible mantener, como punto de vista para la aclaración del significado de los términos, la orientación criticista del autor que, por otra parte, concedía predominio a los problemas de la gnoseología a la vez que destacaba los métodos y resultados de la investigación científica y otorgaba mayor importancia a las ciencias naturales exactas y a sus procedimientos. Había que actualizar la información respecto de las nuevas corrientes: vitalismo, fenomenología, existencialismo, neoescolástica, marxismo, estructuralismo, filosofía analítica, renovación del planteo de los problemas gnoseológico, metafísico, ontológico, axiológico... Esta exigencia no depararía muchas sorpresas, dado que obras de esta índole están condenadas a envejecer al cabo de treinta años, y aunque su contenido no disminuya sensiblemente su valor respecto de los clásicos, lo contemporáneo, que es un movimiento en marcha, desborda los marcos primitivos de la obra. Pero lo que muestra la incidencia de la nueva mentalidad en el ámbito de la investigación filosófica es el trabajo en equipo, cuyos colaboradores, esta vez en número de setecientos, han sido cuidadosamente escogidos entre los que cultivan los distintos campos cada vez más especializados de la labor filosófica, y la planificación de las tareas lo mismo que el acuerdo respecto de los métodos de exposición y las pautas para la organización de la bibliografía. La obra, actualmente en curso de publicación, tendrá siete volúmenes con más de mil páginas cada uno. Su mismo título ha cambiado: ahora es *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971) y su dirección ha sido confiada al profesor Joachim Ritter. La refundición de la vieja obra de Eialer, todavía parcialmente útil, ha requerido un ejército de colaboradores altamente especializados. Nadie duda que, a pesar de su inmenso valor, al terminar este siglo haya envejecido.

A esta ingente labor de índole personal se agrega la mecanización del trabajo: la organización de bancos de datos al servicio de una información amplia, rápida y segura, sobre todo en el orden bibliográfico. Tal es el caso, y no por cierto único en su género, del Banco filo-

sófico-bibliográfico de datos organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Düsseldorf, bajo la dirección del profesor Alwin Diemer. Se ha logrado preparar un sistema general de documentación de textos con el auxilio de técnicas electrónicas, que contará con un acumulador magnético de tarjetas para facilitar las operaciones de búsqueda. El acumulador magnético, con la calculadora correspondiente, pone al alcance del usuario quinientos millones de signos en un período de medio segundo. Este alarde técnico representa un inmenso ahorro de tiempo y de esfuerzo y será seguramente de innegable utilidad para trabajos de historia de la filosofía.

A estas innovaciones técnicas podrían agregarse la reedición de los clásicos de la filosofía, siguiendo procedimientos fotomecánicos de reproducción que abaratan considerablemente los costos de producción, y la publicación de repertorios bibliográficos. Valga como ejemplo la colección *Documentation et disciplines philosophiques* que edita en París el Centre National de la Recherche Scientifique y que da cuenta del estado de la bibliografía especializada en lógica simbólica, historia de la filosofía antigua, historia de las ciencias y de las técnicas y estética, a la vez que inicia al lector en el tratamiento automático de la información suministrándole las exigencias metodológicas y los procedimientos para la elaboración de los instrumentos lingüísticos al servicio de esa finalidad. No hay dudas que la labor creadora, que en filosofía como en otros campos de la actividad espiritual humana es muy rara, podrá encontrar un auxiliar cómodo en estas herramientas, pero no podrá ser reemplazada.

5

En la filosofía contemporánea se han operado algunas revoluciones que afectan profundamente su orientación, su contenido, sus pretensiones y sus proyecciones sobre la existencia humana. Esto ha incidido no sólo sobre sus posibilidades teóricas, aspecto que es ya considerable, sino también sobre sus aspiraciones prácticas, lo cual entraña nada menos que la renuncia a la realización del viejo ideal de sabiduría. Estas revoluciones son resultado de sucesivos impactos de la ciencia, que identificada con la técnica moderna, ha impreso su sello en la vida y en la mentalidad de los hombres de hoy.

5.1 La primera remonta al descubrimiento de las geometrías no euclidianas, que ha incitado a abandonar la vieja seguridad en la existencia de primeros principios considerados como evidentes por sí mismos, es decir, en virtud de la intelección de sus términos; la creencia en un orden jerárquico de subordinación absoluta de las ciencias; y la admisión de verdades necesarias independientes de todo contexto. El

criterio de evidencia, regla suprema de todo saber exaltada por todos los racionalismos, ha sido destronado en nombre del criterio de la coherencia lógica de un sistema. La ciencia se constituye hoy como un sistema hipotético-deductivo, que no se funda en la evidencia de los principios, sino sobre la conexión lógica entre los axiomas o proposiciones primitivas y los teoremas o proposiciones derivadas. La necesidad de las últimas ha de imputarse exclusivamente al uso de las reglas lógicas de la deducción. La misma proposición que aparece como axioma en un sistema puede figurar como teorema en otro.

En contraste con las exigencias de otras épocas y, ahora más que nunca, con la mira puesta en la eficacia, que justificaría el afán cognoscitivo, la razón se resigna hoy a poner pocas y precisas condiciones para el ejercicio de la actividad científica y filosófica. Dispuesta a operar con símbolos no reclama más que reglas invariables para su manipulación; pero exige que los sistemas formales sean coherentes y que, en el dominio de las ciencias empíricas, haya correspondencia unívoca entre los símbolos y los datos de la observación. Sobre la base de este acuerdo entre todos los investigadores, confía en asegurar la posibilidad de una efectiva comunicación intersubjetiva. Unido a estos cambios, la razón, que era rasgo distintivo del hombre y en ocasiones había sido estimada como signo de nobleza de la especie, ha dejado de concebirse como una facultad dotada de una estructura constante a través de la historia, lo mismo que de un repertorio fijo de funciones, para volver a ser, como ya se había insinuado entre los empiristas de los siglos XVII y XVIII, un conjunto de hábitos, que el lenguaje ha fijado una vez que la educación ha contribuido a consolidar dentro de los cuadros sociales en que se desenvuelve la vida de los hombres.

5.2 Igualmente radical es otra revolución que, sobrevenida años más tarde y todavía muy próxima a nosotros, ha pugnado por desembarazar a la filosofía de viejas y perniciosas ilusiones con el fin de ponerla en la ruta segura del quehacer científico. Conviene subrayar la palabra quehacer porque la filosofía, según este modo de entenderla renuncia deliberadamente a presentarse como teoría, es decir, como un cuerpo de doctrinas al servicio de la inteligibilidad de los entes. La revolución afecta, en este caso, a la naturaleza misma de la filosofía que, en adelante, pasará a ser una actividad dedicada a poner en claro la estructura lógica de las proposiciones científicas. Cumplida esa actividad, la filosofía como tal se desvanece porque su misión ha terminado. Este nuevo giro, tan inesperado como radical, cumplido por la filosofía en el curso de su historia más reciente, ha sido comparado por sus partidarios con la significación que tuvo la reforma de la física a partir de los descubrimientos de Galileo o el nacimiento de la química científica por obra de Lavoisier a partir de la vieja alquimia.

A la luz del análisis aplicado de una manera implacable los viejos problemas que como enigmas, acertijos, misterios, rompecabezas, asediaron a los hombres durante un par de milenios, desaparecen, quedan disueltos. El análisis muestra que resultaban del uso indebido del lenguaje corriente que violaba reglas lógicas elementales, contribuyendo por ese camino a engendrar dificultades ilusorias. Misión de la filosofía es mostrar que la indagación de tales problemas y la búsqueda de respuestas satisfactorias no tienen sentido, simplemente porque no hay tales problemas. El quehacer filosófico se reduce a una terapia encaminada a suprimir esos núcleos obsesivos. No se trata, por consiguiente, de proponer una nueva doctrina, sino más bien poner en cuestión la naturaleza íntegra del filosofar tal como había sido entendido al modo tradicional. Tampoco se procura elaborar síntesis o trazar cuadros de conjunto que contemplen todas las dificultades y sus nexos recíprocos. El filosofar se reduce a investigaciones de detalle, al análisis de términos o de relaciones, a la discusión de los resultados, negativos en cuanto a la materia misma pero positivos en lo que concierne al esclarecimiento de las estructuras del lenguaje. No deja de tener interés el examen de la prosa de los nuevos investigadores: una expresión llana, directa, sin ornamentos, exenta de aderezos retóricos, que repite por fuera los rasgos del estilo científico. La filosofía ha quedado reducida a una técnica de análisis lingüístico. Esto explica que algunos de los partidarios de esta nueva actitud hayan expresado con no disimulado alborozo la disolución final de la filosofía.

Gracias a este giro, inesperado en el curso de la historia, la filosofía se convierte en una técnica y se pone deliberadamente al servicio de la ciencia, que también se ha tecnificado hasta el punto que no parece haber línea divisoria entre ambas, la ciencia y la técnica. Pero toda técnica corre el peligro de degradarse en operación mecánica. Y la consecuencia adquiere tanto mayor gravedad cuanto que el ejercicio de esa técnica, lícito dentro de los límites de su campo de aplicación, en razón de la división creciente del trabajo suele quedar en manos de hombres que ignoran la totalidad del ámbito abarcado por la tarea que realizan. Se exponen, de esta manera, a perder el sentido del conjunto y a caer en una especie de miopía intelectual que explica en buena parte la pérdida de la sensibilidad para problemas que nacen de auténticas inquietudes humanas.

5.3 Otro sector, vinculado a la sociología ha formulado advertencias sobre el peligro que acecha a la aspiración a la validez universal de los resultados de la filosofía, cuando éstos se examinan a la luz del análisis ideológico. Al averiguar "cómo piensan realmente los hombres" se ha caído en la cuenta de la insuficiencia del análisis lógico, atento a la estructura formal de un pensamiento desvinculado de

sus conexiones con el mundo social en que vive el hombre que piensa, y se ha señalado la necesidad de descender al examen de las raíces sociales —emocionales o volitivas, deliberadas o inconscientes—, que en forma de impulsos o intereses condicionan la orientación intelectual que se adopta. Ya no se ignora que el pensamiento arraiga en la acción, reconoce orígenes sociales y obedece a motivaciones colectivas, no siempre claras ni conscientes, que están en relación con la situación histórica y local de un individuo o de un grupo de hombres. A través de la estrecha vinculación de teoría y práctica inciden los compromisos políticos sobre la orientación del pensamiento. Esto afecta a la objetividad de la verdad y, por lo tanto, frustra la aspiración a la validez universal de los resultados y aun a la neutralidad de los métodos utilizados para alcanzarlos. La filosofía mostraría, así, una dimensión ideológica y, por lo tanto, una deformación, índice de limitación y parcialidad, que explicaría no sólo la actitud crítica de los que no comparten una doctrina determinada, sino el recelo y la desconfianza de grupos sociales disidentes. A los métodos habituales de exploración de su campo temático, la filosofía habrá de añadir la técnica del análisis ideológico aplicado a ella misma. De esta manera, técnicas nacidas en otros campos han penetrado también en la filosofía, que en adelante ya no podrá desprenderse de ellas.

6

Contempladas en la perspectiva del tiempo, ciencia y filosofía ofrecen, según intentamos mostrarlo más arriba, dos imágenes distintas desenvueltas sobre el fondo de situaciones históricas diferentes.

6.1 En el contexto de la primera situación sobresale la nota de la religiosidad y, por ende, la preocupación por el universo como un todo omnicomprensivo y por el destino del hombre en medio de ese todo. Aunque la filosofía sea concebida como conocimiento —la definición clásica, sobremanera ambiciosa, la presenta como “la ciencia de todas las cosas, divinas y humanas”—, su interés primordial se orienta a proyectar un “camino de vida”, una ruta de salvación para la existencia siempre amenazada del hombre. La filosofía adopta la figura de una “cosmovisión”, e intenta dar respuesta a los enigmas del mundo y de la vida. Quiere elevarse hasta el nivel de la sabiduría y, sin claudicar de su afán crítico siempre despierto, antepone esta aspiración a cualquier otra. La actitud del pensador es contemplativa, respetuosa de la integridad de los objetos sobre los cuales vuela su afán cognoscitivo. Su actividad, en esta meditación solitaria, es individual: poco es el apoyo que podría recibir desde afuera; cada uno, encerrado en su propia conciencia, hasta la cual llegan adormecidos los rumores del universo, procura desentrañar los problemas de la realidad y el

sentido de la vida humana. Sea cual fuere el juicio que merezcan pasiones y apetitos, en esta posición prevalece una actitud intelectualista; la conducta es ascética y no se despreocupa por la pureza del alma, se sobreestiman las virtudes morales y, sobre todo, las intelectuales; la conducta, en el plano social, sigue la pendiente del apoliticismo y, en el orden individual, la exaltación de la personalidad centrada en el ejercicio de la libertad.

6.2 De rasgos distintos —escasamente compatibles con los de la imagen que acaba de trazarse— es la concepción de la filosofía surgida de la situación histórica que reconoce como nota fundamental la ingerencia de la técnica en la modificación del mundo material y de la vida del hombre en sus aspectos biológico, psíquico y social. La filosofía renuncia a ser cosmovisión: el universo en su totalidad es entregado a los cuidados de la ciencia, que bajo la guía de métodos cada vez más precisos, explora fragmento tras fragmento, sin prisa por dibujar una imagen unitaria que coloque a cada cosa en su lugar debido y en relación de dependencia con las restantes. Persuadida que el universo en su conjunto es inabarcable y que toda idea que se forje al respecto es prematura por falta de suficiente información, la filosofía estimula el trabajo monográfico, limitado a pequeños sectores fácilmente abarcables, y se resigna a preferir la seguridad en lo pequeño al riesgo y la incertidumbre, compañeros de las grandes aventuras. Se retira, incluso, a planos más recatados, después de confiar el conocimiento a la ciencia, y se constriñe a examinar la estructura lógica de la ciencia, los problemas que plantea su lenguaje, el subsuelo de motivaciones que alimentan su pensamiento. Su actitud no es contemplativa: prefiere el análisis que desmonta los complejos, disecciona los organismos con el fin de atrapar sus estructuras fundamentales: sigue una conducta operatoria y con gesto impaciente desmenuza las unidades aparentes procurando llegar a sus últimos elementos y sorprender el juego de sus combinaciones. El investigador, a semejanza de lo que ocurre en el campo de las ciencias, no trabaja solo: lo hace en equipo, disponiendo para ello de una multitud de colaboradores de distinta jerarquía, ejército anónimo de operarios a la mayoría de los cuales se les escapa el sentido y la significación de los resultados de la investigación emprendida. Como ya no es labor individual requiere el apoyo de instituciones o del Estado, cuya relación no siempre es neutral y suele imponer compromisos delicados que restringen el área de los problemas y afectan a la libertad misma de la labor. Algunas direcciones influyentes de la filosofía contemporánea, especialmente aquellas que han delegado en la ciencia la exploración del mundo y el conocimiento del hombre, parecen más preocupadas por los aspectos metodológicos, el

cumplimiento de los requisitos técnicos, la finura y precisión en el manejo de los procedimientos de investigación o de prueba, que por los contenidos sobre los cuales ejercita su búsqueda. No es extraño que la posición del investigador sea proclive al pragmatismo, a la apreciación utilitaria de la labor y de sus frutos. Se realiza, además, en un mundo regido por el afán de éxito, donde el proceso de masificación que se origina por la aplicación de la técnica a todas las conductas humanas ha generado un tipo de mentalidad en que la acción es estimada más que el saber, el frenesí del goce en la aventura política o económica más que el cultivo de las virtudes morales, el hedonismo más que los comportamientos ascéticos.

6.3 La técnica es una tentación para la filosofía. Una vez que la ha incorporado como recurso para el examen de sus problemas específicos o como auxiliar de las tareas de información, especialmente histórica, difícilmente podrá eliminarla. Suponiendo, claro está, que tal eliminación fuera indispensable para seguir el libre ejercicio del filosofar. Al lado de las innegables ventajas que ofrece y de la euforia que despierta por su condición creadora de nuevas posibilidades, la técnica esconde peligros. Muchas son las voces que se han levantado en los últimos cuarenta años para prevenir acerca de los riesgos que implica la invasión de la técnica en los dominios de la actividad espiritual del hombre. Y casi no hay figura importante de la filosofía de hoy —Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martín Heidegger, Herbert Marcuse— que no haya formulado serios reparos¹.

¿Deberá resignarse la filosofía a aceptar las condiciones de vida intelectual que le impone la técnica a través de los mecanismos ordenadores, que operan con criterio pragmático y que mutilan la realidad natural y la persona humana? Si el filósofo, a semejanza del hombre común, conformista por naturaleza, quedara atrapado por el influjo masificador engendrado por la técnica, desaparecerían los estímulos para la crítica y el sentido de la libertad en el mundo humano. Misión de la filosofía es contribuir a disciplinar las inteligencias para que no decaiga la actitud crítica, señalar los peligros que conspiran contra el ejercicio de la libertad, estimular la creación de una aristocracia espiritual que se oponga como un dique a la invasión del anonimato en la vida de los hombres y que rescate las posibilidades de creación que cada hombre alberga en sí. Colaborar activamente en esa tarea parece ser el imperativo de la hora, que la filosofía no puede desoir sin riesgo de su propio porvenir.

¹ Para el examen de estos aspectos remito a mis trabajos: "Humanismo y técnica", *Latina* (Caracas, 1955), n.º 7, pp. 3 ss.; "La filosofía en la era de la técnica", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1971), n.º 22, pp. 93-112.

EL TEMA DE LA "MUERTE" DE DIOS

Por Víctor Massú

I. Con frecuencia creciente se difunden en la filosofía actual, fórmulas tales como las de "ausencia", "eclipse" y "muerte" de Dios, o bien "ocultamiento" y "pérdida" del Ser y lo Sagrado. A pesar de la diversidad de sus contenidos, estas fórmulas revelan que una específica temática teológico-religiosa cobró vigencia en el campo de la filosofía. Por otra parte, no es infrecuente que estas fórmulas sean empleadas para diagnosticar el fin de una era o una cultura; en tales casos, la filosofía misma aparece incluida en ese destino crepuscular. Aquello de que habla el teólogo también le compete al filósofo. Ese Dios que ha "muerto" en la conciencia del hombre religioso, tiene que ver esencialmente con el "olvido" o el "ocultamiento" del Ser que preocupa al filósofo. En la encrucijada, filosofía y teología se han encontrado.

II. Este tema no fue encarado de manera unívoca. Acaso puedan indicarse dos grandes modos en que se presenta la idea de "muerte de Dios". El primero tiene un sentido eminentemente ateo, antropocéntrico y secular, y se originó a mediados del siglo pasado. El segundo, tiene un carácter metafísico-religioso. Esto significa que la temática de "muerte de Dios" ha sido empleada tanto para expresar una afirmación atea, como para señalar un hecho cuya implicancia más profunda cobra sentido en el marco de una conciencia religiosa.

III. Aunque difundida por Federico Nietzsche con caracteres singulares y propios, la expresión "Dios ha muerto" vale para caracterizar la hazaña intelectual emprendida por los llamados humanistas ateos del Siglo XIX. Se quiere señalar que ha caducado un principio de trascendencia divina, entendido en su doble acepción de supremo valor religioso y de realidad suprasensible y fundante. Dios aparecía como una ficción autoritaria que coarta la autonomía humana. Un auténtico humanismo, se viene a decir, exige la "muerte" de Dios porque la criatura ha tomado conciencia de su dimensión creadora. La aceptación de un principio divino es interpretada como un menoscabo de la grandeza humana. Además, la "muerte" de Dios expresa el instante en que el hombre se intuye a sí mismo como "realidad suprema" (Marx), o descubre que Dios no es más que una creación ilusoria del ser alienado (Feuerbach), o una fantasmagoría surgida de los "extra-víos" de la razón y los temores humanos (Nietzsche). El humanismo ateo proclama la "muerte" de Dios porque supone que sólo así "vi-

virá" el hombre, que sólo sobre las ruinas de lo sagrado podrá levantarse la Ciudad Terrena. La supresión de la trascendencia divina es condición de la plena "humanización" del hombre. A la intuición atea de la "muerte" de Dios acompaña necesariamente la convicción de un colapso total de la religión como sistema cultural de prácticas y creencias.

IV. La otra acepción entiende a la "muerte" de Dios como índice de una inquietud metafísico-religiosa. Aquí se habla de un Dios que muere con vistas a su resurrección, a su nueva aparición, a la purificación de los contenidos espúreos que la historia doctrinaria y eclesiástica fue acumulando paulatinamente. Buber piensa en un Dios que se ha "eclipsado" en esta hora del mundo pero que transcurre hacia su plena aparición en el firmamento de la vida humana. Jung menciona al Dios que "muere" para dar lugar a su renacimiento como Dios "interior" al hombre, como divinidad que irrumpe desde sus mayores honduras. Para Tillich ha "muerto" el Dios del teísmo tradicional que lo convirtió en Ente Supremo: será preciso abandonar el ente e ir al reencuentro con el Ser o con la Profundidad de la vida, o con "Dios por encima de Dios", el Dios vivo que resplandece más allá de sus objetivaciones históricas. Heidegger incluye la "muerte" de Dios en el destino de una metafísica que ha ocultado el Ser y lo Sagrado; en consecuencia, su resurrección depende de una nueva ontofania, de un "desocultamiento" del Ser. Teólogos norteamericanos como Altizer, Hamilton y Vahanian asumen la "muerte" de Dios como un imperativo de autenticidad cristiana. Afirman que ha muerto la noción de Dios acuñada por una tradición de más de dos milenios, que ha caducado el cristianismo como religión, para que sea posible rescatar a Cristo en su pristina condición de Verbo encarnado y de paradigma moral en un mundo vacío de Dios.

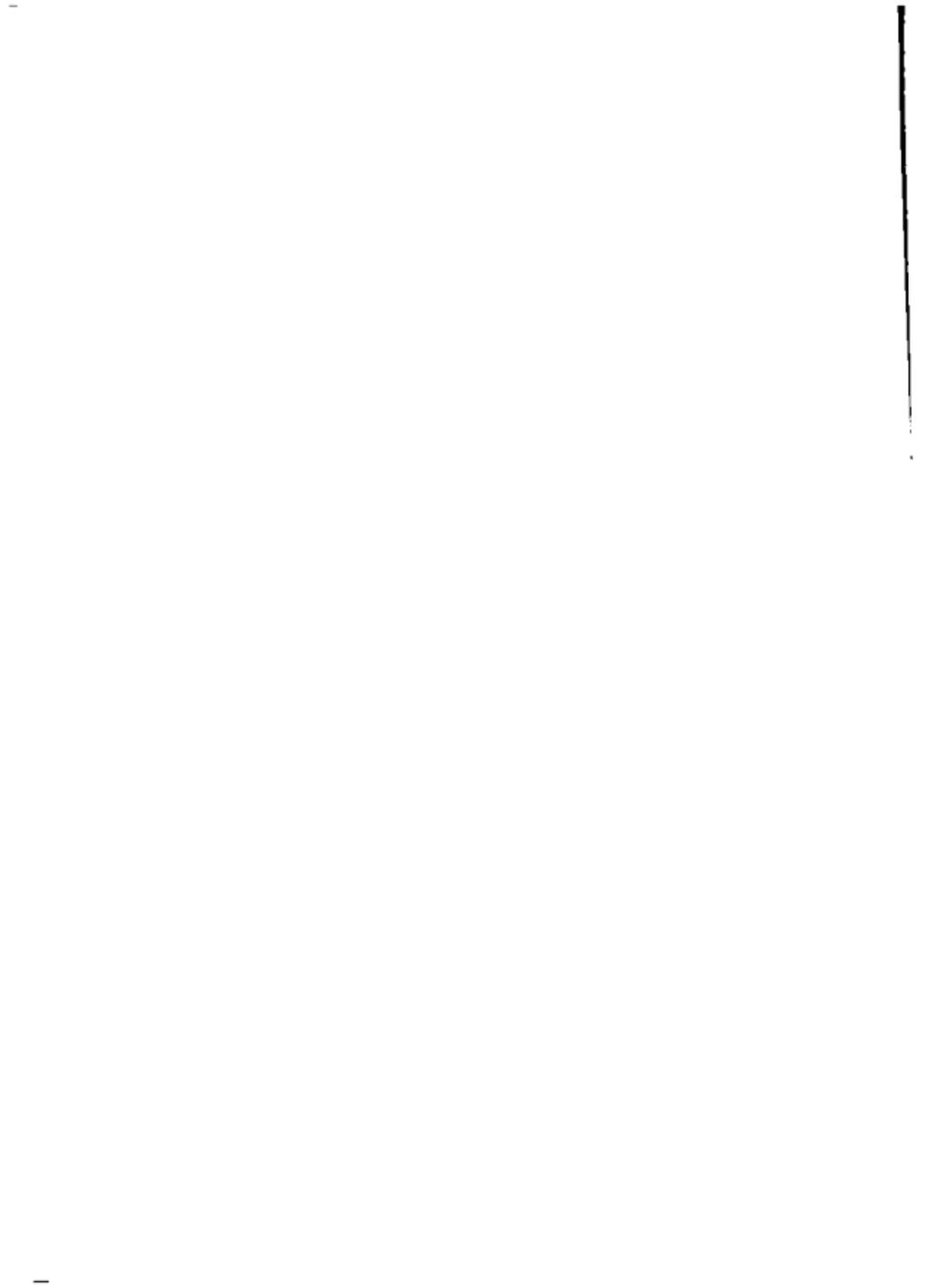
V. Estas dos formas —atea y religiosa— de la muerte de Dios contribuyeron a intensificar y radicalizar el movimiento de *secularización* cultural iniciado ya en el Renacimiento. La mente secularizada desenmascará ciertas facetas inauténticas de la religión, dejó al descubierto la raíz temporal de algunos atributos divinos, denunció el carácter ideológico de un conjunto de creencias religiosas y exaltó la autonomía de la voluntad humana. Este esfuerzo de la secularización fue beneficioso para el espíritu religioso porque lo liberó de mucho peso muerto y de una innecesaria negación de la historia. Una religión que se redefine a sí misma, también revisa su imagen de lo Sagrado. Dios deja de aparecer como el tiránico Ente Supremo, el Señor de la realidad, la "hipótesis operante" o el módico "tapa-agujeros" según

la difundida expresión de D. Bonhoeffer. Deja de ser instrumentado por nuestra debilidad. Ha muerto ese Dios que se empeñaba en estrechar los límites de la libertad humana, que levantaba su cetro sobre la servidumbre y el desamparo de la criatura. Por otra parte, también ha muerto ese hombre que necesitaba adorar a un Dios que no era más que la proyección de una imagen deformada de sí mismo.

VI. "Ausencia", "muerte", "eclipse" de Dios: también son las expresiones de una *transición cultural* como nunca antes conoció el hombre. Designan una ruptura, una mutación histórica. Se conmueven aquellas bases sobre las cuales se construyeron las más notables arquitecturas espirituales del Occidente en estos dos milenios. Un mundo cultural parece tocar a su fin. Si al hombre le es dado imaginar un futuro, si sobrevive a las amenazas cada vez más probables de una destrucción apocalíptica, la experiencia de la muerte de Dios nos lanza sobre una doble serie de cuestiones que desafían a la creatividad humana:

1) Si se trata de la "ausencia" definitiva de Dios, de una "muerte" sin resurrecciones, si estamos ante el fin irreversible de la religión, entonces es preciso saber cuáles son los fundamentos ateos que permitirán construir un edificio cultural estable equivalente al levantado por el cristianismo occidental a lo largo de dos milenios. Las actuales expresiones del marxismo, el existencialismo, el estructuralismo y el cientificismo, ¿ofrecen una ontología capaz de servir de fundamento a una nueva aventura espiritual de proyección milenaria?

2) Si por el contrario se trata de una "muerte" de Dios a la que seguirá una resurrección purificada, si sólo es un "eclipse", si lo Sagrado mostrará su rostro y se hará otra vez "patente", quedaría por definir el *modo* de su inserción en nuestros actos, pensamientos y sentimientos cotidianos. Si el viejo edificio cultural se ha desmoronado ¿sobre qué nueva revelación de lo Sagrado se levantará el próximo edificio? ¿Sobre qué *experiencia* del Ser asentaremos otra vez el bien, la verdad y la belleza?



EL HOMBRE A LA LUZ DEL MITO COSMOGONICO

Por J. Severino Croatto

La intención de este trabajo no es otra que la de poner de relieve ciertos valores de la antropología religiosa que se "esconden" detrás del lenguaje simbólico de los mitos. Se "esconden" para nosotros, pero se dan "en transparencia" al hombre que elabora y vive tales mitos.

La exposición será mejor comprendida con una muy breve introducción sobre las relaciones entre *fenomenología y hermenéutica*.

El método fenomenológico, aplicado a la interpretación del lenguaje religioso, busca develar la "intención" que se oculta —mejor, se "expresa"— a través de la *manifestación* de determinados mitos o textos sagrados. Una vez aislada la "estructura" de un mito y una vez elaborada una *tipología* por la comparación de varios mitos, no sólo se tiene una clave para interpretar otros textos incluidos estructural o tipológicamente, sino que se puede comprenderlos de una manera más profunda y sobre todo *universal*. Hay vivencias radicales en el ser humano que se manifiestan con contornos culturales muy diversos sin dejar de coincidir en su "intencionalidad" profunda. Ahora bien, la aproximación fenomenológica al dato religioso evita el "historicismo" (con todos sus riesgos de superficialidad) y contempla al hombre religioso *en profundidad*, con una mirada vertical. Las grandes intuiciones del alma humana son así develadas, pasadas al nivel de una reflexión explícita.

Tal es el mérito de la fenomenología religiosa. Sin embargo, tiene también sus sombras. Nos preguntamos: ¿no es una herencia "kantiana" en cuanto quiere descubrir las "formas" universales de la expresión religiosa? ¿No lleva a una comprensión teórica de la misma y a un "esquematismo" científico? Sin negar los valores antes indicados, creemos que el método fenomenológico es *parcial*:

a) *no sólo* porque no transparenta las vivencias propias de cada hombre, de cada grupo social, de cada comunidad religiosa (al fin y al cabo se podría suponer un "circuito" de ida y vuelta en el que se incluyeran, o supusieran, las experiencias vitales de lo sagrado).

b) *sino también*, y sobre todo, porque se limita a relacionar "expresión" con "intención" en el hombre del pasado, ignorando al *intérprete actual*. Por la *epoché*, el fenomenólogo de la religión se desconecta del objeto histórico que estudia; al reconocer el *éidos* de tal cosmovisión religiosa llega a percibir la esencia del fenómeno apartándose del sujeto.

El estudioso es intérprete del pasado, del otro, pero no se incluye en el *proceso*. Queda afuera. De esa manera, se margina a sí mismo,

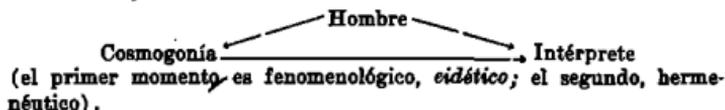
en cuanto no "empatiza" totalmente con el otro y, por lo mismo, no se pone en condición de "desimplicar" la "reserva de sentido" que tiene un mito, un rito, un texto religioso como "intuición de" —y "orientación a"— lo trascendente. Por eso creemos que la verdadera interpretación de una experiencia religiosa no es la del científico, historiador o fenomenólogo, sino la del hombre religioso que asume y prolonga *esa misma* experiencia. La "reserva-de-sentido" no se "descubre" en el *eidós* fenomenológico. Este da la esencia del fenómeno religioso, la cosmovisión (y es un aporte inmenso), pero no desata las "posibilidades" encerradas en la *palabra* sagrada, que nunca puede reducirse a un *efápaz* histórico.

Ahora bien, es el método *hermenéutico* el que cubre estas deficiencias de la fenomenología. Junto al sujeto pasado y al contenido de un texto, la nueva hermenéutica incluye al intérprete presente. La "situación" de éste —que "entra" en la palabra del pasado— permite descubrir un "plus" de dicha palabra que *esperaba*, para ser actuado, la conexión de *otro momento vivencial*. Así se enriquece el hermenauta y se ilumina el claroscuro de la palabra sagrada. La interpretación del símbolo, por ejemplo, no puede escapar a esta condición "circular".

La Historia de las Religiones no ha trabajado mayormente en la "hermenéutica". En el área bíblica, los exégetas la están estimando más y más y van descubriendo que en toda *tradición* religiosa se aplica siempre, espontánea y necesariamente.

Son los estudios del orden de la filosofía del lenguaje como "revelador" del Ser y de las tradiciones religiosas los que suscitaron tanto interés en la nueva hermenéutica.

Nuestro análisis queda enmarcado en el ámbito de la *antropología* religiosa. A la luz de lo expuesto nuestra meta queda ya fijada: queremos ver cómo la concepción del hombre, según se transparenta en los mitos, se nos revela más hondamente proyectándola, por una parte, a la *cosmogonía* y por otra, prolongándola al presente o mejor *acercándonos* a ella, "empatizando" con el hombre de tal o cual religión que se expresa a sí mismo en el mito o en un texto sagrado normativo. Es como si "nos reflejáramos" en el espejo del mito. Este triángulo podría servir para aclarar nuestra intención:



La antropología puede ser estudiada desde dos ángulos complementarios:

- 1) considerando al hombre en su *condición psicofísica*, en su es

estructura actual: el compuesto "cuerpo-álma-espíritu", *noús*, etc., sea a través de concepciones totalizadoras (v. gr. la griega comparada con la semítica), sea a través de distintos sistemas como el platónico, el estoico, el filónico, el del samkhya-yoga. Tal aproximación es, no obstante, estática y estructural, a pesar de que incluye elementos dinámicos (el espíritu, el *noús*). Contempla al hombre como *es*.

2) enfocándola desde el punto de vista del *sentido* del hombre en su universo y frente a la divinidad. Este enfoque *dinámico* (el hombre como *será* o *hará*) no está indicado en fórmulas precisas pero *aflora* en numerosos mitos. Más aún, es la problemática antropológica por excelencia.

Ahora bien, en este aspecto, podemos hacer dos observaciones capitales:

a) el hombre no se define *solo*, en un *sí mismo* subjetivo. Es impensable. El hombre se autocomprende necesariamente en relación a lo *trascendente* y al *mundo*. Esta tripolaridad es esencial. Su mutua implicación es tan profunda que no se puede discernir cuál sea primera, si la antropovisión, o la cosmovisión o la teovisión. Desde una perspectiva "histórica" o sociológica, parece anteceder la primera; desde un ángulo religioso, la tercera (las hierofanías originales determinan el modo del mundo y el sentido del hombre). Pero en la interpretación de la propia conciencia religiosa se da siempre una "nivelación" de planos: cada uno implica a los otros dos y "está dentro" de cada uno de ellos. Esto es importante, como fenómeno *hermenéutico*; precisamente, cuando se *profundiza* en un suceso, una palabra, una idea, un gesto, una persona, se disloca el orden lógico o histórico de las cosas, importando su *significación* radical. Podemos aclarar brevemente esta implicación mutua de las concepciones de Dios, el mundo y el hombre:

— aunque las cuestiones de Dios y del hombre tienen una preeminencia evidente, emerge siempre el *mundo* como pregunta. Que se dé sumo valor a la *teo*-logía o la *antropo*-logía, es con respecto al *mundo* cómo el hombre se orienta. Se explica a sí mismo, o entiende a la divinidad, en relación con la realidad en que vive y con la que se enfrenta. La "respuesta" a Dios es una "respuesta" al mundo.

— viceversa, la postura ante el mundo es, de alguna manera, una "toma de posición" frente a la Realidad trascendente. Aquella se resuelve en un "camino" hacia esta Realidad, en un "modo" de alcanzar el Absoluto: regenerando, negando, o afirmando el mundo contingente. lo último por vía de immanencia (aparente), de trascendencia (el mundo es un "paso" a ella) o de *metasjematosis* (visión neotestamentaria). El Absoluto emerge siempre.

—la “pregunta-respuesta” ante Dios y el mundo es *existencial*, no teórica. Implica una actitud concreta frente a aquéllos. Toda experiencia religiosa expresa la situación del *hombre* en el mundo y, por eso, ante Dios (entendido como un “antes”, un *telos*, o un “arriba”, o el *fundamento* de toda realidad, o el Absoluto).

Por todo ello, los mitos buscan situar al hombre en un momento *especial* del universo, y de un modo *especial* frente a Dios. Esto ya nos lleva a la segunda observación.

b) la antropología se convierte —por el proceso de “mitologización”— en *antropogonía*. O sea: el hombre no puede autocomprenderse si no es remontando a una *arjé*. Ni su historia, ni su cosmos, lo “explican” “desde dentro”.

Cabe remarcar por otro lado, que el recurso a los orígenes no se reduce a una “explicación” *histórica* del ser del hombre en el mundo. Sería una respuesta insatisfactoria a una interrogante fundamental. Esa respuesta —que podría dar la ciencia— no la necesita el hombre de los mitos. Más bien —por no tenerla— es urgido a otra más *metafísica*.

De modo que la *etiología* no intenta encontrar el *punto de partida* de una situación, aunque lo “expresa” aparentemente, sino responder *trascendentalmente* al *presente* del hombre, o el ser-del-hombre, simplemente. Sólo que se expresa “originalmente” lo que está más allá de toda causalidad. No interesa el *proceso* “*dónde-hacia*”, sino el “*más adentro*”, lo que en última instancia no se conoce pero se intuye como de un orden meta-histórico.

Como vemos, la antropogonía no se resuelve en “historia”, sino que debe interpretarse —a través de una hermenéutica de los símbolos que usa y de su característica de “relato”—, como la “clave” de una pregunta metafísica. Y por eso (porque no es una solución histórica sino metafísica) el intérprete presente puede “interesarse” existencialmente en el mito (que habla *del hombre*), ingresando así en el “círculo hermenéutico”. Lo que fue dicho en un contexto cultural del pasado puede ser palabra presente si ese contexto es traspasado hasta llegar a su nivel profundo. Tomemos, como ejemplo, la concepción del hombre en Mesopotamia, cual aparece en los dos grandes mitos del *Enúma elis* y de *Atrajasis*. Su presentación literaria no hace sino acrecentar su valor cosmovisional. Ahora bien, lo que observamos de inmediato es la definición del hombre *a partir de su origen*. Aun los datos antropológicos (el hombre compuesto de arcilla, terraqueo, en los dos mitos; de la sangre de un dios, en *Enúma elis*; de su *carne* y sangre) tienen otra significación al ser vistos en su momento *creacional*. Sucede que así definen al hombre no sólo en su ser sino también en su fi-

nalidad. La situación arquetípica se convierte espontáneamente en telectípica. En la antropogonía el hombre aparece "hecho para", no solamente "hecho así". Además, la intervención de los dioses en su origen revela mejor su "destino" en el mundo. Por eso en todas las religiones la pregunta sobre el hombre se resuelve por una respuesta "antropogónica". Y no se trata de una respuesta "histórica", sino *del sentido* del hombre en el mundo creado por los dioses. Por otra parte, la aproximación hermenéutica al mito permite releerlo a la luz de situaciones presentes o, al revés, leer a éstas en él. Para dar un ejemplo, las antropogonías del *Enúma elis* y de *Atrajasis* no dejan de reflejar un profundo problema sociológico que entenderíamos en términos de "alienación": el hombre es creado como "solución" a un inconveniente de los dioses que deben trabajar para alimentarse; el hombre los reemplazará en esa tarea. Aquellos descansan, éste trabaja para ellos. Por el hecho de que todo esté pensando *antropogónicamente*, el trabajo resulta intrínseco al ser humano. Es su "razón de ser" en el mundo. Por otra parte, esa heteronomía del hombre trabajador (no trabaja para sí, sino "para los dioses") es inamisible. Es arquetípica y no puede ser modificada. El hombre no puede sino aceptar esa condición de "servidor de los dioses". Sería interesante, al respecto, conocer si aquellos dos mitos reflejan la mentalidad popular o si responden a los intereses de las clases altas de Mesopotamia (sacerdotes y príncipes). En este caso serían documento "mentalizadores". De cualquier manera nos importaba remarcar el papel de los "orígenes" en tal antropovisión.

Con esto no hemos agotado la significación del mito antropogónico. Dijimos arriba que el hombre no se autocomprende en "círculo cerrado" sino "en triángulo" con Dios y el mundo. En otros términos, se define por referencia a su propia historia, pero también por referencia al ser y a la trascendencia.

Ahora bien, en la esfera de la mitopóiesis, esto se expresa por la inserción de la antropogonía en la *cosmogonía*.

El prestigio de ésta le viene de su apelación a la conciencia de limitación radical del hombre en el tiempo, limitación que es superada por la *fundamentación* en una ontofanía arquetípica y —por ella— en la trascendencia. "expresada" en la intervención pluriforme de los dioses. Tal sucede en el itinerario de "subida", o de retorno a la *arjé*. En el itinerario inverso de "descenso" la cosmoantropogonía quiere apuntar al *sentido* del hombre en el mundo, entrando en juego nuevamente el triángulo Dios-mundo-hombre. Puesto que la cosmogonía es la manifestación máxima de la *sacralidad* y de la *onticidad* (del mundo) —una y otra se interrelacionan en los mitos—, la creación del hombre insertada en ese momento privilegiado otorga al mismo una significación

peculiar: el hombre no es ya un ente cualquiera sino que se convierte en *télos* de la creación (aun en su expresión de ser "para los dioses" o de ser "alienado", como vimos). En los mitos el mundo interesa más que el hombre en un cierto grado por ser el ámbito de las hierofanías que lo condicionan a éste mismo, pero la "pregunta" es, en definitiva, sobre el hombre.

En la concepción hebrea hay una ruptura básica con este esquema, puesto que el hombre pasa a primer plano aun en la cosmogonía (por su reinterpretación como *teleología*). Mas en ambos casos (en los mitos y en la visión bíblica) el hombre queda ligado a la trascendencia, se hace intérprete del cosmos, se radica en la fuente del Ser.

La cosmogonía otorga un sentido nuevo a la antropogonía y, viceversa, recibe una nueva significación *por el hombre*, como "decidor", aunador y "deseubridor" del cosmos. Esto último puede ser magníficamente paradigmático en el símbolo pluriforme del *macrocosmos-microcosmos*. Nos detendremos en él y luego consideraremos las razones por qué no aparece en la cosmovisión semítica.

Hay una relación entre este símbolo del macrocosmos-microcosmos, la figura del *ánthropos* primordial (sobre el cual añadiremos algunas reflexiones) y la representación del hombre como "imagen de Dios". Los tres quieren destacar un "plus" en el hombre que trasciende su condición puramente terrestre y limitada. Justamente, las dos últimas representaciones están ligadas por lo general a la *cosmogonía* directamente, como en el Génesis (el hombre "imagen", pues la figura del *ánthropos* no cabe en el pensamiento hebreo), o indirectamente, v.gr. el faraón o el rey mesopotámico en la coronación o en el *akitu* (= recreación). Porque es allí donde el "ser" se configura y el hombre queda estructurado como "ser-en-el-mundo".

Además, la conexión de la antropología con la antropogonía y la de ésta con la cosmogonía significa que, por un lado, *tal* concepto del hombre vale *siempre* (el faraón *siempre* será hijo de Rê o idéntico a Horus, el rey coronado *siempre* estará en la esfera divina; todo hombre, según el Génesis, será *siempre* "imagen" del Dios Creador) y, por otro, que ese concepto es fundamental y prevalece sobre los títulos del hombre más recientes. En la concepción bíblica esta intención fenomenológica se atenúa —sin desaparecer— por el otro "plus" que da el polo inverso a la cosmogonía, cual es la escatología: ésta es *pléroma* de aquella. El *ésjatos ánthropos* es más total que el *prôtos ánthropos*. Lo que vale y perdura a través de toda la historia —y que viene "dado" por la antropogonía— se ultrasignifica en la escatología; se "manifiesta" allí en toda su hondura. La escatología es, en tal sentido, una *epifanía*.

Quedémonos ahora en la representación del macrocosmos-microcosmos. Ésta aparece ligada a una concepción *panteísta* o emanacionista

del mundo. Lo cual implica dos consecuencias: por una parte, que aquélla no se expresa en todas las religiones; por otra, que tiene su "significación" particular que no recubre la de los símbolos del Hombre Primordial (aunque pueden coincidir a causa, precisamente, de la cosmovisión, como en la India) y del hombre-"imagen".

Se da, por tanto, una primera identificación simbólica: *de Dios con el mundo*. Cuando, en el Rig Veda X, se hace de las partes del universo el resultado del desmembramiento del Purúsa (himno 90:14), o de Prajapati (cf. 121:10) se quiere establecer la última relación entre aquél y un principio divino, y ya despunta el gran descubrimiento de la India, a saber, que el Absoluto (= Brahman) es el fundamento ontológico y "dador de sentido" del mundo que, por eso, deja de ser *mâyá* o "ilusión". Creo que, en gran parte, allí radica uno de los simbolismos metafísicos de las doctrinas panteístas.

A nosotros empero nos urge destacar el aspecto *antropológico* de la imagen del *microcosmos*. Aquella identificación de la divinidad con el mundo se expresa en una identificación de la una y del otro *con el hombre*: la divinidad es el *Purúsa*, como en aquel pasaje de la *Mahabharata* (la Gran Epopeya de la India) en que el eremita Markandeya relata a un rey las cuatro edades o *yugas* del universo pero anteponiendo una referencia "al Hombre (*purusháya*) subsistente, primordial, eterno e imperecedero, incomprendible, difícil de entender, ornado de cualidades y (sin embargo) sin atributos. (...). Es el creador y destructor, el Sí Mismo (*Atman*) de las cosas y su conservador, el Señor". Ese "Hombre" es el Ser Supremo. Más allá, en la misma Epopeya, la comparación progresa identificando a Dios *con el mundo*. En un diálogo entre aquel asceta y la divinidad, ésta le dice:

"Yo hoy Nárâyana, el principio, el eterno e imperecedero, creador de todas las cosas y su destructor; soy Vishnu, soy Brahma, soy Sakra (= Indra), el jefe de los dioses. Soy el rey Vaisravana y Yama [una forma del Hombre Primordial!], el jefe de los muertos. Soy Siva y Soma y Kâsyapa y *Prajâpati* [divinidad micro-cósmica!] Soy el creador y el destructor, y soy el *sacrificio* (cosmogónico). El fuego (Agni) es mi boca; la tierra, mis pies; el sol y la luna, mis ojos; el cielo, mi cabeza; el firmamento y las regiones celestiales mis oídos; las aguas nacieron de mi sudor; el espacio con los cuatro puntos cardinales es mi cuerpo; el viento está en mi pensamiento (*manas*, cf. lat.*men-s*)".

Esta cita es suficiente para ver la identificación de Dios y del cosmos (en sus elementos característicos) *con el Hombre*. Pero, como volveremos a destacar, no con el hombre en sí, sino con el Hombre Primordial, aquel que antecede al cosmos, el cual es creado de su desmembramiento sacrificial.

Cabría también señalar aquel episodio de la *Bhagavad-Gitá* (capítulo XI) en que el dios Krishna se manifiesta a Arjuna en "forma" corpórea de hombre, que no es otra cosa que las partes del universo subsumidas en el *Purúša* Primordial.

Otro elemento *antropológico* de la divinidad es el *alma*. En la India (y, en cierto modo, en el *Timeo* de Platón, emparentado en muchos aspectos) el *átman* del hombre es el *átman* del mundo y —por ecuación con Brahman— se llega a la misma conclusión. Es una manera de expresar la "intimidad" del Absoluto con el hombre y con el mundo. En el primer pasaje citado del *Mahabhárata* también, el Ser Supremo es el *Atman*. En Platón, el "alma del mundo" es una imagen doble: por una parte, el *hombre* es la medida del cosmos (éste es "inteligible" y *noetikós* por este principio que lo unifica). Por otra, *Dios* se presencializa en el mundo por medio de esa "Alma" universal unificadora e "intencionante". Se trata, a su vez, de un momento *cosmogónico*. El *Timeo* es una cosmología entendida como *cosmogonía* (conviene subrayarlo). Que Platón haya expresado su comprensión del mundo como inteligible y sustentado por la trascendencia mediante el recurso al mito, y a una forma "especulativa" del mito *cosmogónico*, no deja de llamar la atención. Pero no puede extrañar a la luz de todo lo que estamos exponiendo.

En el *Timeo*, el elemento superior —o más "íntimo"— del cosmos (el "Alma") es un elemento *antropológico*. Lo mismo pasa con la concepción hindú del *Atman*. Ahora bien, cuando se usa la representación del microcosmos, es el *cuerpo* del hombre el que sirve de "síntesis" del cosmos y de lo divino. Las partes del mundo son las del ser humano (dominando los aspectos material o espiritual, según los sistemas, fenómeno muy visible, por ejemplo, en las tradiciones iraníes) y, a su vez, Dios se identifica con el *cuerpo-cosmos*. El mundo es idéntico al *cuerpo* (!) de Dios. Es un *microteos*, y Dios es un microcosmos. Y el *hombre* es una y otra cosa. Recordemos el pasaje de la *Mahabhárata* ya citado.

Notamos entonces que el *hombre* intermedia entre el Ser trascendente y el cosmos. En la visión "triangular" de la realidad (que capta sucesivamente sus aspectos fenoménico, espiritual y trascendente = mundo, hombre, Dios) el hombre es el elemento "conector". Como ser espiritual, es el que hace la "síntesis" de lo trascendente en el mundo contingente. Se puede constatar por eso que tal manera de pensar es más propia del ámbito indo-greco, donde el hombre es visto *dualmente*, como un ser compuesto de alma y cuerpo, o valorado por su *noús*. En la concepción semítica es más difícil reconocer esa *bipolaridad* "hominizada". Aquí el hombre es más un ser *concreto*, y es visto particularmente en su estructura psicofísica. Sin embargo, el

elemento trascendente o espiritual es atendido también, v.gr. en la noción del *náj* hebreo (mucho menos en el *etemmu* mesopotámico) o en el hecho de la formación del hombre a partir de la sangre de un Dios.

Ahora bien, estas "bipolaridades" antropológicas están más conectadas con la *cosmogonía*. La creación es el acto paradigmático que constituye al hombre en el centro de convergencia no sólo de todos los entes sino también de lo divino "manifestado" y hecho visible. Lo divino se "encarna" en el Hombre Primordial, del cual surge el universo.

De ahí podemos partir hacia otra conclusión. Dentro de la clasificación de los mitos en "mitos de origen" (de la civilización, muy típicos en Sumer) y en "mitos cosmogónicos", la antropología debería estar entre los primeros (el cosmos ya está formado cuando aparece el hombre) pero, de facto, la vemos mucho más aproximada a la *cosmogonía*: por ejemplo, Génesis 1:3ss. con 1:2ss. (en cambio 4:17ss., sobre algunos orígenes culturales, aparece en otro contexto); en el *Enúma elis* se habla de la creación del mundo y del hombre, pero la civilización no es considerada explícitamente; el Enkidu creado por la diosa Aruru como salvaje no entra en la antropogonía. Se podría objetar que tampoco entra de esa manera en *Atrajasis*. Aquí sin embargo la formación del hombre para reemplazar a los dioses en el trabajo está insertada en el contexto de la vida de los dioses, de un "*ilud tempus*" primordial (no se alude a la cosmogonía, pues se la supone ya realizada).

Queda, por tanto, que el suceso de la aparición del ser es la clave última de la antropología. El hombre participa de lo divino que entonces actúa y es puesto en el centro del mundo fenoménico. Tal es la "intención" de la idea del hombre como microcosmos.

Desde otro ángulo, la imagen nos propone contemplar el universo, en toda su Multiplicidad, convergiendo en el uno (polaridad "mundo-Dios", lo múltiple-lo uno). O, también, totalidad y multiplicidad que se autotranscenden en la unidad: el cosmos se identifica con el *cuerpo* de la divinidad, representada como un *Hombre* primordial. En las Upanishadas las partes del "cuerpo" del cosmos se identifican con Brahman pero enfatizando la *unidad* trascendente que da sentido último a aquél. En la *Mundaka-Upanishad* 2.1.1ss. leemos que el mundo, en sus elementos o *stojéeta* y en su estructura física y ética procede de Brahman:

"Esta es la (última) verdad: como de un fuego radiante, así los seres diferentes proceden del impercedero Brahman y retornan a él (2.1.1). El es el *Purāṣa* autoluminoso y sin forma, increado y existente dentro y fuera: vaeio de respiración, de pensamiento, puro y más excelso que el supremo Impercedero

(= Brahman Saguna o Brahman con atributos) (2.1.2). De él nacieron la respiración, el pensamiento, los órganos de los sentidos, el éter, el aire, el fuego, el agua y la tierra que todo lo soporta (2.1.3).

Los cielos son su cabeza; el sol y la luna, sus ojos; los puntos cardinales, sus orejas; los Vedas revelados, su palabra; el viento es su respiración; el universo, su corazón; de sus pies es (producida) la tierra. El es, en verdad, el *Atman* íntimo de todas las cosas (2.1.4).

El *Purúsa* solo es verdaderamente el *universo*, que consiste en obra y austeridad (= o sea, sacrificio y conocimiento) (2.1.10).

El prototipo del Universo es el *hombre*. De allí a una cuasi-identificación entre Hombre-Mundo-Dios no hay mucha distancia. Identificación trascendente, con todo; no en el plano histórico o fenoménico.

Ésa es la fuerza del *símbolo*, que orienta a un "más allá de los fenómenos". Las fórmulas panteísticas que describen al hombre-microcosmos o al mundo-macrántropo como *manifestación* (emanacionista o no) de la divinidad (el primero cual teántropos, el segundo como teocosmos), si no se entienden "literalmente", expresan una verdad metafísica: *que el hombre y el mundo se autotranscenden en una razón-de-ser transempírica*, que su fundamento está *fuera y dentro* al propio tiempo, que la multiplicidad de los seres tiene sentido en la Unidad ("original" o "fundamental") que los trasciende.

Dentro de un esquema más simple, podemos abreviar así:

Dios: es el origen y punto de convergencia de toda realidad (Unidad);

Mundo: es la manifestación del Absoluto (Multiplicidad);

Hombre: "intenciona" la unidad en la multiplicidad.

Ahora bien, es en el mito cosmogónico donde estas imágenes expresan verdaderamente esta significación.

A esta altura de la exposición y antes de concluir, conviene enfrentar una doble paradoja. Por un lado constatamos que las concepciones del macrocosmos-microcosmos y del Hombre Primordial son muy propias del ámbito indo-iranio; pues bien, en la India al menos, no aparecen en mitos "creacionales" bien definidos sino en textos de índole más filosófica. Mas tal modo de pensar subsume claramente un mito cosmogónico (en una mentalidad panteísta la cosmogonía no se expresa como "mito" o sea, como un "acto" de los dioses en un momento primordial, sino como "proceso" a partir del Absoluto inmanente). La coincidencia de los dos símbolos se da justamente en el orden metafísico: se quiere comprender el mundo *por la trascendencia*.

Por otro lado, la cosmovisión semítica, que insiste más en los mitos cosmogónicos, no ha adoptado las representaciones del macrocosmos-microcosmos ni del Hombre Primordial. Las formas aparentes de este último (Adapta, Atrájasis-Guilgamés, Adán) están distanciadas de la cosmogonía (el Adán-persona del "yavista" no está en un contexto cosmogónico; viceversa, en el relato propiamente cosmogónico de *Génesis 1*, *adam* no es una persona sino el ser humano en su generalidad). La explicación parece estar en aquella misma cosmovisión, que acepta el mundo más que los indo-iranios y necesita menos justificarlo por la señalación de una trascendencia immanente en él. Por otra parte, la mentalidad más "sacralizadora" (y por eso menos "gnóstica") de los semitas enfatiza las *hierofantas* cósmicas y para ello se vale de otra clase de mitos (mas "etiológicos", más cosmogónicos o teogónicos): el hombre resulta ser más bien un apéndice de la creación (a pesar del horizonte cosmogónico de la antropogonía, según hemos señalado, y salva la "corrección" bíblica que hace del hombre la única meta de la creación del mundo). En última instancia, las imágenes del Hombre arquetípico y "cósmico" (sobre el cual hubiéramos podido extendernos dentro de nuestro tema) y del macrocosmos, más frecuentes en la literatura religiosa indorania, contienen la misma significación que los mitos creacionales del área semítica y de las religiones primitivas. De hecho, en nuestra exposición tratamos de desentrañar la significación del hombre a la luz de las representaciones cosmogónicas, independientemente de las cosmovisiones concretas. Tomamos con mayor interés la imagen del macrocosmos-microcosmos como un ejemplo entre tantos.

Después de todo lo que hemos expuesto podemos colegir una vez más la importancia que tiene el hombre como centro-de-referencia del universo; por eso, precisamente, la antropogonía es puesta en el horizonte de la cosmogonía. El mundo no es ya un simple "algo", un ente mudo, sino que está "intencionado". El hombre "dice" al cosmos. En la figura del macrocosmos-microcosmos sobresale otro aspecto más: el hombre es *anterior* al universo. Los elementos del cosmos tienen una nueva significación desde que "expresan" *radicalmente* (porque *cosmogónicamente*) el sentido que tiene el *hombre* en él.

LA ESTÉTICA DE OCTAVIO PAZ

Por Néstor García Canclini

De la palabra a la escritura

Los poemas de Paz son uno de esos pocos lugares donde lo poético y lo filosófico llegan a alzarse en un mismo acto. Algunos de sus textos son simultáneamente poesía, y el lugar en que la poesía se mira a sí misma y piensa su sentido como lenguaje. Para una reflexión filosófica esto posee la ventaja de presentar la estética del autor en acción en el mismo momento en que explicita sus propósitos. Pero también exige pensar qué significa que se den juntos el lenguaje y su metalenguaje, el texto y el discurso sobre ese texto. Dos poemas nos han parecido ejemplares para este trabajo: *Libertad bajo palabra* y *Blanco*. Como representan las dos estéticas que hemos advertido en diferentes períodos de la obra de Paz, haciéndolos discutir entre sí esperamos descubrir el sentido global de su poética, a la vez que sus dificultades y contradicciones.

Libertad bajo palabra es un poema en prosa que abre el libro del mismo nombre. Este volumen apareció en 1949, fue notablemente ampliado en 1960 y reeditado en 1968 con unos cuarenta poemas menos y algunas correcciones. Las tres ediciones, que reúnen la obra de Paz desde su comienzo hasta 1957, son encabezadas por el mismo prefacio, como para que nadie dude de lo que su contenido declara: que es el manifiesto bajo el que coloca su poesía.

Blanco, fechado en 1966, es el poema estructuralmente más complejo de Paz, y aparece como la culminación de una serie de experimentos que realizó los últimos años en el límite de la actividad poética: en sus relaciones con la plástica, con la música, con la filosofía, en un campo incierto donde la división en géneros se desvanece y la poesía replantea de un modo radical su propia posibilidad. Así como en *Libertad bajo palabra* el lenguaje es hablado como Palabra, en *Blanco* es propuesto como escritura, como el cuestionamiento de la relación de la escritura con la página. El primero es el discurso de un sujeto, el poeta, que al crear el lenguaje inventa la realidad que designa; la actividad de la conciencia es una actividad sintética, que da la coherencia de su única mirada a todo lo que nombra. En *Blanco*, por el contrario, no hay sujeto creador, y en vez de síntesis hay una dispersión del lenguaje sobre el papel; la tipografía y la encuadernación subrayan, como dijo Paz, "no tanto la presencia del texto como la del

espacio que lo sostiene: aquello que hace posible la escritura y la lectura, aquello en que terminan toda escritura y lectura”.

La soledad omnipotente

La poesía de *Libertad bajo palabra* se realiza fuera del espacio, “donde terminan las fronteras”, donde “los caminos se borran”. El poeta actúa más allá del territorio establecido por el hombre. Su situación es descripta como la de Dios ante la nada y su tarea es la de inaugurar la realidad. Los verbos lo revelan: “*Invento* la víspera, la noche, el día siguiente”, “*pueblo* la noche de estrellas, de palabras, de la respiración de un agua remota que me espera donde comienza el alba”. Por lo demás, advertimos la reiteración de la idea dentro de la misma frase: el primer párrafo del texto emplea la imagen de “las fronteras” para señalar el límite del área de actividad habitual del hombre, pero necesita reforzarla con una aparente redundancia: “donde *terminan* las fronteras”. Al concluir el mismo párrafo encontramos la metáfora del “alba” para sugerir, en oposición a la finitud del hombre común, el surgimiento trascendente de la creación poética; pero esa metáfora, que por sí sola da idea de algo que nace, es subrayada por el verbo: “donde *comienza* el alba”. Sólo Dios, o el poeta que lo reemplaza, ven más allá del horizonte humano, no sólo la frontera sino donde ésta termina, no sólo el alba sino donde comienza.

El segundo párrafo consta de dos oraciones. La primera comienza con el verbo “*invento*”, la segunda con “*sostengo*”. El pasaje de un verbo a otro indica ya la fragilidad de lo creado por el poeta. “Un mundo penosamente soñado” dura poco tiempo, necesita ser sostenido por el que lo inventó, sus objetos “*deafallecen* y vacilan frente a la luz que disgrega”. El poeta engendró en su imaginación un universo, pero la luz de la realidad, la presencia del otro mundo, el que existe para los demás hombres, conspira contra este sueño. No es posible recluírse mucho tiempo en la ilusión si alrededor están “la sierra árida, el caserío de adobe, la minuciosa realidad de un charco y un pirú estólido”. Pero como el poeta no quiere renunciar a su teatro ficticio, siente esta otra escena como un mundo enemigo: “unos niños idiotas que me apedrean”, “un pueblo rencoroso que me señala”. Ya no soy yo que me dirijo hacia ellos para inventarlos, para darles forma; apedrear y señalar son los actos con los cuales ellos se dirigen a mí, afirman su presencia independiente de mi palabra y mi mirada.

El conflicto entre lo real y lo imaginario se plantea por la aparición de los otros hombres. Hasta aquí el poeta sólo nombraba la naturaleza —las estrellas, “la respiración de un agua remota”, el árbol,

la nube o la roca— y cada palabra que enunciaba era un “presentimiento de dicha”. Cuando surge la terca evidencia de los demás, la integración ideal con la naturaleza se quiebra. Entonces la palabra del creador ensaya una última astucia para preservar su omnipotencia: incorporar la desdicha de los otros a su lenguaje, subordinarlos a él: “Inventó la quemadura y el aullido, la masturbación en las letrinas, las visiones en el muladar, la prisión, el piojo y el chanero, la pelea por la sopa, la delación, los animales viscosos, los contactos innobles, los interrogatorios nocturnos, el examen de conciencia, el juez, la víctima, el testigo”. Una enumeración lo suficientemente vasta como para que nada quede excluido de su poder. Al nombrar las cosas, el poeta se apodera de ellas: si logra nombrarlas a todas, su imperio quedará intacto.

Pero su intento tiene una debilidad: únicamente busca *enumerar* “lo horrible”, lo que destruye la armonía universal; pero no se interesa por jerarquizarlo, por distinguir entre lo desagradable natural —los animales viscosos— y el mal producido por el hombre —los interrogatorios nocturnos—, no diferencia “la pelea por la sopa” de la “delación” que la sigue inmediatamente en la lista, atribuye a una misma persona ser el juez, la víctima y el testigo. Las cosas que separan esas imágenes en realidad la igualan, y ese lenguaje acumulativo proporciona al que lo habla una omnipotencia tan enorme como su soledad. Porque si él es juez, víctima y testigo, ¿“a quién apelar ahora y con qué argucias destruir al que te acusa!”... “Inútil tocar a puertas condenadas. No hay puertas, hay espejos”. El mundo concebido como un inmenso espejo, como la exhibición de uno mismo, es un mundo clausurado sobre la propia intimidad. “No hay puertas”: nada conduce más allá de nuestro yo. Todo acto es un modo de mirarse. Esta es la lucidez última del poeta-deidad, todas sus invenciones llevan al desdoblamiento de que son lo mismo “la soledad de la conciencia y la conciencia de la soledad”.... “Todo desemboca en esta eternidad que no desemboca”. El orgullo del yo absoluto es saberse eterno; su drama es que la eternidad se agota en sí misma, en la monotonía de sus repeticiones interminables. La eternidad es lo opuesto a la historia, a la posibilidad de cambiar, y de cambiar con los otros. Sin historia no hay pasado ni porvenir —“arden sin fulgor ni esperanza”—; sólo existe el presente puro, el tiempo de la conciencia, incesantemente afirmándose a sí misma, “sol sin párpados”.

Pero al llegar aquí el poeta descubre que él también es creado, que hay una dependencia mutua entre él y el otro: “invento” ... “la

mente que me concibe, la mano que me dibuja, el ojo que me descubre. Invento al amigo que me inventa, mi semejante; y a la mujer, mi contrario". Reconoce dos formas de alteridad: el amigo y la mujer. Pero las diferencia: La relación con el amigo se da en una lucha recíproca: yo lo invento a él, al mismo tiempo que él me inventa; ninguno instaura la realidad ajena sin que el otro, simultáneamente, establezca la propia. A la mujer, en cambio, la describe con metáforas pétreas, inmóviles, sometida a los actos de posesión masculina: "torre que coronan de banderas, muralla que escalan mis espumas, ciudad devastada que renace lentamente bajo la dominación de mis ojos". La mujer torre y muralla, lugar de refugio que está permanentemente ahí y no exige nada, ciudad que protege de la naturaleza; el hombre la corona, la escala, la devasta, la hace renacer con la fuerza de su mirada.

Por último, todo lo que el poeta inventa lo crea por la Palabra. Pero si merece la mayúscula es porque sólo ella es autónoma, más soberana que el mismo yo: es "la libertad que se inventa y me inventa cada día". Hay una afirmación soberbia de la capacidad creadora del poeta, y a la vez una subordinación del yo al "se", hay un subjetivismo dependiente de un objetivismo del lenguaje. Pero el objeto fundador es espiritual: la Palabra y no la escritura. Es cierto que la Palabra tiene una materialidad sonora, pero no contradice el idealismo de un pensamiento concentrado en la percepción visual.

La conquista del abismo

Blanco es un poema plástico. Presentado en su versión original sobre una sola página desplegable, en dos colores y con tres tipos de letra, se ofrecía como un ordenamiento literario de las palabras y a la vez como una distribución de los colores y las formas de la escritura sobre el papel. De la primera edición, conserva en las posteriores la diagramación en tres columnas: la central comienza y termina el poema, las laterales son más breves y se insertan en las interrupciones de la columna central. Esta constituye por sí un poema autónomo, que consta de seis partes: un prólogo, una conclusión, y entre ambos cuatro partes que se distinguen por cuatro colores o "estados" —amarillo, rojo, verde y azul—. Las columnas izquierda y derecha componen un poema erótico: la primera se divide en cuatro secciones, que corresponden a cada uno de los elementos tradicionales; la segunda constituye otro poema, dado como contrapunto del anterior y formado por cuatro variaciones sobre la sensación, la percepción, la imaginación y el entendimiento.

LA ESTÉTICA DE OCTAVIO PAZ

	prólogo	
	amarillo	
fuego		sensación
	rojo	
agua		percepción
	verde	
tierra		imaginación
	azul	
aire		entendimiento
	conclusión	

Cada una de las columnas puede leerse por separado, cada sección de cada columna funciona también en forma autónoma, y asimismo es posible unir en la lectura la columna izquierda con la derecha; por último, puede leerse todo el poema en conjunto, siguiendo la dirección ordinaria arriba-abajo, izquierda-derecha. De este modo, habría veintidos lecturas posibles, que conformarían otros tantos poemas. Y existiría aún la posibilidad de que el lector realizara otras combinaciones más arbitrarias, como por ejemplo: fuego-entendimiento, tierra-percepción, etc.

Nos reduciremos a leer verticalmente la columna central, y luego en forma conjunta, también vertical, las columnas laterales. Sólo para identificar fácilmente cada grupo poético, los designaremos con las palabras que los representan en el diagrama anterior; de ningún modo pretendemos que esas palabras solitarias simbolizen toda la riqueza de cada conjunto.

El prólogo describe el momento de gestación del lenguaje, y califica a "la palabra" —con minúscula— con dos parejas de contrarios: grávida-nula, inocente-promiscua. De un extremo al otro, la palabra que va a surgir puede serlo todo; antes de que tenga "nombre" y "habla", es apenas una posibilidad imprecisa, "el comienzo" de algo. Puede ser fuente de vida y muerte; porque ignora su carácter, el poeta la describe con una imagen aterrorizada y contradictoria: "la enterrada con los ojos abiertos".

Amarillo continúa el relato de esta experiencia comparándola con el descenso al pozo de una mina mediante una escalera de mano que cuelga pegada a la "penumbra" de la pared, "entre las confusiones taciturnas". En esta sección el conflicto del poeta entre la creación y la muerte del lenguaje se expresa dando una imagen o un concepto positivos, y negándolos o irrealizándolos inmediatamente con un adjetivo u otra imagen: "El lenguaje desahabitado", "Un girasol/Ya luz carbonizada", "un vaso/De sombra", "la palma de una mano/Ficticia",

Flor/Ni vista ni pensada", "Cáliz de consonantes y vocales/Incendia-
das".

Rojo insiste en la dificultad para hacer surgir el lenguaje, pero emplea ya imágenes de fluidez: "oleaje", "río". Estas metáforas afirmativas siguen negadas, pues se habla de "Río seco", de "manantial amordazado". El fluir detenido es el "Río de historias", un "Río de sangre", alusiones a la revolución mexicana desvirtuada, que el poeta vive como una decepción: "Castillos de arena, naipes rotos/... En el pecho de México caído". El manantial fue amordazado por una "conjuración anónima/De los huesos": es difícil saber si estos huesos simbolizan a los muertos o se refieren a la "conjuración anónima" del pasado, de lo muerto de la historia. De todos modos el poeta logra ir nombrando su dificultad para escribir la poesía, y con eso va haciéndola; comienza a saber que "El lenguaje/Es una expiación,/Propiciación/Al que no habla"; descubre que hablar no es sólo expresar la propia subjetividad; no hay subjetividad propia, es siempre social y los otros se expresan por la escritura del poeta. No obstante, las palabras siguen siendo un riesgo y una fuente de culpabilidad: "Hablar/Mientras los otros trabajan/Es pulir huesos". Sigue pensando la poesía como opuesta al trabajo, en vez de verla como otro modo de producción de lo humano por la mediación de lo imaginaria; como si el trabajo creador no incluyera también la dimensión imaginaria. Escribir poesía le parece "pulir huesos": una tarea exquisita dedicada a algo muerto.

La sección siguiente —verde— tiene los momentos: primero, describe la opresión y la agresividad del mundo sobre el hombre. En la tierra "hay púas invisibles, hay espinas/En los ojos". Se habla de una adversidad anónima, aún más vasta que la opresión social: "No tiene cuerpo ni cara ni alma"; el hombre no puede escapar a su dominio —"está en todas partes"— y se la describe de un modo semejante a la opresión que impedía el surgimiento de la palabra poética: "aplasta", "se obstina".

El segundo momento presenta, primero, la rebelión de la naturaleza ante esa opresión: "Se levantan los arenales"... "Mugen los árboles encadenados". Luego, como un eco de la protesta natural, brota la rebeldía humana: "Te golpeo cielo/Tierra te golpeo". La reacción del hombre, del poeta, es violenta, plena de imágenes fálicas: junto con los golpes, trata de abrir la tierra con su canto, "de flauta y tambor centella y trueno". La tierra, primero tierra-madre, fuente de la actividad del hombre, pasa a ser ahora tierra-mujer, y, al ser fecundada, goza con la actividad creadora del hombre, encuentra satisfacción para su "sed": "Tienes la boca llena de agua". Ya no está seca, sino plena,

hasta desbordarse: "Tu cuerpo chorrea cielo". Hay un desplazamiento significativo al pasar de la sección anterior a ésta: cuando se habla de la historia, se le compara con un río (masculino), y para indicar su detención se lo califica de seco y amordazado; cuando el hombre resuelve actuar, aquello sobre lo cual actúa no es el río sino la tierra (femenina), busca una alteridad pasiva para ejercer su violencia, para atribuirse íntegramente el mérito de la actividad. Antes, la tierra era "un lenguaje calcinado", muerto; mediante la acción del hombre adquiere la vida, la riqueza y la violencia que éste le da: "Tu panza tiembla/Tus semillas estallan". Y en seguida agrega: "Verdea la palabra". La unión del hombre-historia con la mujer-tierra produce la renovación del lenguaje, que es como un anuncio de la creatividad recuperada del mundo.

La tierra maternal hace posible la liberación del hombre. El hombre libera al mundo y a sí mismo por la realización violenta de su deseo. Esa realización tiene dos paradigmas: el acto sexual y la gestación del lenguaje. El surgimiento de la palabra lleva el mundo a la claridad; al poder nombrar las cosas, la realidad se ilumina: "Del amarillo al rojo al verde/Peregrinación hacia las claridades". Pero el lenguaje descubre que nos basta nombrar lo real para fijarlo; las cosas siguen existiendo como un torbellino, negando con sus mutaciones y movimientos la pretensión de atraparlas en conceptos. Ni bien llega al mundo, "la palabra se asoma a remolinos", los sentidos del hombre comienzan a girar trastornados; en vez de los objetos, "los reflejos, los pensamientos veo/Las precipitaciones de la música". Para nombrar las cosas, para operar con ellas, necesitamos signos que las representen; estos signos —afirma el poeta— deben seguir la rotación del mundo, deben ordenarse como un "archipiélago". Por eso, el poema se escribe descentrado, o con múltiples centros, dispersos sobre la página, disponible a moverse entre diversas locuras, a ser un doble de la fugacidad del mundo. Sería inútil que el poeta pretendiera establecer en su escritura el orden permanente de lo real. "Entre los bosques impalpables", sus palabras apenas serán como "Las esculturas rápidas del viento".

Un paso más y el poeta siente el vértigo que produce esa inestabilidad. Lo envuelve "El resplandor de lo vacío", unión de dos imágenes que dan cuenta a la vez de la incertidumbre de lo indefinidamente abierto y de la fascinación que le causa. "Mis pasos/Se disuelven/en un espacio que se desvanece/En pensamientos que no pienso". Lo abarca algo mayor que él mismo, que su propio pensar. Descubre "En el centro/Del mundo del cuerpo del espíritu/La grieta": por allí huyen todas sus certezas, el frágil orgullo que había conseguido al afirmarse en su rebeldía y en su poder de fecundar y decir. "En el remolino de las des-

pariciones" vacila reiteradamente entre "no" y "sí", convirtiéndolo en una especie de ritual; entre afirmaciones y negaciones, experimenta la insignificancia de las palabras: "son Aire, son nada/Son/Este insecto/Revoloteando entre las líneas/De la página/Inacabada". Un girar interminable, un revolotear que sugiere la libertad de la circulación, su carácter gratuito, pero también su imposibilidad de instalarse, su lejanía, su sentido inasible. La actividad poética encuentra el modo de hablar sobre el fluir inapresable del mundo en el movimiento de su propia creatividad, al generar un lenguaje que vaya siempre más allá de lo real y de sí mismo. La rotación de las cosas halla su figura en el revoloteo de las palabras sobre la página, las palabras encuentran la figura para describir ese movimiento en la distancia y la fugacidad de la mujer: "Tus pasos en el cuarto vecino".

Todo el poema está organizado en el vaivén de tres relaciones homólogas: la del hombre con el mundo, la del hombre con el lenguaje, la del hombre con la mujer. Cada una es imagen de las otras y permite comprenderlas mejor. Respecto del mundo el hombre se manifiesta como el ser que posee, respecto del lenguaje como el que produce significaciones, respecto de la mujer como el que fecunda, el que crea la vida. Y esta concepción del hombre como el ser que posee, significa y crea puede verse, no sólo distribuida en las distintas relaciones, sino presente en cada una de ellas. Digamos, por último, que en las tres late la tensión entre lo real y lo irreal, eje de la parte final del poema. "Si el mundo es real/La palabra es irreal/Si es real la palabra/El mundo /Es la grieta el resplandor el remolino". Si pudiera verse a sí mismo, el mundo sería la coincidencia perfecta con su realidad; la palabra resultaría entonces irreal: pensada como espíritu, no forma parte de la materialidad mundana. Sin embargo, para el poeta que la pronuncia, la palabra es real; pero sigue pensándola, dualistamente, ajena al mundo, ya que su aparición produce en él una grieta (la hendidura por la que el ser es visto y deja de coincidir con sí mismo), un *resplandor* (la realidad del mundo llevada a la luz por la palabra que la nombra), un *remolino* (el desorden de un mundo que perdió la coherencia de lo que existe sólo para sí).

El poeta termina sugiriendo que la incertidumbre entre la realidad o irrealidad del mundo aflige al hombre cuando busca aferrar lo real, someterlo a la vista, el órgano intelectual por excelencia. Si queremos atrapar las cosas en la mirada, en el concepto y en el lenguaje, todo se "evapora", se "desvanece": "Irrealidad de lo mirado/La transparencia es todo lo que queda". Los ojos vuelven irreales las cosas, justo en el momento en que pensaban poseerlas las pierden; la evocación distante, imaginaria, les da una "realidad" más verdadera. Surge entonces

ese otro lenguaje, el lenguaje de lo otro, de lo lejano, la poesía que dice con símbolos lo inapreciable. Todo lo que conocemos se desvanece, todo lo que nombramos se transforma, todo lo que poseemos se escapa. Si el poema quiere representar el universo debe asumir la forma de esa fugacidad, abandonarse al vacío del mundo al mismo tiempo que lo ocupa con su escritura, luchar con él como un cuerpo se abandona al otro al cerrar los ojos y amarlo:

El mundo

Haz de tus imágenes

Anegadas en la música

Tu cuerpo

Derramando en mi cuerpo

Visto

Desvanecido

Da realidad a la mirada.

Lo fascinante y lo prohibido

Las columnas izquierda y derecha tienen menos densidad discursiva que la central, pero interesan por la riqueza con que describen la relación entre el hombre y la mujer siguiendo el simbolismo de los cuatro elementos. El poeta no ve a la mujer sino su sombra en el fuego; tampoco ve el fuego, sino su sombra en el muro. Y la mujer es inaprehensible como la llama, y además es la "llama rodeada de leones": lo intocable y custodiado. La inasibilidad de la mujer representa la dificultad del hombre al aprehender el mundo. La mujer surge y desaparece, inestable como la llama, que "Te desata y te anuda". El hombre lucha por alcanzarla, por poseerla, mientras ella ríe "desnuda" —ofreciéndose—, pero en una fiesta a la que no se puede llegar: "en los jardines de la llama". Por eso, en la columna que desde la derecha le responde, el hombre sólo puede ser "sensaciones". Luego de que la introducción central dijera la dificultad para acceder al lenguaje, los poemas laterales presentan la dificultad para llegar al mundo. En esta experiencia originaria, el mundo aparece a través de dos cadenas simbólicas, la de lo fascinante —los juegos de las sombras, del fuego, de la desnudez, de la mujer— y la de lo prohibido —el muro, el fuego, la mujer y los leones.

La segunda sección relata la llegada del hombre al cuerpo de la mujer. Al principio, la ve como una realización de su mirada y un acto de narcisismo: "me miro en lo que miro/es mi creación esto que veo/ como entrar por mis ojos/la percepción es concepción". Después, a diferencia de lo que ocurría en *Libertad bajo palabra*, percibe en ella a un otro tan sustancial como él, incluso "un ojo más límpido" y siente que

"soy la creación de lo que veo". Pero es el hombre quien se lo concede. Esta lucha de miradas, el reconocimiento recíproco en el acto sexual, son expresados por el símbolo quizá más polisémico de los cuatro elementos: el agua. Sus principales significados tradicionales para describir a la mujer: se habla de su carácter plural y apasionado —"torrente", "oleaje", "los ríos de su cuerpo"—; el hombre encuentra en el cuerpo de ella la posibilidad de verse de muchas maneras —"país de espejos"—, de encontrar la mirada pura —"un ojo más límpido". El poeta desilusionado de la historia estancada ("el río seco" y el "manantial amordazado" de que acaba de hablar en la columna central), reencuentra la fluidez y la vitalidad en su amada; incapaz de ver ya la realidad, porque se le vuelve "penumbra" cuando resiste su acción y porque su mirada intelectual lo ciega al nuevo movimiento, se refugia en la intimidad sexual e idealiza a la mujer atribuyéndole la pasión torrencial y la visión límpida que él ha perdido.

La lucha recomienza en la tercera sección. La mujer "se desata, se esparce", "brilla se multiplica se niega/renace se escapa se persigue". Los contrarios, resueltos antes en la unidad sexual, se yuxtaponen nuevamente: "real irreal quieto vibrante". Hasta que por fin la acción fecundadora del hombre —"mis manos de lluvia"—, ejercida sobre la fertilidad de la mujer —"sobre tus pechos verdes"— recupera la coherencia de lo real. En la posesión de la amada —simbolizada precisamente por la tierra— el hombre encuentra la figura de su conquista del universo: la "mujer tendida" está "hecha a la imagen del mundo". No obstante, dentro de este esquema posesivo, la mujer aparece al final con un papel "activo", el de concebir el mundo con su imaginación: "El mundo haz de tus imágenes".

La mujer imagina, concibe el mundo; no actúa en él. Y lo "concibe" cuando el hombre la posee. No tiene iniciativa propia, ni capacidad de instaurar lo real a partir de sí misma. Esta convicción, predominante en todo el poema, se desarrolla en la parte final. La mujer es el ser que carece de consistencia propia, que vive cayendo: "caes de tu cuerpo a tu sombra", "de tu sombra a tu nombre", "de tu nombre a tu cuerpo", hasta que finalmente "caes en tu comienzo". Entregada a ella misma, no alcanza a sostenerse, carece de identidad: "te precipitas en tus semejanzas". Pero el verso pegado a éste, en el poema paralelo, afirma: "yo soy tu lejanía". La mujer, que vive alejándose de sí, cayéndose, perdiéndose, por fin encuentra en el hombre, no meramente una alteridad, una reciprocidad, sino el otro que le da el ser, a permanencia de su huella: "derramada en mi cuerpo/yo soy la estela de tus erosiones". La tierra-mujer existe porque el sol-hombre la mira: "temblor de tierra de tu grupa/testigos los testículos solares". El hombre-

testigo, el que está al final del proceso para certificarlo, está también al comienzo, generándolo, como el pensamiento suscita el lenguaje: "falo el pensar y vulva la palabra".

En los últimos versos, el hombre admite la necesidad mutua que lo vincula a la mujer: ella, sola, se desvanece, dura apenas el momento del amor: "tu cuerpo son los cuerpos del instante"; pero también la permanencia del hombre solitario es una permanencia abstracta, como la del pensamiento: "pensamiento sin cuerpo el cuerpo imaginario". Conclusión: la mujer es cuerpo y el hombre espíritu, la mujer es palabra y el hombre pensamiento, la mujer es el ser "en blanco", la página sobre la que el hombre escribe su obra.

Instantes sin historia

¿Se oponen absolutamente *Libertad bajo palabra y Blanco*? Así parecen indicarlo las diferencias de estructura interna y sus relaciones con el resto de la obra. *Libertad* está escrito en una prosa continuada, de transparente coherencia, y está colocado como prólogo del libro que reúne los poemas compuestos por Paz de 1935 a 1957: tiene unidad interna y sirve para señalar la unidad de una producción de veintidós años. *Blanco* presenta, en cambio, una estructura discontinua; como Paz pensó que esta fragmentación podía desconcertar al lector, precedió el poema con una explicación, no dedicada a demostrar la unidad del conjunto sino a subrayar "la posibilidad de varias lecturas".

Sin embargo, para llevar hasta el final la confrontación de estos dos poemas, creemos necesario distinguir en *Blanco* el *texto del discurso*, y demostrar el desacuerdo entre ambos. El texto aparece como una dispersión de palabras y frases sin un sujeto, sin un núcleo central que organice el conjunto. No hay una Palabra ordenadora, como en *Libertad*, sino una escritura que se derrama sobre el blanco del papel, que procura ocuparlo, cubrirlo. Las palabras sueltas, o agrupadas en versos breves, no llegan a configurar un desarrollo necesario; son como instantes aislados, coaóticamente dispuestos. Las relaciones entre ellos son múltiples, la lectura puede ir en muchas direcciones, puede cambiar de rumbo imprevistamente, y a veces, dentro de una misma unidad poemática, romperse, ofrecer el ritmo de una respiración ansiosa, compulsiva o distraída. Al permitir la elección entre varias lecturas, el poema no aparece hecho, sino *para hacerse*; es una obra abierta a la iniciativa creadora del lector. Y, antes que eso, una exposición sobre las posibilidades combinatorias de un sistema con un sentido indeterminado —porque no se mueve en una única dirección— y un sistema anónimo —puesto que no fue escrito desde un lugar.

Si el texto presenta esa estructura dialocada y un sentido incierto, el discurso muestra más bien el esfuerzo por superar la dispersión. No hay un sujeto absoluto, como en *Libertad bajo palabra*, pero sí un yo que lucha por definirse y comprender su lugar en el universo. Descubre que ese lugar es móvil, inestable, que no puede situarse por referencia a una imagen del mundo, porque esa imagen ya no existe. Pero comienza a identificar los ejes de tensión entre los que oscila: la relación entre lo real y lo irreal, su lucha con la mujer, con el mundo y con el lenguaje. Comprende que todas esas relaciones debe reinventarlas constantemente, que la subversión de las formas y la creación de otras es el estilo del mundo y debe ser el de su poema.

El ritmo del texto muestra ansiedad y dispersión; el ritmo del discurso narra el combate contra ellas. Como el poeta no puede triunfar definitivamente, busca salidas mágicas: las reiteraciones, que configuran una especie de práctica ritual, y la fusión instantánea con el todo por medio del erotismo. Es aquí donde abandona la humanidad de la escritura y regresa a la función mítica de la Palabra: las reiteraciones rituales buscan imponer a lo real un orden compulsivo, arbitrariamente resuelto por el poeta; la celebración mística de la amada trata de absolutizar instantes que, por su excepcional intensidad, "sacan" del tiempo y dan la ilusión de acceder a lo eterno. Estas "regresiones" a recursos del pensamiento mítico son protestas contra la ausencia de un sentido absoluto, expresan el descontento por vivir en un tiempo relativo a otros tiempos, por ser un hombre relativo a otros hombres, mediante el encuentro crótico busca recuperar la eternidad — todos los otros tiempos — en el presente; mediante la identificación de la mujer con la Tierra logra dos ilusiones: atribuir a la mujer la pasividad de la tierra, y, a la vez, reducir a la unidad abarcable de un cuerpo la vastedad del planeta.

Concluimos así que el sentido más profundo de *Libertad bajo palabra* converge con el de *Blanco*, que ambos pertenecen al mismo poeta. En el primero, un sujeto solitario, que se quería autónomo y omnipotente, exasperaba hasta la desesperación su lucidez, su conciencia posesiva del mundo y el dolor de saber que nunca lo sometería totalmente. En *Blanco* la afirmación del yo no es tan inmediata — reconoce la dispersión de lo real y la dificultad de abarcarlo — pero su pretensión absoluta es idéntica: ante la imposibilidad de una apropiación infinita, en vez de admitir su limitación y atravesar la mediación social necesaria para constituir su subjetividad, suprime mágicamente toda mediación y asume de un golpe su yo y su dominio sobre el mundo por medio de ritos y actos místicos. A la lucidez consternada de *Libertad bajo palabra* ("Sequía, campo arrasado por un sol sin párpados"), *Blanco* opone la

búsqueda de una "inocencia" pre-lúcida, de la inconciencia del misticismo erótico.

Pero esta crítica de la absolutización del instante en la poética de Paz plantea un problema más general: ¿puede la poesía ser historia? ¿No es la historia lo propio del relato, de la novela? ¿No le estamos exigiendo a la poesía que renuncie a lo que es?

La poesía es el lenguaje de lo originario, el modo en que el hombre dice lo naciente. Pero ese origen no debe ser considerado como el origen mítico, el acontecimiento fundador y paradigmático, que posee en sí todos los elementos que la historia va meramente a desplegar. Los acontecimientos encuentran su sentido únicamente en el trayecto de la historia. Lo original no es el instante aislado, la experiencia inmotivada que determinaría mágicamente, desde la nada, el contenido de un proceso. Ninguna experiencia es absolutamente fundadora, porque es siempre el resultado de una historia, es original en tanto en ella se *asume*, de un modo radical, el pasado. Tampoco hay experiencias absolutamente inaugurales respecto del futuro: el sentido que el acontecimiento fundador propone se va modificando, enriqueciendo, en el transcurso de los hechos que lo suceden. La poesía puede ser concebida como el lenguaje de los instantes originales si se considera que esos instantes enlazan el pasado que los produjo con el futuro hacia el cual van. La poesía es el lenguaje de la historia, no porque narre un proceso, sino porque —al cantar el instante revolucionario— da testimonio también del mundo que deja atrás y que la hizo posible, de la toma de conciencia que permitió el salto, y del nuevo tiempo que abre. La poesía que se agota en la celebración del instante se aleja del tiempo real de los hombres, es la evasión mística de las conciencias solitarias.

Quizá uno de los sentidos de la poesía y del abrazo erótico sea luchar contra el tiempo, contra la finitud del tiempo, es decir, contra la muerte. No creemos que éste sea el sentido último del erotismo y la poesía, como supone Paz en varios textos, pero sí parece que los hombres necesitamos la realización imaginaria del lenguaje y la afirmación del acto sexual para contra-decir la negatividad del tiempo que todo lo consume y lo destruye. No obstante, sabemos que esta rebelión contra la muerte será humanizante si no es la afirmación exclusiva de un yo que busca salvarse solo, ni su renuncia mística ante la evidencia de que todo es fugitivo. La salvación será ilusoria mientras sea únicamente individual y se busque fúgandose del tiempo: durará lo que dura la imaginación que la concibe y el cuerpo que la sustenta. Salvarse es una tarea del sujeto colectivo, el hombre que en el abrazo espera también la afirmación de la mujer, y la mujer que espera la del hombre, el poeta que

nombra su angustia personal ante la muerte con todos los demás hombres que tratan de vencerla en los otros lenguajes de la historia. La poesía de Paz, todas las poesías del instante, representan los desgarramientos individuales propios de una época que aún no logró reunir los lenguajes personales con las tareas colectivas.

Tanto la desolación de *Libertad* como la exaltada pasión de *Blanco* son modos de expresar el desencanto final de la autoafirmación solipsista. El primer poema tiene la fuerza del grito; el segundo, la sutileza de un discurso que mediante su forma —la explosión del texto sobre la página— “incluye” en la obra la diversidad del mundo y de los otros. La dispersión in-significante del texto es una figura de la aceptación del vacío, del desorden y del silencio del mundo. El discurso, entre tanto, se esfuerza por rescatar la plenitud perdida del sentido a través del erotismo y la poesía. Entre esos dos absolutos oscila el hombre cuando sus contradicciones surgen de su búsqueda metafísica, cuando su obra está consagrada a la eternidad de la Palabra antes que a escribir el trabajo de la historia.

LA PINTURA DE CECIL COLLINS

Por Héctor E. Ciocchini

Hace ya mucho tiempo que los hombres se olvidaron de los ángeles. Pero si solos, en el cuarto de trabajo o mientras la música nos habla desde lejos, volvemos la mirada o nos detenemos distraídamente en un objeto, vemos que una bellísima cabeza se asoma o nos sonríe encubiertamente. Así, como para que la economía espiritual del mundo no se quiebre, vive en un piso alto de Paulton's Square, en Chelsea, Cecil Collins y su mujer.

Conducido a su estudio por Rafael Nadal, ya la fascinación de un ángel que asomaba su gran cabeza griega entre montes de árboles y el paisaje en ignición de su "Ángel caído" me habían determinado a acercarme y a tratar de comprender el sentido de su pintura. Ambas imágenes poblaban con sus intermitentes mensajes mis largas horas en casa de Nadal. Cecil Collins, con pocas palabras, pero con un silencio que tranquilizaba, lleno de rumor y serenidad, va colocando sus cuadros en un caballete. Y la fascinación va creciendo.

Van surgiendo en la penumbra invernal de su cuarto figuras recortadas en piedra. Un soplo de origen orienta a esas cabezas; son sellos protectores, filacterias, andróginos coronados por el sol o la luna cumpliendo el ternario esencial de los seres divinos en que se goza la vida, el "número deus impare gaudet" del Virgilio pitagorizante. Veo rostros etruscos, pompeyanos gnósticos como restos de excavaciones, como antiquísimas medallas que vuelven desde el fondo de la tierra y evocan dioses celestes y etónicos. Aprecio la cualidad totémica de las figuras que siguen un esquema vegetal frente a las montañas y repiten los mitos de las transformaciones. El origen y el fin se confunden en un instante culminante, se elevan como una plegaria o un conjuro para rogar o detener desde el mal o el bien de los hombres, desde el "mixto" platónico que sintetiza nuestra naturaleza.

Toda rutina expresiva ha sido rota; pero algunas grafías fundamentales se pueden perseguir a través de toda su obra como un rasgo de esa recurrencia al origen; el rasgo del dibujo infantil de los cuentos de hadas, el sello totémico que da un corte o encuadre a las figuras concebidas como en una piedra, la permanente corrección de una imagen de arquetipo que va pasando por todos los estados de transformación, como en diversas imágenes arquetípicas superpuestas, y que se proyecta a un ser indefinido que nos abarca. La preocupación formal se centra, asimismo, en las cabezas, que tienen una terminación distintiva a la de los cuerpos.

Al mismo tiempo, la ambivalencia de sentido nos fascina. Se puede hablar de arte sagrado, en el doble sentido de *sacer*, porque fascinación y repulsión nos acercan a esas figuras; es decir, así como podemos hablar de la naturaleza angélica de sus imágenes, vemos, por otra parte la cualidad demoníaca de esos muñecos mágicos, de esos ángeles, sibilas, y mariposas, que son muñecos, al fin aterradoras más caras de una verdad desconocida.

La memoria fija invariablemente esas figuras; su cualidad emblemática es evidente en cuanto a la certeza de su acuñación. La fuerza de su capacidad de señalización reside en el hecho de devolver el verdadero sentido humano y divino a los signos que el pragmatismo ha destruido. Por ejemplo en "The blessing", pluma de 1942, el atractivo de esa obra reside en que el brazo que realiza el acto ritual en vez de indicar la dirección del camino, la meta, marca una cualidad, un estado de gracia que se dirige al viajero. Su fuerza proviene de haber reemplazado el sentido de señal utilitaria que es impersonal por la cualidad que debe presidir al viajero; no señala la meta sino el sentido del camino, la cualidad transformante del viajero y del camino.

Con paralelo sentido en los "Angels", litografía de 1960, los postes telegráficos, los radares, que parecen subyacer en el esquema pragmático, son reemplazados por la cualidad totémica del árbol, por la energía espiritual que transmite y que no es capaz de perversión como la energía física, porque depende esencialmente de la cualidad del centro de irradiación, el ángel, el ser crucificado en el radar o el poste telegráfico por la falta de conciencia del mundo tecnológico.

Las cabezas lunares y solares de sus ángeles y sibilas —sea la tiza "Angel", de 1960— también traducen para el contemplador de hoy los perímetros de circulación del átomo, la energía circular; pero en vez de ser signos de destrucción son signos de vida, porque la base es natural, es el árbol, el eterno renacer de la vida entrañable. Y detrás de las diversas cabezas del Cristo, del profeta, del apóstol, del mártir, está la cabeza protectora y bienaventurada del Padre con su designio inflexible pero justo, terrible, pero desgarrado y tierno. Su *Zeus athanatos* que es a la vez *Zeus agnostos* es una cabeza solar en un círculo, como entre los arcos de una catedral. Detrás de ella subyace la gran obra —la *magna opus* de la alquimia espiritual— desde el Adán Cadmón gnóstico hasta los Cristos hermafroditos y el San Juan neoplatónico. En el vértigo del círculo se confunden todas esas fisonomías.

La energía destructiva del mundo de hoy es transformada en energía saludable. Observando sus curiosísimos paisajes, las esferas en que culminan sus montañas como observatorios astronómicos semejantes a los que imaginaba Villiers de l'Isle Adam, Cecil Collins me dice:

"Las montañas tienen tesoros en su interior como en los cuentos de hadas".

Sea cual fuere la crítica que se pueda hacer a la obra de Cecil Collins desde el punto de vista formal, no cabe duda de que es una pintura colmada de sentido, intrínsecamente inspirada. De allí su evidente insistencia en la concepción y su absoluta abolición o supeditación de "medios" técnicos al valor expresivo de la imagen. El pintor y su obra complementan un círculo espiritual perfecto, no son realidades separadas o dualizadas sino una perfecta armonía de inspiración y de expresión. Me aclara graciosamente: "Soy débil, perezoso, tímido, y sin embargo Ud. ve estas pinturas tan grandes y de tanta labor. Es que me han sido dadas, son como un don que se me ha otorgado". Agrega: "Tengo aguda inteligencia; pero esta inteligencia estaba contra mí al principio; ahora es un guardián de mi mundo artístico". Justamente me fascina la cualidad impersonal de su talento, que le es dado como por dictado, no como forma de imposición de la voluntad, y por eso lo hallo más universal. El lo considera su debilidad, pero sabe, al mismo tiempo, que es su fuerza: "Estoy incorporado —me dice— a un ser mayor que yo, que colabora conmigo lo mejor que puede". Esa cualidad mediúmnica de su arte lo lleva a los más sensitivos experimentos, a buscar las imágenes más adecuadas al mundo metafísico para su expresión. "Puedo discutir con los más racionalistas, porque he llegado a comprender que la lengua de los símbolos no es la lengua de la definición; y, en suma, veo dos planos en toda vida, the little happiness, y the great happiness que se corresponden con the little unhappiness y the great unhappiness". Esa "Great Happiness" que da título a uno de sus más bellos grabados, 1965, participa del mundo de la clara conciencia, de la deslumbrante visión del mundo solar y lunar, de las galaxias y de la prueba interior del fuego del empíreo, es experiencia psicológica y cósmica a la vez, es según las palabras del propio artista: "el continuum de cada cosa donde no hay retroceso". Lo extraño de su expresión artística proviene justamente de esa supeditación absoluta de la técnica a la concepción, al hecho de que la técnica no deba nunca sobrapasar su condición de simple mediadora; pero al mismo tiempo por la obsesión de expresar. Así lo dice: "Cuando era niño estaba seducido por la vida, pero no exactamente por lo que el común de las gentes llama vida, sino por otra cosa que no es exactamente la vida, por algo que diera esa cualidad terrestre a esa otra vida". Paralelamente esa cualidad "pasiva" o mejor "alertada" de su arte es lo que le hace decir: "¿Por qué pinto ángeles? Porque ellos cuando vienen son sujetos por mí, y les digo como Jacob: No te dejaré ir hasta que me bendigas". Cecil Collins no busca a los ángeles, diríamos que prepara

su visita, adecuaba los medios para su aparición. Y su pintura, al mismo tiempo, es un acto de humildad poderoso, donde la voluntad está alerta para vencer a su visitante. Es un ser alerta, en vela continua: "No se trata de buscar a los ángeles —me dice— se trata de que ellos te busquen a tí. Soy más una víctima de mi pintura que un ejecutor de ella. Con todo, mi obra no es pasiva; no pinta como Bacon la desintegración sino el renacimiento, el brotar de las cosas, la renovación. Y mi técnica es, sin embargo, del más refinado snobismo; pero para mí la obra es un despojamiento, un acto de absoluta pobreza y humildad. Tras la realización, que es desorientadora, de la técnica, de pronto se me revela la pintura, la expresión subyacente".

¿Por qué podemos llamar mágico a un arte como el de Cecil Collins? En principio porque en su elaboración se le van revelando a su propio autor, como al mago, formas beneficiosas, recetas mágicas de meditación, de ensimismamiento, de contemplación que hacen a su arte no un fin en sí, sino un mediador entre fuerzas salutíferas, poderes superiores, y el propio autor, ese primer contemplador; y es mediador también entre esos poderes y los futuros contempladores, los nuevos "lectores" de su obra. También por el uso de sus figuras, figuras "de poder": rostros cortados en la piedra, talismanes gnósticos, sibilas en sus carros llenos de hélices solares, de máquinas que atraen el sol y la luna, con paisajes donde el dragón de la muerte y los tesoros íntimos de la tierra tienen la doble faz amenazante e ingenua de los poderes ocultos. Los espejos secretos, que reflejan lo nunca visto, nos traen figuras que parecen extraídas de la antigua pintura etrusca y romana; las cimas de las montañas irradian su luz, espejo de energías cósmicas. La serie de los "Fools" se emparenta directamente con las más antiguas tradiciones folklóricas y con la técnica de las caricaturas y dibujos infantiles. Pero es evidente que más allá de la inevitable manera, del medio expresivo, el arte de Cecil Collins quiere llegar a suprimir las acotaciones culturales y a revelar la figura en toda su desnudez iniciática. Es inevitable ver imágenes que nos evocan viejos catecismos mágicos, la cartomancia y la ingenuidad de las historias sagradas de la niñez; pero ciertos arquetipos de poder, en el sentido mágico, han vestido las figuras: el árbol cósmico constantemente presente, un sello gnóstico, un sol y una luna accesibles, las nebulosas o las algas marinas, las tiaras o diversas coronas que indican los grados de divinidad, los árboles sefiróticos, las posiciones más aptas para extraer el poder de los objetos, los árboles-sepulcros célticos, las naves del tiempo, los bosques amenazantes e inocentes, todo envuelto en una grafía musical que subyace y favorece la aparición de esos arabescos mágicos.

Ya son los brazos que levantan el peso de la oración, como en el "Man Praying", 1952, de la colección de Mrs. Alaisten Mc Gregor, desde el árbol y la nube, desde el peso y la liviandad hasta la hondura de la angustia humana; ya la serenidad de esa cabeza, que como la del velo de Verónica, o desde la hondura de la faz de Lázaro —al decir de Nadal— nos da los mensajes de una eternidad incomprensible y nos remonta a una memoria esencial y sagrada. Cosa notable, los rostros nos llegan incompletos, deteriorados, o martirizados por el desgaste, de igual modo que por atisbos la revelación de una antigua memoria deja sólo ver por momentos el verdadero sentido del universo. Por eso sus figuras parecen rescatadas a una ancestral memoria, y esa antigüedad es señalada emblemáticamente por la piedra, el árbol o el mármol en que se recortan. En ese sentido, al margen de la circunstancia plástica, el arte de Cecil Collins es un triunfo de la visión, y su intento, que lentamente se nos va revelando, es iniciar, podríamos decir, no en el sentido de una religión dada, sino en el sentido de las diferentes etapas de la conciencia que aquí es alma; mostrar ese viaje del alma por los diferentes estadios de la iniciación que llegan a ampliar su fuerza, a hacer de sus potencias el real móvil de la vida al margen de todo fin. Su pretensión aspira a la universalidad, y aunque sabemos que es imposible escapar a la determinación histórica, aún en el arte más sublime, este salto de Léucade merece ser consignado: "Así como en las civilizaciones canónicas —me dice— no se entendía una cultura con otra, esta pintura pretende ser entendida por todas las culturas, porque habla a todas". Pero como todos los medios de expresión son limitados y fatalmente históricos, justamente porque las formas expresivas son limitadas, no podemos evitar de ver las sucesivas etapas que en Cecil Collins nos llevan a un arte sincrético: los ojos bizantinos, el monumento funerario etrusco, la macla mecánicómágica, los cenotafios, los hongos atómicos, los radares de poder espiritual, los maniqués y tótemes, las piedras grabadas, toda una utilería mágica que de pronto se libera para dar paso a un acorde que su propio autor no llega a abarcar pero que lo cura, lo sana con poderes que desconoce.

Veo esa gran muñeca carmín y violada que nos detiene hasta fascinarnos. Y escucho la explicación, los medios de comprensión. El cuerpo es árbol, eterna resurrección, las alas de mariposa, las de Psique, el alma inmortal; el corazón se abre en manantial; la diadema y la tiara sostienen la realeza del reino del espíritu. Pero a pesar de que advierto la belleza de los medios, la síntesis final dice algo diferente a la suma de las partes. Es un signo insistente, una mirada que nos enclava en la meditación esencial, y su color predominante es el violado,

signo de los procesos más altos del alma en movimiento hacia las esencias.

Me pregunta Cecil Collins en dónde reside el carácter dialéctico de su arte. Me animo a formular la siguiente hipótesis. Hay un plano de la crítica que compara en un empíreo final histórico el plano de las "realizaciones". Un arte como el de Blake o el de Cecil Collins aparecerá, según este concepto, siempre como una realización incompleta, porque ha preferido esperar el mensaje de la visión, sacrificando técnicas y realizaciones a la comprensión, por parte del contemplador, de ciertas verdades que la propia vestidura artística podría haber oscurecido o desintegrado. ¿Puede ésta llamarse pintura, o es más bien literatura? Yo la llamaría, con una antigua definición del jesuita Ménéstrier, filosofía de las imágenes porque tanto el ejecutor como la imagen producida, tanto el contemplador como su obra, en un esquema simétrico al primero, se ven involucrados en un fenómeno que no se detiene en ellos, que intenta un distanciamiento y una comprensión óntica de ese acto de amor que es la vida y la creación.

Bibliografía Fundamental

ROBIN SKELTON, "The visión of Cecil Collins", en *The Malakat Review*, N° 13, January 1970. Univ. of Victoria, Victoria, British Columbia, Canada.

SIE JOHN ROTHENSTEIN, "Masters of tomorrow", en *Accent and good living*, N° 1, March 1970.

KATELEEN RAINE, "Cecil Collins recent paintings", *Introduction cat. exhib.* 23rd. February to 13th. March 1965. Arthur Tooth and Sons Ltd. 31 Bruton Street W 1.

"Notes by the artist".

CECIL COLLINS, *The vision of the fool*, The Gray Walls Press Ltd. London, 1947.

SOBRE ALGUNAS PREMISAS COMUNES A SAUSSURE Y SUS CONTEMPORANEOS

Por José Szabón

En esta sección¹ destinada a reseñar las fuentes lingüísticas de la corriente estructuralista en las ciencias humanas, nos parece oportuno volver a la gestación del estructuralismo lingüístico por obra de Ferdinand de Saussure para consignar algunas actitudes epistemológicas análogas que tuvieron lugar en otras disciplinas, contemporáneamente a la reflexión de Saussure y, por lo que sabemos, con completa independencia de ella.

Se trata de temas y métodos que, parcialmente, coinciden en sus encuadres epistemológicos con los planteamientos del *Curso*, y que también tendrían, en sus respectivos ámbitos científicos, notable relevancia². Lo que a primera vista se advierte son ciertas "homologías funcionales" en diversos campos: el estilo con el que algunos de sus representantes enfrentan los problemas de la situación cultural, su oposición a los métodos empleados por la generación anterior.

Una confluencia observable, por ejemplo, es la que se establece en torno a la noción de continuidad. Saussure pone de relieve el aspecto continuista y evolucionista inherente al lenguaje: el hecho lingüístico está sometido a una alteración incesante, pero a la vez difusa e imperceptible en los pasajes intermedios. Se percibe que el hecho lingüístico ha cambiado, pero no el momento exacto en que tuvo lugar el cambio. La "duración" lingüística que acepta Saussure es análoga a la duración psicológica de Bergson (y de William James), así como a la "facultad motora" que, según Durkheim, impulsa incesantemente a las sociedades y a las culturas a transformar sus características.

Desde un punto de vista metodológico, se advierte un énfasis en la noción de movimiento y evolución que, por sus mismas proporciones, se contraponen a la imagen unilateral del movimiento y la evolución en los positivistas de las generaciones anteriores. Bergson denuncia la descomposición del tiempo en una suma de "estados", en una serie lineal de acontecimientos yuxtapuestos en una extensión espacial y

¹ Este texto forma parte de un trabajo de investigación sobre *La función del tiempo histórico en una epistemología estructuralista*, realizado entre 1968 y 1970 con el auspicio de una Beca otorgada por la Comisión de Investigación Científica de la Universidad Nacional de La Plata.

² Nos basamos esencialmente en el excelente artículo de Renato Barilli: "Alcuni problemi epistemologici relativi al 'Corso di linguistica generale'", *Lingua e Stile*, Bologna, III, 3, 1968, pp. 223-244.

no en una duración temporal; resultando así imposible la explicación del movimiento a partir de una serie analítica y segmentable al infinito, de puntos inmóviles, y la intelección de la aparición de lo diverso a partir de elementos homogéneos.

Así como de la suma de estados inmóviles no se puede obtener el movimiento, tampoco de la suma de elementos homogéneos se puede llegar a explicar los cambios cualitativos. Pero estos cambios cualitativos eran una realidad evidente en el devenir psicológico, del mismo modo que en el devenir lingüístico y en el social. La epistemología positivista se basaba en ese tiempo reducido a espacio para sostener sus premisas reduccionistas: reduciendo lo complejo a lo simple, se obtendrá elementos primarios no descomponibles, y a través de diversos procesos asociacionistas podrán originar formaciones secundarias o derivadas.

Pero así como Bergson admitía esta "espacialización" de la experiencia cuando se trataba de ciertos fines utilitarios, también en Saussure hay un margen permisible para la homogeneización de los fenómenos (en la lingüística diacrónica, las cadenas seriales que permiten enunciar leyes "imperativas"), y en Durkheim una apelación a la "causa eficiente". Justamente porque tienen una intuición muy viva del movimiento, de la duración, estos tres autores no pueden caer en la ilusión positivista de que la sucesión lineal sea el único acceso riguroso y científico a la explicación del tiempo. La serie lineal es sólo una aproximación al carácter dinámico de la realidad, que no puede agotarla; hacen falta otros instrumentos que sin pretender remontar el flujo temporal, lo sorprendan más bien en su conjunto. Bergson establecerá, junto a una multiplicidad homogénea de superposición, una multiplicidad heterogénea de compenetración, donde, más allá de las partes, se enfoca el vínculo que las liga, el todo que las hace solidarias.

Hay, pues, al lado del nexo lineal, un nexo "holista". Saussure, como vimos, asentaba el principio de que la lengua era un sistema en el que las partes debían considerarse en su *solidaridad sincrónica*³. Hacia la misma época, Durkheim, luego de recordar que "un todo no es idéntico a la suma de sus partes, es otra cosa, con propiedades diferentes de las que presentan las partes de que está compuesto", establecía que "la sociedad no es una simple suma de individuos... el sistema formado por su asociación representa una realidad específica, con caracteres propios"⁴.

³ Ferdinand de Saussure: *Curso de lingüística general*. Publicado por Charles Bally y Albert Sechehaye, con la colaboración de Albert Riedlinger. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Losada, Buenos Aires, 6.ª ed. 1987, p. 167.

⁴ Emilio Durkheim: *Las reglas del método sociológico*, Schapire, Buenos Aires, 1985, pp. 84-85.

También Durkheim utilizará otro punto de vista importante en la perspectiva estructural: el criterio de funcionalidad: "cuando se emprende la explicación de un fenómeno social, hay que investigar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple"⁵. Como dice el sociólogo francés, hay una *separación* entre esos dos criterios explicativos. En Saussure encontramos una actitud análoga: la lingüística sincrónica no interfiere los desarrollos de la diacrónica, y aunque "la verdad sincrónica parece ser la negación de la verdad diacrónica... de hecho... cada verdad subsiste sin excluir a la otra"⁶.

Por otra parte, la concepción holista de Bergson mantiene estrechas correspondencias con la de Saussure. Hay, inclusive, correspondencia de ejemplos. Bergson cita el de la sinfonía, cuya comprensión es imposible sin la compenetración funcional de las partes que la integran. Aunque se sustituyan los elementos materiales de que se compone cada parte, mientras se mantengan sus relaciones recíprocas la sinfonía sigue siendo un todo que se conserva. Saussure, por su lado, dirá: "la fonación, es decir, la ejecución de las imágenes acústicas, no afecta en nada al sistema mismo. En esto puede la lengua compararse con una sinfonía cuya realidad es independiente de la manera en que se ejecute"⁷. Poco tiempo después, la teoría de la *Gestalt*, con un encuadre análogo, enfrentará a las concepciones atomistas y asociacionistas estableciendo el primado de las "formas", totalidades del mundo sensible.

"Gestáltico" es también el carácter de las unidades temporales de Saussure. Y aunque leamos en cierto pasaje del *Curso* que "la cadena acústica no se divide en tiempos iguales, sino en tiempos homogéneos caracterizados por la unidad de impresión"⁸, no debemos entender esta homogeneidad como el atributo de un tiempo espacializado. La homogeneidad a que se refiere Saussure no es la de las unidades entre sí, sino la que subsiste en el interior de cada unidad. Como señala R. Barilli, hay en Saussure "un auténtico tiempo fundado en una dinámica interna, que sólo se puede descomponer en unidades cualitativas heterogéneas unas a otras, y no mecánicamente repetidas"⁹.

También la noción de "hábito" de Bergson es comparable con la

⁵ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 80.

⁶ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 169.

⁷ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 63. Cf. Durkheim: "Toda vez que la combinación de elementos cualesquiera da origen como *síntesis* a fenómenos nuevos, hay que concebir a estos fenómenos no como situados en los elementos, sino en el todo formado por su unión", *op. cit.*, pp. 14-15. Los subrayados son míos.

⁸ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 92.

⁹ R. Barilli, *art. cit.*, p. 230.

lengua de Saussure, hábito sedimentado en la espontaneidad de nuestra conducta verbal, que aunque no carezca de génesis histórica se da, sin embargo, en el presente como una estructura apriorística que no requiere de nosotros ningún particular esfuerzo intelectual.

Otro elemento común a Saussure y sus contemporáneos de otros ámbitos teóricos es la preocupación por la búsqueda y fundación de un objeto específico a cada disciplina. Junto a la lucha contra el reduccionismo, se entabla otra contra los peligros de subsumir a las disciplinas en formación dentro de otras más consolidadas, o por lo menos más expansivas. La psicología, en este caso, asedia a la sociología, a la lógica, a la lingüística. La preocupación de Durkheim, Husserl y Saussure, en sus respectivos campos, es la de delindar los objetos específicos de sus propias ciencias.

En *Las reglas del método sociológico* se define a los hechos sociales como aquellas "maneras de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo y dotadas de un poder coercitivo en virtud del cual se le imponen. Por consiguiente, no podría confundírseles... con los fenómenos psíquicos, que sólo tienen existencia en la conciencia individual y por ella"¹⁰. Saussure, refiriéndose a las ciencias sociales (entre ellas, la lingüística), señala una "enorme línea de demarcación entre la psicología general... y esas ciencias; cada una de éstas requiere nociones que aquella no suministra"¹¹. Contemporáneamente, Husserl hace conocer en sus *Investigaciones lógicas* el alegato más firme en favor de la independencia de los actos lógicos, que apuntan a "esencias" no reductibles a la esfera psíquica.

Pero el diálogo más nítido parece entablarse entre Durkheim y Saussure. Dice el primero: "puesto que [la sociedad] supera infinitamente al individuo, tanto en el tiempo como en el espacio, está en condiciones de imponerle las maneras de actuar y de pensar que ha consagrado mediante su autoridad"¹². Saussure: "si se quiere demostrar que la ley admitida en una colectividad es una cosa que se sufre y no una regla libremente consentida, la lengua es la que ofrece la prueba más concluyente de ello"¹³. Durkheim: "el sistema de signos del que me sirvo para expresar mi pensamiento, el sistema de moneda que empleo para pagar mis deudas... etcétera, funcionan independientemente del uso que yo haga de ellos"¹⁴. Saussure: "[El significante], con relación a la comu-

¹⁰ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 24.

¹¹ B. Godel: *Les sources manuscrites du "Cours de linguistique générale"*, Paris-Ginebra, 1957, p. 52.

¹² E. Durkheim, *op. cit.*, p. 84.

¹³ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 135.

¹⁴ E. Durkheim, *op. cit.*, p. 23. El subrayado es mío.

nidad lingüística que lo emplea, no es libre, es impuesto. A la masa social no se le consulta, ni el significante elegido por la lengua podría tampoco ser reemplazado por otro"¹⁵.

Estas coincidencias no serían de extrañar si, con Doroszewski, aceptamos que Saussure "según con profundo interés el debate filosófico empeñado entre Durkheim y Tarde"¹⁶. De acuerdo con este punto de vista, la dicotomía saussureana entre lengua y habla sería un intento de conciliar las doctrinas opuestas de estos autores: lo mismo que el "hecho social" durkheimiano, la lengua se refiere a hechos psíquico-sociales exteriores al individuo, sobre el que actúan las presiones de la conciencia colectiva; el habla, por su parte, sería una "concesión" hecha al factor individual defendido por Tarde. Doroszewski también cree que la doctrina saussureana "se apoya esencialmente en una concepción filosófica extraña en el fondo a la lingüística [y] debe su impulso a nociones elaboradas en los dominios de la sociología, la filosofía y la psicología"¹⁷. Parece aventurado sostenerlo; preferimos, siguiendo a Barilli, hablar de "homologías funcionales"¹⁸ entre Saussure y otros grandes innovadores de su tiempo.

De todos modos, al lado de la conciencia colectiva que sería la lengua, habría lugar para una conciencia lingüística, como sugiere Luisa Muraro Vaiani¹⁹: esta conciencia aparecería en la actividad de clasificación con la que el sujeto analiza el material lingüístico, poniéndolo a disposición de la comunicación, y otorgando un sentido unificador a la sucesión de los hechos lingüísticos. La conciencia lingüística vuelve concretas las posibilidades significativas que encierra el sistema²⁰; cuando Saussure contrapone análisis objetivo (el del historiador) y análisis subjetivo (el de los sujetos hablantes), señala que este último "es el único que importa, porque está fundado directamente en los hechos de lenguas"²¹. Como instrumento de comunica-

¹⁵ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 135.

¹⁶ W. Doroszewski: "Algunas observaciones sobre las relaciones de la sociología con la lingüística: Durkheim y F. de Saussure, en: H. Delacroix y otros: *Psicología del lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1952, p. 72.

¹⁷ W. Doroszewski, *art. cit.*, pp. 72-73.

¹⁸ R. Barilli, *art. cit.*, p. 224.

¹⁹ Luisa Muraro Vaiani: "La nozione di coscienza linguistica in Saussure", *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, año LX, fascículo VI, noviembre-diciembre 1968, pp. 640-648. Cf. de la misma autora: "Alle origini del metodo strutturale: il corso di linguistica generale di Ferdinand de Saussure", *Rivista di filosofia neo-scolastica* *cit.*, año LX, fascículo II-III, marzo-junio 1968, pp. 301-307.

²⁰ "En la lengua es concreto todo lo que está presente en la conciencia del sujeto hablante". R. Godel, *op. cit.*, p. 211.

²¹ F. de Saussure, *op. cit.*, p. 294.

ción social, la lengua está en continua transformación, expuesta a tensiones y compromisos; en una palabra: sumergida en la diacronía. Sólo considerando las representaciones sincrónicas (cortes transversales como el del tronco de un vegetal, ejemplo de Saussure²²) cabe decir —según Tullio De Mauro— “que el tiempo es exterior a ellos”; en su realidad efectiva, la lengua está sumergida en el tiempo... la distinción sincrónica/diacronía no separa dos cosas diferentes; más bien define dos puntos de vista”²³.

Hemo citado a Durkheim, Bergson, Husserl, contemporáneos de Saussure y autores de análogas aperturas teóricas en sus respectivos campos. Pero podemos mencionar también —apoyándonos en un trabajo de Jacques Derrida²⁴— a un lejano precursor de no pocos puntos centrales de la doctrina saussureana: Jean-Jacques Rousseau, autor de un *Ensayo sobre el origen de las lenguas* y de otros escritos que denotan su interés por los fenómenos del lenguaje y la comunicación. Por lo demás, también podría considerarse a Rousseau un precursor (o “fundador”, como dice Lévi-Strauss) de la etnología. ¿No ha escrito acaso en el *Ensayo* que “cuando se quiere estudiar a los hombres debemos mirar a nuestro alrededor, pero para estudiar al hombre es necesario aprender a dirigir la vista a lo lejos: es preciso ante todo observar las diferencias para descubrir las propiedades”²⁵. Esta idea prefigura en pleno siglo XVIII no sólo el programa antropológico de Lévi-Strauss (“trato... de situarme lo más posible en el límite, en las sociedades más diversas, buscando extraer una suerte de común denominador de todo pensamiento y de toda reflexión”²⁶), sino también un elemento central de la teoría semiológica: el enfoque diaerético.

Volviendo a Derrida, vemos que este autor observa distintas actitudes comunes a las ideas de Saussure y al pensamiento de Rousseau:

²² F. de Saussure, *op. cit.*, p. 158.

²³ Tullio De Mauro: “Neus ne connoissons pas Saussure”, *La Quinzaine Littéraire*, París, nº 51, 15-31 de mayo de 1968, p. 22.

²⁴ Jacques Derrida: “La linguistique de Rousseau”, *Revue internationale de philosophie*, Bruselas, año 21, fascículo 4, nº 82, 1967, pp. 443-462.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau: *Essai sur l'origine des langues*. Reproducción facsimilar de la edición Belin de 1817. Bibliothèque du Graphe, París, 1969, p. 516. Los subrayados son míos.

Lévi-Strauss, gran admirador de Rousseau, ha dicho en una oportunidad: “La revolución rousseauiana, preformando y atrayendo la revolución etnológica, consiste en negar las identificaciones forzadas, sea de una cultura a otra, o de un individuo que es parte de una cultura al personaje o la función social que esa cultura trate de imponerle”. Cf. Claude Lévi-Strauss: “Rousseau, padre de la etnología”, *El Correo*, Unesco, París, año XVI, nº 3, marzo 1968, p. 13.

²⁶ Paolo Caruso: “Entrevista a Claude Lévi-Strauss”, *Aut-Aut*, Milán, nº 77, 1968, p. 29.

1) Para uno y otro, la voz tiene un privilegio ético y metafísico sobre la escritura. En efecto, Saussure insiste repetidamente en que el objeto de la lingüística es la palabra hablada; la escrita es sólo su sustituto. "Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero... Cuando se dice que es necesario pronunciar una letra de tal o de cual manera, se toma la imagen por el modelo" (Saussure: *Curso*, pp. 72 y 80)²⁷. Rousseau no es menos intolerante con la escritura: "las lenguas se hicieron para hablarse, la escritura sólo sirve para suplir a la palabra... no es más que la representación de la palabra; es ridículo que se ponga más cuidado en determinar la imagen que el objeto" (Rousseau: *Fragment sur la Prononciation*, ed. de la Pléiade, t. II, pp. 1249-1252). Ambos autores temen los efectos de la escritura sobre la palabra y los condenan desde el punto de vista moral: para Rousseau, la escritura "altera" la lengua; por su parte, Saussure considera a estas alteraciones "casos teratológicos".

2) Uno y otro juzgan que la lingüística es una parte de la semiología general. En el *Ensayo*, Rousseau sugiere una teoría general de los signos ordenada según las regiones de la sensibilidad que suministran las diversas sustancias significantes. La palabra es la primera institución social; su estudio remite al del origen y la estructura general de la sociedad, y a una teoría de las formas y las sustancias de la significación. En la perspectiva de Saussure, que supone el desarrollo de una "ciencia de los signos" que estudie a estos últimos en el seno de la vida social, la lingüística no era más que "una parte de esta ciencia general".

3) Tanto en Rousseau como en Saussure, el privilegio de la palabra está ligado al carácter convencional, arbitrario, del signo; el signo verbal es más arbitrario que los demás signos; "los signos enteramente arbitrarios son los que mejor realizan el ideal del procedimiento semiológico... la lingüística puede erigirse en el modelo general de toda semiología" (Saussure: *Curso*, p. 131). "Aunque la lengua del gesto y la de la voz sean igualmente naturales, no obstante la primera es más fácil y depende menos de las convenciones" (Rousseau: *Ensayo*, cap. I).

4) Tanto como Saussure, Rousseau niega pertinencia al enfoque

²⁷ Cf. Trubetzkoy: "La fonética... jamás puede ser reflejada por una escritura verdaderamente práctica. Es pues erróneo pretender obtener del testimonio de la escritura indicaciones directas sobre hechos fonéticos. Por desgracia, esa falta ha sido muy a menudo cometida por los lingüistas, y muchos 'hechos históricos' que se consideran como establecidos descansan en realidad sobre errores de ese tipo". N. Trubetzkoy: "La fonología actual", en H. Delacroix y otros, *op. cit.*, p. 156.

fisiológico en la explicación del lenguaje. La fisiología de los órganos fonatorios no es una parte intrínseca de la lingüística. Con los mismos órganos, los hombres hablan y los animales no. En opinión de Rousseau, la lengua de convención sólo pertenece al hombre: por eso el hombre ha hecho progresos a diferencia de los animales; "esta sola distinción parece conducirnos lejos; la explicación, se dice, está en la diferencia de los órganos, pero me gustaría examinar dicha explicación" (Rousseau: *Ensayo*, cap. I). En cuanto a Saussure, en el problema del lenguaje consideraba secundaria la cuestión del aparato vocal. Más aun, hasta "se podría decir que no es el lenguaje hablado el natural al hombre, sino la facultad de *constituir una lengua*" (Saussure: *Curso*, p. 53. El subrayado es mío).

La intención de Derrida al efectuar estas confrontaciones es mostrar, en algunos hitos de la historia del pensamiento, la persistencia de la presión represora de una herencia filosófica. En efecto, en esta historia se ha ejercido una violencia del signo y, paralelamente, se ha desterrado la significación inscripta en la práctica escritural. Esta instancia lingüística (la escritura) ha sido definitivamente reprimida en su libre juego por la acción avasalladora de un principio implícito en la tradición metafísica de occidente: el privilegio de la voz y la presencia total del sujeto y del pensamiento en la sustancia fónica articulada. Desde este punto de vista, no sólo Saussure sería pasible de esta crítica, sino también sus "contemporáneos" —por ejemplo, Husserl²⁸—, tributarios de una continuidad conceptual que los incluye en lo que tal vez habría que comenzar a llamar —desde una perspectiva derridiana— la prehistoria de la escritura.

28 "El privilegio necesario de la *phoné*, implícito en toda la historia de la metafísica, será radicalizado por Husserl, quien explotará todos sus recursos con el mayor refinamiento crítico". J. Derrida: *La voix et le phénomène*, Presses Universitaires de France, París, 1967, p. 15.

Los desarrollos más extensos de la problemática de la escritura figuran en *De la gramatología*, Siglo XXI Argentina, Buenos Aires, 1971. Sobre la misma noción, desde un ángulo crítico, puede consultarse el valioso trabajo de Alicia Páez: *La noción de escritura en Jacques Derrida*, comunicación presentada al Simposio Argentino de Semiología, realizado en Buenos Aires entre el 30 de octubre y el 2 de noviembre de 1970.

LAS INFLUENCIAS MISTICAS EN EL ROMANTICISMO ALEMAN

Por *Miriama Weyland*

Los historiadores que investigan la evolución de las concepciones del mundo convienen en afirmar que durante el siglo 16 el hombre comenzó a independizarse de la autoridad de la Iglesia. Si bien ésta consintió en distinguir, por una parte, los contenidos de la fe y, por otra, los de la investigación científica, siguió exigiendo la supremacía de las verdades religiosas.

Esta posición dual —que debía continuar hasta el siglo 17— situaba al hombre en una realidad enigmática tendiendo a la vez al mundo claro de las ideas. La historia de la filosofía muestra las perspectivas recónditas de la Edad Media subsistiendo hasta la Revolución Francesa, que romperá definitivamente los vínculos de la razón con las realidades últimas.

Desde la cátedra y en los textos se ha repetido que la filosofía fue sierva de la teología habiendo luchado por su emancipación sólo desde el Renacimiento para obtener un triunfo definitivo sobre el oscurantismo medieval con la Gran Revolución.

La realidad es otra. La filosofía alemana nace de la teología mística, fuente que le brinda riqueza inagotable de pensamientos y recursos amplios en su lenguaje técnico. Heimsoeth demuestra cómo Leibniz, el maestro de la severa argumentación que orientó de manera decisiva el porvenir de la lógica, repite en sus primeros escritos los principios de la teología mística. También Kant supeditó el conocimiento teórico de la naturaleza a la metafísica de la razón práctica, cuyos contenidos esenciales son Dios, la libertad y la inmortalidad¹.

Durante el siglo de Kant y Wolff vivió un hombre cuyas obras yacen hoy olvidadas en las bibliotecas, pero que, a principios del siglo 19, fueron tema de apasionada discusión. Se trata de Friedrich Christian Oetinger (1702-1782), decano del clero protestante de Weinsberg y continuador de la mística de Jakob Boehme (1575-1624), a la que intentó relacionar sistemáticamente con la obra de Johan Albrecht Bengel (1687-1752).

Bengel nos ofrece un extraño perfil. Si bien fue sacerdote protestante, sus enseñanzas no coincidían siempre con las verdades que proponía la Iglesia a sus fieles. En su obra *Gnomon Novi Testamenti*

¹ HEINZ HEIMSOETH, *Die grossen Themen der Abendlaendlichen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters*, Stuttgart, Kohlhammer, S. F., p. 87.

elaboró una teoría sobre el apocalipsis basada en su peculiar interpretación de la *Biblia*: sometió ciertas palabras y fechas extraídas de las Escrituras a cálculos cabalísticos que lo autorizaron a emitir curiosas profecías sobre el advenimiento del imperio milenarista y la predicción de la fecha del resurgimiento de Cristo.

La cábala, arte de arcano origen, supone la existencia de ciertas cifras, manifestaciones ocultas de la *Biblia* cuya interpretación revelaría el verdadero sentido de la voluntad divina y el significado esencial de todas las cosas. Según demuestra Grajever las cifras ya fueron mentadas en el libro *Jezira* con el nombre de *sefirot*. Se trataría de verdaderos arquetipos que encierran todos los misterios de la creación a la vez que contienen la clave de las intenciones futuras del Creador ².

La gran influencia que tuvo en el siglo XIII Moisés Nachmanides formado en la escuela cabalista de Issac el ciego, en Gerona, se extiende hasta Italia donde fue desarrollada por Pico de la Mirandola y en Alemania por Reuchlin y Cristian Knorr von Rosenroth.

También Bengel tratará de explicar mediante la doctrina de la cábala los hechos de la historia empírica. Estos son la realización de los cálculos divinos o sea la manera en que los *sefirot* se hacen patentes. El vínculo entre la historia y las Escrituras es evidente aunque sólo accesible al santo y al sabio. Este pensamiento ya fue expresado en la doctrina de Nachmanides, más Bengel difiere de su lejano antecesor al afirmar que la revelación de Dios es progresiva y debe pasar por distintos estadios antes de llegar a su revelación total ³. Esta dialéctica que será repetida y elaborada por Schelling y Hegel marca el comienzo del idealismo alemán.

Según observa Benz, es significativo que Schelling no sólo adopte el título de la obra de Bengel *Las Edades del Mundo*, sino que también divida como éste la historia del mundo en tres períodos donde se realiza la revelación progresiva de Dios. Bengel concibe el desarrollo de la historia como una dialéctica dramática en que luchan dos fuerzas opuestas: Dios y el diablo. Si bien Dios quiere realizar su plan divino, se encuentra con la oposición fanática del demonio que le opone sus bajas argucias, de tal suerte que se ve obligado a emplear en cada época nuevos recursos para vencer las resistencias del enemigo, finalmente vencido, en la victoria del advenimiento de una nueva época.

En su elaboración posterior de la obra de Bengel, Oetinger concibe el reino de Dios como último estadio de la historia, un paraíso te-

² MICHAEL GRAJEVER, *Die Kabbalistischen Lehren des Moses Nachmanides*. Leip. 1942. Theol. 22, p. 11.

³ ERNST BENZ, *Les sources mystiques de la Philosophie allemande*. Paris, Vrin. 1952, p. 55.

renal que instaura la sociedad cuyos miembros, ungidos de virtudes y piadosos ideales, llegan a abolir la propiedad privada y al Estado, no necesarios ya para vivir en confraternidad e igualdad⁴.

En la transposición del lenguaje teológico al filosófico, Schelling reemplaza la palabra Dios por idea y Hegel la substituye por el concepto espíritu. Es interesante señalar que también Marx se adhiere a la teología mística, cuando como Bengel afirma la lucha entre el bien y el mal cuyo campo de acción es la historia. Trocando los protagonistas de la misma, el diablo es personificado por la burguesía capitalista y el Dios redentor por el proletariado. Al igual que los pietistas, concibe la historia como un proceso dialéctico cuyo fin es la instauración del comunismo, otro paraíso terrenal.

A la enseñanza dialéctica de Bengel, añade Oetinger la teología negativa de Boehme, con influencia decisiva sobre Novalis, Baader y Schelling. Este último ya sostenía que las enseñanzas de Boehme determinaron de manera decisiva toda la evolución de la filosofía; llegó a afirmar que el místico "es una aparición milagrosa en la historia de la humanidad"⁵.

Seguendo las enseñanzas de la teología mística, iniciada en el ámbito alemán con Eckehart y continuada en las obras de sus alumnos Tauler y Suso hasta Weigel y Angelus Silesius, Boehme afirma que nada se puede decir de Dios: "El es para sí el abismo sin fondo, una nada eterna. No es luz ni penumbra, ni amor ni ira, sino lo eternamente Uno..."⁶.

El primer hombre creado por Dios estaba hecho a su imagen, vivía con El en tal asociación que uno se transparentaba necesariamente en el otro. El primer hombre debía por fuerza ser perfecto. Del difícil idioma en que se expresa Boehme se desprende que el primer hombre fue Cristo: "La voluntad insondable del Padre Eterno nace de su propio abismo sin fondo (*Ungrund*) y engendra al Hijo; El es la estancia de su mismidad... El es su morada y la fuerza de su sabiduría... uno no se diferencia del otro"⁷.

Boehme no dice cuándo el hombre se desvincula de esa esencia divina, pero sí que fue víctima de la libertad compartida con Dios desde la creación.⁸

⁴ BENZ, *Op. cit.*, p. 76.

⁵ JOSEPH FRIEDRICH VON SCHELLING, *Werke*, Stuttgart Gotla. 1858-1858, T. II, p. 123.

⁶ JAKOB BOEHME, *Saemtliche Werke*, Leipzig, Johan Ambrosius. 1832, Tomo VI, De electione Gratias 3.

⁷ BOEHME, *Op. cit.*, *Mysterium Magnum*, VII, 9.

⁸ BOEHME, *Op. cit.*, *Myst. Mag.*, XXIX, 4.

Cuando el alma adquirió conciencia de su libertad se dejó enredar por las contradicciones que rigen al mundo y en lugar de permanecer con Dios, eterna armonía, *coincidentia oppositorum*, olvidó su origen celestial y cayó emboscado por la carne.

La idea de la Caída (*Abfall*) se repite a través de la obra de Schelling. Es una ruptura con el absoluto, un abismo entre lo infinito, una catástrofe cósmica y humana, facticidad de una libertad culpable y castigada.⁹

La creación había sido concebida por Boehme como una necesidad de la deidad, * que quiere conocer su propia esencia.¹⁰ "Sin nombre y atributos, ni morada donde alojarse, la deidad no tiene ser ni devenir". Mas "la nada tiene hambre de algo"¹¹ y comienza a imaginar el mundo. "En la esencia de todas la esencias hay un nacimiento mágico."¹² En su última etapa la deidad crea efectivamente al mundo, se convierte en acto 'puro, en Dios que en su creación se contempla a sí mismo como en un espejo. Solo sabe de sí, se reconoce como tal y este saber es "su gloria o esplendor".¹³

Schelling acepta esta concepción de Boehme, y como observa Fuhrmann, no concibe a la creación como ideas (Platón) sino en forma de imágenes y visiones.¹⁴

Una actividad lúdica con las imágenes permite a Dios sentirse a sí mismo, aprehenderse en un acto de profunda contemplación. La creación es "el espejo de la fuerza divina".¹⁵

Siguiendo las ideas de Paracelso, Boehme habla de una encarnación universal y de la fecundación de toda la naturaleza por el Espíritu Santo. "Ahí donde miras está Dios".¹⁶ "El Universo es un sólo cuerpo y ese cuerpo es la naturaleza, es el cuerpo mismo de Dios."¹⁷

Este pensamiento fue repetido por Schelling en *Las edades del Mundo*. "Toda materia —así dice— es la imagen desplazada de la esencia que yace en ella y todos los cuerpos son las vestiduras y ropajes

⁹ SCHELLING, *Op. cit.*, Tomo IV, p. 32 y 40.

* Se traduce *Gottheit* por deidad, concepto diferenciando de *Gott*, Dios, por cuanto la deidad es la nada informe, sin conciencia de sí. De su seno surge Dios. También una nada, pero una nada que actúa y tiene conciencia de sí.

¹⁰ BOEHME, *Op. cit.*, Tomo VI, *Mysterium Panosophicum* 6.

¹¹ BOEHME, *Op. cit.*, *Myst. Mag.* X, 39.

¹² BOEHME, *Op. cit.*, *Myst. Mag.* X, 39.

¹³ BOEHME, *Op. cit.*, *Quaestiones Theosophicas*, II, 4.

¹⁴ HORST FUHRMAN, *Schellings Philosophie des Weltalters*, Düsseldorf. Schwann 1954, p. 322.

¹⁵ SCHELLING, *Op. cit.*, p. 54.

¹⁶ BOEHME, *Op. cit.*, *Aurora*, XII, 22.

¹⁷ BOEHME, *Op. cit.*, *Aurora*, XXV, 22.

que cubren su núcleo iridiscente."¹⁹ El Espíritu Santo que menta Boehme, se transforma con Schelling en el espíritu manifiesto en todas las cosas. A pesar de esta transposición al lenguaje filosófico, el concepto espíritu sigue teniendo un sentido sobrenatural. "Cada átomo de la materia es un mundo tan infinito como el universo entero: en la partícula más ínfima resuena el Verbo eterno y su divina afirmación."¹⁹

También Goethe responde a esa concepción mística de Boehme y dice: "Mediante la creación, la vida divina y omnipotente deja de ser en sí y adquiere goce y conciencia de sí."²⁰

Al influjo de Boehme se añade el que ejerciera Swedenborg (1688-1772), uno de los personajes más admirados y discutidos del siglo XVIII. Sueco de nacimiento, hijo de un alto prelado de la Iglesia protestante, su mágica personalidad logró interesar a casi todos los hombres de renombre contemporáneos: Goethe, Schiller y Lavater comentaron su obra y Kant le dedicó el ensayo *Sueños de un visionario (Traume eines Geistersehers)*. Aún el escéptico poeta Heine le dirige palabras de alabanza.

Swedenborg investigó sistemáticamente el aspecto desconocido del alma, los móviles inconscientes del sueño, los fenómenos hipnóticos, la clarividencia y la transmisión del pensamiento. Mas lo curioso es que todos sus conocimientos —así lo manifestó— provenían del trato con los ángeles, cuyo idioma decía conocer.²¹ Tan grande era el patrimonio místico en la Alemania del siglo XVIII que nadie dudó de esa asombrosa fuente de información. Al respecto dice Geymueller: "No nos interesa Swedenborg porque vio espíritus, sino porque vio verdades."²² Por D. R. Atterbom, quien visitara a Schelling en 1818, sabemos cómo éste compartía con Oetinger la fe en las declaraciones de Swedenborg referidas a la "videncia de los espíritus habitantes de las regiones luminosas".²³ tema proyectado para el último tomo de *Las Edades del Mundo*.

A pesar de que en escasas oportunidades Schelling se refiere a Swedenborg, Horn con motivo de una disputa doctoral presenta la tesis

19 SCHELLING, *Op. cit.*, T. II, p. 8.

19 SCHELLING, *Aphorismus zur Einleitung in die Naturphilosophie*, p. 187.

20 citado por H. SIMONE, *Goethe als Denker*, 4 ed. Stuttgart. Hauff. 1922 p. 69.

21 EMMANUEL SWEDENBORG, *Du ciel et de ses merveilles et de l'enfer d'après ce qu'il y a été entendu et vu*, Bruselas. Mout de Versailles, 1819, p. 193.

22 FRIEDMANN HORN, *Schelling und Swedenborg* 8 - Marb. Th. 43, p. 3.

23 P. D. A. ATTERBOM, *Begegnungen und Beobachtungen eines schwedischen Dichters in Deutschland, Italien und Oesterreich*, Hamburgo, Schroeder, 1817-19, p. 122.

siguiente: Schelling transcribe casi textualmente páginas enteras extraídas de la obra del célebre vidente.²⁴

Según Swedenborg los espíritus tienen una misteriosa relación con los hombres pues les transmiten ciertas fuerzas que reciben de los ángeles, depositarios a su vez de las energías que emanan de Dios, fuente de toda vida. Mediante este vínculo los hombres son las "vasijas receptoras" inconscientes en que los espíritus deslizan sus influjos buenos o perniciosos. Swedenborg llamó a estas relaciones permanentes entre la esfera humana con el mundo sobrenatural "las equivalencias".²⁵ "Cada cosa, aún la más insignificante, es copia de su arquetipo celestial y por tanto guarda en su ser el secreto de su verdadero sentido. Si alguien tuviera el poder de descifrarlo, poseería la clave que permite conocer los misterios de la creación".²⁶

La teoría de las equivalencias, idéntica a la teoría de los *nimroth* de la cábala, tuvo una gran influencia en Schelling. "La mayoría de los hombres están influenciados de manera pasajera por buenos y malos espíritus, más una minoría se ha adherido radicalmente a unos o a otros: son los hombres demoníacos y poderosos".²⁷

Se explica así las concepciones fatalistas de Schelling: la historia es una serie de acontecimientos infaustos que ocurren "en el escenario trágico de este mundo; éste suministra tan sólo los tablados, en tanto que los actores... son de un mundo totalmente distinto".²⁸ "En el otro orbe están las imágenes primarias (*Urbilder*) y en éste, sus copias" (*Abbilder*).²⁹

Sostiene Swedenborg que "los ángeles de cada cielo se reúnen en sociedades grandes y pequeñas según sus afinidades, porque en la otra vida no existen otros parentescos y amistades que los surgidos del espíritu, es decir, del amor y de la fe."³⁰

Afirma Horn que este pensamiento de Swedenborg fue un tema de larga conversación entre Schelling y Goethe. *Afinidades electivas* habrían sido inspirados por él.

Creían los cabalistas que de cada cosa emana una substancia que le es idéntica, una especie de corporalidad trascendente al cuerpo físico. Después de la muerte esta substancia subsiste y ciertos hombres pueden percibirla claramente.

²⁴ HORN, *Op. cit.*, p. 53.

²⁵ HORN, *Op. cit.*, p. 80.

²⁶ ERNST BENZ, *Emmanuel Swedenborg Naturforscher und Seher*. Munich. H. Rinn 1948, p. 135.

²⁷ HORN, *Op. cit.*, p. 62.

²⁸ HORN, *Op. cit.*, p. 64.

²⁹ HORN, *Op. cit.*, p. 64.

³⁰ HORN, *Op. cit.*, p. 65.

Este pensamiento al que dedican también largas incubaciones Bengel y Oetinger había sido extensamente tratado por Swedenborg vinculándolo con los acontecimientos posteriores a la muerte. Una vez que la vida se ha consumido, el cuerpo físico se desintegra, mas el cuerpo etéreo cuya esencia resume todo cuanto el hombre ha sido en vida, permanece intacto y se transforma según su conformación en espíritu, ángel o demonio.

Estas relaciones tendrán un gran influjo en Novalis y Schelling "Ingresa — así dice este último — en el mundo de los espíritus y de los ángeles la esencia del hombre, aquello que constituye su mismidad. Sólo quedan en la tierra los vínculos no pertenecientes a ese núcleo último que forman su ser."³¹ Schelling acepta también los pensamientos de Swedenborg acerca de la amistad y del amor que, cuando son verdaderos, resultan consagrados por Dios y por tanto crean una relación cuyo poder se resiste a la misma muerte. Mil circunstancias, dice Schelling, pueden desgarrar nuestra vida y nuestro obrar, yendo en forma adversa o perturbadora contra nuestro interés, pero el lazo de un amor verdadero y divino, expresión de Dios, es tan indisoluble como la esencia del alma en que se fundamenta eternamente".³²

Refiere Kuno Fischer que Schelling elaboró con sus amigos Franz von Baader (1765-1841) y Gotthilf von Schubert (1780-1860) una teoría sobre el poder de la voluntad.

Las fuerzas del espíritu logran poner en obra una causalidad que transcurre en el orbe divino y por tanto la voluntad puede realizar empresas extraordinarias.³⁴ La fe en el poder mágico de la vida anímica tuvo una importancia decisiva en la vida de Novalis.

Un hecho trágico, la muerte de su prometida, Sofía von Kuhn, condujo a Novalis a desinteresarse de esta vida y de toda dimensión de realidad, para gravitar hacia el ultramundo en un ensimismamiento pleno de recuerdos dolorosos.³⁵ Al creer en el dominio y la supremacía del espíritu sobre el cuerpo, pensó que también le sería posible desarrollar ciertas fuerzas para ingresar en el misterioso recinto que habitan los muertos y reunirse de manera plenamente consciente con la amada desaparecida. El idealismo mágico de Schelling y de sus amigos, basado en doctrinas de Swedenborg, admitía la existencia de

³¹ HORN, *Op. cit.*, p. 48.

³² HORN, *Op. cit.*, p. 60.

³³ HORN, *Op. cit.*, p. 60.

³⁴ KUNO FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Heidelberg. Karl Winter Universitätsbuchhandlung. S. F., T. VII, p. 141.

³⁵ NOVALIS, *Schriften*. Prólogo de Ludwig Tieck. Berlin, Reimer, 1837, p. XVIII.

fuerzas anímicas ocultas, que puestas en acción podían trascender los límites de la vida y alcanzar los espíritus de las regiones celestiales.

“Hablar y pensar originan milagros —afirmó Novalis— y engendran una substancia.”³⁶ Si el hombre logra superar la fragmentación y dispersión de sus fuerzas anímicas, origen de su debilidad, obtiene la colaboración de todas las fuerzas que operan en el mundo y su trascendencia definitiva hacia Dios. Se trata, por tanto, de realizar un acto único y “abandonarse a sí mismo mediante un salto que conduce a la génesis de la vida.”³⁷

Si bien Novalis partió de la suposición de que su deseo ferviente bastaba para reunirse con Sofía, la vivencia del mundo sobrenatural no sobrevino mediante un acto volitivo. Acaeció un día mientras se encontraba ensimismado junto a la tumba de su amada. “A quién he visto y a quién tenía de la mano... No lo preguntes. En mí los veré siempre.”³⁸

En su diario de 1797, Novalis describe esta visión de Cristo y de Sofía como una iluminación de la conciencia que dilata su volumen hasta coincidir con el centro radiante y amplísimo de un orbe transubjetivo y cósmico. Esta relación coincide con la información sobre las iluminaciones transmitidas por todos los místicos. La experiencia sobrenatural tuvo por efecto que Novalis abandonara su fe en el poder mágico de la voluntad; lo extraordinario ocurre cuando se desvanece en “una inacción activa.”³⁹

Comunicarse en vida con la muerte fue la condición que permitió la resurrección de Cristo, cuya imagen quedó grabada en la conciencia de Novalis como huella permanente. Su vida y las cosas que lo rodeaban recobraron el sentido propio de su originaria y prístina valencia. Entonces todo amor terrenal se convirtió en amor divino, todo amigo en Cristo y toda cena en la Última Cena. “El genio de la naturaleza es nuestro alimento cotidiano. Cada alimento es la Cena que sustenta el cuerpo y el alma, un acto misterioso de transfiguración de divinización de esta tierra, una relación viva con el Absoluto vivo.”⁴⁰

Sostiene Novalis que cuando el hombre desintegra de su paisaje anímico la idea de la muerte también amputa en su dimensión más profunda el conocimiento de la vida. “Dejando tras sí su infancia, los hombres se sintieron adultos y avanzaron en un espacio vacío y

³⁶ NOVALIS, *Wegke*, Tomo III, citado por GERHARD BONARIUS, *Zum Magischen Realismus bei Keats und Novalis*. Giessen. Wilhelm Schmitz, 1943, p. 63.

³⁷ NOVALIS, *Op. cit.*, Tomo V, p. 352.

³⁸ NOVALIS, *Op. cit.*, *Geistliche Lieder* IV.

³⁹ BONARIUS, *Op. cit.*, p. 74.

⁴⁰ NOVALIS, *Op. cit.*, Tomo II, p. 204.

y áspero. Los dioses desaparecieron con su séquito. Solitaria y sin vida yació la naturaleza."⁴¹

Las influencias místicas de los autores románticos son tan extensas y profundas que su descripción rebasaría los alcances de este trabajo. Nos limitaremos tan sólo a señalar algunos influjos de la sabiduría védica, conocida a través de los *Upanishad* traducidos del persa por Anquetil Duperron en 1802 y que Schopenhauer describe "como el fruto de los más elevados conocimientos y sabiduría".⁴²

Fue sobre todo la doctrina de la transmigración de las almas que sedujo a la imaginación romántica y la instaló en mundos de ensueño concebidos como una transformación de la vida y proyección en áreas cósmicas.

Herder en su ensayo *El país de las almas (Das Land der Seelen)* dice que "quizá existan lugares de paz, tierras de acondicionamiento, otros mundos, en los que podemos ascender cada vez más livianos, activos y felices la escala áurea que conduce a la fuente de toda luz y buscar, sin hallar nunca el centro del peregrinaje, el regazo de la deidad, porque somos y seremos siempre seres limitados, imperfectos e infinitos."⁴³ La reencarnación en otros planetas es consuelo y promesa para los hombres cuyos "proyectos y planes terrenales son vanos ¡vanos!"

Lessing desarrolla en *Contribuciones para la historia de la humanidad*, la idea de la reencarnación como omnímoda promesa del progresivo perfeccionamiento del hombre, imposible de realizar en una sola vida.

La fe en la posibilidad de vidas sucesivas se vincula también a la pasión, que Goethe y Schiller interpretan como resurrección de un amor transcurrido en existencias extinguidas pero cuya fuerza le asevera eternidad. En una conversación con Wieland, Goethe manifiesta que su amor con Carlota von Stein sería inexplicable sin la reencarnación⁴⁴

"Dime ¿qué quiere depararnos el destino?
Dime ¿cómo nos unió con tal acierto?
Ay! En tiempos ya vividos fuiste
Mi hermana o mi mujer...!"

Y Schiller adopta el tema de la transmigración de las almas concedién-

⁴¹ NOVALIS, *Op. cit.*, T. I, p. 27.

⁴² SCHOPENHAUER, *Saemtliche Werke*, Grisebach, Leipzig T. II, p. 488.

⁴³ Citado por ERNST BENZ en "Die Reincarnationslehre in Dichtung und Philosophie", *Zeitschrift fuer Religion und Geistesgeschichte*. Colonia, Brill, 1967, cuaderno 1, p. 165.

⁴⁴ BENZ, *Op. cit.*, p. 181.

dole una trascendencia donde reverberan los reflejos de mundos infinitos.

“¡Ya se habían enlazado nuestra esencias!
¡Fue por eso que laten nuestros corazones!
En el rayo de soles extinguidos
En días de goces pasados
nos habíamos disuelto en la unidad.”

Los pocos ejemplos citados permiten sospechar cómo la magia, el misterio, el dinamismo de juegos irracionales que surgen de la cábala, las videncias de Swedenborg y la mística tradicional alemana reaparecen en los primeros románticos cuyo intenso espíritu religioso y ansias de infinito alcanzan también la filosofía posterior.

TEORÍA DEL LENGUAJE, TÉCNICA Y FILOSOFÍA

Por Ricardo Pochtar *

El siguiente trabajo propone un examen crítico de la concepción de la filosofía del lenguaje desarrollada por Jerrold J. Katz dentro del contexto de la teoría lingüística generativo-transformacional¹. No se intenta un tratamiento exhaustivo de la misma, sino una caracterización orientada a poner de relieve algunos de sus rasgos esenciales. Katz presenta sus ideas como una superación de las principales corrientes de la filosofía del lenguaje contemporánea en la órbita anglosajona —neopositivismo y análisis del lenguaje ordinario— y defiende una posición que puede ser considerada como un ejemplo para el estudio del problema de la tecnificación de la filosofía en cuanto exigencia creciente de rigorización de los métodos de investigación y de los procedimientos de prueba². En la medida en que afecta a uno de los sectores-clave de la vida filosófica actual, la discusión de esa concepción permite echar luz también sobre la articulación de esta última con el quehacer científico.

Katz caracteriza la filosofía del lenguaje como "un área dentro de la investigación filosófica del conocimiento conceptual" (pág. 4). Esto plantea de entrada ciertas restricciones que examinaremos en la parte crítica del presente trabajo. Pero así entendida la filosofía del lenguaje abandona su puesto tradicional junto a la filosofía moral, la filosofía del arte y las otras disciplinas filosóficas especiales. Según Katz, éstas se proponen la elucidación de los distintos sistemas conceptuales desarrollados en las diversas áreas de la práctica científico-cultural (arte, ciencias formales, etc.). En cambio, la elucidación del conocimiento conceptual en su estructura general constituye el objetivo de un quehacer filosófico diferente y global. La filosofía del lenguaje "trata de aprender aquello que puede ser aprendido acerca del conocimiento conceptual partiendo de la manera en que tal conocimiento

* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ JERROLD J. KATZ, *The Philosophy of Language*, Nueva York, Harper & Row, 1966. Las citas incluidas en el texto se refieren a esta obra y a esta edición. (Hay traducción al castellano por M. Suárez, Barcelona, Martínez Roca, 1971).

² Este problema se incluyó dentro del temario del Seminario sobre "Técnica y Filosofía" que bajo la dirección del Dr. Eugenio Pucciarelli se realizó en el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Buenos Aires durante el año 1972.

es expresado y comunicado en el lenguaje" (*ibid.*). De esta manera se circunscribe la función precisa asignada a la filosofía del lenguaje y —importa subrayarlo— se da por supuesta alguna teoría (filosófica o no) que elucide la relación entre conocimiento y lenguaje: "la premisa de la filosofía del lenguaje es de que existe una relación fuerte entre la forma y el contenido del lenguaje y la forma y el contenido de la conceptualización" (*ibid.*). Al asignarle tal carácter, Katz admite tácitamente que la filosofía del lenguaje no puede plantearse como meta la elucidación de esa "relación fuerte". Partiendo, pues, de esa premisa, "la tarea específica de la filosofía del lenguaje consiste... en explorar esa relación y en llevar a cabo todas las inferencias que acerca de la estructura del conocimiento conceptual puedan hacerse sobre la base de lo que se sabe acerca de la estructura del lenguaje" (*ibid.*). Lo que se sabe acerca de la estructura del lenguaje no surge en absoluto de la reflexión filosófica, sino del estudio científico-empírico de los fenómenos lingüísticos. La relación del filósofo con el lenguaje aparece mediada necesariamente por la teoría del lenguaje, que se presenta como única fuente de conocimiento sobre el mismo. Solo ésta se encuentra en condiciones de proponer una caracterización empíricamente fundada de la naturaleza específica del lenguaje. Según esto, quizás una buena paráfrasis de "filosofía del lenguaje" —en el sentido de Katz— sería "filosofía del conocimiento conceptual a partir de los resultados de la ciencia lingüística". Sin embargo, Katz sostiene algo más preciso: algunos problemas importantes que plantea la filosofía del conocimiento conceptual pueden encontrar solución dentro de la teoría lingüística. E incluso: solo allí pueden darse tales soluciones. Quizás resulte paradójico conservar la expresión "filosofía del lenguaje" para un tipo de investigación que implica "ir más allá de los límites de la filosofía propiamente dicha para buscar las soluciones de los problemas filosóficos" (pág. X). De manera que lo filosófico queda restringido a mero reservorio tradicional de problemas, sin incluir ninguna instancia metodológica propia. Semejante reducción del papel asignado al trabajo filosófico surge —de acuerdo con la evaluación crítica de Katz— del magro resultado obtenido por las investigaciones filosófico-lingüísticas del neopositivismo y del análisis del lenguaje ordinario (cf. cap. 3 "Filosofía del lenguaje del siglo XX"). El fracaso de esas corrientes derivaría de su falsa creencia en la índole inestructurada del lenguaje natural. En este punto los resultados de la teoría lingüística permiten refutar empíricamente tal suposición del análisis

filosófico. Lo que Katz no proporciona, es la prueba de que la asunción de ese falso supuesto es consecuencia del método y de su especificidad filosófica. Pero, ¿qué significa afirmar que un problema filosófico encuentra su solución dentro de la teoría lingüística? Implica, por un lado, que tal solución no será "empíricamente vacua" y, por el otro, que estará a salvo de todo "vicio lógico" (pág. 173). Puesto que Katz concibe a la teoría del lenguaje como una ciencia empírica similar a la física, y a ambas las caracteriza como sistemas hipotético-deductivos, el segundo rasgo señalado —la coherencia formal— resulta ser el decisivo, dado que la experiencia solo desempeña el papel de mera corroboración de las hipótesis que constituyen la teoría. Ahora bien: esta última tiene el carácter de un dispositivo abstracto que coincide con lo conocido en matemáticas como un algoritmo. "Por *algoritmo* entendemos una prescripción exacta del orden determinado en que ha de ejecutarse un sistema de operaciones para resolver todos los problemas de un cierto tipo"³. La teoría lingüística es, pues, una máquina abstracta que está diseñada para generar todas las oraciones gramaticales y ninguna de las no-gramaticales (aunque Katz distingue entre la teoría del lenguaje, que es universal y presenta un modelo del lenguaje natural, y las descripciones lingüísticas particulares, que explicitan la estructura de cada una de las lenguas). Por consiguiente, solucionar un problema dentro de la teoría lingüística equivale a resolverlo "de una manera formal, mecánica" (pág. 193). Como los problemas filosóficos tradicionales están planteados, según Katz, de manera confusa —esto explicaría la circunstancia de que hasta ahora no hayan alcanzado soluciones satisfactorias—, requieren una reformulación, "una reconstrucción formal" (pág. 192), para que sea posible procesarlos mecánicamente dentro de la teoría del lenguaje. Esto implica el programa de una radical tecnificación del quehacer filosófico. La teoría lingüística, como máquina abstracta, comprende tres componentes: una fonología universal, una sintaxis universal (ambas representan, según la terminología de Katz, la teoría gramatical) y una semántica universal. Desde el punto de vista de la filosofía del lenguaje, esta última constituye el sector de la teoría lingüística donde pueden plantearse algunas cuestiones atinentes al conocimiento conceptual. La contribución de Katz al desarrollo de la teoría generativo-

³ B. A. TRAJTENBROT, *Introducción a la teoría matemática de las computadoras y de la programación*, traducción del ruso por D. Alfaro Lozano, México, Siglo XXI, 1970 (2ª ed.), pág. 7.

transformacional corresponde precisamente al área de la semántica, inicialmente relegada por Chomsky ⁴.

Como aplicación, y al mismo tiempo como justificación, de esta manera de entender la filosofía del lenguaje, Katz discute cuatro cuestiones filosóficas de fundamental importancia: el problema de la analiticidad, el de las categorías, el de las ideas innatas y el del análisis lingüístico como instrumento de indagación filosófica. Aunque no podemos examinarlos pormenorizadamente ⁵, importa señalar que el tratamiento de estas cuestiones no se coloca en todos los casos en el mismo nivel. Analiticidad y categorías son objeto de un análisis que intentaría aplicar estrictamente la concepción de la filosofía del lenguaje más arriba sintetizada. El caso del análisis filosófico representaría una aplicación débil de ese programa: el recurso a la teoría del lenguaje sería un paso previo —si bien ineludible— a la discusión de las implicaciones filosóficas de conceptos problemáticos como el de "bondad" (que es el que Katz utiliza a título de ejemplo de análisis) ⁶. En cuanto al problema de las ideas innatas, a pesar de que en *The Philosophy of Language* se lo trata en pie de igualdad con los otros tres, ya no se encuadraría dentro de la concepción de la filosofía del lenguaje allí esbozada. Tal asimetría puede explicarse por el hecho de que la argumentación en favor de la existencia de ideas innatas no se inserta en el mismo rubro teórico dentro del campo de intereses del lingüista, que las restantes cuestiones. En la medida en que Katz aborda el tratamiento de estas últimas, lo hace planteándolas dentro del contexto

⁴ Para la actitud inicial de Chomsky con respecto a la semántica, cf. *Syntactic Structures*, La Haya, Mouton, 1957 (capítulo 9). La contribución de Katz a la teoría semántica arranca con el trabajo que publicó junto con Jerry A. Fodor en *Language*, Vol. 39 (Abril-Junio de 1963), págs. 170-210: "The Structure of a Semantic Theory". Esa teoría fue retomada luego en una presentación de conjunto de la visión generativo-transformacional del lenguaje, en una obra escrita junto con Paul Postal: *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*, Cambridge, M.I.T. Press, 1964. Chomsky la incluyó en *Aspects of the Theory of Syntax*, Cambridge, M.I.T. Press, 1965. Pero ulteriormente introdujo ciertas modificaciones importantes en "Deep Structure, Surface Structure and Semantic Interpretation", en Roman Jakobson y Shigeo Kawamoto (comps.), *Studies in General and Oriental Linguistics Presented to Shiro Hattori on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Tokio, TEC Co. Ltd., 1970.

⁵ Una crítica de las soluciones propuestas por Katz para estos problemas filosóficos puede leerse en el trabajo de J.M.E. Moravcsik sobre "Linguistic Theory and the Philosophy of Language", *Foundations of Language*, 3 (1967), págs. 209-21.

⁶ Cf. *The Philosophy of Language*, págs. 288-310. Cf. también su trabajo sobre "Semantic Theory and the Meaning of 'Good'", *Journal of Philosophy*, vol. 61, no 235, diciembre 10, 1964.

del modelo de la competencia lingüística (específicamente, analizando la estructura del componente semántico). La problemática de las ideas innatas, por el contrario, se vincula con el modelo de la adquisición del lenguaje. Por eso ha sostenido luego que "a pesar de que esta pregunta [si es o no preciso, para explicar la adquisición del lenguaje, suponer una concepción de la estructura innata tan rica como la concebida por la teoría lingüística para dar cuenta de los universales del lenguaje], que reformula el problema de las ideas innatas, solo puede plantearse de manera explícita cuando la teoría lingüística proporciona la concepción de la estructura innata pertinente para la hipótesis racionalista, su respuesta no es dada por la teoría lingüística. La teoría lingüística no convalida la posición racionalista en su controversia con la posición empirista, puesto que decidir cuál de ambas posiciones es la mejor cae fuera de sus objetivos..." ("The Philosophical Relevance of Linguistic Theory", en John Searle (comp.), *The Philosophy of Language*, Oxford Univ. Press, 1971: págs. 119-120)⁷. Esta concepción más modesta de la pertinencia de los resultados de la lingüística para la discusión de cuestiones filosóficas, quizás derive de la circunstancia de que los logros de esa teoría en el terreno de la problemática de la adquisición del lenguaje distan de ser tan destacados como lo son los vinculados con la construcción de gramáticas (es decir, con la elaboración de modelos de la competencia lingüística del hablante oyente ideal). En la actualidad, los resultados que la teoría puede reivindicar en este terreno se refieren casi exclusivamente a la crítica de los modelos de la adquisición del lenguaje planteados desde una perspectiva empirista y asociacionista⁸.

Dentro de los límites de este trabajo no es posible dar cabida a una discusión detallada de los análisis de Katz. Sin embargo, conviene insistir en una cuestión previa que —como adelantamos más arriba— representa la clave de la argumentación en favor de un concepto de la filosofía del lenguaje como el que estamos examinando. Esa cuestión se refiere al presunto privilegio de la teoría del lenguaje

⁷ En *The Philosophy of Language*, Katz sostenía que "actualmente se conoce lo suficiente en la teoría del lenguaje como para presentar una base substancial para decidir entre la hipótesis empirista o la racionalista" (pág. 245).

⁸ Cf. NOAM CHOMSKY, "A Review of, E. F. Skinner's *Verbal Behavior*", en *Language*, 35, nº 1 (1959), 26-58. Desde una perspectiva psicológico-genética —vale decir, ni empirista ni innatista— se presenta una concepción del problema de la adquisición del lenguaje que conviene seguir con interés: cf. H. Sinclair-Zwart, "A Possible Theory of Language Acquisition within the General Framework of Piaget's Developmental Theory", en Parveen Adams (comp.), *Language in thinking*, Middlesex, Penguin, 1972.

para dar cuenta de la índole específica del lenguaje natural. Solo porque reivindica tal privilegio, puede la lingüística como ciencia empírica pretender el papel decisivo en la solución de los problemas planteados por la filosofía del lenguaje. Puesto que plantear la cuestión de la legitimidad de ese privilegio implica interrogarse acerca de los límites de la formalización en el caso del lenguaje, solo sobre la base de tal discusión podrá interpretarse cabalmente el significado que Katz asigna a la expresión "reconstrucción formal de las nociones filosóficas vagas" (cf. pág. 190). Esta última representa una pieza fundamental para juzgar la validez de su concepción de la filosofía del lenguaje. El hecho de que Katz no proponga en ningún momento una elucidación de la noción de significado (lo que hace es presuponer la validez de una concepción "ideacional", que no fundamenta explícitamente⁹), parece indicar quizás que la posibilidad de formalizar las cuestiones filosóficas dentro del campo de la semántica lingüística depende necesariamente de su decisión previa de relegar todas las cuestiones semánticas filosóficamente interesantes al área de los supuestos de su teoría. Así, una vez dada alguna teoría del significado, es posible plantearse la cuestión de cómo están estructurados los significados de que dispone el hablante oyente ideal de determinada lengua. Esta última pregunta es válida de por sí e incluso puede importarse sensiblemente para una discusión filosófica acerca de la naturaleza del significado, pero de ninguna manera se identifica con ella¹⁰. Una vez que tal sustitución ha sido realizada,

⁹ La teoría "ideacional" del significado es expuesta por William P. Alston en *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs, Prentice Hall Inc., 1964, págs. 22-25. Katz propone una refutación a la crítica que Alston hace de tal teoría, en las págs. 177-180 de *The Philosophy of Language*. La posición de Katz se apoya en la posibilidad de postular un conocimiento lingüístico tácito en el sujeto hablante-oyente. Pero este concepto, a su vez, requiere una elucidación independiente: cf. Jerry A. Fodor, "The Appeal to Tacit Knowledge in Psychological Explanation", *Journal of Philosophy*, vol. LXV, n.º 20, 24 de octubre de 1968. En su crítica a Alston, Katz reivindica —apoyándose en lo sostenido por Chomsky en *Cartesian Linguistics*, New York, Harper and Row, 1966— la presencia de tal noción de conocimiento lingüístico tácito (no-consciente) en los pensadores de la escuela cartesiana. Esta afirmación nos parece discutible: cf. Etienne Gilson, *Linguistique et Philosophie*, París, Vrin, 1969. Sobre la cuestión del conocimiento tácito remitimos a nuestro trabajo "Conocimiento lingüístico", *Revista del Instituto* (Buenos Aires, Instituto Superior del Profesorado, 1973), año I, n.º 1.

¹⁰ Aunque referida a la concepción del significado desarrollada por la lingüística estructuralista europea —sobre todo por Louis Hjelmslev—, una distinción interesante del punto de vista semántico-lingüístico con respecto al punto de vista semántico-filosófico, es presentada por N. E. Christensen en *On the Nature of Meaning*, Copenhagen, Munksgaard, 1961: capítulo 8 "¿Tienen interés para la filosofía las nociones lingüísticas de significado?".

resulta simple hablar de la formalización completa de los problemas filosóficos: en realidad, lo que se ha hecho es expandir hacia el terreno de la semántica un modelo inicialmente elaborado para el tratamiento de los aspectos sintácticos del lenguaje¹¹. Supuesta la elucidación "filosófica" del concepto de semántica, puede manipularse luego en forma completamente mecánica la idea de "interpretación semántica": pero nada dentro de la teoría permite sustituir y menos aun mejorar ese concepto previo. Como vimos, la teoría tiene el carácter de un dispositivo abstracto que genera objetos formales que, de por sí, pueden ser correlacionados eventualmente con procesos reales distintos del lenguaje. Solo cuando esa correlación se supone dada, sabemos que tales objetos formales corresponden a los fenómenos lingüísticos y a los procesos no-observables que subyacen a estos.

Pero, ¿proporciona la teoría del lenguaje una definición cabal de este último? Ya mencionamos la construcción del modelo de la competencia lingüística y del modelo de la adquisición del lenguaje, como metas para la tarea del lingüista. Junto con éstas, se presenta también la exigencia de elaborar un modelo adecuado del desempeño lingüístico del hablante-oyente. Uno de los presupuestos de la teoría consiste en privilegiar el desarrollo del modelo de la competencia lingüística: éste, a su vez, formaría parte tanto del modelo del desempeño —donde interactuaría con otros componentes fisiológicos y psicológicos— como del modelo de la adquisición— donde representaría el producto (output) del dispositivo de adquisición cuya entrada (input) serían los datos del contexto lingüístico del sujeto *infans*, y cuya estructura interna sería el componente innato. La distinción competencia/desempeño corresponde aproximadamente¹² a la oposición saussuriana entre lengua y habla. La teoría generativo-transformacional retomó explícitamente esa oposición, pero no vió con claridad la pertinencia del distingo de ambos aspectos abstractos con respecto al lenguaje. Este último, cuyo carácter es concreto-praxeológico, fue asociado exclusivamente con la postulación de una "facultad del lenguaje", y como tal vinculado con la problemática del modelo de adquisición. Tal opción, lícita desde la perspectiva de la teoría del len-

11 En este sentido, Gilles-Gaston Granger califica a la hipótesis de Katz sobre la semántica, de "hipótesis pansintáctica"; cf. *Essai d'une philosophie du style*, París, A. Colin, 1968 — capítulo VI: "Syntaxe et Sémantique".

12 Para un examen de las modificaciones que van del concepto saussuriano al de Chomsky, cf. Nicolas Ruwet, *Introduction à la Grammaire Générative*, París, Plon, 1963. Detrás del taxonomismo de Saussure —que Chomsky critica desde su punto de vista generativo— está su fidelidad a la tradición asociacionista, incompatible también con las ideas chomskianas acerca de la estructura de la mente.

guaje en cuanto disciplina científica, no parece valedera cuando se atiende a los intereses de la filosofía del lenguaje. Esta no puede conformarse con una caracterización del lenguaje que privilegie el modelo de la lengua o de la competencia, y que dé cuenta de los otros factores en la práctica lingüística como meras instancias condicionantes e incluso deformadoras. Aquí la ideología¹³ "racionalista" de Katz —inteligible cuando se la sitúa en el contexto donde Chomsky la introdujo¹⁴— puede convertirse en un obstáculo epistemológico de importancia: en lugar de interpretar el modelo de la competencia como un hito en el desarrollo del conocimiento acerca de los fenómenos lingüísticos¹⁵, se corre el riesgo de considerarlo como la pauta ideal del lenguaje, que la experiencia contingente solo puede confirmar o distorsionar. Este peligro ha sido señalado a propósito de la noción de sujeto hablante-oyente ideal. En muchos pasajes, *The Philosophy of Language* parece arrancar de una confusión entre el carácter abstracto —ideal— de todo modelo, donde la abstracción tiene un estatuto estrictamente metodológico, y el carácter abstracto —ideal— de la competencia como estructura subyacente al comportamiento del sujeto lingüístico. De esta última se postula una "realidad psicológica" que, como tal, correspondería a aquella pauta ideal distorsionada luego al interactuar con otros factores fisiológicos, psicológicos e incluso sociológicos¹⁶. Tal reducción del lenguaje al modelo de la competencia lingüística implica la posibilidad de una formalización extrema de la teoría. Sin embargo —y por más legítimo que resulte distinguir al lenguaje natural de los otros sistemas de comunicación en el hombre y en el animal— no parece justificado excluir del estudio del lenguaje los aspectos comunicacionales. En este sentido, la concepción generativo-transformacional ha sido calificada con justeza de "monologista"¹⁷. En la medida en que su caracterización del lenguaje aspira a servir como hilo conductor para la constitución de una antropología alternativa con respecto a la positivista, la reducción de los aspectos comunicacionales puede implicar una grave hipótesis. En cuanto a la filosofía del lenguaje, restringirla al estudio de los pro-

¹³ Cf. GILLES-GASTON GANGES, op. cit., pág. 147 n.3.

¹⁴ Cf. la crítica de Chomsky a Skinner en el trabajo mencionado más arriba al comienzo de la nota 8.

¹⁵ Cf. DELL Hymes, "Competence and Performance in Linguistic Theory".

¹⁶ Cf. NOAM CHOMSKY, *Language and Mind*, Nueva York, Raricourt, Brace & World, 1968.

¹⁷ Cf. JÜRGEN HEBERMAR, "Towards a Theory of Communicative Competence", en *Inquiry*, vol. 13, nº 4 (1970), págs. 300-375.

blemas vinculados con el conocimiento conceptual —como propone Katz— significa desdeñar otras dimensiones de la experiencia lingüística —donde quizás el esfuerzo de formalización encuentra obstáculos resistentes— que corresponden a las funciones no-referenciales del lenguaje. Si es cierto que el filósofo del lenguaje no debe ignorar el trabajo del lingüista, entonces son los modelos más ricos y complejos elaborados por este último los que tienen que gravitar en la reflexión del primero¹⁸. No es causal que quienes adoptan una perspectiva multifuncional en la interpretación de los fenómenos lingüísticos, sean los mismos que reconocen las limitaciones del modelo de la competencia lingüístico-gramatical elaborado por Chomsky y por Katz y Postal, y que proponen la constitución de un modelo más rico para dar cuenta de la "competencia comunicativa" del hablante oyente¹⁹. A este proyecto —actualmente en curso— no corresponde salirle al paso declarando que los factores que le interesan son de naturaleza extralingüística. Si el aspecto creativo del uso del lenguaje constituye el rasgo esencial que lo distingue de los otros sistemas de comunicación²⁰ y esa creatividad —tan importante para la concepción antropológica elaborada por Chomsky²¹— reside en la capacidad de generar oraciones nuevas en cantidad ilimitada, que se adecuan siempre a situaciones nuevas, entonces la teoría lingüística debe dar cuenta de los rasgos estructurales que hacen posible tal adecuación (appropriateness). El modelo de la competencia lingüístico-gramatical se hace cargo del primer aspecto de la creatividad —la posibilidad de generar un número ilimitado de oraciones ilimitadamente largas— y lo hace privilegiando el componente sintáctico —que incluye reglas recursivas y es generativo, mientras los otros dos componentes solo son interpretativos—, pero no puede elucidar el segundo aspecto — la adecuación a situaciones siempre nuevas. Para esto último quizás el énfasis en el modelo de-

18 El modelo lingüístico elaborado por Roman Jakobson incluye cinco funciones aparte de la referencial: expresiva, conativa, fática, metalingüística y poética: cf. "Linguistics and Poetics"', en Th. A. Sebeok (comp.), *Style in Language*, Cambridge, M.I.T. Press, 1964. Dell Hymes (cf. nota 15) propone una modificación del modelo de Jakobson donde la función situacional se distingue de la función referencial: cf. "The Ethnography of Speaking" en T. Gladwin y W.C. Sturtevant (comp.) *Anthropology and Human Behavior*, Anthropological Society of Washington, Washington D.C., 1962. . .

19 Cf. el trabajo de DELL HYMES citado en la nota 18.

20 Cf. NOAM CHOMSKY, *Current Issues in Linguistic Theory*, La Haya, Mouton, 1964.

21 Cf. NOAM CHOMSKY, "Form and Meaning in Natural Language", *Communication*, North-Holland, Amsterdam, 1970.

biera ser puesto sobre los aspectos semántico y pragmático. Una reorientación de los estudios lingüísticos en esta dirección es reivindicada incluso por el propio Chomsky: "el estudio del lenguaje ha progresado sobre la base de una cierta abstracción —se hace abstracción de las condiciones del uso del lenguaje y se consideran las estructuras formales y las operaciones formales que las vinculan entre sí—... este enfoque del lenguaje nos es impuesto por el hecho de que cuando tratamos de estudiar el uso del lenguaje nuestros conceptos son insuficientes. ... Pudiera ser que el próximo gran avance en el estudio del lenguaje requiriese la forja de nuevas herramientas intelectuales que nos permitan tomar en consideración una cantidad de cuestiones que han sido amontonadas en el casillero vacío de la 'pragmática'..."²².

Una tal reorientación de los estudios lingüísticos no puede dejar de incidir sensiblemente en la tarea del filósofo del lenguaje. Lo que difícilmente ocurra es que ésta se ajuste a la pauta diseñada por Katz. Más que una inclusión de la filosofía del lenguaje dentro de la teoría lingüística, aquella reorientación viene a fomentar un tipo de colaboración interdisciplinara que puede eventualmente valer como modelo de interacción entre las actividades científico-empíricas y la reflexión filosófica. En este sentido el análisis filosófico de los actos de habla²³ representa un aporte positivo que el estudio empírico del lenguaje integra en la medida en que empieza a preocuparse por la función situacional del mismo²⁴. En un plano más programático —pero se trata de un programa que ya comienza a ser formulado²⁵— la filosofía del lenguaje tendría que hacerse cargo de la constitución de un marco global con respecto al cual pudieran situarse los resultados de los diversos tipos de investigación a que están sometidos los fenómenos lingüísticos. La propia índole del lenguaje como significación en el seno de la praxis requiere esa reflexión totalizante que aparentemente solo de la filosofía puede provenir.

²² Cf. *op. cit.*, págs. 80-81.

²³ Cf. los trabajos de John Austin —como *How to do Things with Words*, Oxford, 1962— y de John Searle —sobre todo *Speech Acts*, Cambridge University Press, 1968.

²⁴ Cf. la compilación de Pier Paolo Giglioli, *Language and social context*, Middlesex, Penguin, 1972.

²⁵ Tal formulación pueda encontrarse esbozada ya en el trabajo de Jürgen Habermas citado en la nota 17.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

ETIENNE GILSON, *Linguistique et Philosophie* (Paris, Librairie Ph. J. Vrin, 1969), 309 pp.

Es sabido hasta qué punto la dilucidación de la índole del lenguaje es uno de los temas más tratados actualmente por los filósofos, psicólogos y sociólogos. Es decir, no es cosa sólo de los lingüistas. En realidad cabría decir que es un tema fundamental de la antropología filosófica, en cuanto bajo esta denominación y con el especial enfoque de lo que concierne al hombre se encaran cuestiones pertenecientes a diversas disciplinas filosóficas y a las ciencias del hombre en general.

El lingüista, en todo caso, proporciona los elementos obtenidos por su labor científica; el filósofo frente a ese material valioso, llevará a cabo la interpretación y el esclarecimiento. Es precisamente lo que se propone E. Gilson en esta obra. El ilustre filósofo e historiador de la filosofía, que en los últimos tiempos nos ha entregado valiosos estudios de estética y luminosos ensayos sobre los más diversos problemas, ya desde los comienzos del libro advierte que está muy lejos de ser un lingüista y que por lo tanto no ha de ser en calidad de tal como ha de encarar el tema; lo hará, en cambio, como filósofo y por lo tanto no se ocupará de cómo es el lenguaje, sino de qué es el lenguaje; será pues la esencia del lenguaje lo que habrá de interesarle, su raíz ontológica, su ser, en último término.

Elio conduce, pues, a reflexionar, per se pronto, acerca del signo lingüístico. Como todo signo, claro está, el signo lingüístico es dual, posee una doble faz —lo que suele entenderse por signifiante y significado— pero dicha dualidad no se anula en la unidad del signo. Dice Gil-

son que no se trata de una unidad como la que posee por ejemplo el agua respecto de sus dos componentes, el hidrógeno y el oxígeno. Nada de eso, porque tales elementos sólo conservan una existencia potencial en la unidad substancial física que los contiene. Se trata más bien de una unidad al modo del compuesto humano —alma y cuerpo— y en general, diríamos, como la que poseen todos los cuerpos según la doctrina hilemórfica —materia y forma— de acuerdo a la distinción metafísica correspondiente. No se pierden ambos principios en un todo sino que conserva cada uno su entidad y condiciones intrínsecas.

Esta es una cuestión fundamental para la filosofía del lenguaje ya que se refiere a la esencia misma del signo lingüístico y por lo tanto a la relación esencial entre pensamiento y lenguaje. Suelen sin embargo a menudo encarar los lingüistas este asunto sin hacerlo con la perspectiva filosófica correspondiente, es decir, solamente como lingüistas. Por eso dice Gilson que "afirmar que no puede existir pensamiento sin lenguaje es enunciar una proposición que la mayoría tendrá por verdadera, pero no es ésta una proposición lingüística; es una proposición filosófica, del mismo modo que enunciar la proposición contraria".

Más aún, una afirmación tan rotunda como la de que no puede haber pensamiento sin lenguaje implica de entrada prescindir de toda posible consideración metafísica sobre la cuestión. A lo sumo, podríamos decir, que se está haciendo fenomenología, y encarándose las cosas exclusivamente del lado del aparecer, no del ser propia-

mente tal. Gilson dice, a propósito de la doble faz del signo lingüístico que "toda tentativa de explicar una de estas fases por la otra, o de reducir una a la otra, termina en una dialéctica verbal que no permite a la reflexión avanzar un paso". Si nos atenemos al plano empírico sin adentrarnos al orden de las causas sólo podremos decir que lenguaje y pensamiento van juntos. "Concedamos, por lo menos provisoriamente —dice Gilson— que no hay pensamiento sin lenguaje, pero ¿puede haber lenguaje sin pensamiento?"

Es ilustrativo a este respecto el texto del *De Veritate* que cita el autor, en donde Sto. Tomás, con referencia al signo lingüístico, distingue entre el *verbum cordis*, o palabra interior, la imagen verbal, y la palabra proferida exteriormente. El lenguaje interior es el que nos decimos a nosotros mismos intelectualmente acerca de lo que entendemos, mientras que la imagen verbal es ya una prefiguración imaginativa de la palabra concreta y por lo tanto referida a tal o cual lengua, y ordenada por ello al orden de lo sensible, siendo la palabra exterior la que se realiza definitivamente en dicho orden sensible y la que da por ello configuración al signo lingüístico. El pensamiento es así anterior al lenguaje, con prioridad ontológica, aunque cronológicamente y en un plano meramente fenomenológico puedan darse simultáneamente.

El lenguaje en su exteriorización implica un proceso que va de la unidad a la multiplicidad, de la totalidad a la sucesión de las partes en el tiempo, y aún en el espacio si se trata de la lengua escrita, un proceso, en fin, que va de aquello que tenemos que decir o que queremos decir, a la diferenciación de los distintos elementos del decir mismo, en palabras, frases, oraciones, períodos, etc. Por cierto que la totalidad de

lo que hemos querido o nos hemos propuesto decir no equivale a la mera suma cuantitativa de los elementos parciales con que nos hemos expresado, ni tales expresiones en su conjunto agotan la totalidad de la intención pensada. Se sabe desde Plotino, dice Gilson, que el logos es una pero que se trata de una unidad que no es la del número ni la de la cantidad. Es así como una descomposición de los elementos de la lengua con criterio cuantitativo —de acuerdo a cierta tendencia racionalista de "dividir para entender"— puede conducirnos a una ocultación misma del auténtico ser del lenguaje.

Es claro que el fundamento de la distinción de las partes gramaticales del lenguaje en cuanto se configura en el habla y por lo tanto en la sucesión de las palabras, frases, oraciones, etc. se encuentra en el modo mismo del proceder de la mente cuando concibe, juzga y razona, pero la distinción de los elementos lingüísticos en el orden del habla no es de la misma índole, por supuesto, que la distinción de los elementos que constituyen el orden del pensamiento. Podríamos decir que entre uno y otro orden de distinción hay una analogía de proporción y entendería mal las cosas quien viese allí un modo unívoco de distinción para ambos órdenes. Un pensamiento se distingue de otro pensamiento de una manera diferente, por cierto, a como se distingue un vocablo de otro vocablo en donde hay materialidad y sucesión temporal. No tener en cuenta esta relación analógica puede conducir a posiciones muy poco convincentes; así por ejemplo puede pretenderse que a cada idea corresponda un signo lingüístico preciso —y lo mismo respecto de los juicios y razonamientos— lo que permitiría manipular tales signos y organizar entonces el pensamiento de un modo aritmético; o también al comprobarse que una tal equivalencia no

se realiza, establecer entonces que en el orden del pensar no hay distinción de ninguna especie, y que el pensamiento es como una masa amorfa que solamente adquiere figura y precisión en cuanto se concretiza en el lenguaje exterior.

De esta última manera se identificarían pensamiento y lenguaje, ya que solamente al hacerse lenguaje, el pensamiento sería plenamente tal, o sea algo luminoso y con sentido. Pero ya hemos dicho que la diferenciación verbal tiene su fundamento en las distinciones que efectúa la mente en el plano que le corresponde y a su modo propio. Gilson transcribe un párrafo de E. Benveniste, dando este lingüista citando a Saussure dice que "psicológicamente, abstracción hecha de su expresión por las palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta. Filósofos y lingüistas se han puesto siempre de acuerdo en reconocer que, sin el auxilio de signos, seríamos incapaces de distinguir dos ideas de una manera clara y constante. Tomado en sí mismo, el pensamiento es como una nebulosa donde nada está necesariamente delimitado. No hay ideas preestablecidas y nada es distinto antes de la aparición de la lengua".

Pero si las distinciones verbales tienen su principio en las que afectan la mente al concebir, juzgar y razonar, en lugar de compararse el pensamiento con una masa amorfa e indistinta cabría equipararla a un haz de luz, o a la unidad de un logos que tuviese en sí virtualmente esa multiplicidad que luego se explicitará en el plano de lo sensible y concreto. Esto no impide, claro está, que al realizarse el pensar en el ámbito del decir lingüístico —una suerte de encarnación del logos— no se haga de alguna manera, aunque limitándose, más preciso y ajustado nuestro propio pensamiento, ya que por aquello de las causas que mutuamente se causan, pue-

do el lenguaje mismo, al volver sobre su fundamento, gravitar y hasta influir sobre éste.

De modo que aunque el lenguaje no agote la amplitud del pensamiento, resulta muchas veces difícil en la práctica separar una idea de la palabra que la encarna. Consideramos por nuestra parte que ello se debe al hábito lingüístico que se constituye en el hablante, hábito que siempre será de una determinada lengua, y que se afina muy especialmente en la imaginación, allí donde el lenguaje hablado se prefigura, y en donde en cierto modo se unen el pensar y el decir —la imaginación hace siempre de puente entre lo inteligible y lo sensible en cuanto tal—, hábito, en fin, que hace que el pensamiento suscite la palabra, y la palabra el pensamiento. Pero la presencia del hábito, lejos de postular la identidad entre pensamiento y lenguaje, muestra su distinción.

El sujeto hablante que quiera decir algo —y por lo tanto interviene aquí el querer que tiene su raíz en la voluntad— tiene que haber comenzado por haberse dicho a sí mismo lo que ha de decir a otros; su lengua —esa realidad cultural que en el sujeto se encuentra a modo de hábito— le presentará el repertorio de signos lingüísticos que se actualizarán en el habla —el habla, se ha dicho, es la puesta en acto de la lengua— de tal modo que su pensamiento, que de suyo traece la concreción del signo en su materialidad, debe circunscribirse a éste. Pero, como dice Gilson, "el verbo oral no traduce jamás definitivamente el pensamiento", y así cada término aún cuando posea un sentido propio, tendrá que ser usado diversamente, según las diferentes intenciones de la mente y sobre la base de ciertos supuestos.

Podríamos decir que tales supuestos son los que fundan los contextos. Gil-

son dice acertadamente que "es la frase la que determina el sentido de las palabras con las que ella está compuesta". El todo, en efecto, es irreductible a la suma de las partes; el todo es el contexto, y esa unidad contextual tiene su raíz en la unidad del logos del hablante, cuyo pensamiento sobre algo debe diversificarse en la multiplicidad de los signos lingüísticos con que dispone, quedando estos así engrazados según la intención del que habla y en virtud de su conocimiento respecto de aquello de que habla.

Por eso Gilson encara el tema de los contextos y hasta el de los "juegos del lenguaje" como una condición peculiar del habla y de su distinción respecto de un pensamiento al cual trata de adecuarse y al que quiere expresar en la medida de lo posible. De ahí ese dinamismo del lenguaje, esa inventiva a la cual debe constantemente someterse para traducir el pensamiento. Las metáforas, las figuras del lenguaje en general, las comparaciones y contraposiciones, y la adopción, por cierto, de las normas y reglas de la gramática y de los usos lingüísticos correspondientes a las diversas lenguas, hacen posible en gran medida no sólo la plasmación en el ámbito de lo sensible de aquello que el espíritu se dice a sí mismo, sino también la comunicación entre los hombres.

El lenguaje es por ello, dice Gilson, creación continuada. "A cada instante —dice— nace en cualquier parte una nueva locución; a cada instante cada uno de nosotros puede inventar la aún sin saberlo; pretender detener el vocabulario en algún punto de su crecimiento es una empresa contraria a la naturaleza de su objeto"

Se entiende que esta inventiva se realiza "dentro de un cuadro dado" pero es necesaria tal invención para expresar el pensamiento. Tal capacidad creadora respecto del lenguaje se muestra no solamente por la multiplicidad de lenguas que se han ido constituyendo, sino también —y esto se refiere especialmente a la creatividad personal— por la manera de hacer cada cual uso de la lengua.

Con tal motivo dedica Gilson unas páginas luminosas al lenguaje poético y a su peculiar índole. Asimismo respecto del lenguaje escrito, que implica una doble instancia en la significación, del momento que aparece el signo gráfico, que es signo de la palabra oral —signo, pues, de otro signo— muestra cómo tal lenguaje no es una mera trasposición del lenguaje hablado sino que se diferencia de éste en cuanto a su confección. La escritura nos presenta un lenguaje ya hecho, por así decirlo; en cambio el habla se va haciendo en el hablar mismo. Pero en todo momento, y de cualquier modo, el lenguaje transmite el acceso del pensar a la realidad, así como también el querer y el sentir del hablante, pero siempre todo decir debe comenzar por un decirse a sí mismo aquello que se quiere transmitir.

El libro que comentamos abunda en profundas reflexiones y múltiples sugerencias, por eso aún cuando hemos glosado no pocas de dichas reflexiones, nos hemos permitido acotar por nuestra cuenta a la par que lo que el propio texto nos ha sugerido —y es valiosa condición de un escrito filosófico suscitar nuevas reflexiones— lo que el tema mismo nos invita a proponer.

José María de Estrada

MUNDLE, C. W. K., *A critique of linguistic Philosophy* (Clarendon Press, Oxford, 1970), 279 pp.

El autor presenta un libro "deliberadamente provocador" sobre la filosofía del lenguaje ordinario. El propósito fundamental es "exhibir la filosofía lingüística como una aberración" y promover "el retorno a las tareas no lingüísticas que la filosofía ha abordado durante 2.500 años". La primera parte está dedicada a las diversas formas de esta filosofía e incluye consideraciones críticas orientadas a mostrar que constituyen una desviación con respecto a la filosofía tradicional y que algunos de sus frutos son "absurdos" y "educacionalmente dañinos". A diferencia de la obra de Ernest Gellner que ataca un conjunto de doctrinas compartidas, Mundle se cuida de caer en generalizaciones y considera por separado tesis específicas de Ayer, Byle, Austin, Warnock y Strawson. Analiza además las relaciones entre la filosofía lingüística y las características particulares del inglés con el objeto de cuestionar la suposición de que los descubrimientos filosóficos basados en el uso del lenguaje pueden presentarse como rasgos universales del pensamiento humano. Esta parte concluye con un análisis del pensamiento de Strawson cuyos méritos no constituyen una justificación de la filosofía lingüística ya que de ella derivan sus defectos y no sus aciertos, y "a veces resulta difícil saber cómo relacionaría sus razonamientos con el uso efectivo de las palabras" (p. 138).

La segunda parte está dedicada a Wittgenstein como instigador de esta revolución en la filosofía y se inicia con una comparación con G. E. Moore. Mundle examina la relación entre la práctica filosófica (análisis lingüístico) y la concepción de la filosofía (metafísica) en este pensador, y rechaza una interpretación desde el punto de vista sugerido por Wittgenstein. La práctica de la filosofía hizo olvi-

dar la concepción primaria y alentó la idea de que la misión de la filosofía es la aclaración del lenguaje y no el descubrimiento de los hechos. En cuanto a Wittgenstein, la interpretación está centrada en una presentación del carácter revolucionario de sus ideas y en el rechazo de las limitaciones impuestas a la tarea de la filosofía. El capítulo dedicado al *Tractatus* señala que de sus tesis solo subsisten la idea de que la filosofía es crítica del lenguaje y la idea —contribución fundamental a la crítica del lenguaje— de que las verdades necesarias son proposiciones analíticas que explicitan las implicaciones de lo que los hombres han colocado en las definiciones. En el análisis de la posterior etapa de Wittgenstein se insiste en la contradicción entre la concepción y la práctica de la filosofía, la reintroducción de nuevas falacias como la confusión entre las preguntas sobre la forma en que utilizamos las palabras y las preguntas sobre la forma en que aprendemos a utilizarlas, y el empleo indebido o no explicitado de símiles como el de las palabras y los instrumentos: el uso de instrumentos para registrar los usos de otros instrumentos —tarea que Wittgenstein asigna a la filosofía— constituye un uso desusado de los instrumentos. Se destacan también las consideraciones referentes a la anarquía lingüística que provoca la concepción de Wittgenstein sobre las "semejanzas de familia" en la extensión de conceptos, y la forma inaceptable de nominalismo que de allí deriva. Por último, Mundle critica el escolasticismo surgido de la obra de Wittgenstein, es decir, el muy difundido juego de buscar una interpretación correcta de las expresiones vagas y no explicitadas y de los análisis superficiales

que dejan un amplio espacio libre para la imaginación.

La obra finaliza con una defensa de la filosofía especulativa y la postulación de una tarea constructiva en lugar de la filosofía lingüística. Que las palabras sean instrumentos y sea necesario utilizar instrumentos adecuados no significa que no exista la tarea ulterior de pensar sobre otros temas distintos del conjunto verbal de instrumentos. No se debe considerar como fin de la filosofía lo que no es más que un medio, y otro medio indispensable es la adquisición de conocimientos empíricos sobre hechos no lingüísticos. Mundle distingue entre "sistemas categorial" y "esquema categorial"; la primera expresión remite a los ambiciosos proyectos metafísicos del pasado que pretendían dar una visión total del mundo mientras que la segunda se refiere a una "descripción o revisión de las interrelaciones entre algunas, pero no todas, nuestras categorías" (p. 266). La metafísica especulativa se explica en términos de categorías, y estos géneros supremos que encabezan nuestros esquemas clasificatorios y explicativos no tienen que ver con las palabras y sus usos sino con las cosas no lingüísticas a las que remite el uso de las

palabras. No se trata de abandonar la "angliolingüística a priori" para retornar a una metafísica degnúctica y apriorística que considera su sistema categorial como universalmente válido. La metafísica ha de ser exploratoria y debe tender —el autor promete una tercera parte sin la cual esta obra resulta incompleta— a explicar hechos empíricos importantes sin pretender explicarlos necesariamente a todos. Nos encontramos, en suma, frente a una metafísica que va un paso más allá de la de Strawson que se ha visto limitada por un respeto excesivo a Wittgenstein y su "concepción desesperadamente restrictiva de la filosofía" (p. 149). Con todo, la metafísica descriptiva implica un avance en esa dirección porque —como señala el autor— ha identificado las categorías de los términos con los tipos de objetos. Resulta sugestiva una analogía entre la concepción de las categorías aquí propuesta y la ya expuesta por Nicolai Hartmann: las categorías son conceptos y predicados pero a la vez más que conceptos y predicados, y son principios pero a la vez menos que principios.

Roberto J. Walton

KATZ, JERROLD J., *Filosofía del lenguaje*, traducción del inglés por M. Suárez (Barcelona, Martínez Roca, 1971), 168 pp.

Un rasgo fácilmente detectable en la vida filosófica contemporánea es el interés por los distintos aspectos del lenguaje. Sin embargo, ya no resulta tan fácil encontrar una definición satisfactoria de la "filosofía del lenguaje". El primer mérito del libro de Katz deriva de su decisión de abordar directamente esta dificultad. En el capítulo 3 ("La filosofía del lenguaje en el siglo XX") hace el inventario de las notas que le parecen distintivas de las dos corrientes do-

minantes en la filosofía contemporánea de habla inglesa orientada hacia la problemática lingüística: el empirismo lógico (que expone según las sucesivas transformaciones del pensamiento carnapiano) y la filosofía del lenguaje ordinario (partiendo del Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* y siguiendo su desarrollo en las obras de Strawson, Ryle, Austin y Urmsen). Pero Katz aclara de entrada que no le interesa reconstruir o replantear las aproximaciones

a la filosofía del lenguaje emprendida por otros pensadores: simplemente toma algunas de tales aproximaciones como puntos de referencia para la formulación de su propia manera de tratar el problema. Esta se distingue tanto del enfoque empirista lógico como del de los filósofos del lenguaje ordinario: 1, porque le parece inaceptable el prejuicio compartido por ambas perspectivas según el cual los lenguajes naturales exhibirían una casi total carencia de sistematización y de estructuración; 2, porque intenta combinar la exigencia de formalización característica del empirismo lógico con la preocupación por los hechos lingüísticos característica de la filosofía del lenguaje ordinario (dejando de lado tanto la arbitrariedad con que el primero pretende reducir el problema lingüístico al análisis de los lenguajes artificiales, como el "estéril prejuicio antiteórico" de la segunda). Sin embargo, Katz tiende a valorar en mayor grado la contribución de esta última corriente filosófica: "...la filosofía del lenguaje ordinario hizo una importante contribución a la investigación de la semántica, en realidad mucho más importante que cualquier contribución hecha por lingüísticas profesionales en la primera mitad del siglo XX" (pág. 80).

¿Qué entiende, pues, Katz por "filosofía del lenguaje"? En un trabajo anterior ("What's Wrong with the Philosophy of Language?", *Inquiry*, vol. V, 1962 —el libro que estamos comentando data de 1966—) sostenía que ésta debía ser considerada como un capítulo especial de la filosofía de la ciencia: aquél que se ocupa de discutir los problemas metodológicos y epistemológicos suscitados por la ciencia lingüística. Pero tal caracterización de la filosofía del lenguaje no se articula directamente con los objetivos teóricos señalados más arriba. Por eso prefiere ahora Katz llamar "filosofía de la lingüística" a esa rama de la filosofía de la ciencia, y reservar el nombre de "filosofía del

lenguaje" para una investigación de otro tipo: "La filosofía del lenguaje es parte de la investigación filosófica acerca del conocimiento conceptual... la que trata de aprender lo que puede ser aprendido acerca del conocimiento conceptual, a partir de la manera en que ese conocimiento es expresado y comunicado en el lenguaje... la premisa fundamental de la filosofía del lenguaje es que existe una estrecha relación entre la forma y el contenido del lenguaje, y la forma y el contenido de la conceptualización. La tarea específica de la filosofía del lenguaje es... la de explorar esa relación y establecer todas las ilaciones acerca de la estructura del conocimiento conceptual que puedan establecerse sobre la base de cuanto se sabe respecto a la estructura del lenguaje" (pág. 18). La filosofía aporta pues, el problema (el problema del conocimiento conceptual, que para Katz representa el objeto mismo de la filosofía —cf. pág. 18—), mientras que la solución debe provenir de la ciencia lingüística. Esta disciplina proporciona precisamente aquél cuerpo riguroso de conocimientos acerca de la índole de los lenguajes naturales de que carecían tanto el enfoque empirista lógico como la filosofía del lenguaje ordinario. Katz la concibe como una ciencia empírica comparable con la física o con cualquiera de las ciencias naturales: cuenta con un conjunto de hipótesis que permiten deducir provisiones acerca del comportamiento de los hechos, y según éstos se ajusten o no a tales provisiones resultan aquellas hipótesis confirmadas o refutadas (al menos con este grado de simplicidad presenta Katz las cosas mientras su único interés es el de justificar el paralelo entre el status científico de la lingüística y el de las ciencias empíricas de la naturaleza). En el capítulo 4 ("La teoría del lenguaje") se revisan los principales aspectos de esa disciplina, ajustándose al modelo elaborado por Noam Chomsky (cf. principalmente

Aspectos de la teoría de la sintaxis; cf. también Katz, J. J. y Postal, P., *An Integrated Theory of Linguistic Descriptions*, 1964): la distinción entre "descripción lingüística" y "teoría del lenguaje" (equivalente a la "gramática particular" y a la "gramática universal", en la terminología de Chomsky), entre "competencia lingüística" y "ejecución lingüística" del hablante, entre "marcador de frase derivado final", "reglas de transformación" y "marcador de frase subyacente" (respectivamente "estructura superficial", "componente transformacional" y "estructura profunda", en Chomsky), y la insistencia en la "creatividad" (aptitud del hablante para producir y reconocer oraciones en número infinito partiendo de un conjunto finito de reglas lingüísticas internalizadas) como rasgo distintivo del lenguaje del hombre frente a todos los otros sistemas de comunicación animales y humanos. El núcleo de la teoría del lenguaje así concebida lo constituye el componente sintáctico, que se presenta como un complejo mecanismo abstracto capaz de generar un número infinito de objetos formales a partir de los cuales los componentes fonológico y semántico proporcionan respectivamente interpretaciones fonéticas y significativas que permiten describir (producir y reconocer) las oraciones de las lenguas naturales. En rigor, esto último sólo lo consiguen en cada caso las descripciones lingüísticas, es decir, las gramáticas particulares. Pero los elementos universales propios de la teoría del lenguaje son precisamente tales porque están presentes en cada una de aquellas descripciones específicas. Sólo porque dentro de este modelo se enfatizan tanto aquellos elementos universales puede parecer pertinente utilizarlo como organon para la solución de problemas filosóficos. Según Katz, con esto se salva de entrada una dificultad que no conseguirían eludir los filósofos del lenguaje ordinario: la de que las soluciones aportadas a los proble-

mas filosóficos queden restringidas sólo al ámbito particular de una determinada familia de lenguajes (cf. pág. 85).

En el capítulo 5 ("Implicaciones para la comprensión del conocimiento conceptual") se ilustra este enfoque de la filosofía del lenguaje tomando cuatro problemas particulares que han preocupado secularmente a los filósofos: analiticidad, categorías, conocimiento innato y análisis lingüístico. En cada caso, Katz se propone mostrar que la solución de esos problemas sólo se encuentra más allá de la frontera de la filosofía, dentro de la teoría del lenguaje — es decir, en la ciencia lingüística. No es éste el lugar para retomar en detalle la compleja argumentación desarrollada en torno de tales cuestiones. Quizás sea pertinente, no obstante, adelantar algunas de las dificultades que en nuestra opinión pueden trabar el cumplimiento del programa que venimos reseñando. Al discutir, por ejemplo, los temas vinculados con la analiticidad Katz considera que la solución por él propuesta está a salvo de la acusación de circularidad y de vacuidad que Quine justificadamente habría lanzado contra los procedimientos semánticos de Carnap (cf. págs. 59-60, 145-146): las definiciones que propone para términos como "sinónimo", "analítico", "sintáctico", etc., forman parte de un cuerpo teórico confrontado con los hechos del lenguaje natural (y por lo tanto no pueden ser vacuos) y han sido construidas sobre la base de rasgos estrictamente formales (y por lo tanto no pueden dar lugar a ninguna clase de circularidad). Precisamente aquí surgiría una dificultad básica, previa a cualquier decisión acerca de la validez de la propuesta específica de Katz. La dificultad se refiere a la pretensión de operar con elementos exclusivamente formales. El modelo lingüístico al que Katz se refiere es una construcción teórica sumamente abstracta. Sin embargo, en distintos niveles implica un

recurso a la "intuición del hablante". Por más justificado que ese recurso sea, es evidente que uno de los objetivos fundamentales de la metateoría debe ser la aclaración de tal referencia. Mientras pueda quedar "del lado de la intuición", por ejemplo, el aspecto no-formal de los conceptos y de las proposiciones, no será posible valorar con rigor el alcance epistemológico de las definiciones basadas en rasgos estrictamente formales. No está claro, pues, en qué consiste la "reconstrucción formal" a que Katz somete las nociones filosóficas "vagas" e "intuitivas" de la tradición. Si el procedimiento formal se limitase a la explicación de la estructura interna de los términos y de las proposiciones lingüísticas, bien pudiera quedar todavía por resolver —por plantear, in-

cluso— el problema estrictamente filosófico vinculado con tales términos y proposiciones (como el propio Katz parece admitirle al discutir el caso del concepto de "bondad" - cf. págs 232 ss. -). Y en tal caso volveríamos a ingresar en el difuso territorio de la filosofía. En cuanto a las implicancias del problema del conocimiento innato tal como se plantea en este contexto, requieren una discusión para la cual este espacio resulta exiguo.

No podría cerrarse el comentario de una obra tan significativa como ésta sin lamentar que la versión al castellano aparezca oscurecida por una cuota por demás excesiva de incorrecciones.

Ricardo Pochtar

CHOMSKY, NOAM, *La lingüística cartesiana*, traducción del inglés por E. Wulff, (Madrid, Gredos, Biblioteca Románica Hispánica, 1969).

Al comienzo de su *Curso de lingüística general*, Ferdinand de Saussure introduce algunas consideraciones de orden histórico acerca del desarrollo de los estudios sobre el lenguaje. Refiriéndose a obras como la *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal, las atribuye al estadio más primitivo de ese desarrollo (que, según él, sólo con la lingüística estructural alcanzará un nivel científico), y les reprocha el desconocimiento de los rasgos propios de la lengua por imposición del modelo lógico. Esto se traduciría en un estrechamiento de la perspectiva teórica y en un predominio de la preocupación normativa con el correlativo detrimento de la observación. Juicio adverso a la "gramática filosófica" que los representantes de la lingüística estructural (ténase también en cuenta la actitud de Leonard Bloomfield) comparten con quienes habían considerado antes que

el estudio comparativo de las lenguas significaba la consolidación del estatus de la lingüística como ciencia histórica (por ejemplo, William D. Whitney en *Language and the Study of Language*, Londres, 1884).

En 1957 Noam Chomsky publicó *Syntactic Structures* y esto trajo aparejada una transformación radical en la manera de concebir la ciencia lingüística, quebró un modelo epistemológico que se había mantenido esencialmente intacto a lo largo de un período de alrededor de ciento cincuenta años. El cambio se expresó en una crítica a los presupuestos de tipo empirista característicos de aquella etapa del estudio del lenguaje. Crítica que dio lugar a una nueva actitud con respecto al racionalismo clásico y a una revalorización de sus teorías lingüísticas de cuño "filosófico". Varios textos de Chomsky documentan esta transformación ("Ge-

als of Linguistic Theory" en *Current Issues in Linguistic Theory* — La Haya, 1964 — ; "Methodological Preliminaries" en *Aspects of the Theory of Syntax* — Cambridge, Mass., 1965 — ; "Algunas constantes de la teoría lingüística" en *Diógenes*, nº 51 — 1965 — ; "Contribuciones lingüísticas al estudio de la mente: I, El pasado" en *Language and Mind* — New York, 1968), aunque el más importante es *La lingüística cartesiana* de 1966.

Conviene tener presente que Chomsky no es movido tanto por un interés estrictamente histórico —por el propósito de establecer con rigor el significado real que determinado conjunto de teorías acerca del lenguaje tuvo en su momento—, como en cambio por una motivación epistemológica directamente explicable a partir de la situación actual de la teoría lingüística. Circunstancia ésta puesta en claro desde la "Introducción", y explicitada más ampliamente en la sección acerca de "Descripción y explicación en lingüística". (Un examen muy nítido de la coyuntura epistemológica en que se inserta la reflexión chomskiana puede hallarse en "Lingüística estructural y filosofía de las ciencias" de Emmon Bach — *Diógenes*, nº 51, 1965.) Pero tampoco hay que olvidar que la interpretación histórica elaborada por los empiristas estaba igualmente influida por sus propias opciones epistemológicas. Con el agravante de que tal condicionamiento quedaba disimulado por la pretensión de estar en contacto directo con los "hechos puros". Al denunciar esta "ingenuidad" de la lingüística moderna, Chomsky ejerce una función crítica que ya es filosofía. Precisamente, el cambio de actitud con respecto a la concepción racionalista del lenguaje vuelve a establecer una estrecha vinculación entre lingüística, psicología y filosofía, características de la especulación del siglo XVII.

De hecho, pues, "lingüística cartesiana" es un término que Chomsky

presenta como un *constructum*. Su extensión incluye la ya mencionada *Grammaire générale et raisonnée* de Port-Royal, las escenas pero decisivas referencias al lenguaje que pueden hallarse en la obra de Descartes, las teorías expuestas por el cartesiano Géraud de Cordemoy en su *Discours physique de la parole* (1686), el pensamiento lingüístico de un John Wilkins — *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Understanding* (1668) — o de un Du Marsais — *Logique et principes de grammaire* (1760) — o el pensamiento de Wilhelm von Humboldt y de los románticos alemanes, como los hermanos Schlegel.

Este conjunto de teorías presenta una serie de coincidencias que fundan su significación unitaria, la distinguen radicalmente de la lingüística empirista impuesta a partir del siglo XIX, y la vinculan con las tesis centrales de la concepción generativo-transformacional desarrollada por Chomsky. Aparte de la ya mencionada sección acerca de "Descripción y explicación en lingüística" — donde se retoma la distinción racionalista entre "gramática particular" y "gramática universal" —, un espacio considerable se dedica al examen del "Aspecto creativo del uso del lenguaje", que constituye el hecho central para toda teoría lingüística. En otras dos secciones se destacan otros temas en los que coinciden lingüística cartesiana y teoría generativo-transformacional: "Estructura profunda y estructura superficial" y "Adquisición y uso del lenguaje". En la primera, se introduce la noción de *transformación*; en la segunda, se alude a la cuestión de los modales de aprendizaje y de percepción (que requieren una crítica de la epistemología de las llamadas "ciencias del comportamiento" y conducen a una revalorización del tema racionalista del conocimiento innato — en relación con este tipo de problemas elabora Chomsky los conceptos de *competence* y *performance*).

A pesar de insistir, por razones polémicas, en los aspectos positivos de la lingüística cartesiana, no deja Chomsky de plantear algunas críticas al racionalismo que quizás expliquen el hecho de que la lingüística no haya podido hacer progresos análogos a los que había realizado durante aquel período la física moderna. Esas críticas pueden resumirse en una: la lingüística cartesiana no supo concebir apropiadamente la índole ontológica de su objeto y por eso planteó una vía de acceso a él que resultó estéril. Concluyó al lenguaje de acuerdo con el modelo de la sustancia, no advirtió su naturaleza de objeto abstracto. Pretendió acceder a él por vía introspectiva. Subestimó su alto grado de complejidad. Para Chomsky, en cambio, la teoría lingüística es un algoritmo y la gramática universal constituye un capítulo de la lingüística matemática.

Podría mostrarse que con esto no queda aclarada la función del conocimiento introspectivo en la teoría generativo-transformacional. Podrían

impugnarse algunos aspectos de la lectura chomskiana de Humboldt. Podría reconocerse incluso la herencia en Chomsky del problema crucial del cartesianismo: la cuestión de la relación entre *res cogitans* y *res extensa*. Podrían pensarse todavía otras objeciones: en la polémica con el empirismo Chomsky se ve sistemáticamente obligado a entregarse el único terreno en que éste puede afirmarse, el terreno de la experiencia (de aquí la urgencia de elaborar una teoría de la *performance*, que Chomsky admite: ¡pero acaso el pensamiento formal puede independizarse de una interpretación de la experiencia —se encuentre ésta comprometida o no con una mentalidad empirista—). Pero justamente éste es el mérito del libro de Chomsky: su elevado índice de eficacia como estímulo para la elaboración de problemas centrales no sólo de la teoría lingüística, sino también de la psicología y de la filosofía del conocimiento.

Bicardo Pochtar

UMBERTO ECO, *La struttura assente, Introduzione alla ricerca semiologica*, (Milán, Bompiani, 1968), 432 pp.

Como si no se pudiera dejar de hacer la experiencia, ya no de un siempre disintilible binarismo generalizado, sino de la imposible simplicidad de los signos, al signo "código" sólo parece funcionar como tal dentro de la oposición repertorio/sistema. Que haya códigos, que estos empiecen siendo conjuntos de elementos constituidos por el mero juego de sus relaciones recíprocas: he aquí al mismo tiempo la primera comprobación de todo estudio semiológico y la última vicieitud del concepto de constitución. He aquí la emergencia de un estilo ontológico que transgrede los límites del modelo naturalista, que le imprime una transformación, que le deforma. Por eso,

la genuina virulencia del tema ausuario de la arbitrariedad sólo se capta cuando se la deja jugar más cerca del concepto de valor (al que debe pensarse quizás junto con la noción de *Spialbedeutung* en los primeros textos de Husserl) que del esquema clásico significativo/significado.

En todo caso, esa atención orientada a detectar la ocurrencia de vínculos de correlación y oposición, parece configurar no sólo la vocación sino también la suerte concreta de la semiología. El gesto fundador de Saussure encierra ya una ambigüedad que pesará sobre cualquier intento por determinar con precisión su puesto dentro del campo spiatémico: secula qui-

rás de las perturbaciones que su constitución como "ciencia de la diferencia" introduce en la noción positiva de *episteme*.

El juego de reciprocidades en el que resulta inscripta de hecho la semiología es, ante todo, un juego de inversiones:

1. Saussure la presenta todavía como un capítulo más de la psicología social y, en general, de la sociología (a la que concibe, como es sabido, en términos durkheimianos); pero, al expandirse, la empresa semiológica revertirá sobre el estudio de la vida social y pondrá de manifiesto su índole esencialmente simbólica.

2. La semiología empieza siendo el mareo de referencia más amplio al que, en definitiva, deberán remitirse las investigaciones lingüísticas; pero su desarrollo efectivo entrañará un predominio del modelo lingüístico, que resulta difícil explicar por la mera circunstancia externa de ser el del lenguaje un sector particularmente avanzado dentro del campo global de los estudios semiológicos (y aquí el juego de inversiones se complica, si se tiene en cuenta que hay que rastrearlo a través de un conjunto de textos que van desde Martinet, Lévi-Strauss y Barthes hasta Chomsky).

Alrededor de estos dos focos de la problemática semiológica se organiza el trabajo de Eco (quien llega al tema luego de haberse iniciado con ensayos sobre estética — *Obra abierta, Forma e indeterminación en las poéticas contemporáneas*, 1962; *Lo poético de Joyce*, 1962 — y sobre los problemas de la cultura de masas — *Apocalípticos e integrados. Comunicación de masas y teoría de la cultura de masas*, 1964 —):

1. De entrada y en una serie de puntos estratégicos, la semiología es definida como "una investigación que considera todos los fenómenos culturales como hechos de comunicación, para la cual los mensajes singulares se organizan y llegan a ser compren-

sibles por referencia a códigos" (pág. 7). Como en Saussure, se comprueba la inexistencia de una esfera de objetos reservados de antemano: "La semiología se presenta aún como una disciplina no sólo en vías de desarrollo, sino en vías de definición en lo que hace al campo específico y a la autonomía de los métodos. Hasta tal punto, que incluso es lícito preguntarse si no conviene quizás considerarla más bien como un territorio interdisciplinario dentro del cual todos los fenómenos culturales son examinados de acuerdo con la "obsesión" de la comunicación" (pág. 383).

2. Una de las tesis centrales del texto de Eco postula la necesidad de establecer una distinción rigurosa entre lingüística y semiología o, al menos, de tomar al pie de la letra las primeras indicaciones de Saussure. Las lenguas naturales sólo constituyen un capítulo particular de la investigación semiológica, una cierta *semiótica*: "Decidiremos, pues, ... llamar '*semiología*' a una teoría general de la investigación acerca de los fenómenos de comunicación considerados como elaboraciones de mensajes sobre la base de códigos instaurados convencionalmente como sistemas de signos; y llamaremos '*semióticas*' a estos sistemas de signos en la medida en que sean tales y sean por consiguiente formalizados... o formalizables" (pág. 384). Correlativamente, los métodos lingüísticos tendrán un alcance circunscripto y para el estudio de las diferentes semióticas la semiología debe elaborar nuevos instrumentos de investigación. Eco propone una amplia lista —que, sin embargo, presenta como provisional— de semióticas, que cubre desde los códigos considerados como "naturales" hasta los lenguajes formalizados y los códigos retóricos e ideológicos, (menciona más de una decena de tipos de sistema). Pero, desde el punto de vista de la discusión metodológica, la segunda y tercera parte ("La mirada discreta —Se-

miología de los mensajes visuales"; "La función y el signo— Semiología de la arquitectura") proporcionan los argumentos más contundentes en favor de la independencia de los estudios semiológicos: "sobre ese frente se pelea la batalla de la semiología" (pág. 7).

La cuarta parte del trabajo ("La estructura ausente - Epistemología de los modelos estructurales") registra una ampliación de la polémica que ya había entablado Eco con algunos representantes del estructuralismo francés luego de la aparición de *Obra abierta*. La discusión de ciertos desarrollos de las investigaciones de Lévi-Strauss tiene como marco de referencia un distinguido fundamental entre "estructuralismo ontológico" y "estructuralismo metodológico". En realidad, cada una de estas opciones entraña una serie de decisiones correlativas en esferas que exceden el campo estrictamente científico, como la estética y la política. Si Eco opta por una concepción "metodológica" del estructuralismo, es porque pretende mostrar que la perspectiva "ontológica" aparece comprometida a la larga con una interpretación regresiva de los fenómenos artísticos y aún con una ac-

titud conformista frente al *statu quo* social y cultural. Incluso en un eventual acantonamiento del estructuralismo "ontológico" dentro de los confines de la ciencia, denuncia Eco su convivencia con una cierta situación histórico-política. Para él, en cambio, el desarrollo de las investigaciones semiológicas tiene que proporcionar un instrumento más para la crítica y la detección de los dispositivos de control social que obran en el contexto extracientífico. La "conciencia semiológica" —y basta esta expresión para medir toda la distancia que lo separa de los líderes del estructuralismo francés— es ante todo una conciencia crítica (a este respecto no quedan dudas si se lee el capítulo final consagrado a fijar los "límites de la semiología y el horizonte de la praxis").

Quedan espontáneos algunos de los principales problemas que aborda este volumen, al tiempo que, además de proporcionar una considerable masa de información bibliográfica, atestiguan una poco común combinación de imaginación científica, inquietud filosófica y lucidez política.

Ricardo Pochter

SEARLE, J. R., *Speech Acts, An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge, Cambridge University Press, 1969), pp. 204.

Speech Arts (SA, en lo que sigue) ha sido, desde el momento mismo de su aparición, un libro leído y comentado con interés. Las razones que permiten justificar esa atracción son varias. En primer lugar, su autor es uno de los "especialistas" en *actos lingüísticos*: trabajó junto a Austin y publicó importantes trabajos sobre el tema. En segundo lugar, si bien Searle participa del planteo *genérico* de Austin, no ha sido ni es complaciente con las doctrinas *específicas* sostenidas por el autor

de "Other Minds". En tercer lugar, Searle ha ido elaborando —o al menos se descuenta que así ha hecho— una posición propia en la materia. Por último, si bien es mucho lo que los filósofos analíticos han trabajado en relación con temas específicos de la filosofía del lenguaje, es notorio que existen muy pocos libros que, como SA, ofrezcan un enfoque *sistemático* de los problemas centrales de ese ámbito de la filosofía.

Estas observaciones permiten identi-

ficar tres maneras, al menos, de desarrollar un análisis crítico de *SA*: (i) considerándola una obra dedicada a exponer y a discutir temas centrales de la filosofía del lenguaje; (ii) enfocándola como la presentación armónica y, a menudo, la reelaboración de las diferentes críticas formuladas por Searle a las tesis de Austin; y (iii) valorándola como la presentación de una teoría de los actos lingüísticos fundada en la fructífera sugerencia de Austin, pero liberada de sus imperfecciones, debilidades teóricas y carácter "provisional".

Si se adopta la actitud (i), la obra merece un caluroso elogio. *SA* abarca, desde la perspectiva de un punto de vista específico (¿de qué otra manera —por lo demás— podría llevarse a cabo una empresa de este tipo?) una extensa gama de problemas, cuya discusión es en todo momento aguda e interesante. Además, Searle hace gala de un dominio excelente de los medios expresivos: una notable economía verbal —que en modo alguno perjudica la comprensión— campea en todo el trabajo. *SA* ofrece, pues, un marco excelente para el análisis crítico y la sistematización de los problemas más recurrentes de la filosofía del lenguaje.

Si se adopta, a su vez, la actitud (ii), *SA* es recomendable, en función de su interés intrínseco. No cabe duda —después de leer la obra— que las críticas de Searle a algunas de las tesis centrales de Austin y, aun, a algunos eventuales "excesos" teóricos de la corriente filosófica a la que contribuyera de manera tan notable, encajan en un cuadro coherente, con facetas de real valor, que el autor ha ido presentando de modo parcial, con anterioridad, en una serie de interesantes trabajos. Así, en los capítulos 1, 2 y 3 es obvia la "presencia" de "What is a Speech Act" (Incluido en *M. Black* (compilador), *Philosophy in America*, Londres, Allen & Unwin, 1965, 221-39) y de "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts" (*Phi-*

losophical Review, 77 (1968), 405-24). El primer trabajo presentó, sintéticamente, lo que luego es desarrollado en detalle en la primera parte de *SA*. El segundo trabajo ofreció una crítica a fondo contra el esquema teórico propuesto por Austin en *How To Do Things With Words* (Londres. O. U. P., 1962; trad. cast.: *Palabras y Acciones* Buenos Aires, Paidós, 1971; véase cap. las Conferencias 7, *in fine*, y 8) En primer lugar, Searle trató de probar que "... la distinción locucionario-illocucionario no es totalmente general porque algunos actos locucionarios son actos illocucionarios." (408). En un segundo paso, se propuso mostrar que "... todos los miembros de la clase de los actos locucionarios son miembros de la clase de los actos illocucionarios, porque todo acto rético —y, en consecuencia, todo acto locucionario— es un acto illocucionario." (413). Estas y otras críticas han llevado a Searle a substituir la conocida división tripartita propuesta por Austin (a saber, *actos locucionarios* —en los que deben distinguirse, a su vez, los *actos fónicos*, los *fáticos* y los *réticos*—, *actos illocucionarios* y *actos perlocucionarios*) por una división que abarca *actos de emisión*, *actos proposicionales*, *actos illocucionarios* y *actos perlocucionarios*. A su vez, en los capítulos 4, 5 y 7 de *SA* *subyacen* no sólo las tesis de "Proper Names" (*Mind*, 67 (1958), 166-73) sino también las de "Russell's Objections to Frege's Theory of Sense and Reference" (*Analysis*, 18 (1957-8), 137-43). Pero es en dos de los últimos capítulos, el 6 y el 8, en donde la presencia de otros importantes trabajos de Searle se hace más notoria. En "Meaning and Speech Acts" (*Philosophical Review*, 71 (1962), 423-32) atacó la técnica analítica —ejemplificada, eventualmente, en algunas contribuciones de Hare, Strawson, Austin y Toulmin— que consistiría en pretender que se ha ofrecido una explicación o elucidación filosófica de un concepto *X* una vez que se ha

arribado a una afirmación del tipo 'X se usa típicamente para llevar a cabo el acto *x*'. Este planteo crítico aparece desarrollado en el capítulo 6, en donde esa posible técnica analítica es llamada "la falacia del acto lingüístico" (*SA*, esp. 136-41). En "Assertions and Aberrations" (incluido en B. Williams y A. Montefiore (compiladores), *British Analytical Philosophy*, Londres Routledge & Kegan Paul, 1966, 41-54), Searle atacó otro aspecto de ciertas técnicas analíticas recientes: el de que porque resultaría inusual o inadecuado decir ciertas cosas en determinadas situaciones, los conceptos en juego resultarían inaplicables en tales situaciones. Searle incluye la cuestión en *SA* (esp. 141-46) bajo el rótulo de "falacia de la aseveración". El meollo de la "falacia" consistiría —a decir del autor— en confundir las condiciones para formular aseveraciones correctas, con las condiciones de aplicabilidad de ciertos conceptos. Por fin, el más discutido de los artículos de Searle, "How To Derive 'Ought' from 'Is'" (*Philosophical Review*, 73 (1964), 43-58) está presupuesto en el capítulo 6 al criticar la llamada "falacia de la falacia naturalista" (*SA*, vnc-dv) y es ampliamente referido en el capítulo 9 —el último de *SA*—, en donde el planteo original de Searle aparece enriquecido con las polémicas que el mencionado artículo produjo. Estas referencias bibliográficas y, específicamente, la ya señalada incidencia de estos trabajos en el contenido de *SA* no pretenden sugerir que la obra sea una mera agrupación de textos ya publicados. He indicado al comienzo que Searle muestra en *SA* un cuadro coherente de sus críticas a Austin y a algunos aspectos de la llamada "filosofía lingüística", enriqueciendo así el valor de sus ataques, originariamente fragmentarios; y ello posee un interés teórico nada despreciable —cualquiera sea la opinión que se tenga acerca de la viabilidad de todos o de algunos de esos ataques.

(Además, y a los efectos concretos de esta nota, los comentarios precedentes muestran, creo, el contenido de *SA* y sugieren al lector interesado en estos temas, algunas referencias que pueden resultar de utilidad).

¿Qué decir del enfoque (iii)? ¿Qué juicio crítico merece *SA* como intento de presentar una teoría de los actos lingüísticos que supere las deficiencias de la formulación original de Austin y que posea un nivel teórico adecuado? La respuesta correcta es negativa. Searle incorpora, por cierto, elementos valiosos en cuanto a lograr tales metas (tal es lo que ocurre, por ejemplo, con la introducción de la noción de intención y de una noción amplia de regla (lingüística)), pero en definitiva no consigue elaborar una teoría que se adecue a los requerimientos antedichos. Las restricciones de espacio impuestas a una nota de este tipo hacen imposible esbozar, siquiera, la "prueba" de tal juicio crítico. De modo que en lo que sigue me limitaré a puntualizar, meramente, dos o tres cuestiones relevantes para su fundamentación. Previamente ofreceré una síntesis de algunos de los planteos de Searle especialmente importantes en conexión con esa crítica.

(a) Hablar un lenguaje es, para Searle, llevar a cabo una forma de comportamiento sumamente complejo, regulado por reglas. Más específicamente es llevar a cabo *actos lingüísticos*; tales actos son posibles, entre otras cosas, por la existencia de reglas que norman el uso de los elementos lingüísticos (Cf. *SA*, 18.) Los actos lingüísticos constituyen la unidad mínima en la comunicación lingüística. No son las palabras o las oraciones o los casos (*tokens*) de palabras u oraciones que desempeñan un papel protagónico en tal tipo de comunicación. Si su intervención tiene interés es porque son emitidos por un *sujeto* en una *situación* determinada. Pero la realización de un acto lingüístico específico no sólo requiere la emisión de una

oración-caso; además, su producción debe ser el resultado de un comportamiento intencional. Y "... sólo cierto tipo de intenciones resulta adecuado para el comportamiento denominado 'acto lingüístico'." (SA, 17).

(b) "... una verdad analítica acerca del lenguaje es que todo lo que puede querer decir, se puede decir." (SA, 17). ('Querer decir' es sinónimo de 'tener la intención de comunicar' o de 'desear comunicar mediante una expresión', etc.). A esta "verdad", Searle la denomina "Principio de Expresibilidad", cuya versión más exacta dice así: "... para cualquier significado X y cualquier hablante S, si S quiere decir (etc.) X, entonces es posible la existencia de una expresión E tal que E sea la expresión exacta de X o la formulación de X." (SA, 20). Este principio sirve varios fines, pero el más importante dentro de la estrategia de Searle es el siguiente: "... permite equiparar las reglas para llevar a cabo actos lingüísticos con las reglas para emitir ciertos elementos lingüísticos, dado que para cada acto lingüístico posible hay un posible elemento lingüístico cuyo significado (dado el contexto de la emisión) determina que su emisión literal sea, precisamente, la realización de dicho acto" (SA, 20-1).

(c) Hay dos tipos de reglas: las *regulativas* y las *constitutivas*. Las primeras regulan formas de comportamiento preexistentes; las segundas "crean o definen nuevas formas de comportamiento." (SA, 33). Esta distinción se proyecta sobre la tesis general de Searle acerca del lenguaje, de la siguiente manera: "... la estructura semántica de un lenguaje puede ser considerada como la composición convencional de una serie de conjuntos de reglas constitutivas subyacentes, y los actos lingüísticos son actos llevados a cabo al emitir expresiones de acuerdo con tales conjuntos de reglas constitutivas" (SA, 37).

(d) En cuanto al análisis específico

de la estructura de los actos ilocucionarios Searle plantea y practica una estrategia aparentemente simple. La cuestión consiste en preguntarse por las condiciones necesarias y suficientes requeridas para llevar a cabo, exitosamente, un acto lingüístico determinado (por ejemplo, prometer). Una vez que se obtienen tales condiciones "... podemos extraer de ellas un conjunto de reglas para el uso del elemento indicador de la fuerza ilocucionaria." (SA, 54). Está claro que esta estrategia aparece íntimamente unida al llamado "Principio de expresabilidad".

Paso ahora a formular, brevemente, algunos puntos críticos. Comenzaré con el "Principio de Expresabilidad". ¿Qué grado de plausibilidad posee? Obsérvese que dado el carácter analítico que Searle le atribuye, no valen en su contra argumentos de tipo fáctico tales como que alguien ha querido decir algo y no ha podido decirlo, etc. Pese a ello, se pueden puntualizar dos cosas. La primera tiene que ver con la posibilidad de que se dé un caso en el que alguien quiera decir algo y no pueda decirlo porque al hacerlo resultaría destruida (neutralizada) la fuerza de lo que quiso decir. Un ejemplo es *insinuar* (algo). Supongamos que en una situación determinada quiero insinuar que p. Es obvio que no puedo decir 'Insinuo que p', pues tal cosa anularía automáticamente la fuerza de mi acto. Puede argumentarse, por cierto, que 'insinuar' no es un verbo que acote actos lingüísticos, en el mismo sentido en que lo hacen 'prometer', 'advertir', etc.). Pero este argumento lleva a preguntar entonces, por un criterio (inexistente, en tanto es) adecuado para distinguir unos verbos de otros. En otras palabras, ¿por qué decir, en condiciones apropiadas, 'Te prometo hacer p' es llevar a cabo un acto lingüístico (en el sentido que interesa a Searle), mientras que decir 'Te insinuo que p' no lo es? Lo segundo que me interesa puntualizar es

lo siguiente: ¿cómo arriba Searle, de hecho, al Principio de Expresibilidad? Pareciera que el camino se inicia en la primera de las críticas que formulara a Austin en "Austin on Locutionary and Illocutionary Acts" (mencionada más arriba, a saber, "...la distinción locucionario-illocucionario no es totalmente general porque algunos actos locucionarios son actos illocucionarios."). Si tal fuera el caso, cabría achacar a Searle una forma de argumentar sumamente dudosa. Suponiendo a su crítica correcta, habría empleado un argumento del siguiente tipo: (i) Algunos argentinos son gordos; (ii) Es posible que todos los argentinos sean gordos; en consecuencia (iii) Todos los argentinos son gordos. La adaptación de este ejemplo a la distinción locucionario-illocucionario es bastante fácil.

Si se derrumba el Principio de Expresibilidad, gran parte de la estrategia diseñada por Searle cae estrepitosamente. Pero el ataque a su estrategia puede encararse también desde otro punto. ¿Se trata del análisis de la noción de regla (lingüística) y, en particular, de la tesis de que las reglas (lingüísticas) constitutivas definen la actividad correspondiente? El punto básico es que las reglas (lingüísticas o de otro tipo) no definen ni pueden definir la naturaleza de una actividad, ni tampoco pueden explicar (en ningún sentido relevante del término) tal actividad. Puede decirse, en todo caso, que las reglas gobiernan o regulan una actividad. Pero que la actividad sea lo que es, es algo que no resulta de las reglas. La naturaleza de una actividad es algo "extrareglado" —por más que las reglas tengan que ver en su desarrollo.

Si se admite que el esquema argumentativo anterior tiene plausibilidad, puede pasarse a criticar el planteo general de Searle respecto de los actos

illocucionarios. Su estrategia consiste —como se recordará— en enunciar las condiciones necesarias y suficientes para la realización de determinado acto lingüístico y en extraer luego, a partir de ellas, las reglas que rigen el uso de los indicadores de fuerza. Esas reglas tienen carácter constitutivo, según Searle; aunque esto ha sido puesto en duda en el párrafo anterior. Si se admite que la crítica sugerida allí es válida, queda pendiente el punto acerca del paso de las condiciones necesarias y suficientes a las reglas. Creo que en este aspecto Austin está más cerca de la verdad que Searle. Actos como advertir, recomendar, aseverar, etc., forman parte de nuestro contorno. Por cierto que existen condiciones para llevarlos a cabo. Es más, quizá sea posible "reconstruir" las condiciones necesarias y suficientes que se dan, de hecho, en cada tipo específico de acto lingüístico. Pero lo que no se ve claro es cómo y con qué fundamento pueden "extraerse" de ellas las reglas que rigen las expresiones lingüísticas correspondientes al indicador de fuerza. La mera declaración de que tal paso es posible no basta. Tampoco es convincente la enumeración de las reglas: en ellas se reiteran, simplemente, lo que antes ha sido descrito como el conjunto de condiciones necesarias (y, quizá, suficientes) para llevar a cabo el acto de prometer, por ejemplo.

Estos comentarios críticos no pretenden otra cosa que sugerir una eventual línea de ataque al planteo de Searle. Su desarrollo detallado requeriría, quizá, un nuevo libro sobre actos lingüísticos. La tarea bien puede valer la pena. Si ello ocurriera, no cabe duda que las contribuciones efectuadas en *SA* ocuparán el lugar de preeminencia que le corresponde en la numerosa bibliografía producida en torno al tema.

Eduardo A. Bobassi

QUINE, W. V. ORMAN, *Palabra y objeto*, traducción de Manuel Sacristán Luzón (Barcelona, Ed. Labor S.A., 1968), 300 pp.

Este libro de Quine constituye una de las obras más influyentes que se publicaron en el terreno de la filosofía del lenguaje durante los últimos quince años. Es importante, por ello, la aparición de esta versión española del mismo, más aun dado que la traducción —empresa delicada en este caso, dada la gran dificultad de muchos intrincados pasajes del texto— estuvo a cargo de Manuel Sacristán Luzón, autor que conoce la obra de Quine y ha traducido antes otros dos libros suyos (*Los métodos de la lógica* y *Desde un punto de vista lógico*).

El libro consta de siete capítulos, en los cuales Quine explica su enfoque de varios problemas de filosofía del lenguaje, prestando especial atención a temas relacionados con cuestiones gnosológicas, epistemológicas y de filosofía de la lógica. En el prólogo, se advierte ya que cierto "conductismo lingüístico" representa el marco teórico general en que el autor ubica sus planteos. Dico allí: "...la comparación de significaciones lingüísticas no tiene justificación alguna, salvo cuando se hace entendiéndolas como disposiciones humanas a responder abiertamente a estímulos socialmente observables"¹. Veremos luego que Quine apoya en este principio metodológico algunas de sus tesis principales.

En el cap. I, Quine muestra cómo puede aplicarse el marco conceptual conductístico mencionado al estudio de los temas básicos de una filosofía del

lenguaje que se interesa especialmente por el aspecto informativo (y gnosológico) de la comunicación lingüística. En líneas generales, se tratan los siguientes temas: *lenguaje básico, sentencias, palabras, teorías y verdad*. Cuando se ocupa de sentencias, se advierte la importante función que cumple en la teoría de Quine el concepto de estímulo verbal. El significado de las sentencias que no son observacionales no puede abordarse únicamente en términos de respuestas a estímulos no verbales. Pero para Quine, las sentencias no sólo están asociadas con estímulos no verbales, sino también con otras sentencias. En el lenguaje, hay respuestas a estímulos no verbales, pero también a "sentencias-estímulo" (en general, a estímulos verbales). Quine se esfuerza entonces por explicar el significado de las sentencias (incluyendo las no observacionales) en términos de asociaciones con estímulos, tanto verbales como no verbales. De esta manera, trata de mostrar que la aplicabilidad del marco conductista no se limita a la porción observacional del lenguaje sino que es aplicable, incluso, a las partes más "teóricas" de nuestro aparato lingüístico.

El objeto principal del cap. II es mostrar que la traducción está sujeta a cierta indeterminación sistemática, en el sentido de que el conocimiento de la totalidad de las disposiciones al comportamiento verbal de un hablante de otro idioma no es suficiente para conseguir una traducción unívoca de las sentencias de dicho hablante. Dada una sentencia de otro idioma, puede haber distintas traducciones de ella, no equivalentes entre sí y todas concordantes, sin embargo, con la totalidad de las disposiciones al comportamiento verbal de los hablantes de ese idioma. Según estas conclusiones, es imposible comparar objetivamente las significaciones

¹ He alterado en una palabra la traducción de Sacristán. Su versión de esta frase concluye con las palabras "estímulos sociales observables". Pero los estímulos a los que se refiere Quine no son siempre sociales; son, eso sí, socialmente observables. El texto inglés dice: "...socially observable stimulations".

de sentencias de distintas lenguas. En efecto, de acuerdo con los resultados del cap. II, no es posible establecer la comparación de un modo conductístico, estudiando las disposiciones a responder verbalmente a estímulos observables; pero de acuerdo con el principio metodológico sustentado en el preloquio, y citado anteriormente, si no es posible comparar de esa manera las significaciones, tal comparación no tiene justificación alguna. A su vez, la imposibilidad de la comparación objetiva de *significaciones*, presta apoyo, en capítulos posteriores, a la actitud de rechazo que tiene Quine ante los conceptos semánticos intensionales: *proposición, significado, sinonimia*, etc.

En el cap. III ("La ontogénesis de la referencia") se hace un interesante estudio del desarrollo y estructura de nuestro aparato referencial. Se analizan peculiaridades y relaciones que tienen distintas partes de ese aparato, (términos singulares, términos generales, términos de *maza*, demostrativos, etc.) y el análisis es rico en conclusiones sobre el funcionamiento lógico-semántico de distintas partes del lenguaje ordinario. En el capítulo siguiente se examinan distintas "anomalías" y "conflictos" implícitos en el aparato referencial. Se estudian especialmente problemas de ambigüedad sintáctica y opacidad referencial y se indican algunos medios de corregir algunas de estas anomalías, sin que tales medios representen alejamientos excesivos del lenguaje ordinario. En el capítulo V, en cambio, se introducen técnicas inspiradas fundamentalmente en la lógica simbólica y más alejadas de los medios del discurso cotidiano. Estas técnicas son utilizadas también para reformular o parafrasear sentencias del discurso ordinario, a fin de resolver ambigüedades o eliminar otras anomalías. El uso de estas técnicas es precedido por una explicación de la naturaleza y funciones de la parafrasis lógica. En este capítulo, Quine introduce notaciones para objetos

intensionales (atributos, proposiciones) a fin de resolver algunos de los problemas considerados; pero en el capítulo siguiente, ("Huir de la intension") trata de afinar el análisis y resolver esos y otros problemas mediante nuevas parafrasis en las que se evita la mención de objetos intensionales. El séptimo, y último, capítulo está dedicado a problemas ontológicos. Quine analiza la naturaleza de ciertas cuestiones ontológicas y, apoyándose en distintos argumentos, se pronuncia en favor de una ontología construida con objetos físicos y clases, considerando en cambio, que la admisión de objetos intensionales es problemática, y la de datos sensibles, innecesaria. Se muestra partidario, pues, de una ontología *fisicalista-conjuntivista*. En este último capítulo estudia especialmente la función de las clases en la construcción de los objetos abstractos necesarios en matemáticas y ciencia.

Puede advertirse, por lo ya expuesto, que dos importantes tesis de Quine ocupan posiciones centrales en los análisis de este libro: el *principio metodológico del conductismo lingüístico* y el *rechazo de los conceptos intensionales*. Ambas tesis están relacionadas; Quine aclara (p. 216) que en rechazo de los conceptos intensionales se debe a la ausencia de criterios conductísticos que guíen su aplicación, y puede interpretarse el cap. II del libro como un intento de demostrar que no puede haber un criterio de este tipo para el concepto de sinonimia. El análisis de estas dos tesis y sus relaciones excede en mucho las posibilidades de esta nota; pero querría concluir mis comentarios con una observación general acerca de ellas. Si realmente pudiera demostrarse que con un enfoque metodológico conductístico no pueden fundamentarse adecuadamente ciertos conceptos intensionales, como el de *sinonimia*, tal resultado podría interpretarse, *prima facie*, de dos maneras alternativas: puede conside-

rarse que los conceptos en cuestión son ilegítimos (solución de Quine) o, por el contrario, sostener que el enfoque metodológico es estrecho e insuficiente y por ello, no pueden fundamentarse con dicho enfoque los conceptos que necesitamos en semántica. Tal vez se vea esto más claramente a través de un ejemplo. En el cap. II, Quine observa que si los hablantes de una comunidad lingüística usan cierta sentencia ocasional ante ciertos estímulos, no puede saberse, por medios conductísticos, si tal uso depende sólo del significado de la sentencia o es influido, también, por alguna información o creencia adicional (*información intrínseca*) compartida por toda la comunidad. Supongamos, por ejemplo, que los hablantes de cierta comunidad utilizan la sentencia 'gavagai' cada vez que se encuentran en presencia de un conejo. Esto sugiere que la sentencia informa acerca de la presencia de conejos, y que transmite una información observacional semejante a la de frases como 'esto es un conejo', 'aquí hay un conejo', o algo similar. Pero también podría ocurrir que hubiera en la comunidad una superstición compartida por todos, según la cual toda vez que un conejo se muestra a un hombre, el diablo se encuentra presente en el lugar. En ese caso, podría ocurrir que la sentencia no fuera observacional, y significara algo así como 'el diablo está aquí', o algo por el estilo. En este último caso, el uso de 'gavagai' ante el estímulo de la presencia de un conejo no está dictado únicamente por el significado de la sentencia usada, sino que también influye una creencia supersticiosa compartida por la comunidad lingüística. Quine considera que no puede decidirse conductísticamente entre estas dos alternativas y afirma que "... cree que no puede darse sentido experimental sistemático alguno a la distinción entre uso debido a

significación y uso debido a información lateral universalmente compartida" (p. 5). Nuevamente, puede interpretarse este resultado de las dos maneras antes mencionadas; podemos considerar que el resultado muestra la insuficiencia del método conductístico para distinguir entre uso debido al significado solamente y uso influido también por información colateral; o bien, podemos considerar que en estos casos, no tiene sentido separar la información del significado, dado que no es posible hacerlo en forma conductística. Según esta última alternativa, los conceptos de uso debido al significado solamente y uso debido al significado y a información colateral son ilegítimos. Quine se inclina por esta última alternativa, pero aquí queremos mencionar la posibilidad de la otra.

En un plano más general, la elección final entre las alternativas a las que hemos hecho referencia, (el enfoque conductista es insuficiente —los conceptos intensionales son ilegítimos—) es una decisión compleja en la cual pueden pesar diversos factores. Pero es importante advertir la existencia de esta alternativa para valorar adecuadamente algunas argumentaciones que hace Quine en favor de una de sus tesis semánticas centrales.

Cualquiera sea la posición final que se adopte ante algunos de los problemas centrales del libro, como el status de los conceptos intensionales, debe reconocerse que en *Palabra y objeto*, Quine ha iluminado muchos problemas señalando importantes dificultades que existen en la fundamentación de ciertos conceptos y tesis semánticas. Por esta razón, el estudio de esta obra contribuye notablemente a una comprensión más profunda de nuestro propio aparato conceptual.

Raúl Orayen

BLACK, MAX, *The Labyrinth of Language*, (N. York and Toronto, The New American Library, 1969), [*El laberinto del lenguaje*, trad. de Roberto J. Vernengo (Caracas, Monte Avila Editores, 1969), 280 pp.].

Si bien es cierto que la reflexión en torno a la naturaleza del lenguaje es una constante en la historia del pensamiento filosófico, el lugar de privilegio que ostenta en nuestros días brota de la convicción, compartida por muchos pensadores, de que el lenguaje es el último y fundamental problema filosófico. No se trata ya de que los problemas referentes al lenguaje constituyan cuestiones preliminares para ulteriores logros filosóficos sino de la convicción de "que la tarea filosófica consiste enteramente en un radical examen del lenguaje." (p. 174).

Ahora bien, este examen requiere partir del conocimiento de la gran complejidad del lenguaje, de sus variadas aristas, de sus múltiples funciones para acometer después la empresa de alcanzar algunas perspectivas que nos permitan, como los hilos de Ariadna, orientarnos en este laberinto. Una de las perspectivas iniciales mejor justificada está representada, según Black, (opinión, por otra parte, muy difundida) por el enfoque lingüístico que señala con rigor científico los rasgos esenciales del lenguaje en el nivel fonológico y gramatical. El lenguaje es un sistema integrado por sílomas, de tal suerte que el examen parte de las unidades de sonido (fonemas), continúa con las unidades verbales de sentido (morfeemas) y remata en los modos de asociación de las unidades (gramática). Black no extrae las consecuencias filosóficas de la concepción estructuralista del lenguaje, que puede apreciarse en la profusa bibliografía francesa, pero sí pone de relieve algunas implicaciones propiamente lingüísticas como el importante rasgo de las restricciones inherentes a las com-

binaciones atómicas del sistema que constituye una lengua determinada. Estas reglas gramaticales son, al igual que las de la lógica, totalmente convencionales, lo cual frustra el intento de cualquier teoría de fundamentar una adecuación de la gramática a la realidad y de justificar las invariantes universales que constituirían una especie de núcleo esencial de todas las lenguas: "La gramática no tiene esencia" (63).

Este problema de la gramática y la realidad es afín a la vieja y venerable cuestión filosófica de la relación entre lenguaje y pensamiento. Partiendo de una idea de pensamiento muy alejada de la tradición metafísica, pues queda restringido a un *acontecimiento mental* bien determinado, por un lado, y al *sentido proposicional*, por el otro, que identifica el pensamiento con una cláusula que comienza con "que", examina Black dos modelos fundamentales de la relación de lenguaje y pensamiento. En primer lugar, el modelo que ve en dicha relación la misma relación que hay entre el vestido y el cuerpo, y en el que, por tanto, el pensamiento es totalmente independiente del lenguaje. El modelo de la armonía, que propugna el autor, considera, en cambio, que el pensamiento es inseparable del lenguaje, que es immanente a la expresión simbólica en la cual logra su plena articulación, del mismo modo que no cabe imaginar una sinfonía totalmente independiente de alguna representación acústica.

También aborda, con detalle, la importante cuestión de las funciones del lenguaje y las caracteriza, siguiendo la ya clásica tripartición de Bühler, como *informativa* o *cognitiva*, *emoti-*

va y dinámica. No cree que sea legítimo —y aporta para ello sobradas razones— hablar de una función primaria fundamental de la cual otras sean especificaciones o inflexiones particulares. Pretender que la función informativa sea la esencial es sucumbir al equívoco de exaltar desmedidamente las dimensiones racionales del lenguaje. El lenguaje no sólo transmite ideas, informaciones, propiedades o características de los objetos, sino que sirve también para expresar nuestras emociones, para suscitar reacciones o actitudes y provocar sentimientos de la más diversa índole. Pero no debe confundirse, dice certeramente Black, el significado emotivo con la influencia emotiva. La segunda entraña la eficacia real de las expresiones, su capacidad de provocar sentimientos o actitudes; la primera, en cambio, apunta a la significación misma que puede captarse independientemente del correspondiente estado emotivo. Por lo que hace a la función dinámica, vinculada a la acción como en el caso de las frases imperativas, se contenta Black con mencionarla sin llamar la atención sobre la ponderable gravitación que ejerce en las distintas formas de la comunicación social. Cree finalmente que el tema de las funciones del lenguaje es uno de los más controvertidos porque carecemos de una teoría que muestre con claridad las interrelaciones entre sentimiento, intención, percepción y otros conceptos psicológicos básicos. Black no logra dar expresión a la idea de que la comprensión de la naturaleza y funciones del lenguaje es íntimamente solidaria de la comprensión de la experiencia humana.

Como era de esperar en virtud de su estilo filosófico, que utiliza como herramienta privilegiada el método analítico, no podía esquivar Black el planteo del problema del significado, que la filosofía anglosajona ha examinado hasta un extremo fatigoso. Des-

pues de examinar las posiciones fundamentales en torno al "significado del significado", que al partir del supuesto del carácter designativo de las expresiones arrastran consigo la búsqueda de una entidad tangible con la cual identificar el significado, tal como "cosa física", "idea", "imagen", etc., se inclina Max Black por una teoría funcional, inspirada en el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*. El autor no puede dejar de reconocer el carácter problemático del término "uso", a pesar de lo cual confía en que abra nuevas posibilidades para superar las dificultades que suscitan las teorías anteriores.

Un tema de singular importancia es el tocante al cumplimiento de la función comunicativa del lenguaje. El lenguaje, fenómeno auténticamente humano, es el instrumento que funda las posibilidades de la comunicación social y se refiere de una u otra forma a la realidad misma. ¿En qué medida se logran estos fines esenciales? Se han señalado dos tipos de limitaciones: las unas, remediables, porque residen en la ambigüedad o vaguedad de las palabras, y las otras, inextirpables, porque arraigan en la esencia del lenguaje y en la naturaleza metafísica de la realidad. Una de las raíces de estas limitaciones del lenguaje proviene de su inevitable dimensión de generalización y abstracción que al incorporar una cosa dentro del concepto o de una clase hace que se desvanezca su individualidad. Black no comparte esta posición, que califica de nominalista, porque si bien la realidad puede escapárseles, nos es dable explorar la naturaleza de muchas realidades. Hubiera sido oportuno que Black examinara aquí el funcionamiento de expresiones lingüísticas como la metáfora y la manera como apuntan o pretenden apuntar a la realidad.

The Labyrinth of Language es un libro rico donde se examinan, en suma, problemas esenciales del lenguaje:

sus rasgos, sus funciones, su relación con el pensamiento y la realidad, su vinculación con la lingüística, la teoría de la información, la lógica y la filosofía. No se encontrarán en él las grandes especulaciones metafísicas si-

no el examen objetivo y muchas veces descarnado a que nos tiene habituados el método del análisis filosófico.

Roberto Ego

AUSTIN, J. L., *Palabras y Acciones* (Buenos Aires, Paidós, 1971), 218 pp.

Genaro Carrió y Eduardo Rabossi han enriquecido la bibliografía filosófica en lengua castellana con su traducción de *How to Do Things with Words* (Oxford, 1962.) por J. L. Austin. La obra de Austin (1911-1960), aunque no es extensa, ha tenido una influencia muy importante en los países de lengua inglesa. Como sus traductores lo indican en el prólogo, el carácter de esta obra, con su empleo de giros idiomáticos ingleses, y evitando las nomenclaturas tradicionales, convierten su traducción en un verdadero "tour-de-force". Más que una traducción literal se ha buscado reconstruir en castellano los análisis realizados por Austin en inglés, lo que en ocasiones ha requerido, para preservar su sentido, evitar una versión literal.

Austin es uno de los representantes más originales de la filosofía que ha sido calificada por los historiadores del tópico como 'filosofía del lenguaje ordinario'. Es importante entender que esta calificación no se refiere a una escuela filosófica cuyos miembros comparten determinadas doctrinas. Es más apropiado considerar que este grupo de filósofos comparte un 'estilo' en su manera de enfrentarse con los problemas que se plantean y en los métodos empleados por ellos para analizarlos. En el caso de Austin este estilo incluye una acentuada preocupación por los usos y distinciones que se emplean en nuestro lenguaje sin creer, como a veces se ha pensado,

que tales usos sean inmodificables aunque constituirían, según este autor, un punto de partida adecuado para la investigación.

Además del interés por el uso de los términos de nuestro lenguaje, en el presente trabajo se toma en cuenta el hecho que los filósofos han considerado exclusivamente oraciones empleadas para formular enunciados verdaderos o falsos. Junto a oraciones de este tipo, hay otras tales como las preguntas, órdenes, etc. que no han sido objeto de estudio semejante. Naturalmente es en este segundo grupo de oraciones en el que se centrará el análisis de Austin sin dejar de tomar en cuenta las del primer grupo. Mientras que los enunciados del primer tipo los denomina 'constatativos', entre los del segundo tipo se encuentran los que denomina 'realizativos'. En las expresiones pertenecientes a este segundo grupo decir algo es realizar algo; por ejemplo expresiones como "Si juro (desempeñar el cargo con lealtad...)" expresado en una ceremonia de asunción de un cargo, no consiste meramente en decir ciertas palabras sino en jurar. Tales expresiones no describen ni registran nada, no son ni verdaderas ni falsas.

Un requisito del uso de expresiones realizativas es que las circunstancias en que las palabras se emplean, tanto como las personas que las emplean, sean las apropiadas. Si tal cosa no ocurriera tendrían lugar situaciones anómalas que Austin califica como 'in-

fortunios'. Debe haber un procedimiento convencional, las personas y circunstancias particulares deben ser las apropiadas, el procedimiento debe efectuarse de la manera correcta y las personas tener los pensamientos apropiados. Si se violan los primeros requisitos mencionados anteriormente, la expresión no se usa para efectuar un acto, en el caso en que no se cumpla el requisito que ciertos pensamientos existían en la mente del que expresaba la fórmula, habláremos de actos insinceros. Es posible encontrar ejemplos del uso de expresiones realizativas pero en las que el acto normalmente efectuado no se realiza y esto no necesariamente implica mala voluntad o engaño. Hay casos en los que actores en un escenario expresan la fórmula normalmente empleada en un juramento sin que haya juramento alguno por faltar las con-

diciones en que este acto debe realizarse.

No es posible en el breve espacio asignado a una reseña examinar en detalle las distinciones introducidas por Austin, que luego cambia por otras que considera más apropiadas. Sólo una lectura del trabajo comentado puede dar idea de su riqueza. Lo que hemos resumido mostrará la importancia de una variedad de usos del lenguaje cuya función no había sido analizada en detalle antes de Austin. Finalmente las relaciones entre el lenguaje y la acción humana han ingresado en el campo de la filosofía analítica. Los futuros estudios no podrán prescindir de estos análisis y del nuevo panorama que ellos han abierto.

Juan Carlos D'Alessio

HOCKETT, F. CHARLES, *Curso de Lingüística moderna*, traducción y adaptación al español por Emma Gregores y Jorge Alberto Suárez, (Buenos Aires, Eudeba, 1971), 623 pp.

Es de imputar a los catorce años que transcurrieron desde su publicación en inglés el que el enfoque de los problemas nos parezca poco actual dado que conocimos, en traducción, obras posteriores a ésta.

El análisis del enunciado en constituyentes inmediatos que propone el estructuralismo americano y al cual Hockett da una representación en forma de casilleros, nos hace sentir que no en vano pasaron los años en lo que a análisis lingüístico se refiere. Resulta en efecto deficiente este análisis, esencialmente cuando se trata de rendir cuenta de los constituyentes discontinuos y del fenómeno de concordancia. Lo reconoce Hockett, por otra parte, al decir que "cuando los diagramas resultan complejos por demás conviene evitarlos y recurrir a

la descripción verbal". Es aquí justamente donde la gramática transformacional se muestra infinitamente más eficaz por su simplicidad en la formulación de tal tipo de problemas.

La distancia que separa a Hockett de las tendencias lingüísticas actuales es sin embargo menor de lo que pudiera dejar aparecer la terminología por él empleada, y encontramos ya en germen varias de las nociones desarrolladas más tarde hasta sus últimas consecuencias por Chomsky y sus seguidores.

En el capítulo sobre Gramática externa y gramática interna, resulta evidente la analogía con las nociones de estructura profunda y estructura de superficie: "Lo gramática externa (...) se manifiesta básicamente en

orden lineal, en tanto que las conexiones más profundas entre las formas con frecuencia se establecen a través de otras formas interpuestas". Propone el caso de dos oraciones que tienen igual gramática externa pero en que las relaciones profundas (y hasta encontramos el empleo del término mismo) de los elementos son diferentes; y a la inversa, aquel en que "la gramática externa es distinta en cada oración, pero, a niveles más profundos, las dos son prácticamente iguales." Claro está que Hockett se limita a intuir el fenómeno sin proponer una formulación que permita rendir cuenta precisa de él.

Resulta evidente también que Hockett está igualmente consciente de la diferencia entre "performance" y "competence" cuando, en el capítulo sobre ontogenia lingüística, habla de la primera creación analógica en el niño y explica que su sistema ha pasado a ser "productivo". Aunque no hable de "competencia", no cabe la menor duda que es la misma noción a que se refiere en términos de "productividad": "La productividad supone sólo un número finito de unidades elementales(...) pero permite la generación de un número transfinite de mensajes totalmente distintos".

Y los versos de Carroll que propone como ejemplo de oraciones con igual "armazón" gramatical una de las cuales está revestida de sílabas sin sentido, nos hace pensar de inmediato en las "colourless green ideas" con que Chomsky ilustra la noción de "gramaticalidad".

Después de haber puesto en relieve los pocos puntos en que Hockett pareciera aproximarse a las tendencias gramaticales más recientes, debemos hacer notar que, aunque hayamos querido ver en él la intuición de una estructura profunda, su clasificación de las oraciones está hecha en cambio a partir de la estructura de

superficie de las mismas. Como resultado, por una parte multiplica las clases y subclases gramaticales (especialmente en el capítulo: "Oraciones y cláusulas"), y por la otra, agrupa oraciones que no se asemejan más que en estructura de superficie (Figuren por ejemplo en una misma categoría: "Se es honrado por convicción" y "Se invitó a muchas personas", cuando no puede dejar de resultar evidente que la segunda oración tiene un valor pasivo que no comparte con la primera, de valor indefinido).

Pasando a la terminología, cabe destacar la ausencia de las nociones de neutralización y de archifonema así como el uso particular que hace Hockett de algunos términos (uso que comparte, en la mayoría de los casos, con los otros lingüistas americanos, pero que puede confundir al lector acostumbrado a la lingüística europea).

Junto al "phoneme", unidad distintiva, encontramos en Hockett al "phone", realización sonora del mismo, y a los "allophones", variantes combinatorias. En la traducción que nos ocupa, es de lamentar que no se haya buscado un equivalente español para la noción expresada por el inglés "phone", que está dada aquí ya por "fonema" (en el sentido muy impreciso de sonido lingüístico), ya por "alófono", siendo bastante grande la confusión que se crea. (Así se nos habla de alófonos "miembros de fonemas distintos" que están "en contraste directo", cuando sabemos que los alófonos, variantes combinatorias de un fonema, no pueden nunca, por definición, aparecer en el mismo contexto.)

Independientemente de este problema, originado por la traducción, debemos notar que para Hockett un fonema "está representado por docenas de alófonos claramente distintos", con lo cual vamos que no postula, como otros lingüistas, un núme-

ro determinado de alófonos para cada fonema.

La relación entre los alomorfos y los morfemas es paralela, en el plano gramatical, a la establecida entre los alófonos y los fonemas en el plano fonológico. En cuanto al término "morfo", tendría por correspondiente al "phone" (realización sonora independientemente del fonema del cual sea una variante), cuya ausencia en la terminología lamentamos más arriba.

En cuanto al criterio que hace jugar Hockett para la identificación de las unidades, no parece recurrir a la conmutación. De hacerlo no clasificaría por ejemplo a "zorro gris" entre las construcciones sintácticas endocéntricas ya que al no haber conmutación posible de ninguno de sus elementos por separado, y al producirse la elección en un solo punto, difícilmente se puede hablar de construcción sintáctica.

Es de notar una falta de coherencia en la elección de los criterios, por ej. para la determinación de las partes de la oración. Así en español es el criterio formal (es decir morfológico, más bien que sintáctico) que prevalece; en inglés el criterio funcional.

Es encomiable la tarea de adaptación realizada por los traductores, y valiosos los aportes que hacen a la descripción del español rioplatense. Disentimos sin embargo de su forma de tratar ciertos puntos, por ej. el acento. Nos dicen que "en español tenemos más conciencia del acento que de la entonación" porque "el acento tiene muchas veces representación gráfica y sirve para distinguir palabras que se escriben con las mismas letras ("que", "qué", "se", "sé")". Mezclan así los dos códigos, oral y

escrito, y omiten lo fundamental, que en español el acento suele tener valor distintivo (por ejemplo en /depósito/ - /deposító/, donde el lugar del acento sirve para diferenciar palabras de significado diferentes), mientras que en la mayoría de las lenguas su función es esencialmente contrastiva y sirve tan sólo para individualizar una palabra respecto a las demás que figuran con ella en el enunciado.

En el capítulo "El puesto del hombre en la naturaleza", entre las quin-ce propiedades que diferencian el lenguaje humano de cualquier sistema de comunicación no humano, Hockett coloca a la "dualidad" (que correspondería a lo que Martinet llama la "doble articulación") sobre el mismo plano que las demás. Es de hacer notar que aunque la "preverificación" y la "reflexibilidad" sean, al igual que la "dualidad", privativas del lenguaje humano, no son como ella, atributos sine qua non del mismo, lo cual conferiría a la dualidad un estatuto muy particular que no hace resaltar el autor.

Para terminar diremos que esta obra abarca los aspectos más diversos del lenguaje, aún aquellos que pudieran parecer salir del campo de la lingüística definida como la ciencia que se ocupa de la lengua o del sistema, por oposición a la estilística que se ocuparía más bien del habla o de las realizaciones individuales. Es de notar en cambio que no se ocupa de problemas relacionados con la semántica, lo cual se explica dado que esta obra fué escrita en momentos en que esta rama de la lingüística era todavía inexplorada.

María Cristina Gatto

REVZIN, I. I., *Les modèles linguistiques*, traducido y adaptado por I. Gentilhomme (Paris, Dunod, Monographies de linguistique mathématique, 1968), 201 pp.

La obra es una síntesis muy completa de cuanto se ha hecho sobre la formalización de las lenguas naturales. En ella se adopta el punto de vista del lingüista que usa las estructuras abstractas matemáticas sólo en la medida en que éstas sirven de instrumento a la lingüística. Su lectura requiere bastante atención y algunos principios de la teoría de conjuntos. La traducción y adaptación de la obra, publicada en ruso por la Academia de Ciencias de la U. R. S. S. (Moscú), ha permitido al autor introducir algunas correcciones. En efecto, por ser una primera tentativa de síntesis, la obra contenía, como se vio luego, cierto número de imprecisiones e inexactitudes (por ejemplo uno de los asertos del Capítulo V), y recibí numerosas observaciones y críticas que inducen a Revzin a recordar con entereza las palabras de Bacon: "La verdad surge más fácilmente de un error que de una confusión de nociones".

La *Introducción* propone el aspecto general de un modelo lingüístico y los diferentes modelos empleados: analítico y sintético, paradigmático y sintagmático, etc., hasta llegar a la teoría de los modelos y a la tipología estructural de las lenguas. Pero el *modelo* del que se habla no tiene nada que ver con el *patron* de Sapir: es "una construcción científica hipotética", un "edificio fabricado", un objeto abstracto independiente de su interpretación lingüística, que puede ser muy variada. Para no confundir estas nociones, Revzin utiliza una doble terminología: metalenguaje matemático para las nociones de modelo, y metalenguaje lingüístico para su interpretación.

En el Cap. II, construye un modelo fonológico general, capaz de dar

cuenta de los hechos observados, fundándose en intentos de sistematización elaborados por distintos fonólogos (Trubetzkoy, Martinet, etc.), y en esta versión francesa se amplía sobre todo la descripción de la noción de fonema de la escuela de Moscú.

El Cap. III presenta las nociones fundamentales indispensables para construir modelos gramaticales tales como la segmentación de la cadena del habla en unidades significativas, la noción de "oración marcada", las clases de equivalencia por conmutación, las categorías gramaticales, el isomorfismo entre diversos niveles. Es importante señalar que, fundándose en la definición de Karcevskij¹, y coincidiendo así con Chomsky, Revzin considera "oraciones" no solo los conjuntos no significativos pero gramaticalmente correctos ("el centauró ha bebido un cuadrado redondo") sino también las oraciones no correctas "Duermo ideas furiosamente", para llegar a la noción de "oración marcada". Pero ella no tiene nada que ver con la de las escuelas europeas². Revzin propone dos interpretaciones de "oración marcada":

¹ "La oración es una unidad actualizada de comunicación; no tiene estructura gramatical propia, su estructura está dada por la entonación. La entonación *hace* la oración. Cualquier palabra o conjunto de palabras, cualquier forma gramatical, cualquier interjección, puede, si la situación lo exige, servir de unidad de comunicación" (p. 57).

² La oración mínima no marcada es la que tiene un contorno de entonación no marcado y corresponde a la forma normal del enunciado. También se la llama *neutra*, en oposición a la oración marcada. (Jean Dubois: *Grammaire*

"1. El conjunto de las oraciones marcadas es el conjunto de todas las oraciones que se encuentran efectivamente en un texto suficientemente extenso de la lengua estudiada; 2. El conjunto de las oraciones marcadas es el conjunto de las oraciones gramaticalmente correctas de la lengua dada, o potencialmente posibles" (p. 59). Esta interpretación es la más importante. Revzin coincide con Chomsky en que el criterio de "corrección gramatical" (en Chomsky "gramaticalidad") es intuitivo; debe ser considerado exterior al sistema formal y aconseja un medio práctico para tener una idea de la situación: "... existe un oráculo al que uno puede dirigirse para verificar si una oración es marcada o no" (p. 59). El oráculo será nuestra intuición, y la marca la corrección gramatical.

El Capítulo IV está dedicado a los modelos paradigmáticos y a un intento de definición de nociones tales como "partes del discurso", "homomorfía gramatical", "sincretismo y neutralización", correspondencia entre categorías y clases. El Capítulo V, por último, examina los modelos sintagmáticos en gramática, y compara los propuestos por algunos lingüistas matemáticos norteamericanos y de Europa oriental: modelo configuracional de Kulagina, modelo sintáctico de Nebesky, las investigaciones de los transformacionalistas, en particular Chomsky, y la hipótesis de Yngve. Yngve es un eminente especialista ruso en traducción automática, quien ha propuesto un método muy interesante para determinar el volumen máximo de la memoria, necesario para la producción de una proposición según el "árbol" asociado. Imagina una máquina constituida por los siguientes órganos:

Memoria permanente

Entrada y salida	Sistema selectivo	Memoria rápida
------------------	-------------------	----------------

y expone así su hipótesis: "(1) Las

oraciones efectivamente empleadas en la lengua oral tienen una profundidad inferior a un número pequeño determinado (volumen de la memoria humana rápida); 2) En todas las lenguas existen medios de limitar las estructuras regresivas, y en presencia de oraciones de gran profundidad se utilizan sinónimos de menor profundidad; 3) El factor profundidad debe tener importante función en la evolución de la lengua". (p. 144).

Revzin señala que el interés de esta hipótesis reside en que es el primer modelo construido teniendo en cuenta que una lengua no es creada por un sistema arbitrario, sino por el ser humano mismo, y ella debe reflejar por lo tanto las particularidades específicas del sistema cibernético dado. Pero es insuficiente para describir aspectos importantes del lenguaje, como lo ha probado Chomsky.

Aparte, como *Complementos*, son presentadas las demostraciones que exigen un esfuerzo mayor: un ejemplo de heteronomía, la demostración de varios teoremas y lemas. La *Bibliografía* y el *Índice de autores citados* muestran la vasta formación del autor. La edición francesa ha sido actualizada y adaptada a lectores poco conocedores del ruso, para quienes se agrega un *Glosario* de términos con la acepción propia al autor, y varios índices analíticos.

"Los modelos lingüísticos" es un libro de gran interés para investigadores de campos muy variados; lingüistas de distintas tendencias, lógicos, matemáticos, psicólogos, especialistas en lenguajes formales, hallarán en él una orientación precisa y un factor de progreso en sus propias disciplinas.

structurale du français. Le verbe, Paris, Larousse, 1967, p. 17; Chazaud, Colin, Malldidier, Marcelle: *Travaux pratiques de grammaire structurale du français moderne*. Centre de documentation universitaire, Paris-Nanterre, 1969).

Irma Biojont de Azar

LYONS, JOHN, *Chomsky*, traducción de Vital Gadbois et Brian Gill (Paris, Editions Seghers, 1971), 183 pp.

Publicada originariamente en Londres, en 1970, por Wm Collins Sons & Co Ltd., esta obra forma parte de una colección dirigida por el profesor F. Kermode, y está destinada a un público de habla inglesa. Esto ha planteado algunos problemas a los traductores, quienes han optado por reemplazar los ejemplos ingleses por otros franceses, en la medida en que se lo permitía la estructura sintáctica, tan diferente de las dos lenguas; y cuando esto no ha sido posible, reproducen el ejemplo inglés con su traducción literal en francés.

El autor se jacta en el Prefacio de que el mismo Chomsky ha leído el manuscrito y ha agregado comentarios, lo cual constituye evidentemente, para él y para nosotros, una garantía de exactitud de su reproducción del pensamiento chomskiano. El objetivo de esta publicación es proporcionar al lector no especializado una base suficiente de nociones históricas y técnicas para abordar el siempre difícil proceso de leer a Chomsky.

Lyons recuerda (I. Introducción) que la especie humana se distingue de las otras especies animales por su capacidad de lenguaje, y que Chomsky sostiene: a) que los principios generales que determinan la forma de las reglas gramaticales de una lengua dada, son comunes a todas las lenguas; b) que los principios subyacentes a la estructura del lenguaje son tan específicos y bien articulados, que hay que considerarlos como biológicamente determinados, constitutivos del ser humano, y transmitidos genéticamente de padre a hijo; c) que su teoría es hasta ahora la mejor para describir y explicar sistemáticamente las lenguas humanas. Se comprende pues, dada la importancia del lenguaje en la actividad humana, el interés de otras disciplinas por la "revolución chomskiana".

Pero éste aquí que, cuando ya nos lanzábamos de lleno en estas especulaciones científicas, el autor nos traslada bruscamente al campo político: "Su reputación actual no se debe únicamente a sus trabajos lingüísticos". ... "Desde hace unos años, se ha afirmado como uno de los críticos más lúcidos y virulentos de la política americana en Vietnam". ... "No cabe duda que Chomsky debe su reputación a sus escritos y actividad políticos", aun cuando el párrafo siguiente contradice en parte esta última aseveración: "Pocos han leído sin duda los largos artículos (escritos para tres revistas) reeditados en 1969 y traducidos en francés con el título *L'Amérique et ses nouvelles mandarines* (América y sus nuevas mandarines)" (p. 15). Lyons sostiene que filosofía política y teoría del lenguaje tienen en Chomsky una relación estrecha: adversario desde 1959, a raíz de la publicación de "*La conducta verbal*" de B. Skinner, de la psicología behaviorista, lo es también de los gobiernos que se refugian en los detalles fastidiosos del pragmatismo o mecanizan al ser humano. Se refiere, particularmente, al gobierno de los Estados Unidos. Resulta llamativo que, como ya ocurría con el estructuralismo, apenas surge un movimiento científico renovador, ciertas corrientes ideológicas pretenden asimilárselo, olvidando así la esencia misma de la ciencia, su pura abstracción.

La Introducción se cierra señalando que es "simbólico" que Chomsky realice sus investigaciones lingüísticas en el Instituto Tecnológico de Massachusetts, "ciudadela de la ciencia moderna", destruyendo así "la frontera convencional entre las artes y las ciencias" (p. 19).

En los siguientes capítulos (2. *Orien-*

taciones y objetivos de la lingüística moderna, 3. Los bloomfieldianos, 4. Los objetivos de la teoría lingüística, 5. La gramática generativa: un modelo elemental, 6. La gramática sintagmática, 7. La gramática transformacional), Lyons pasa rápida revista a la evolución de la concepción lingüística y a algunos principios que se dan por sentados en los restantes capítulos, a los primeros postulados metodológicos de Chomsky y su evolución del empirismo al racionalismo, a partir de *Estructuras sintácticas* (1957) hasta las modificaciones propuestas en *Aspectos de una teoría sintáctica* (1965), muy en particular la interpretación semántica, considerada ahora parte integrante del análisis gramatical.

A partir de esta última hipótesis, Lyons muestra en los capítulos 8. *Consecuencias de la gramática generativa para la psicología*, y 9. *La filosofía del lenguaje y del pensamiento*, que Chomsky, en sus últimas publicaciones (sobre todo *La lingüística cartesiana y Lenguaje y pensamiento*), comienza a considerar la lingüística como una rama de la psicología y de la filosofía del conocimiento, y a insistir en la importancia de la gramática generativa para el estudio de la estructura y las propiedades preestablecidas del espíritu humano, revelando, además de sus otros méritos, su profundo conocimiento de la literatura psicológica. En la vieja querrela entre empíricos y racionalistas sobre la relación entre el espíritu y nuestra percepción del mundo exterior, Chomsky apoya a estos últimos. Coincide así con Herman Jakobson, radicado desde hace años en los Estados Unidos, en la existencia de los "universales sustanciales" (fonológicos, sintácticos y semánticos) de la teoría lingüística. Pero su gran originalidad es su insistencia en los "universales formales, es decir, los principios generales que determinan la forma de las reglas y su modo de funcionar en las gramáticas

de las diferentes lenguas". (p. 147).

Sin embargo, Lyons, fundándose en el principio chomskiano de que "una gramática generativa debe generar todas las oraciones de una lengua y sólo ellas", señala que una de las deficiencias más evidentes de la versión actual de la gramática transformacional es el ser excesivamente fuerte y más general de lo necesario. El problema que se plantea pues, es saber si es posible incorporar limitaciones formales a la teoría, para que no solo genere las oraciones de la lengua, sino que excluya, como teóricamente imposibles, la mayoría de las no oraciones.

En la *Conclusión*, Lyons hace una evaluación personal de la obra de Chomsky. Entre los muchos aportes de la "revolución chomskiana", destaca su contribución a la "lingüística matemática", que interesa tanto a matemáticos como a lógicos, y su argumentación convincente contra la psicología de la conducta. Pero no comparte algunos postulados de Chomsky, en particular su argumentación en favor del racionalismo, pues no podemos probar que toda lengua humana "concebible" deba conformarse a los "universales formales innatos". Lamentablemente, no ofrece ningún fundamento de sus objeciones, ni las que le hacen otros investigadores serios; lo cual constituye una importante limitación.

El libro concluye con una breve pero clarificadora biografía de Chomsky y con una bibliografía selectiva. Resulta así un aporte útil al conocimiento de quien tiene una posición única y sin precedentes en la historia de la lingüística. Aceptado o no, Chomsky es siempre un hito al que se hace referencia para fijar los propios criterios.

Irma Biojont de Azar

ULLMANN, STEPHEN, *Semántica. Introducción a la ciencia del significado*, (Madrid, Aguilar, 1970). Versión española de Juan Martín Ruiz-Werner, 320 pp.

La *Semántica* de Ullmann apareció por primera vez en Oxford, en 1962. Profesor en la Universidad de Leeds, Ullmann se ha dedicado al estudio de la semántica en *The principles of Semantics*, *Précis de sémantique française* y *Language and style*. La obra de la que ahora nos ocupamos es más empírica que las anteriores y trata cuestiones teóricas sólo en la medida que éstas ayudan a comprender la naturaleza de la lengua.

En los tres primeros capítulos Ullmann trata sobre principios fundamentales: la estructura del lenguaje en su conjunto, las palabras y su significado. Los cuatro capítulos siguientes se refieren a la semántica descriptiva; otro, al cambio semántico, y el último a la estructura general del vocabulario.

Los supuestos fundamentales en que se apoya Ullmann son los siguientes, insertándose dentro de las corrientes "behavioristas": a) el lenguaje se construye con signos, lo que hace necesario considerarlo dentro del contexto más amplio de los procesos simbólicos. b) La teoría de los signos o "semiótica" se dividió en tres ramas: la "semántica", que trata del significado de los signos, la "sintáctica", que trata de sus combinaciones, y la "pragmática" que se ocupa de su origen, usos y efectos. c) Hay que distinguir entre unidades fundamentales de la lengua en el siguiente orden: el "fonema", en cuya definición entran criterios semánticos, y del cual se ocupa la fonología; el morfema de naturaleza heterogénea, y que constituye la más pequeña unidad significativa; la palabra, que puede definirse con criterios formales y semánticos, y de la cual se ocupa la lexicología; la frase, unidad de relación de la que se ocupa la sintaxis. Es necesario aclarar

que tanto la lexicología como la sintaxis poseen una subdivisión morfológica y otra semántica.

Con respecto al significado, Ullmann revisa las distintas definiciones de este término ambiguo y controvertido, consignando las definiciones "analíticas" (que intentan aprehender la esencia del significado resolviéndola en sus elementos principales) y las definiciones "operacionales" (que intentan encontrar el significado de una palabra en su uso). Por su parte, el autor propone su propia definición: el significado "es la relación recíproca y reversible entre nombre y sentido".

Ya dentro del campo de la semántica descriptiva, Ullmann se detiene en el complejo problema de la ambigüedad de las palabras, que puede resultar de la polisemia y de la homonimia. En cuanto a los cambios de significado, el autor señala que ha sido preocupación constante de la lingüística que ha tratado de delimitar los factores que facilitan los cambios semánticos y sus causas (lingüísticas, históricas, sociales y psicológicas). Con respecto a la estructura del vocabulario, Ullmann considera que el enfoque estructural parece difícil de aplicar en el léxico. Si bien Bally introdujo el concepto de los "campos asociativos", la semántica estructural consiguió mayores éxitos en el estudio de las esferas conceptuales con la teoría de los "campos semánticos" de Jost Trier. Por otra parte, la estructura general del vocabulario puede estudiarse por métodos estadísticos, inspirados en la teoría de la información y ayudados por calculadoras electrónicas, que han tenido alguna aplicación en la semántica.

Esta breve revisión de los planteos de la *Semántica*, permite establecer que el propósito de Ullmann es pre-

sentar lo que él llama un "informe provisional" sobre una ciencia nueva y vigorosa, más que una doctrina ya establecida. Considera fundamental dentro de la lingüística los problemas del significado, pese a la posición de algunos estudiosos que prefieren otros aspectos del lenguaje donde es posible aplicar un mayor rigor científico, o donde no hay tantos contactos con ciencias vecinas que indudablemente enriquecen a la semántica. La obra de Ullmann resulta de gran utilidad por la claridad con que están expuestos los arduos problemas del significado; su

división en temas y subtemas muestra una labor sistemática y coherente. Más que conceptos y teorías novedosas, Ullmann brinda un panorama totalizador de las distintas ideas que han surgido en los estudios semánticos; cita una nutrida lista de obras que ubica dentro de un plan unificador, y permite conocer los logros y proyecciones de la nueva ciencia, con abundantes ejemplos que facilitan la comprensión de los distintos problemas.

Elsa Echauri

COHEN, JEAN, *Estructura del lenguaje poético*. Versión española de Martín Blanco Álvarez (Madrid, Gredos, Biblioteca románica hispánica, 1970), 226 pp.

Nuestra época venía exigiendo un análisis profundo de la constitución de la poesía para comprender sus caracteres esenciales, en relación de enfrentamiento con la prosa. Tal estudio lo realizó Jean Cohen en su libro *Estructura del lenguaje poético*, aparecido en París en 1966. Su investigación consistió en analizar las "formas poéticas" del lenguaje, es decir, el poema.

La actual dificultad para diferenciar la poesía de la prosa lo obligó a iniciar su estudio considerando dos niveles del lenguaje: el nivel fónico y el nivel semántico. Apoyado en estos "dos niveles de procedimientos poéticos", reconoció Cohen tres estadios de la poesía:

1) "Poema en prosa", que puede ser llamado "poema semántico"; 2) "Poema fónico", en el que sólo se subrayan los efectos sonoros del lenguaje; 3) "Poema fono-semántico o poesía integral", excelente unión de recursos. Por este camino logró circunscribir su análisis a tres épocas de la poesía francesa: clasicismo, con Corneille, Racine Molière; romanticismo, con Lamartine, Hugo, Vigny; simbolismo con Rimbaud, Verlaine, Mallar-

mé. Lo restringido del criterio que aplicó para medir estadísticamente las variadas pautas diferenciales entre poesía y prosa y entre los caracteres tipológicos de la poesía de los períodos señalados, fue reconocida por el mismo Cohen en el prólogo del libro, con la aclaración de su imposibilidad de ampliar las referencias a riesgo de caer en arbitrariedades inadmisibles.

Con respecto a los alcances de su trabajo explica: "Existen, dice Etienne Souriau, dos clases de estéticas: la una llamada "estética-filosofía", la otra, "estética-ciencia". En esta segunda categoría desearía poder alinear nuestro ensayo de poética. El método utilizado para responder a un problema diferencial no puede ser más que comparativo." (p. 14).

Aislados y establecidos los constituyentes metodológicos consignó como parámetro diferencial el hecho de considerar a la poesía como una desviación del lenguaje corriente que es la prosa, admitiendo la existencia de dos polos extremos: uno, el "polo prosaico de desviación nula; y otro, el polo poético de desviación máxima, con matices intermedios dados en los dis-

lentos tipos de lenguaje." (p. 24).

De acuerdo con estos elementos Cohen emprendió, capítulo tras capítulo, la tarea de probar estadísticamente la certeza de sus aseveraciones. De tal modo, analizó primero la *versificación* (nivel fónico), para luego pasar al nivel semántico y analizar la *predicación*, la *determinación* y la *coordinación*, meta que completó con el estudio del *orden de las palabras*. Este largo rodeo lo condujo a establecer la hipótesis que sostuvo desde el comienzo de la investigación y cuyos términos son: 1) "La diferencia entre prosa y poesía es de naturaleza lingüística, es decir, formal. Dicha diferencia no se halla ni en la sustancia sonora ni en la sustancia ideológica, sino en la clase especial de relaciones que el poema introduce, por una parte, entre el significado y el significante, y por otra entre los propios significados." 2) "Esta clase especial de relaciones se caracteriza por su negatividad, siendo cada uno de los procedimientos o "figuras" que constituyen el lenguaje poético en su especificidad una manera distinta —según los niveles— de violar el código del lenguaje usual." (p. 196).

Ante estos enunciados caben algunas objeciones; el propio autor reconoció dos fundamentales aunque insoslayables para él: la imposibilidad de demostrar que "no hay poesía sin desviación", y la de demostrar que "no en toda desviación hay poesía". Pero la discusión más interesante de la tesis de Cohen es la desarrollada por Gérard Genette en su artículo "Langage poétique, poétique du langage", publicado en *Information sur les Sciences Sociales*, VII, 2, París, Conseil International des Sciences Sociales, 1968.

La primera premisa discutible del trabajo de Cohen es que la poesía sea una "desviación", forma que para Genette debe interpretarse como una "infracción", teniendo en cuenta las palabras de Cohen: "el apartamiento poético es un apartamiento absoluto."

Esta premisa lleva implícita otra, aún menos susceptible de ser aceptada: considerar la evolución diacrónica de la poesía en el sentido de una poetividad que crece de continuo, involucionando. Genette, si bien valora los intentos de Cohen de conocer la estructura del lenguaje poético, asume al mismo tiempo la responsabilidad de cuestionarlo por las siguientes razones: 1) Cree inadecuada la elección de los poetas contrastados porque los períodos y los representantes de los mismos no son significativos para la verificación posterior que el autor propone y en cambio le sirven cómodamente para probar su tesis. 2) Señala la existencia de una vacilación (tal vez inconsciente) al "definir a la desviación ya como infracción o como desfiguración, aunque alguna de ellas sea ambas cosas a la vez." Esto conlleva cierta confusión en la que Cohen cae en cuanto a que "la desviación tampoco es aplicada al lenguaje poético como una pertinencia decisaiva". Para ello Cohen debiera diferenciar los conceptos de estilo en general y de estilo poético en particular. 3) Postula un asombro ante la sustitución que Cohen realiza de lenguaje intelectual por lenguaje afectivo (emotivo) y el hecho de que haya llamado "connotación" a este último, insistiendo en el antagonismo entre denotación y connotación.

Estos planteos polémicos de Gérard Genette no invalidan el interés del trabajo de Cohen y la metodología que él propone, sino que, por el contrario motivan una relectura del libro reseñado que resulta incitativo para quienes se interesen en el atrayente y complicado problema de analizar las características distintas del lenguaje poético. Cabe sin embargo consignar que algunos de sus capítulos pueden requerir la consulta de bibliografía amplia sobre el tema, para su mejor comprensión y utilización.

Angélica Beatriz Lacunza

STEVENSON, CHARLES L., *Ética y Lenguaje*, traducción de Eduardo Rabassi (Buenos Aires, Editorial Paidós, 1971), 308 pp.

Charles Leslie Stevenson (nacido en 1908 y profesor en el Berkeley College) publicó hacia 1937 en *Mind* un relevante artículo donde a partir de la pregunta '¿Es esto bueno?', llegaba a la conclusión de que la fuerza sutil e impulsora de las expresiones del tipo 'Esto es bueno' descanza en su significado emotivo, esto es, en la tendencia de una palabra a producir respuestas efectivas en sus usuarios. Un año después, y siempre en la misma publicación, da a conocer dos nuevos trabajos: reitera que la función primordial de los vocablos éticos es influir sobre los demás y propone lo que llama un "segundo modelo de análisis" de los términos éticos, que revelaría en éstos la presencia de un cierto contenido, ya fáctico, ya conceptual, con lo cual resultaría insuficiente caracterizarlos como meros vehículos de expresión emotiva.

No es arriesgado afirmar que los tres artículos son, si bien solo en parte han sido incorporados al libro, la columna vertebral de *Ética y Lenguaje*, cuya primera edición inglesa es de 1945 y que ahora conocemos es una correctísima versión.

¿Cuál es la naturaleza del acuerdo y del desacuerdo éticos? La respuesta a esta cuestión nos dará acceso, sostiene Stevenson, a lo que es un problema normativo. Cuando una persona sostiene que la respuesta a una cuestión es p en tanto otra sostiene que es no p y en el curso de una discusión cada uno trata de probar su punto de vista, surge el desacuerdo en la creencia. Si el director de un museo de arte desea comprar cuadros contemporáneos y su asesor prefiere, en cambio, obras de viejos maestros, tendremos un desacuerdo en la actitud, es decir, se muestran actitudes opuestas respecto del mismo objeto. Todo análisis que pretenda ofrecer un cuadro completo de

la ética debe tener la precaución de reconocer ambos factores y el problema central será ver cómo se relacionan las creencias y las actitudes: el desacuerdo ético es de naturaleza dual.

¿Los enunciados éticos poseen un significado imperativo? Stevenson da una definición modelo de 'bueno': 'Apruebo esto, apruébalo tú también'. Si reemplazamos el imperativo 'Apruébalo tú también' por la oración declarativa 'Quiero que tú también lo apruebes', el cambio parecerá trivial pero entonces tendríamos que 'Esto es bueno' significa 'Apruebo esto y quiero que tú también lo apruebes', lo que podría considerarse un enunciado informativo referente a la actitud mental de la persona que habla, y la frase citada sería la descripción de sus deseos.

Se hace menester retroceder hasta el problema del significado en general, territorio de la pragmática. Stevenson delinea un sentido psicológico del significado como consecuencia de ver en el mismo una propiedad disposicional de los signos. El significado descriptivo de un signo será su disposición para producir procesos mentales cognoscitivos, tales como creer, pensar, suponer, etcétera. Debido a la flexibilidad del lenguaje usual, el significado emotivo de 'bueno' puede llegar a depender o "cuasi-depender" del descriptivo. Y precisamente para seguir dando cuenta de dicha flexibilidad o ambigüedad lingüística, adopta el autor la división en dos esquemas de análisis.

El primer esquema de análisis gira en torno de lo que llamó "definiciones modelo" casi en la apertura de la obra. Se elimina la vaguedad de los términos éticos a fin de limitar estrictamente su referencia descriptiva a las actitudes de la persona que habla y to-

da otra información que los mismos proporcionen se toma como simple sugerencia. Aquí Stevenson roza el naturalismo ético y, al acotar que la "falacia naturalista" de Moore no es —como lo señaló ya Frankena— una falacia formal, señala que denominar a 'bueno' como no-natural debe ser considerado como una sombra invisible proyectada por el significado emotivo. Como era previsible, arremete contra Platón en favor del relativismo empirista de los sofistas.

Ahora bien, si se acepta el supuesto de que todo desacuerdo en la actitud se funda en un desacuerdo en la creencia, este supuesto aseguraría que los métodos racionales pueden utilizarse eficazmente en la ética; más como el supuesto vale para algunos casos y no para todos, nos vemos obligados a estudiar los métodos no racionales, el más importante de los cuales es el persuasivo, una manera de que Stevenson se reencuentra con el uso emotivo de las palabras. Luego lleva esta dicotomía acuerdo-desacuerdo a la diferencia entre el valor intrínseco y el valor extrínseco —cuando algo es bueno en sí mismo y cuando lo es en tanto medio para alcanzar otra cosa— y desemboca en el segundo esquema de análisis.

Se requiere un segundo esquema porque la vaguedad de los términos éticos en su uso cotidiano impide distinguir entre el significado descriptivo estricto y lo que el término sugiere, y este segundo esquema acepta tanta complicación descriptiva como los contextos lo exijan. Por lo tanto, la importancia del segundo esquema radica en iluminar nuevas complejidades lingüísticas: subraya que difícilmente una definición persuasiva de 'bueno' sea neutral, pues más bien se incorporará dentro de la ética normativa en vez de clarificarla desde fuera; reivindica a Platón por haber detectado la gravedad de las definiciones para la ética y en un interesante capítulo sobre "moralistas"

y "propagandistas" muestra que los últimos —los dedicados a la publicidad, por ejemplo— intentan influir sobre la mente y las emociones de otras personas y por ello cabe preguntarse dónde radica la diferencia con los primeros.

Al final de la obra, insinúa Stevenson que las tesis de Dewey corroboran la suya y analiza la analogía del célebre pragmático entre la ética normativa y las ciencias aplicadas, como medicina e ingeniería. Tras algunas reflexiones sobre cierto tipo de definiciones persuasivas que, caso de las jurídicas, alcanzan una llamativa especificidad, llega al tema de la libertad [*Avoidability*] y el indeterminismo: se confunde el determinismo con la imposibilidad de evitar una acción. Las discusiones de tipo normativo, concluye, deben basarse en la totalidad del conocimiento que posea una persona, se prestan muy poco a la especialización y exigen una vitalidad emocional completa si bien controlada. Confía Stevenson en que la ciencia tendrá alguna vez relación con los problemas éticos en la medida en que nos esforcemos por evitar que los factores no descriptivos del lenguaje oculten o anulen a los descriptivos.

No hemos tenido a la vista los artículos de 1937/38 citados al comienzo, pero tras leer este libro la creemos a Mary Warnock cuando afirma que aquellos se debían asimilar mejor que éste. Como ahumado por preocupaciones metodológicas, Stevenson vuelve con fatigosa frecuencia sobre sus propios procedimientos, lleva hasta la exasperación el recurso al caso y al ejemplo tomados del lenguaje usual, apenas si incursiona en los grandes aportes de la historia del pensamiento, y desemboca en una suerte de raquitismo conceptual. Valga como prueba nuestra propia nota: al tratar de reducir al mínimo, por obvias razones de espacio, el aparato ejemplificador, a fin de diseñar sólo la estructura

conceptual de la obra, hemos tenido la sensación de estar frente a un sutil procedimiento en extensión más no en profundidad. Le falta sustancia, teórica, bajo cuya viva luz Stevenson

—en su derecho, desde luego— rehúsa cobijarse.

Coriolano Fernández

HJELMSLEV, LOUIS, *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, traducido por José Luis Díaz de Lilaño (Madrid, Gredos 1971), 184 pp.

No es la primera vez que se dice que el *Curso de lingüística general* de F. De Saussure produjo una verdadera revolución en el tratamiento e investigación de los problemas lingüísticos y de las ciencias "humanas" en general; muchos fueron los seguidores, tanto en la lingüística como en otros campos, pero es Louis Hjelmslev quien, con mayor fidelidad al maestro, perfecciona y desarrolla la nueva concepción. "*Prolegómenos a una teoría del lenguaje*", cuya publicación original en danés data de 1943, y que recientemente se publicara en nuestro idioma, sienta las bases teóricas de la glosemática, teoría lingüística así llamada para diferenciarse de otras, ya que ésta se define con independencia de toda sustancia no lingüística. Su supuesto es que "todo proceso tiene un sistema subyacente" (p. 20) y como el lenguaje parece un objeto adecuado para ponerlo a prueba, de lo que se trata, por lo tanto, es de buscar en el proceso (texto lingüístico) el sistema; la teoría lingüística será la encargada de crear un instrumento adecuado para tal objetivo.

Desde las primeras páginas se observa que los intereses específicos del lingüista trascienden la lingüística, puesto que en su supuesto no se hace referencia al lenguaje en particular sino a entidades abstractas (proceso, sistema), las cuales serán definidas por la teoría lingüística en función de la coherencia interna del instrumento que ella crea. Ella, además, debe definir el objeto unitario de la lingüística des-

de un punto de vista imanente, y por ello debe comprenderlo como una totalidad autosuficiente; la teoría lingüística será la "que descubra y enuncie las premisas" (p. 15) de una lingüística que tenga por objeto al lenguaje como una estructura formal.

El método elegido es la deducción, es decir se progresa de la clase al componente, y el principio general, llamado "de empirismo", prescribe una "descripción" que debe ser "libre de contradicción", "exhaustiva" y "tan simple como sea posible". Interesa crear un sistema internamente coherente, de ahí que deba ser independiente de toda experiencia, un cálculo útil para determinar (deducir) las posibilidades que se siguen de las premisas, las cuales se establecen en función de la adecuación con los datos empíricos: la teoría por lo tanto es adecuada y a la vez arbitraria, es un álgebra de la lengua.

La estrategia para establecer las premisas consiste en un sistema de definiciones formales, encadenadas unas a las otras, de tal manera que cada término queda determinado, dentro del sistema, como los teoremas dentro de un sistema lógico-matemático. La forma de operar, análogamente a dichos sistemas, se basa en el principio de empirismo, en las definiciones, en la deducción, en términos indefinidos y en términos definidos a partir de estos elementos. De más está señalar la influencia que han ejercido en Hjelmslev las investigaciones de la lógica sobre el lenguaje, pero se separa de

ésta en un punto esencial: su concepción del signo. Siguiendo a De Saussure lo considera biplánico; se trata de la unión de la expresión (significante) y del contenido (significado) pero, afinando el análisis encuentra que hay un "sentido de la expresión" y un "sentido del contenido", a la vez que el sentido tanto de un plano como del otro reciben una conformación peculiar del plano a que pertenecen, por lo que aparece una forma de la expresión y una forma del contenido, de donde el signo es la función que contrae la forma de la expresión con la forma del contenido. Aquella "masa amorfa" de las ideas y los sonidos de De Saussure se precisa en la noción de 'sentido'; en efecto: no es que el sentido sea menos amorfo sino que al surgir la sustancia de la conformación del sentido en su plano, hay dos sustancias, la de la expresión y la del contenido, que al contraer la función de signo se unen por su parte formal. Desde luego "la lengua es forma" pero así definida, al decir que el signo es una función entre dos formas se deja de lado el psicologismo asociacionista de De Saussure.

Una vez definidas las categorías de análisis por la teoría, ésta se aplica a los objetos de investigación: los textos, en primer lugar las lenguas naturales; pero serán posibles de aplicación todos los procesos que presenten signos biplánicos en su estructuración, de aquí que la noción de "lenguaje" se amplíe intensional como extensivamente incluyendo estructuras que la tradición nunca pensó en investigar como lingüísticas; en efecto, el sentido tanto de la expresión como del contenido pueden adquirir la forma que se quiera, y las formas al unirse en función significativa pueden llegar a conformar un sistema de signos bastante distintos, en lo que hace a la materia de la sustancia, de lo que comúnmente se entiende por lenguaje natural, es decir que tanto en la diferencia en-

tre los lenguajes naturales como en los diferentes tipos de lenguajes posibles, el sentido recibe una forma específica en cada lengua y en cada tipo de lengua. Por ello es que "la teoría debe ser general (...) ha de proporcionarnos instrumentos para comprender no sólo un objeto dado (...) sino todos los objetos concebibles de cierta naturaleza establecida como premisa" (p. 30). El signo lingüístico no es la unión de "ideas" y "sonidos" formalmente establecidos sino de ciertas formas, que en algunos casos conforman ideas y sonidos, pero "no hay ninguna conformación universal sino únicamente un principio universal de conformación" (p. 109).

Al realizar el análisis el objetivo es descubrir el sistema; para ello el procedimiento a seguir es pasar de inventarios ilimitados de entidades a inventarios limitados, es decir, descubrir a partir de los ejemplos la entidad ejemplar, o bien a partir de las variantes a las invariantes, hasta llegar a las unidades mínimas que, en número limitado y mediante reglas específicas, constituyen la estructura peculiar de cada lengua. El procedimiento para reducir consiste en la "prueba de conmutación": se varía un elemento en el plano de la expresión y se verifica si esta variación provoca una variante las invariantes, hasta llegar bien viceversa. Si hay correspondencia en la variación, el elemento computado es una invariante; si no existe, entonces se trata de dos variantes de una misma invariante; de esta manera, de inventarios ilimitados de variantes, se pasa a inventarios limitados de invariantes, y, acotemos que las invariantes irreducibles formarán los paradigmas estructurales de la lengua investigada; es decir que si el análisis ha sido exhaustivo, como prescribe el principio de empirismo, en el último inventario estaremos en presencia de la estructura propia del sistema buscado.

El objeto de la lingüística será la forma; de la sustancia, se ocuparán otras ciencias, para las cuales el sentido se conforma según sus propias categorías con lo que tendremos que lo que es sustancia para unas será forma para otras, hasta llegar a la forma lingüística: el esquema, que se manifiesta en el uso.

La lengua, entendida como esquema, es una semiótica, una estructura formal significativa, y las lenguas naturales son casos particulares de una estructura semiótica. Hay distintos tipos de semióticas, las lenguas naturales son semióticas denotativas puesto que ninguno de sus dos planos es a su vez una semiótica. La lingüística es una metasemiótica pues el plano del contenido está constituido por una semiótica.

Lo que Hjelmslev deja en claro es que la lingüística tiene su campo de investigación en las estructuras del lenguaje, en su aspecto formal. La sustancia es investigada por la metalingüística, como ciencia del lenguaje científico. Su preocupación es, en este sentido, demarcar los campos y los instrumentos de investigación, por ejemplo un fonema tiene infinidad de variantes en la semiótica denotativa pero en la metasemiótica dicho fonema será una invariante; esta distinción de niveles es de fundamental importancia si se quiere eliminar la ambigüedad del lenguaje científico. Este mo-

do de plantear la investigación del lenguaje establece para la lingüística una ciencia de la expresión, que no es una fonética y una ciencia del contenido, que no es una semántica. Estas dos ciencias, la fonética y la semántica, confundirían los niveles de análisis y por lo tanto creyendo investigar en lingüística, lo estarían haciendo en metalingüística pero sin haber previamente definido el lenguaje científico lo cual desde esta perspectiva es un absurdo.

Definidos los estratos del lenguaje, esta teoría está en condiciones de determinar las relaciones entre las distintas lenguas naturales, partiendo desde la más simple estructura de una fisiognomía regional, hasta la lengua nacional, el grupo lingüístico, etc. Pero además, y esto es de importancia no sólo para las ciencias del lenguaje en particular sino para las ciencias humanas en general, toda semiótica aparece como componente de alguna otra tanto en las distintas lenguas naturales como en los distintos estratos del lenguaje científico, de ahí que "no encontremos en última instancia ningún objeto que no sea iluminado desde la posición clave de la teoría lingüística. La estructura semiótica se revela como un atalaya desde la que pueden verse todos los objetos científicos". (p. 178).

Francisco Lunardón

MOUNIN, GEORGES, *Claves para la lingüística*, traducción de Felisa Marcos (Barcelona, Editorial Anagrama, 1969), 140 pp.

Este breve trabajo de G. Mounin tiene una doble utilidad. Por un lado, en virtud de su claridad y sistematización constituye una valiosa introducción a la lingüística, y por otro contiene una extensa bibliografía sobre el tema. Pero no se trata de una larga lista de títulos y nombres sino

de un señalar cuáles obras y en qué orden es aconsejable leer para saber en qué consiste la lingüística. Y más aun, se advierte sobre algunos trabajos que han de ser puestos en la "lista negra de aquello que ante todo no hay que leer". Y en esta lista inscribe "seis grandes nombres": Lévi-Strauss, Mer-

leau-Ponty, B. Barthes, H. Lefevre, M. Foucault y J. Lacan y aunque no resta valor a obras "que harán época en su propia disciplina", señala el error de usarlas como "atajo" hacia la lingüística actual, como "parecen creerlo y decirlo demasiados periodistas". La primera obra aconsejada vehementemente por el autor es el trabajo de Martinet: *Elementos de lingüística general*.

Después de exponer una breve historia de la disciplina que lo ocupa, se refiere al método histórico y evolutivo que caracterizaba a la lingüística hasta las investigaciones de Saussure, que constituyen una "revolución copernicana" en ese campo. La lingüística histórica (diacrónica) pasa a ocupar un segundo lugar metodológicamente respecto de la descriptiva (sincrónica). Las nociones de "sistema" y "unidad" surgen como los términos más importantes en la nueva ciencia del lenguaje. El nacimiento de la Fenología, obra fundamental de Trubetzkoy marca otro significativo paso en la trayectoria de la lingüística.

A continuación intenta definir lo que entendemos por lenguaje. Junto a este término se perfila inmediatamente y por obra de una larga tradición filosófica, la noción de comunicación y hasta se establece entre ellos una sinonimia. Se trata de descubrir, dice Mounin, la especificidad de las lenguas naturales humanas, dilucidar el carácter propio de este sistema de comunicación que llamamos lenguaje y señalar las diferencias que lo separan de otros medios o sistemas de comunicación humanos o no. Inicia esta tarea apuntando en qué no reside esa especificidad: no reside en la estricta función de comunicación, no reside en el carácter arbitrario del signo, tampoco en la noción de sistema, ni en el carácter lineal del mensaje, ni por último en el carácter discreto del signo. El rasgo distintivo y propio consiste en lo que desde Martinet se llama la "doble articulación" del lenguaje.

Hacia el final del Cap. III, Mounin aclara el sentido de las unidades mínimas de la primera y segunda articulación, esto es, monemas y fonemas.

Una vez definido el lenguaje y separado de lo que no es él, se señala el "hecho capital" de que el lenguaje "sirve" para algo, es un útil, un instrumento de comunicación, lo cual implica una revolución respecto de la tradicional definición del lenguaje como "expresión del pensamiento". Enumera las diferentes funciones de la lengua tales como: comunicación, expresión, función apelativa, estética, metalingüística, fática.

Como instrumento de comunicación, nos transmite la totalidad de nuestras experiencias de la realidad no lingüística. Acá nos enfrentamos con un hecho nuevo señalado por la lingüística contemporánea y que Mounin sintetiza así: "Cada lengua es un prisma". Esto es: las lenguas no son nomenclaturas universales, nuestra visión del mundo está determinada por la lengua que hablamos.

Más adelante G. Mounin resume la descripción del lenguaje que se impuso durante milenios, y que se nutrió en la tesis aristotélica del lenguaje como expresión del pensamiento. Concepción que fue finalmente rechazada por L. Bloomfield, quien, apoyándose sobre las bases puestas por Saussure, señala la necesidad de considerar a la lengua haciendo abstracción de toda otra interpretación proveniente de otros ámbitos.

Bloomfield insiste en describir la "función" de este instrumento de comunicación. Se inicia así el estructuralismo lingüístico. La palabra estructura mental construcción. Construcción a su vez supone unidades diferentes "utilizadas según reglas de ensamblaje diferentes y en un orden determinado".

El criterio por el cual elijo éstas y no otras unidades y éste y no otro orden en la construcción constituye la "función" lingüística.

Otros campos de la lingüística moderna son definidos y aclarados en los capítulos siguientes. La Fonética que describe física y fisiológicamente los sonidos de las lenguas. Los avances en esta ciencia dejan en pie una cuestión fundamental: ¿por qué las diferencias individuales en la emisión de los diferentes fonemas no impiden la

intercomprensión? La respuesta dio nacimiento, por así decirlo, a la Fonología.

La sintaxis estructural, la semántica y la estilística, "rama más tardía y menos desarrollada", son otros de los dominios en que esta obra penetra.

Nora Stigol de Hagelin

SCHAFF, ADAM, *Lenguaje y Conocimiento*. Traducción de Mireia Bofill (México Grijalbo, 1967).

Es sabido que Marx valoró positivamente el descubrimiento del lado activo del conocimiento por el idealismo de la filosofía moderna y lo contrastó al mecanicismo dominante en el materialismo de su época.

Teniendo en cuenta este ilustre antecedente, Adam Schaff se propone desarrollar el aspecto activo, subjetivo, del conocimiento, con el propósito de modificar la teoría del reflejo. Es decir, despojarla de los fuertes componentes mecanicistas con que aparece en muchas exposiciones de los marxistas contemporáneos.

Para ello, va a examinar los distintos aportes, tanto los provenientes del idealismo como los provenientes de la investigación psicológica y etnolingüística, que abren la perspectiva de incluir al lenguaje como momento activo fundamental del reflejo cognitivo.

En la primera parte del libro, Schaff recorre rápidamente la reiteración histórica de la concepción del rol del lenguaje en la formación de la imagen del mundo. Considera aquí las variaciones de las posturas filosóficas y las transformaciones de las teorías científicas.

A partir de las ideas precursoras de Herder, examina las posturas que enfatizan el papel creador del lenguaje en la formación del conocimiento. Hace especialmente hincapié en Humboldt, quien sostuvo que el lenguaje contie-

ne una concepción del mundo: el alcance del lenguaje es el alcance del mundo, la configuración unitaria de la realidad por el espíritu se efectúa a través del lenguaje.

Schaff analiza, en la filosofía contemporánea, los problemas que se plantean en el interior del neokantismo de Cassirer, el convencionalismo y el neopositivismo. Todos ellos, por caminos más o menos diversos, llegan a establecer la tesis de la eroción de la imagen de la realidad por el lenguaje. Plantean también que una modificación del lenguaje lleva a una modificación de la imagen de la realidad. Pero rechazan explícitamente la teoría del reflejo, ya sea a través de la filosofía de las formas simbólicas, del acuerdo arbitrario o de las consecuencias de la elección de un sistema formal.

Sin embargo, en todas estas escuelas se pueden encontrar —encubiertos por el idealismo filosófico— auténticos problemas que deben ser reformulados por el marxismo. Por ejemplo, la lectura de Cassirer suscita interrogantes tales como: ¿la forma en que el hombre aprehende el mundo es independiente del sistema de lenguaje en que se piensa? Si se acepta que el lenguaje influye sobre la percepción, ¿se debe concluir que sistemas lingüísticos diferentes darán formas diferentes al proceso de conocimiento? MÁS

aún, ¿se pueden elaborar estas hipótesis con algún grado de cientificidad o serán meras reflexiones filosóficas?

En la segunda parte, Schaff explicita su actitud metodológica para el tratamiento de los problemas filosóficos de la relación pensamiento-lenguaje y de la relación lenguaje-realidad. La filosofía no es autónoma respecto de los conocimientos que suministran las ciencias particulares, pero tampoco sus afirmaciones son directamente verificables o refutables. Se debe "utilizar un método de generalización que permita que las tesis filosóficas no entren en contradicción con las ciencias particulares, sino que —por el contrario— se desprendan de éstas. Sólo una filosofía así entendida puede pretender ser llamada ciencia". (p. 69).

En razón de estas consideraciones, Schaff propone buscar apoyo empírico en los resultados de la investigación etnolingüística para la discusión de las tesis filosóficas que tratan de resolver los problemas planteados. Son de gran importancia —en este sentido— las hipótesis de Sapir, parcialmente verificadas por los trabajos de campo de Whorf: a) el sistema lingüístico como producto social configura nuestra aprehensión del mundo y b) si la diferencia entre los sistemas lingüísticos refleja los distintos medios que crean estos sistemas, la utilización de éstos produce formas de aprehensión de la realidad también diferentes.

Estas hipótesis generales —según Schaff— similares a las de los seguidores de Humboldt, pero con la ventaja de su carácter verificable, dan lugar a toda clase de reparos. Cabe esperar un largo trabajo de perfeccionamiento, pero la tarea del filósofo —que no debe esperar pasivamente los resultados de la actividad científica— consistirá en analizar las categorías que posibiliten al avance de la investigación concreta.

La tercera parte del libro está dedicada fundamentalmente a la integra-

ción activa del lenguaje en el reflejo cognitivo de la realidad. Previamente Schaff se cuestiona la relación entre lenguaje y pensamiento. Consecuente con sus postulados metodológicos, apela a los datos suministrados por las investigaciones correspondientes a la psicogénesis del lenguaje y del pensamiento, y a la psicopatología del lenguaje.

Los trabajos de Vigotsky sobre psicogénesis del lenguaje y el pensamiento y los de Goldstein sobre afasias, le permiten a Schaff plantear la tesis de la unidad (no la identidad) entre pensamiento y lenguaje. Afirma que en el proceso único del conocimiento y la comunicación, el pensamiento y el lenguaje son inseparables. Aunque se trata de procesos de distinto origen, en última instancia el desarrollo histórico de la cooperación social asegura la integración de ambos en un único proceso.

Respecto de los análisis sobre la relación entre pensamiento y lenguaje, cabe señalar que no satisfacen enteramente las fuentes científicas utilizadas por el autor, ya que existe una amplia producción psicolingüística, sobre todo la proveniente de la escuela de Piaget, que arroja nueva luz sobre la problemática considerada.

Luego Schaff desarrolla la tesis de mayor alcance filosófico de este libro: el lenguaje como momento activo del reflejo cognitivo. El lenguaje, que también es pensamiento, es un producto y un elemento de la práctica transformadora de la humanidad; modela la imagen del mundo, pero no es un modelador arbitrario ni fundado en una pura función biológica. Dicho más claramente, "el creador de la imagen del mundo es, él mismo, un producto de ese mundo". (p. 215).

En esta perspectiva, el lenguaje se inserta en el proceso individual de conocimiento, imponiendo ciertas configuraciones a la realidad como resultado de un largo proceso histórico. Pero ¿cuáles son las notas fundamen-

tales de la teoría del reflejo que permitan al lenguaje jugar su rol activo! Schaff retoma aquí, enriqueciéndolas, las tesis expuestas en su "Teoría de la Verdad" de 1951:

—Se afirma la existencia de la realidad objetiva que en su ser es independiente del conocimiento. Es el punto de vista realista.

—Hay una dependencia genética, en última instancia, entre la realidad objetiva y el conocimiento, especialmente el conocimiento abstracto.

—Se afirma una relación de "reproducción" entre el conocimiento y la realidad. Aquí Schaff se esfuerza por evitar los equívocos a que lleva la interpretación literal del término "reflejo", que no es más que una metáfora. Todo lo que se quiere significar con este término es que lo que se afirma de la realidad es adecuado a ella en cuanto a su contenido.

—El reflejo cognitivo es a la vez subjetivo. Es decir, que el sujeto de conocimiento no es un receptor pasivo de las excitaciones sino que posee una función activa. El factor subjetivo se vinculaba en Marx con la captación de la realidad como "actividad humana sensorial" (Primera Tesis sobre Feuerbach). Por lo demás, el sujeto individual que efectúa el reflejo cognitivo es un producto social, es "el conjunto de las relaciones sociales" (Sexta Tesis sobre Feuerbach).

De este modo, la teoría del reflejo incluye tanto el momento de la objetividad como el momento de la subjetividad. Porque el conocimiento depende no sólo del ser de la realidad, sino también "de la forma de la praxis acumulada en la filo y ontogénesis, de la que dispone (el individuo), así como del bagaje de saber y experiencia con que inicia el proceso de conocimiento." (p. 235).

El conocimiento está "teñido de subjetividad" por la unidad del lenguaje y el pensamiento, ya que la forma en que pensamos el mundo viene determinada por las categorías lin-

güísticas. Pero el sistema lingüístico determina nuestra imagen de la realidad sólo en parte, porque las diferencias establecidas en los vocabularios son un producto de la práctica social. Así, las treinta denominaciones que permiten a los esquimales "ver" treinta clases de nieve les vienen impuestas por su actividad transformadora.

En definitiva, los argumentos esgrimidos llevan a la conclusión de que la imagen no resulta ni de una total creación por el lenguaje ni de un simple reflejo literal. "Se trata de un reflejo que siempre posee un elemento de subjetividad" (p. 242).

Estamos frente a una obra valiosa, porque sus análisis son claros, precisos y sobre todo, renovadores, dentro de una de las tradiciones marxistas vigentes. Además, los lectores preocupados por la viva discusión suscitada entre los marxistas sobre la relación entre ciencia e ideología, encontrarán aquí las tesis básicas para comprender la postura de Schaff (desarrollada en un escrito posterior, "La objetividad del conocimiento a la luz de la sociología del conocimiento y del análisis del lenguaje").

En efecto, en la perspectiva adoptada por Schaff, la articulación del mundo por la ciencia depende del sistema lingüístico empleado, por lo que no puede esperarse la obtención de un saber puramente "objetivo". Tanto las proposiciones de la ciencia como las de la ideología contienen un aspecto subjetivo (el lenguaje subjetiviza cualquier conocimiento). Por ello, la demarcación entre ciencia e ideología se enfuma; entre ellas sólo puede establecerse una diferencia cuantitativa. Basta recordar la tesis de la "ruptura epistemológica" entre ideología y ciencia defendida por los marxistas althusserianos, para mostrar el interés de la comparación crítica entre interpretaciones tan divergentes.

José Antonio Castorina

BENVENISTE, CHOMSKY, JAKOBSON Y OTROS, *Problèmes du langage* (Paris, NRF, Gallimard, 1967), 217 pp.

Problèmes du langage consta de cuatro partes; en la primera Emile Benveniste, Chomsky y Jakobson tratan la naturaleza del lenguaje. En el artículo que inaugura el volumen Benveniste se ocupa de trazar el ámbito dentro del cual puede reflexionarse sobre las lenguas naturales, un ámbito inseparable de la experiencia. Para ello aclara dos categorías fundamentales del discurso, bases de cualquier consideración ulterior: la persona y el tiempo. Ambas se hallan indisolublemente unidas al discurso efectivo.

El pronombre realiza cada vez la inserción del locutor en un momento nuevo del tiempo y en una textura diferente de circunstancias. Yo es siempre un yo distinto, un momento distinto. Cada vez que yo es pronunciado, yo es otro. Este fenómeno común también a la serie de delictivos muestra cómo el discurso se ordena desde un punto central que es el Ego. Es también lo que ocurre con el tiempo lingüístico, el cual tiene su centro en el presente de la instancia de la palabra.

Benveniste luego de distinguir el tiempo físico del psicológico afirma que el único tiempo inherente a la lengua es el presente axial del discurso, un presente implícito que determina el pasado y el futuro como lo que *yo* no está presente y como lo que *todavía no está presente*.

Sin embargo esta referencia al *yo* y al *presente* del acto de habla no encierra a nadie en una subjetividad solipsista. Por el contrario, esta situación se transforma en un factor de intersubjetividad. "Hoy", "ahora", localizan un evento como simultáneo con el discurso. Fuera del discurso no se refieren a nada. Benveniste concluye: "En último análisis, es siempre al acto de habla en el proceso de intercambio que remite la experiencia

humana inscripta en el lenguaje".

En el artículo siguiente, *Sobre algunas constantes de la teoría lingüística*, Chomsky pone el acento en lo que denomina "el aspecto creador del lenguaje". Este aspecto se traduce por una proliferación ilimitada de las formas lingüísticas en relación con los estímulos inmediatos. "Todo ocurre como si dispusiera el hablante de una gramática generatriz de su propia lengua".

Chomsky supone tras la dispersión de expresiones una estructura profunda o fija que es común quizás a todas las lenguas naturales: "Aparece a la observación que las lenguas pueden diferir entre ellas por los procedimientos de transformaciones gramaticales que emplean, y en consecuencia por la estructura superficial de las frases que permiten construir". Pero en cuanto a lo esencial, las estructuras profundas, las que representan el contenido semántico, probablemente sean las mismas.

Esta hipótesis no es nueva en la historia de la cultura, se halla conectada con teorías racionalistas. La gramática de Port-Royal — que Chomsky estudió detenidamente — desarrolló estos temas en el siglo XVII, con las limitaciones propias de la época. De acuerdo con estas exposiciones las gramáticas particulares han sido adquiridas por simple diferenciación de un esquema innato fijo.

La repercusión filosófica de estas propuestas lingüísticas es evidente, ya sea en el campo de la gnoseología como en el de la metafísica o en el de la historia de la cultura. Pero una pregunta se presenta en forma inmediata: ¿cuál es el criterio de diferenciación por el que se pasa de las estructuras profundas a las superficiales, cómo y por qué se generan las distintas lenguas?

El trabajo de Roman Jakobson, *En búsqueda de la esencia del lenguaje*, se enlaza perfectamente con el de Chomsky. En él Jakobson estudia la naturaleza del símbolo y la relación que une al significante con su significado.

Siguiendo a Peirce — lingüista americano del siglo pasado — Jakobson distingue tres variedades fundamentales de signos — que también pueden superponerse como aspectos de un símbolo —: 1) el *ícono* que opera por la similitud de hecho entre su significante y su significado; 2) el *índice* que opera por la contigüidad entre ambos, por ejemplo, el humo es índice de fuego y 3) el *símbolo* que opera por contigüidad instituida, aprendida. Dentro del ícono, Peirce y Jakobson distinguen dos tipos: la imagen y el diagrama. En la imagen, el significante imita las "simples cualidades" del significado, mientras que en el diagrama se imitan las relaciones. Las ecuaciones algebraicas, por ejemplo, son un exponente de un diagrama.

En los textos literarios, sobre todo en poesía, el carácter icónico del lenguaje se hace más viable. Allí todo significante tiende a imitar su significado, ya sea por medio de imágenes o en forma diagramática.

Stando a Peirce, Jakobson afirma que el símbolo designa una especie de cosa y no una cosa singular y aun más, el símbolo es una especie. De acuerdo con esto un símbolo es una regla general que no llena su función significante sino a través de los diferentes casos particulares a los cuales se aplica. Por eso los signos en los que prevalece el valor simbólico son los únicos que pueden formar proposiciones, gracias al hecho que poseen una significación general; mientras que los puros íconos y los puros índices no afirman nada.

Estos factores de los signos están relacionados con factores de experiencia y existenciales. El ser del ícono existe como imagen en el espíritu, dice Peirce, y por tanto está relacionado con el

pasado. El ser de un índice, en cambio, está referido a la contigüidad y al presente. Pero el ser de un símbolo consiste en el hecho real de que alguna cosa será ciertamente experimentada si ciertas condiciones se cumplen. Es decir que influirá el pensamiento y la conducta de su intérprete. Por tanto, el ser de un símbolo sólo tiene sentido en conexión con el futuro.

El lenguaje, en tanto se vale de signos en los que prevalece el aspecto simbólico sobre el icónico, nos suministra importantes datos sobre el ser del hombre. La lingüística abre un acceso a la antropología.

Pero la generalidad del lenguaje está, sin embargo, referida — como dice Benveniste en el primer artículo — a un discurso que se desarrolla en un espacio y un tiempo determinados y es en este sentido que deben estudiarse las hipótesis de Chomsky.

La segunda parte del libro, *Las palabras*, contiene un trabajo de Martinet, *La palabra*, en el que éste expone las dificultades a las que se enfrenta la lingüística estructural cuando quiere definir con rigor este elemento del lenguaje. Le sigue un estudio de Jerry Jurtyowicz sobre *La evolución de las categorías gramaticales*. En ambos casos se trata de análisis un tanto apartados de la tónica general como para ser reseñados en detalle. Esta parte termina con un artículo de Iván Fónagy sobre *El lenguaje poético: forma y función* que enlaza perfectamente con el de Jakobson.

Fónagy se dedica a estudiar las relaciones icónicas que existen entre los significantes y los significados en las obras poéticas. Ya desde la antigüedad diversos autores, entre otros Aristóteles y Dionisio de Halicarnaso, sostenían que "los sonidos deben sugerir y reflejar y no sólo designar a los objetos, deben expresar emociones y no sólo servir para anotarlas".

Es así, por ejemplo, que Mc Dermott, apoyándose sobre un análisis estadís-

tico de un cierto número de poemas de lengua inglesa, descubre que las vocales sombrías son más frecuentes en los versos que evocan los colores sombríos, la oscuridad y el misterio.

El material sonoro del lenguaje parece operar así de dos maneras distintas, indirectamente por intermedio de un código de lenguaje arbitrario y directamente por intermedio de un código que se puede calificar de "natural" y que llega a ser una especie de canto polifónico. Los objetos duros son evocados por sonidos duros; la humedad, sensible en el contacto de la lengua contra el paladar; se desplaza una cesura para que Fedra nos indique su pasión; se corta un verso para que Brutus hunda el cuchillo en el pecho de César.

La tercera parte de *Problèmes du langage, Estructuras del lenguaje*, se compone de dos artículos. En *Linguística estructural y filosofía de las ciencias*, Emmon Bach se ocupa de la influencia que las ideas sobre la naturaleza y los métodos de una ciencia pueden ejercer sobre el desarrollo mismo de esta ciencia. Bach ejemplifica este problema basándose en los cambios que aportó Chomsky a la lingüística.

El autor compara el estado de la lingüística americana hasta 1957, fecha en la que aparece Chomsky, con el de la epistemología baroniana. Para ésta el objeto de la ciencia es darnos un conocimiento objetivo del mundo. Su única base es la observación asociada a la experiencia. Partiendo de afirmaciones verdaderas reagidos sobre eventos reales, procede según el método inductivo a generalizaciones limitadas. Pero con la crítica de este método se pasó al kopleriano, el cual se eleva de un salto hasta hipótesis generales cuyo valor se mide por su fecundidad, simplicidad y elegancia.

En lingüística la aparición de Chomsky significa la introducción de modelos similares a los matemáticos. Ahora ya no interesa la descripción de

las propiedades particulares de una lengua sino la fabricación de teorías gramaticales susceptibles de darnos predicciones válidas y verificables que conciernen a las lenguas particulares y también de llegar a predicciones demostrables concernientes a las estructuras comunes a todas las lenguas.

Esto es lo que permite poner en contacto la lengua con la cibernética, tema abordado en *La cibernética y la lengua* por Sebastian Konstantinovic Saumjan, trabajo que cierra la tercera parte. El problema de la construcción de las gramáticas generatrices está en relación directa con el problema fundamental alrededor del cual se forma la cibernética: la correlación entre las posibilidades del pensamiento humano y las máquinas que transforman la información. Por otra parte la creación de gramáticas generativas permite reproducir sobre un plano nuevo el problema tradicional de la relación entre el lenguaje y el pensamiento. Actualmente, es posible modelar esa relación en una máquina fundándose en investigaciones sistemáticas de la correlación entre los modelos de gramática de las lenguas naturales y las lenguas abstractas, informacionales, mecánicas.

Desde un punto de vista epistemológico el problema de la construcción de las gramáticas generatrices está en relación directa con los problemas filosóficos de la construcción de teorías en las ciencias empíricas. Los modelos cibernéticos de la gramática, para ser eficaces, deben estar conectados con sus modelos originales —las lenguas naturales— por el sistema de reglas de correspondencia. La explotación sistemática de estas reglas es uno de los aspectos más importantes de la lingüística estructural y reviste un interés filosófico primordial.

La última sección de *Problèmes...* versa sobre *Lengua y Sociedad*. En *Lenguaje y realidad* Adam Schaff se dedica a aclarar un viejo malentendi-

do: el lenguaje crea una imagen de la realidad o la refleja*

Schaff afirma que el lenguaje no crea arbitrariamente la imagen de la realidad sino que "imponer sus modelos y sus estereotipos —modelados en el curso de la evolución filogenética de la especie humana— a la percepción del mundo, tal como se manifiesta en el curso de la evolución ontogenética del individuo". Dicho de modo más simple, el hombre es un producto de la sociedad, pero a su vez él es quien la modela; del mismo modo el lenguaje es un producto social que refleja —no como un espejo— esa sociedad a la que también modifica al imponerle sus estructuras. Por ello sólo es válida una concepción que haga justicia al carácter reflejante y al carácter creativo del lenguaje. Siempre que no se entienda por "copia", una copia fotográfica; ni que se entienda por "creación", una orientación arbitraria.

Maurice Leroy en *Tendencias individualistas en la lingüística* revisa la concepción de Croce acerca del lenguaje y la de los neolingüistas que se habían inspirado en éste. Croce identifica intuición, expresión y pensamiento. El hombre si no habla no piensa. El lenguaje es sonido articulado y delimitado para la expresión. Y en tanto la expresión es esencial al lenguaje, el estudio del lenguaje más que pertenecer a la lingüística, pertenece a la estética.

Karl Vossler, que se hizo oco del pensamiento crociano, afirma que toda evolución lingüística es, en última instancia, cuestión de gusto. Un cambio lingüístico sólo se hace teniendo como criterio la belleza. De este modo el individuo, como creador, tiene un papel protagónico en el lenguaje. Es él quien desencadena los cambios lingüísticos que, sin embargo, sólo llegarán a imponerse en tanto se expandan y sean aceptados por la sociedad. Para los neo-lingüistas y para los cro-

cianos la relación entre sociedad e individuo es innegable, pero el ímpetu creador, la primera causa reside en éste.

Justamente de esta relación intenta ocuparse Alf Sommerfelt en *Estructuras lingüísticas y estructuras de los grupos sociales*. Sommerfelt sugiere la necesidad de estudiar los lazos que unen ambos tipos de estructuras. Pero para demostrar la existencia de una dependencia directa entre las dos sería indispensable probar que las diferencias existentes entre las estructuras gramaticales de dos lenguas, se reencuentran en la estructura de la sociedad. Sin embargo la estructura morfológica de una lengua puede permanecer más o menos similar a pesar de los cambios revolucionarios de la estructura de la sociedad que la habla.

Estas ideas son recogidas por Govind Chandra Pande en *Vida y muerte de las lenguas*. Para éste, la historia de la comunidad en el seno de la cual una lengua está en uso constituye un factor sin el cual no podríamos comprender la medida y la manera en las cuales esta lengua realiza las virtualidades de cambio que hay en ella. Si las lenguas indoeuropeas se han modificado mucho más que las semíticas, esto se debe a que los indoeuropeos han sufrido cambios históricos mucho más importantes que los semitas.

Si las lenguas evolucionan es por la acción de factores de orden histórico y cultural, en función de lo que tolera su naturaleza fonética y estructural. Un sistema de educación sano y ampliamente difundido tiene por efecto poner un freno al cambio. Una lengua continúa viviendo y floreciendo tanto como aquellos que la hablan continúan hablándola y están orgullosos de ella. Las lenguas no mueren sino cuando mueren las comunidades y las culturas.

Hugo Begacece

E. GARRONI, M. CERVENKA y otros, *Lingüística formal y crítica literaria*, traducción de Esther Benítez, en *Comunicación 3*, Alberto Corazón Editor, Madrid, 1970, 154 pp.

En abril de 1968 el Instituto Gramsci de Roma realizó un seminario sobre el tema "Estructuralismo y crítica literaria" en el que participaron miembros del Instituto para la lengua y literatura checoslovaca, y lingüistas y semiólogos italianos.

La dirección intentada en el seminario fue "reducir al mínimo el costo del análisis formal", como también el que la crítica sin dejar de ser formal pueda darse por entera simultáneamente de los aspectos históricos y existenciales de la obra. Este último aspecto traduce obviamente la intención de los participantes de conjugar la crítica formal con el marxismo, y es en consecuencia, como se aclara en la introducción, sólo una propuesta. Habrá que considerar por lo tanto no sólo el juicio de la corriente estructuralista contemporánea no marxista (Barthes, Genette, etc.), sino también el juicio de los marxistas no estructuralistas (Lefebvre, della Volpe, etc.), para decidir sobre la viabilidad de la propuesta.

Por ser este libro de carácter colectivo, se tratará de apuntar solamente las tendencias generales que dominan su estructura.

Existe una doble unidad temática que se expresa: a) en un sentido formal por el análisis inmanente propio de la lingüística estructural, y b) en lo que respecta a las fuentes por la común referencia, tanto de los estructuralistas checos como de los lingüistas italianos, a Juan Mukarovsky (El arte como hecho semiológico; La norma estética; La lengua poética y otras obras), quien junto con Jakobson, Mathesius y otros son los fundadores de la llamada Escuela de Praga de la cual los expositores checos son herederos.

En lo que respecta a este autor puede observarse cómo sus conceptos son instrumentalizados (gesto semántico, personalidad, dominante, valor general, etc.), por la mayoría de los concurrentes al seminario. Es el caso de Garroni ("La heterogeneidad del objeto estético y los problemas de la crítica de arte"), quien parte de considerar al objeto estético como objeto semiótico típicamente heterogéneo; el caso de Cervenka ("La obra literaria como símbolo"), que asume la totalidad de la obra como símbolo; el caso de Jankovic ("La obra como realización de un sentido"), donde a partir de la elaboración del concepto de "gesto semántico" puede entenderse la peculiar intencionalidad y función de la obra, etc.

Pero existen otras tendencias o mejor dicho subtendencias que recorren el interior del libro. Una de ellas está caracterizada por la crítica sistemática de la vertiente estética del marxismo representada por Lukács: teoría del arte como reflejo, genealogización de la estética, etc. En este punto hay una lúcida defensa (Cervenka, Jankovic, por ej.), de la investigación estructuralista, y una desmistificación del tabú que para los marxistas implica el análisis inmanente de la obra de arte en su rol específico: la función estética. Tal postura es sintetizada inteligentemente en una frase de la exposición de Cervenka, que constituye, asimismo, un llamado de atención a los marxistas: "la presencia del símbolo en el mundo no requiere un rechazo romántico, sino un análisis" (p. 30).

En esta actitud desmistificadora respecto del dogmatismo de ciertos presupuestos marxistas referentes al lenguaje, Pablo Valero ("La lengua

como acriticidad"), partirá de la ambigüedad que generan ciertos pasajes de la *Ideología Alemana*, y el uso mecánico que realizan sus seguidores al confundir el léxico con la lengua, y sin apartarse del campo marxista buscará definir el rasgo que afila relativamente la lengua de otras estructuras sociales, para determinar luego su acriticidad como categoría fundamental de la misma.

En una tarea de síntesis Peat ("Totalidad de la obra y evolución de la literatura"), tratará de conjugar el concepto de *evolución* teleológica de la literatura, propio del estructuralismo checo, con el carácter de *totalidad* de la obra proveniente de la crítica marxista. Para ello partirá del análisis del nexo entre sincronía y diacronía, por ser uno de los problemas más complejos de la crítica literaria (p. 103).

Es importante también el aporte de Di Mauro ("Lingüística formal e interpretación crítica de los documentos literarios"), quien propone pasar por la "criba de la lingüística formal algunas cuestiones y consideraciones sobre el estudio de los documentos literarios" (p. 65), y para ello reconstruye desde el "habla" al "corpus" de la lengua, reivindicando finalmente un "esprit de finesse" de la valoración intuitiva global como punto de partida en el análisis lingüístico y socio-lingüístico de los documentos literarios.

Finalmente se puede mencionar el artículo de Stepankova "La categoría del sentido en la 'nueva crítica' francesa y en el estructuralismo checo", donde se apuntarán algunas coincidencias y divergencias entre ambas concepciones. Quizás lo más significativo que se pueda extraer de ese inventario estructuralista sea el lema de los analistas checos: "si razonamos sobre literatura, razonamos sobre nosotros mismos" (p. 148), centrando de esta manera el campo de investigación en el hombre.

Por último, haremos notar la mayor amplitud teórica de los lingüistas italianos (Valerio, Di Mauro, por ej.), en contraposición a los estructuralistas checos quienes aparecen más ceñidos a una ortodoxia de las posiciones conceptuales de Mukarovsky.

No obstante en ambos (checos e italianos), es evidente la seriedad de sus análisis, como también su extremado rigor y objetividad (aunque es cierto, también, que estos conceptos pueden ser discutidos a nivel de ideología en cuanto a su universalidad).

Con respecto a los resultados del seminario (reducir el coste del análisis formal, conjugar la crítica formal con el marxismo), no es aquí donde deben ser juzgados: en todo caso el interrogante quedará abierto como un peculiar "signo" a la espera de su concreción.

Anibal Silvio Dragovetsky

CHAPPELL, V. C., *El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica*, traducción de Juan Ramón Capella (Madrid, Editorial Tecnos, 1971), 146 pp.

Chappell ha reunido cinco artículos que corresponden a la llamada filosofía analítica en sus dos vertientes principales: la que se origina en Wittgenstein y la del grupo de Oxford. De la primera selecciona un trabajo de Malcolm y de la segunda uno de

Ryle y otro de Austin. Los dos últimos, interrelacionados, discuten en especial las propuestas de Ryle y de Austin, siendo propósito común la discusión del método y la noción de lenguaje común.

En "Moore y el lenguaje común",

Malcolm elabora una demostración tipo tal como podría formularla y como realmente lo hizo, por ejemplo, en su "Prueba del mundo exterior". En estas pruebas Moore enumera una serie de proposiciones incompatibles con las creencias aceptadas por el sentido común. Por eso es importante ver en cada caso cómo es que van en contra del lenguaje común (nótese que Malcolm incluye lenguaje común y no sentido común, lo que implica el supuesto de que el lenguaje común es la manifestación del sentido común) y, por otra parte, justificar el criterio que aboga al lenguaje común la posibilidad de refutar una afirmación filosófica. Así es como en el aspecto indicado las afirmaciones filosóficas analizadas tanto como las propuestas de Moore son afirmaciones lingüísticas más o menos encubiertas.

Con respecto a cualquier proposición caben dos tipos de error: el empírico y el lingüístico. El primero se advierte en la verificación experimental, el segundo al comparar con el lenguaje común. Una expresión filosófica que afirme cosas tales como que "no existe el mundo exterior" da por supuesto que la expresión común puede equivocarse. Pero si se entiende por expresión común una que podría ser usada sería imposible encontrar una expresión común inconsistente. (Adviértase que la clave de la cuestión es determinar cuándo un uso es común).

Una proposición filosófica es paradójica cuando afirma la impropiedad de un uso común porque éste siempre es correcto. Moore tiene importancia precisamente como refutador de paradojas filosóficas aunque no siempre en su refutación se advierte claramente la naturaleza lingüística de la paradoja ni se analizan los motivos que indujeron a formularla.

De lo que se considera "uso común del lenguaje" se ocupa "El lenguaje común" de Ryle. Comienza por señalar que lenguaje común se contra-

pone a lenguaje atípico, es decir, que un lenguaje puede ser técnico y aún poco usado y no ser atípico.

Además hay que recalcar que se habla del "uso" del lenguaje, es decir de lo que se hace con el lenguaje y las respuestas aluden, por consiguiente, a su modo de operar. También distingue la "usanza" del "uso" y reconoce en el primero una costumbre. Las costumbres involucran actividades y modos de hacerlas o de operar, es decir, que las usanzas suponen ciertos usos sin ser lo mismo.

Cabe distinguir que alguien puede desconocer los usos sobre términos pero no tiene sentido hablar de ello con respecto a los enunciados. Los términos funcionan como ingredientes y, por lo tanto, puede operarse mal con ellos pero el enunciado es el resultado y él será verdadero o falso.

Hay dos motivos por los cuales interesa el lenguaje común a los filósofos; el primero es porque no hay ninguna tarea u objeto propios de la especialidad que justifique la existencia de un lenguaje técnico y, segundo, porque no se considera que las doctrinas filosóficas puedan resolverse formalizando el lenguaje, ya que la formalización implica dejar de lado todo lo que no puede ser reducido a términos lógicos. Por lo tanto Ryle entiende que la filosofía tiene que ver con el lenguaje común y nunca ha dejado de hacerlo.

En "Alegato en pro de excusas" de Austin se ven funcionar (operar) las técnicas de análisis antes aludidas. El tema a tratar son las "excusas" entendiéndose por tales las justificaciones que formulamos para disminuir la gravedad de un acto cometido. Son relevantes en ética porque en ese contexto se habla de libertad y responsabilidad y las excusas se alegan para eludir responsabilidad. Podrá ser entonces uno de los métodos filosóficos hacer esta "fenomenología lingüística" ya que si los términos son nuestros

por lo menos deben ser claros y como están en un mundo evitar que nos dificulten su visión. Además, en el lenguaje están depositadas las relaciones que establecieron muchas generaciones. Claro que un análisis de este tipo tropieza con dos grandes dificultades: no sabemos si decimos las mismas cosas en las mismas situaciones y quizás el modo ordinario no es el único modo de decir.

Para investigar este tema primero podemos apelar al diccionario, después al derecho, que enuncia casos difíciles y en último término recurrir a la psicología. Aportando datos con respecto a las excusas diremos que no hay modificación sin aberración, por ejemplo, "la asesinó" es distinto de "la asesinó en defensa propia", porque a esto ni siquiera lo llamamos asesinato.

Las excusas tienen un campo limitado, como todo adverbio. Las negaciones no son siempre oposiciones manifiestas y, en general, aluden al mecanismo de la acción. Hay además patrones que determinan cuándo una excusa es inaceptable pero en cualquier caso los ejemplos reales son muy complicados y las diferencias contextuales son mucho más relevantes que para otros términos. Independientemente, como cualquier palabra, incide en su uso la etimología y los modelos más o menos conscientes.

El artículo de Benson Mates "Sobre la verificación de proposiciones acerca del lenguaje común" plantea las dificultades resultantes de las distintas interpretaciones de afirmaciones aparentemente factuales sobre el lenguaje. En el artículo de Ryle antes citado se distinguen "uso" y "usanza" podrá tener que ver con descripciones comprobables, no el uso. Mates simplemente dice que lo cuesta creer que para Ryle "uso común" sea una expresión normativa. A su vez, cómo podrá verificarla si no es un simple consejo.

Para saber cómo usa una palabra determinada persona apelaremos a un criterio extensional e intensional. En el primero se acumulan datos para clasificar, en el segundo se procede de un modo socrático. Los dos métodos presentan dificultades en los casos concretos. Propone Mates distinguir diferentes sentidos de "uso común", de acuerdo con los distintos modos de verificación de las afirmaciones al respecto y determinar en cuál de los sentidos las palabras no respetan el uso común en los problemas filosóficos.

Stanley Cavell en "Hemos de seguir lo que decimos" intenta contestar a las objeciones formuladas en el artículo de Mates y demostrar que el modo de filosofar de la escuela de Oxford no es tan diferente de las filosofías tradicionales y que las objeciones de Mates son irrelevantes.

Al respecto recalca que los que forman las aclaraciones del lenguaje no son observadores lingüísticos, sino quienes la usan como lengua materna, por lo tanto no requieren buscar información extensional ni intensional sino simplemente explicar lo que hacen. Proceden desde el interior del lenguaje. Preguntarnos cuándo diríamos algo nos permite siempre obtener información porque no hay que olvidar que se aprende el lenguaje y las cosas sobre el mundo conjuntamente. La normatividad a la que también alude Mates no radica en las expresiones sobre el uso común sino en el uso común mismo que, como tal, se nos impone.

En resumen, los cinco trabajos, estrechamente ligados, clarifican las cuestiones sobre el lenguaje común y la demarcación de qué es uso común del lenguaje.

Esther Fernández Aguirre de Martínez

MOUNIN, GEORGES, *Introduction à la Sémiologie* (Paris, Les Editions de Minuit, 1970), 248 pp.

El autor se propone mostrarnos — con un respetuoso y a veces aquiescente tono polémico— la malveración teórica que se opera con la lingüística estructural cuando se transfieren impunemente sus métodos y conceptos matrices a otros dominios (psicoanálisis, etnología, crítica de arte, etc.) sin que se haya previamente probado, de un modo científico, que los mismos se revelan aptos para ser categorizados por el método lingüístico.

La preocupación es doble: no sólo se trata de preservar la eficacia de un método que, acantonado en su esfera específica, la lingüística estructural, ha dado óptimos resultados, sino también de preservar de los daños y mutilaciones que pueden sufrir objetividades de otras áreas científicas, cuando el modelo les es prepotente e imprudentemente impuesto.

En nombre de la pretenciosa "extensión semiológica" (R. Barthes, "Recherches Sémiologiques", Communications N° 4) vemos que en nuestros días cualquier tipo de "mensaje" (publicitario, mítico, narrativo, fílmico, pictórico, indumentario, arquitectónico, etc.) se convierte en objeto o ejercicio de análisis semiológico. Los autores que un poco atropelladamente aprueban esta tesitura creen contribuir a configurar con sus aportes una vieja aspiración de Saussure: la semiología o teoría general de los signos. El intento de Mounin es introducir un principio de orden dentro de esta problemática. Por otra parte, no deja de señalar cuánto hay de snobismo y de traficantes culturales que terminan por hacer de una teoría fecunda una mera chatarra ideológica de exportación destinada a entumecer la conciencia de las culturas periféricas. Dice Mounin: "A peine nées, les théories originales sont commercialisées culturellement par le journalisme, diffusées

comme des produits nouveaux, usées comme eux, puis rejetées au profit d'une autre nouveauté (...) durent cinq ou dix ans, puis vont mourir dans les limbes de l'ouï-dire ou même de l'avoir-ouï-dire". (7) El autor se apoya en los trabajos —entre otros— de Troubetzkoy, Martinet, Buyassens y Prieto. Pero esencialmente, en los de estos dos últimos.

Según Mounin, es necesario enfatizar la distinción fundamental que coloca por un lado a la *simple manifestación* y, por otro, a la *verdadera comunicación*. No es fácil la tarea ya que en las difusas regiones suburbanas de la *semiología de la comunicación*, ésta tiende a esfumarse en los claroscuros de la *vaga semiología de la significación*. Esto nos indica inequívocamente que el objeto de la semiología tiene aún hoy una silueta imprecisa. La delimitación de estas dos áreas, semiología de la significación y semiología de la comunicación, reposa según Mounin, que en este punto sigue a Prieto, en "la oposición categórica entre los conceptos cardinales de *índice* y *señal*" (p. 13) Toda *comunicación* de índole lingüística remite a un código, cuyos elementos simples ordenados en sistema obedecen a una sintaxis, y han sido construidos voluntariamente por un emisor para dar a entender una intención a un receptor. En este sentido, los elementos simples de un código lingüístico están constituidos por *señales* que, a diferencia de la inmediatez del *índice* ("hecho inmediatamente perceptible que nos hace conocer alguna cosa a propósito de otro hecho que no es perceptible"; ej.: el humo es un índice, un indicador de fuego, pero el enlace de estos dos términos no nos remite a un código voluntariamente construido), pueden ser definidas como *hechos que brindan una in-*

dicación y que han sido producidos expresamente para esto. De este modo, dice Prieto "la señal puede ser definida como un índice artificial" (Prieto, *Messages et Signaux* p. 15; Mounin, p. 14). Podríamos decir que "índice" corresponde al área de la semiología de la significación, cuyas objetividades van desde el "código de la moda" hasta los "códigos de tránsito" que encontramos en las hojas de ruta. Algunos semiólogos acostumbra abordar a priori, con categorías de la comunicación, estos hechos meramente *significativos*, sin preguntarse previamente si estos sistemas son verdaderos *sistemas de comunicación* y corresponden y cumplen, por lo menos, con algunos de los "aspectos funcionales del lenguaje". Todo esto ya lo habían advertido con agudeza Troubetzkoy y Martinet, cuando distinguían tajantemente "índices", "síntomas" y "signo". Síntomas e índices "son informaciones que el locutor da sobre él mismo, sin ninguna intención de comunicarlos. La voz de un locutor invisible generalmente informa sobre su sexo, su edad, su corpulencia —a veces—, su estado de ánimo por momentos. Estos índices son trazos característicos, pero no *funcionales* del lenguaje que no pertenecen al sistema de signos de la lengua". (p. 68) Y de esto concluye Mounin: "es peligroso transferir el modelo de explicación lingüística (fundado sobre una definición rigurosa de *signo*) a conjuntos de hechos de los cuales no se ha en principio probado que se puede aplicarles este tratamiento". (p. 69) Los peligros que entraña la confusión entre "síntomas", "índices" y "signos" nos llevaría a aprobar afirmaciones descabelladas como éstas, por ej.: "que la enfermedad comunica con el médico, que el cielo comunica con el meteorologista". (68) También el autor nos muestra, analizando tres autores, Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, en qué medida clasificaciones binarias de conceptos específicos de la lingüística

estructural, tales como Sincronía/Diacronía, Metonimia/Metáfora, Paradigma/Sintagma, Significante/Significado, Lengua/Habla, etc., han perdido en los autores arriba citados todo el rigor y rango científico que costó años de laboriosos estudios para poder elaborar estos cuadros categoriales. Por ej. en Lévi-Strauss, la noción de diacronía se confunde vaporosamente —por el método fácil de la "sinonimia banal"— con las nociones de "historia", "movimiento", "dialéctica" (en un sentido vago que para nada recuerda a Hegel), "evolución", por oposición a sincronía que la identifica con "estado", "sistema", "estructura", etc. La diacronía se mueve en el carril de un tiempo con antecedentes y consecuentes, doblegada a esa fatalidad sin remedios del "antes" y el "después", es decir, trabada por una temporalidad "irreversible"; mientras que en la sincronía domina la contemporaneidad de las tres direcciones del tiempo, se trataría de una temporalidad "reversible", mansa, dócil a nuestras intenciones de manjarla al derecho y al revés. Después de haber zanjado esta dicotomía maniquea nos dice Lévi-Strauss: "la oposición entre sincronía y diacronía es considerablemente ilusoria". Y agrega Mounin: "lo que vuelve a no haber percibido que, en Saussure, no se trataba de una dicotomía esencialista ni de una jerarquía, sino de una regla metodológica." (p. 205).

También Mounin pone en cuestión la identificación lévi-straussiana de las reglas de valor canónico que fijan los tipos de alianza matrimonial y otras formas de comunicación.

"Que el *mensaje* —dice Lévi-Strauss— esté aquí constituido por *mujeres* del grupo que circulan entre los clanes (...) (y no como en el lenguaje mismo, por las palabras del grupo que *circulan* entre individuos) no altera para nada la *identidad del fenómeno* en los dos casos". El montaje teórico engañoso, según Mounin, re-

posa en el hecho de identificar ilegítimamente "cambio", "circulación" y "comunicación". Claro, como Lévi-Strauss sabe que para muchos pueblos indoeuropeos la "ceremonia lingüística", el gesto verbal, era interpretado como un *cambio* de palabras, él se permite sin más, afirmar que "el impulso original que constrañe a los hombres a cambiar palabras" debe ser también el mismo que se da "en el caso de las mujeres". (p. 120) Lévi-Strauss afirma, después de esta identificación dudosa, que "las reglas de parentesco y matrimoniales sirven para asegurar la *comunicación* de las mujeres del grupo, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de bienes y servicios y como las reglas lingüísticas la *comunicación* de mensajes". Sin embargo, Lévi-Strauss es consciente de la fragilidad teórica de su planteo, entonces abandona la ciencia e ingresa al dominio metafórico de la poesía y nos dice que "el isomorfismo estructural está verdaderamente fundado: 'a la inversa de las mujeres las palabras no hablan [1]' mientras que éstas (las mujeres) al tiempo que son *signos* [1] son productoras de signos". (Mounin, *op. cit.* p. 210, Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, p. 74). Como este planteo de Lévi-Strauss no lo podemos tomar en serio (desde el punto de vista de la lingüística) si extremamos su razonamiento nos vemos obligados a pensar que si la *mujer es un signo*, es entonces un compuesto de "imagen acústica" y "concepto". Más aún: la mujer es un ser arbitrario, pues Bausure nos habla de "lo arbitrario del signo". (F. Bausure, *Curso de Lingüística Gene-*

ral, p. 131) ya que el enlace de imagen acústica y concepto es inmotivado. La mujer, si es un signo, además de ser arbitraria es "inmotivada." De este modo, siguiendo el razonamiento, la mujer se reduce a una entidad indigente, rebajada al mínimo de dos compuestos enlazados al boleo. Nunca hasta hoy la misoginia había contado con un aval "científico" tan "sólido". El concepto de signo usado a discreción, puede conducirnos a disparates de esta naturaleza.

Quizá sea Lacan, el autor más criticado por Mounin, quien nos dice que Lacan "a un ayle à tics; et, pour la majorité de lecteurs non avertis, un style agaçant..." que modifica la frecuencia habitual de la palabra.

Pero este reproche no sólo no fastidia a Lacan sino que lo estimula pues "él mismo se glorifica de ser 'el Góngora del psicoanálisis'" (181).

Mounin no sólo acusa a Lacan de malversar categorías tales como significante, metonimia y metáfora tal como ellas han sido definidas por la lingüística, sino también "la coloración quizá hegeliana o marxista" de su pensamiento, donde su noción de dialéctica es abusivamente manejada sin que ni siquiera se encuentren vagos ecos de lo que acerca de ella pensaban Hegel o Marx. Dialéctica es para Lacan sinónimo de "movimiento", cambio, inversión, pero en un sentido vago.

Creemos que el aporte de Mounin, si bien modesto, como el mismo lo confiesa, tiene el mérito de combatir con absoluta seriedad y prolijidad los abusos que se han realizado en nombre de la epistemología estructural que tiene su nacimiento en la lingüística.

Jorge José Lovisolo

CASTELLI, E. (Dir.): *L'Analisi del linguaggio teologico. Il Nome di Dio* Padova, Archivio di Filosofia, 1969), 550 pp.

La presente colección de artículos consta de treinta y nueve comunicaciones, más una breve introducción, que abordan el tema del lenguaje teológico, del nombre o los nombres de Dios o del nombre de Dios en el lenguaje teológico y religioso. Los puntos de partida desde los que la problemática es enfocada, pueden clasificarse así:

- 1) Perspectiva lingüística: K. Kerényi, "Il linguaggio della teologia e la teologia della lingua", G. Derossi, "Il nome di Dio come lingua o come parola", J. Starobinski, "Le nom caché. Textes inédits extraits des cahiers d'anagrammes de Ferdinand de Saussure", E. Benveniste, "La blasphémie et l'euphémie" y R. Giorgi, "Il linguaggio teologico come differenza".
- 2) Perspectiva de historia de las religiones: a) budismo e hinduismo: R. Panikkar, "Le silence et la parole. Le sourire du Bouddha", B. Bäumer, "Le nom secret dans l'hindouisme" y U. Marina Vesce, "Ka, le nom de Dieu comme pronom interrogatif dans les Veda. La démythisation du nom de Dieu"; b) Talmud: E. Levinas, "Le Nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques"; c) Islamismo: M. Aziz Lahbabi, "Le nom de Dieu en Islam: langage religieux et langage théologique"; d) cristianismo y patrística: H. W. Bartsch, "L'emploi du nom de Dieu dans le christianisme primitif" y E. von Ivanka, "Le problème des 'noms de Dieu' et de l'ineffabilité divine selon le pseudo-Denys l'Aréopagite".
- 3) Perspectiva jurídica: S. Cotta: "Le nom de Dieu dans le langage juridique".
- 4) Perspectiva psicoanalítica: P. Ricoeur, "La paternité: du fantasme au symbole"; A. de Waelhens, "La paternité et le complexe d'Oedipe en

psychanalyse" y A. Vergote, "Le nom du Père et l'écart de la topographie symbolique".

- 5) Perspectiva teológica y filosófica: a) sobre el lenguaje teológico: E. Castelli, "Introduzione all'analisi del linguaggio teológico: il nome di Dio"; D. M. Mackinnon, "Le problème du 'système de projection' approprié aux affirmations théologiques chrétiennes"; V. Tonini, "Qualche indicazione circa la crisi del linguaggio teológico" y P. M. Van Buren, "Qu'est-ce que c'est l'analyse du langage théologique"; b) relaciones entre el lenguaje teológico y filosófico: S. Breton, "Langage religieux, langage théologique"; C. Bruaire, "L'invention dans le langage religieux"; J. Brun, "Les pseudonymes de Dieux"; H. Bouillard, "Le nom de Dieu dans le Credo"; M. Nédoncelle, "L'irruption du nom propre dans la prière et la réflexion"; H. Goubier, "Le nom de Dieu et l'expérience religieuse"; C. Geffré, "L'objectivité propre au Dieu révélé"; I. Mancini, "Interpretazione non religiosa di Dio"; G. Girardi, "Sécularisation et sens du problème de Dieu"; G. Pattaro, "L'invocazione del nome"; P. Scapin, "Esperienza di Dio e univocità del linguaggio teológico" y R. Dottori, "Il principio di ragion sufficiente e il linguaggio filosofico-teológico"; c) aspectos del tema en autores determinados: E. Grassi, "Il nome de Dio: un problema filosofico o teológico? La morte di Dio: una tesi di Mallarmé"; E. Severino, "Sul significato della 'morte di Dio'" (Heidegger); K. Tilliette, "Essai de transition du Dieu des philosophes au Dieu des chrétiens" (Pascal y post-kantianos); R. Maril, "Parler de Dieu selon R. Bultman et G. Ebeling"; M. M. Olivetti, "Gli inizi della filosofia del linguaggio di Jacobi: "La "Considerazione" del 1778

e la correspondencia Jacobi-Hamann" y A. Cortese, "Del nome di Dio come l'"edificante" in Sören Kierkegaard".

Nos referiremos brevemente a trabajos de algunos de los grupos clasificados:

2) a) Raimundo Panikkar nos ofrece una madura reflexión sobre "El silencio y la palabra. La sonrisa de Buda".

El budismo lleva a su extremo la problemática del nombre de Dios: no se debe pronunciar. Las religiones insisten en que a Dios no es posible nombrarle, sino invocarle, porque está más allá de todo nombre y sólo el iniciado o la negación del nombre pueden aproximarse a su esencia.

Buda no discute sobre la naturaleza última de los seres porque toda respuesta sobre lo absoluto es imposible, pero no es ésta la causa de su silencio, sino porque éste es la superior expresión para lo Infinito. Con ello no se quiere decir que Buda sea un agnóstico. En efecto, no es el hecho de que el silencio sea la respuesta de Buda, sino que responde con el silencio. Buda da razones de todo lo que rechaza y silencio su pensamiento, pone en cuestión el mismo comportamiento interrogativo, porque lo que el hombre debe es esperar.

Se enumeran a continuación nueve momentos de las relaciones humanas con el superior Principio. Las dos últimas se vinculan a Buda.

8 — El silencio puede aparentar ser una debilidad, ya que falta la toma de posición.

9 — Pero el silencio puede ser silencio de la pregunta, se vive, con ello se reconquista la inocencia sobre un plano más alto, la reducción a lo sublime, pues la destrucción de la pregunta implica la del pequeño yo que la presenta.

Buda, por consiguiente, no nos habla de una palabra del silencio, ni reduce ésta al silencio, sino que trata de

descubrir el silencio de la palabra: Buda sonrío.

2) d) Hans-Werner Barfisch es autor del artículo "El uso del nombre de Dios en el cristianismo primitivo". Se trata de un aporte de investigación y reflexión histórica. El cristiano primitivo debe mucho al judaísmo en el empleo de los nombres de Dios. La santidad del nombre de Dios estriba en su infabilidad y de aquí la búsqueda de sustitutos entre los hebreos. Si el cristiano trata de dar nombres a Dios, no es tanto porque desconozca la creencia judía, sino porque su perspectiva escatológica vivida le ha permitido romper la barrera del mundo de aquí abajo, en el que la prohibición de pronunciar el nombre de Dios en el hebraísmo mantiene su total validez. Las equivalencias se encuentran en testimonios de los apocalípsis postbíblicos y en Qumrán.

Sin embargo, primero la palabra *Kyrios* en los LXX tenía para los cristianos una clara significación funcional y así también llega a desplazarse hacia el N. T. como título para Jesús.

El origen de los empleos de sustitutos para el nombre de Dios está en Ex. III, 13-15. Allí Dios se muestra como el sostén del acontecimiento, más allá de toda estabilización, exige la confianza del creyente y rechaza todo nombre. El hombre puede captar y dominar lo que es animal y por eso le da un nombre, pero de Dios, sólo reconoce su señorío, según *Psalm* 34a.

En los nombres que el N. T. utiliza para designar a Dios está del mismo modo presente la mentalidad del A. T. La denominación de "Padre", sola o con determinativos, no expresa la esencia de Dios, sino que es apta para designarlo como "el que determina por su acción histórica la existencia humana". Otros empleos tienen significación escatológica, pero se encuentran también los que son de influencia helenística. En suma, las primeras expresiones pertenecen al lengua-

je religioso, idioma puro en el testigo que anuncia el advenimiento de la acción de Dios y en la plegaria y que se llega a negar cuando se transforma en teología, lo que sucede ya en los escritos postpaulinos y en San Juan. El lenguaje del testimonio es el lenguaje que es locura para el mundo, según Pablo, por oposición al filosófico-teológico. El autor concluye afirmando la identificación testimonial tanto en la lengua de Pablo como en el grito de Nietzsche "Dios ha muerto", perspectiva desde la que considera fructífero estudiar la "teología de la muerte de Dios", como un intento de dar autenticidad a un lenguaje llegado a ser inauténtico.

Al mismo apartado pertenece la comunicación de Endre von Ivanka sobre el problema de los "nombres de Dios" en el *corpus dionysianum*.

El Pseudo Dionisio ha escrito dos tratados sobre los nombres de Dios. Uno sobre su inefabilidad, el otro, sobre sus nombres. Y esa tarea la lleva a cabo en un lenguaje himnico. Así, los nombres de Dios, siendo positivos, son innumerables, pues de El dependen sus valores. De esta manera le corresponde igualmente a Dios la perfección en forma eminente en la simplicidad de su ser y por la diversidad en la unidad es posible la participación de sus propiedades, por esta razón es posible aplicar tales nombres a Dios. De este modo resulta diferente el empleo del nombre en el plano de la existencia que se refiere a individuos o generalidades, de su empleo para Dios, ya que en cualquiera de sus aspectos remite a su unidad simple. Pero se comprende que siendo tal lo designado por los nombres de Dios, serán siempre insuficientes, muestran un aspecto, no la unidad, de aquí el sentido de los usos negativos que lo sostiene. Luego cada uno de estos nombres conviene a Dios, pero en forma incorrecta y contienen mayor propiedad las negaciones que las afirmaciones, pues éstas podrían comprometer

su trascendencia. En el Pseudo Dionisio, pues, la tensión entre la teología afirmativa y la negativa, es el punto que dirige toda la doctrina sobre los nombres divinos.

También Séneca con rancio sabor estoico afirmaba: "¿Qué es Dios! — Todo lo que ves y todo lo que no ves. Solo El es todo", frase que expresa la tensión entre la totalidad del mundo inaprensable para el hombre y sus partes. Dionisio, sin embargo, afirma, "Todo lo que es y nada de lo que es", agregando que las negaciones son más verdaderas que las afirmaciones. El impulso místico hacia el conocimiento de Dios, como ya antes en Gregorio de Nyssa, suprime las palabras, porque es "el silencio sobre el misterio de la inefabilidad divina". Ni el mismo nombre de "Dios" escapa a esta excepción, ya que es una convención para designar al que es inefable, sin propiamente nombrarle.

5) b) S. Breton en un extenso trabajo sobre "Lenguaje religioso, lenguaje teológico", examina y critica en objeto de estudio, inserta el lenguaje teológico junto al religioso, muestra la función de la exégesis en esta relación y la del lenguaje de la teología negativa en la estructura lógica del lenguaje religioso. Sus últimas palabras que se encuentran relacionadas con la situación teológica contemporánea, intenta aproximar el esfuerzo reflexivo del segundo Heidegger, de la "mística", e incluso de los teólogos de la muerte de Dios, desde un horizonte moderno de rigor, al par que "descubrir" teológicamente en la "modernidad" la nostalgia del alma caída que mueve sus esquemas de pensamiento.

Colaboración de fina calidad teológica es la de Claude Geffré, p. 403 y ss. En ella se da pleno valor al servicio que puede prestar la reflexión filosófica en la constitución de un lenguaje teológico, y en parte principal, ayudando a despejar los presupuestos filosóficos que han podido plasmar un

determinado proyecto teológico. Se tiene en cuenta así la función del pensamiento de M. Heidegger, en la medida en que pueda ser purificadora de la teología para que ésta recupere su propia luz y se subraya que es ésta última la que debe estar abierta al Verbo inspirador, para llegar a ser auténtico logos teológico. Este punto anterior, la presencia del Padre en su lugar propio de revelación, Jesucristo, como misterio de fe y principio de vida religiosa movida por el Espíritu Santo y que supera toda objetivación filosófica o antinomia metafísica, es el lugar de arranque que permite la originalidad y objetividad del discurso teológico.

Finalmente Henri Gouhier nos ofrece una meditación sobre "El nombre de Dios y la experiencia religiosa".

El artículo, breve, gira en torno a las cuestiones 1-13 de la I Parte de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás. —¿Es una ciencia la teología? —Siéndolo, como discurso sobre Dios, ¿cómo es posible hablar del Inefable?

Aristóteles y S. Juan Damasceno han hecho su aparición en el planteo. En efecto, la necesidad del objeto constitutivo de una ciencia ha sido pedida a Aristóteles, pero la dificultad del mismo, a Juan de Damasco, quien ha sustituido al Ser (*sic*, p. 396) de Ex. II, 14 por el Bien de la República 509b, allende la esencia. Por más que en este último caso, es el alma religiosa la que experimenta el no-saber, quedando siempre abierta la posibilidad del lenguaje sobre Dios.

De este modo el Dios causa cosmológica (1-11), permite el ejercicio de

la facultad racional del hombre, en tanto que el Dios causa de la gracia (12-13), exige el empleo de la analogía. Si la primera parte remite a Aristóteles, la segunda, lo hace a Dionisio Areopagita.

En última instancia, el postrero de los puntos mencionados subraya el problema del no saber de Dios, ignorancia que lo es no por indecisión ante lo que supera a la posibilidad humana, sino por una real experiencia de tal superioridad. Solución positiva, por otra parte, que trae a la memoria al Tomás de Aquino poeta místico y autor del *Oro te devote* o *Tantum ergo Sacramentum*, ya que la teología es imposible sin religión. Pero —¿La objetividad científica no queda relegada ante la necesaria presencia de la subjetividad del teólogo? —No, pues la experiencia aquí requerida es excepcional y su posibilidad visible por sus testimonios. En nuestro caso, tanto Dionisio como San Juan Damasceno, o sea, la prueba de la santidad y de la tradición.

Los cortos resúmenes precedentes pueden facilitar una idea de la riqueza del volumen, conjunto de aportes amplio y variado que pretende abarcar el mayor número posible de orientaciones religiosas. Debe, no obstante, lamentarse la ausencia de un trabajo sobre la problemática del Nombre de Dios entre los gnósticos, tema cuya importancia crece en estos estudios, en la medida en que se publican nuevos documentos de Nag-Hammadi.

Francisco Garolá Basá

FRIEZ JOACHIM VON RINTELEN: *Values in European Thought. I. Antiquity and Middle Ages* (Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1972), Vol. rúst., XII + 566 págs.

Hace aproximadamente veinte años, Louis Lavelle, en su *Traité des valeurs*, reconocía en la obra de Fr. J. v. Rintelen, *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung* (cuya primera edición databa de 1932), la más completa y adecuada exposición histórica del desarrollo del pensamiento axiológico en la Antigüedad y la Edad Media, y, al mismo tiempo, se lamentaba de que aún no hubiese publicado von Rintelen el segundo tomo de ese libro, que, según el plan originario, debía tratar la época moderna y la contemporánea. Hoy continúa sin aparecer; pero, en cambio, nos encontramos con esta importante traducción al inglés del tomo I, editada en España por la Universidad de Navarra. Se trata, en realidad, de mucho más que una mera traducción. Como lo expresa el autor en el Prefacio, el libro representa, con respecto a la obra de 1932, "a substantially expanded and thoroughly new work". El texto original de aquella ha sido, en efecto, enteramente revisado y corregido con la ayuda del numeroso material bibliográfico aparecido desde entonces sobre cada uno de los muchos temas tratados, material que ha obligado también a un considerable aumento en la extensión. De tal modo, resulta una exposición amplia y actualizada de la historia del pensamiento filosófico que abarca desde Sócrates hasta Guillermo de Occam, enfocada desde la perspectiva de las diversas concepciones del valor.

Pero von Rintelen no sólo es un erudito historiador de la filosofía (y especialmente de la antigua y medieval, ya que fue discípulo de Clemens Bäumker), sino también uno de los más importantes y reconocidos teorizadores de la axiología alemana. En otras muchas obras ha desarrollado los prin-

cipios de un "realismo axiológico" que, continuando la tradición objetivista de Scheler y Hartmann, representa, a la vez, una crítica al "platonismo" de estos pensadores en sus respectivas concepciones del valor, y la afirmación de un vínculo estrecho entre lo valioso y el ser real. Esto se manifiesta también en los dos primeros capítulos de la obra que comentamos, en los que el autor lleva a cabo, primero, un "análisis del valor" (cap. I, p. 1 - 29) y señala, luego, los diversos aspectos de "la relación de los valores con la historia en general" (cap. II, p. 31 - 62). La filosofía de von Rintelen tiene varias raíces distintas. Aparte de la ya mencionada influencia de Bäumker, determinante de su interés por la Antigüedad y el Medioevo, hay que considerar la ejercida por otros dos maestros: Josef Geysler (1869 - 1948), vinculado al pensamiento neoescolástico, y Erich Becher (1882 - 1929), uno de los grandes representantes del llamado "realismo crítico". De Geysler hereda von Rintelen la orientación filosófica católica; pero pronto se aparta de la línea escolástica y se acerca más bien a la forma agustiniana de la "*Philosophie de l'Esprit*" en Francia (Le Senne, Lavelle) o a la de Sciacca en Italia. La tendencia de los "realistas críticos" (Becher, Külpe) caracteriza también el pensamiento de von Rintelen en dos aspectos fundamentales: la admisión de una realidad independiente de la conciencia (admisión que él traslada a las cuestiones axiológicas) y la actitud crítica en la consideración teórica de esa realidad y en general frente a todas las "posiciones" filosóficas estrechas. Inspirado, por otra parte, en el pensamiento de Goethe — a quien ha dedicado varios estudios —, busca la integración entre la "vida" y el "espíritu", entre *Dionysos* y *Apollon*,

con lo que desemboca en una "filosofía del espíritu viviente", cercana a la de Theodor Litt y la de Eduard Spranger, o, entre los pensadores más actuales, la del austríaco Leo Gabriel. Esta conjunción, sin embargo, no es "eclesiástica". Se trata de una filosofía con características propias bien definidas, una filosofía empeñada, sobre todo, en combatir, por un lado, las tendencias pesimistas y nihilistas del pensamiento contemporáneo, y, por otro, en hallar esa síntesis integradora de vida y espíritu que permita eludir simultáneamente los extremos de un "puro intelectualismo formal" y de un "irracionalismo apoyado en la vida instintiva". Ya en su primera obra, publicada a los 26 años, *Pessimistische Religionsphilosophie der Gegenwart* (1924), había realizado von Bintelen una significativa crítica de la filosofía de Eduard von Hartmann. Admitía y compartía allí la actitud "realista" de dicho pensador; pero rechazando decididamente su "pesimismo", que representa la exclusión de todo sentido positivo de la existencia. Esa crítica fue el punto de partida de una filosofía que habría de edificarse alrededor de la cuestión del sentido de los "contenidos vitales" y del "cumplimiento vital". Tal filosofía se concibe a sí misma como un esfuerzo por la "comprensión del sentido" immanente de la vida, el cual sólo puede hallarse por la aplicación del sentido de lo espiritual. El "sentido" se refiere a aquel contenido que los antiguos designaban como "logos interior", y cuyas diversas formas han sido registradas, según von Bintelen, por todo pensamiento auténtico. La "filosofía del sentido" ha constituido la base de la *philosophia perennis*, investigada, en este libro, a través de sus manifestaciones durante la Antigüedad y la Edad Media. "Sentido", y "valor" coinciden, en la concepción de von Bintelen, prácticamente hasta identificarse, de modo que la filosofía misma es entendida como investigación axiológica.

Después de una esquemática revista a la idea del valor en las "esferas culturales no-europeas" (India, China, Persia), es directamente abordada la filosofía ática en sus tres representantes clásicos: Sócrates, Platón y Aristóteles. Ellos encarnan, de distintas maneras, la cumbre de un objetivismo moral que se disuelve a partir de la época helenística, pero que se recupera en el neoplatonismo. Todo el pensamiento griego, sin embargo, está atravesado por las antinomias entre vida y espíritu, entre mundo sensible y mundo inteligible, que hallan, por fin, el camino de la síntesis con el advenimiento del cristianismo, el cual procura "encontrar y realizar el bien en el ser" (p. 191). Aquí surge, en cambio, durante la época apologética, un conflicto entre fe y razón, entre revelación y filosofía, que se irá superando gradualmente mediante una instrumentalización del saber filosófico puesto al servicio de la idea básica del amor. El carácter *teocéntrico* que domina en la primera época cristiana establece diferencias áticas reales de valor en la relación de todas las cosas con Dios, así como también grados de ser inteligible, y grados de perfección en los caminos que conducen al conocimiento de Dios. En general, todos los problemas teológicos que surgen en aquel período obligan a la elaboración de un pensamiento vinculado con los valores. Así se ve, por ejemplo, en la idea del bien intrínseco que predomina en los capadocios, o en las "jerarquías" establecidas por el Pseudo-Dionisio Areopagita, y sobre todo, en la doctrina agustiniana del bien absoluto (Dios entendido como el *bonum omnis boni*) y del bien relativo (propio del mundo), cuya diferencia da lugar, a su vez, a un *ordo honorum*: Las cosas mundanas son (relativamente) buenas, como "útiles", en la medida en que permiten el acercamiento a Dios (bien absoluto).

Von Bintelen señala y analiza muchos otros conceptos axiológicos del

cristianismo en el largo período que se extiende hasta el comienzo de la "alta" Edad Media. Emprende, a continuación, un detenido estudio del siglo XIII, en cuyo curso "tiene lugar un desarrollo intelectual y cultural tan uniforme, que pocos siglos de la historia europea pueden compararse" (p. 289). La "alta escolástica", caracterizada por el enfrentamiento de la filosofía agustiniana con la filosofía tomista, produce, en poco tiempo, las ideas y actitudes más fundamentales y decisivas del pensamiento cristiano. Bonaventura, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Duns Scotus, Eckhart, son aquí las figuras más relevantes, a las que von Brintelen dedica especial atención. La tradición agustiniana tiende a acentuar el dualismo axiológico entre el ser divino y el ser humano, y entre lo espiritual y lo corporal. Santo Tomás, en cambio, pone de relieve la total interconexión del universo por los valores. El conocimiento y la fe, lo temporal y lo eterno, colaboran y se complementan. Las ideas tomistas encuentran su expresión poética en la poesía del Dante, que declara "la unidad armoniosa de pensamiento y hecho, de entendimiento y amor" (p. 415).

Los siglos XIV y XV, ocaso de la Edad Media, muestran una profunda crisis religiosa, en la que se disuelve la "síntesis" alcanzada por el tomismo. El voluntarismo escotista, referido originariamente a la voluntad divina, es transferido a la esfera profana, y se interpreta entonces el valor como algo derivado de la voluntad subjetiva del hombre (cf. p. 473). La teología, por otro lado, relativiza la libertad humana, y establece la obediencia a Dios como elemento decisivo del acto religioso. Con respecto a Occam, von Brintelen no cree que se lo deba considerar un nominalista extremo, como se hace corrientemente, sino más bien un conceptualista (cf. p. 480 sigs.), aun cuando sus *generis*. Su

doctrina axiológica deriva, como indican también Giacou, Copleston y De Wulf, en un "contingentismo moral" (la ley moral es contingente, depende de la voluntad de Dios, quien podría cambiarla; por tanto, no es buena en sí misma). La separación occamista de Dios y mundo se reflejará, posteriormente, en una separación entre religiosidad y moralidad.

El libro se cierra con un breve capítulo acerca de las "transformaciones que conducen al pensamiento axiológico moderno" (p. 541-550), entre las que se halla especialmente una "desintegración" de la concepción medieval del mundo, el cual aparece entonces dividido en tres esferas: la "objetiva" (mundo exterior), que es más o menos neutral axiológicamente, la "subjetiva" (mundo moral interior) y la de la "religión" (sobrenatural, objeto exclusivo de la fe). Cada una de estas esferas tiene un propio "valor básico" (utilidad, espontaneidad personal y fe en Dios, respectivamente). El *ordo amoris* es reemplazado por el impulso de la fuerza original; el "hombre gótico", por el "fáustico". La desintegración se ha proyectado, según von Brintelen, hasta nuestra época, traduciéndose en la "angustia existencial" contemporánea (cf. p. 547).

Al margen del consenso que merezcan las diversas interpretaciones contenidas en la obra, es preciso reconocer en ella el producto de una investigación filosófica de gran calibre, que resuelve con éxito las muchas dificultades inherentes al estudio de un tema de tanta amplitud. Un índice alfabético, de nombres y temas, facilita la consulta (p. 551-656). La traducción de la parte correspondiente al pensamiento antiguo fue hecha por Rafiq Ahmed; la del período medieval se debe a Fredrik Hermink. El autor, conjuntamente con sus discípulos Lorens Funderburk y Srinivasa Murthy, se encargaron de la revisión final.

Ricardo Maliandi.

INFORMACIONES

INFORMACIONES

SOCIEDAD INTERAMERICANA DE FILOSOFIA

Durante el VIII Congreso interamericano de filosofía, realizado en Brasilia entre el 30 de octubre y el 4 de noviembre de 1972, se dispuso dar una nueva estructura a la Sociedad Interamericana de Filosofía, habiéndose introducido algunas modificaciones a su antiguo Estatuto. Esta medida contó con la aprobación de delegados de catorce países americanos.

La presencia de representantes de las distintas naciones del continente, congregados por iniciativa del doctor Miguel Reale, que ejercía las funciones de Presidente de la Sociedad desde el Congreso realizado en Québec (Canadá) en 1967, permitió la reunión de la Asamblea general que tomó las nuevas disposiciones. Actuaron como presidente y secretario de la Asamblea los profesores Miguel Reale (Brasil) y José Luis Curiel Benfield (México).

La reforma, sugerida por el doctor Miguel Reale, tendía a dar mayor expansión a la entidad sobre la base de la participación de sociedades regionales o de índole especializada, sin alterar la unidad de representación de cada país.

Después de algunas consideraciones acerca del proyecto, que fue debatido en la Asamblea, y recogidas algunas enmiendas sugeridas por los concurrentes, se aprobó el texto que publica la *Revista Brasileira de Filosofia* (São Paulo, 1972, vol. XXII, fasc. 88, pp. 401-409) en tres lenguas (portugués, español e inglés). El nuevo Estatuto determina los fines de la institución, que fuera fundada en São Paulo (Brasil) en 1954, señala la sede y establece las disposiciones relativas a la formación del patrimonio lo mismo que a la dirección de la entidad.

En la misma oportunidad se aprobó la afiliación a la Federación Internacional de Sociedades de filosofía, la realización en 1976, del IX Congreso interamericano con sede en E.E.U.U., sin descartarse la posibilidad de hacerlo en Venezuela, en caso que la propuesta anterior no resultara viable. También se convino en fijar la cuota (U\$S. 50.) que deberán abonar las entidades nacionales, lo mismo que la correspondiente a las sociedades regionales o especializadas (U\$S. 20.).

SOCIEDAD ARGENTINA DE ANALISIS FILOSOFICO

El 8 de abril de 1972 se constituyó esta nueva entidad, de la que son miembros fundadores los profesores E. Bulygin, G. B. Carrió, J. A. Coffa, J. C. D'Aleasio, R. García, R. Gómez, G. Klimovsky, R. Orayen; E. A. Babossi; F. G. Schuster y T. M. Simpson. Son objetivos de la Sociedad el estímulo de la investigación de problemas filosóficos y su discusión crítica. Con esta fin organiza, como parte de sus actividades, sesiones en las que un especialista da a conocer los resultados de sus investigaciones, los somete al análisis crítico de colegas designados previamente y, luego, a la discusión de los miembros de la Sociedad.

La Comisión directiva cuyo Secretario general es el doctor Eduardo A. Babossi y en la que actúa como Secretario adjunto el Prof. Raúl Orayen, está integrada por cinco miembros titulares y dos suplentes. La Sociedad tiene su sede en Coronel Díaz 1461 (10°, A), Buenos Aires.

Un Boletín informativo, publicado hacia fines de diciembre de 1972, da cuenta de las actividades académicas realizadas durante el curso del año. Se

INFORMACIONES

annua como uno de los primeros propósitos de la nueva Sociedad la publicación de los materiales que sirvieron para el desarrollo de las sesiones, y que comprenden tanto los textos originales como los debates correspondientes.

HOMENAJES A FRANCISCO ROMERO

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires se realizó, el 23 de octubre de 1972, un acto de homenaje a Francisco Romero con motivo de cumplirse el décimo aniversario de su desaparición. Abrió el acto el Decano de la Facultad, doctor Antonio E. Serrano Redonnet, quien después de explicar la significación del homenaje, cedió la palabra al representante de la Universidad de San Marcos, de Lima (Perú), doctor Francisco Miró Quesada, el cual trazó una semblanza del profesor Romero a través de episodios de su relación personal. El doctor Eugenio Puocciarelli abundó en consideraciones sobre los aspectos más salientes del pensamiento de Romero: método descriptivo, realismo gnoseológico, autonomía de la lógica, desarrollo de los temas del espíritu, los valores, la estructura y la trascendencia. El profesor Adolfo P. Carpio expuso las ideas morales de Romero e insistió en su proyección en la vida educacional y política del país.

En el salón de la Librería General de Tomás Pardo, sito en la ciudad de Buenos Aires, se había realizado, el 6 de octubre de 1972, un homenaje similar auspiciado por los amigos de Francisco Romero. Después de las palabras del señor José Carballeira, destinadas a exponer los propósitos de los organizadores del acto, el doctor Eugenio Puocciarelli leyó una disertación sobre "La raíz ética del intelectualismo de Francisco Romero".

En la Universidad Federico Villarreal, de Lima (Perú), tuvo lugar, el 20 de noviembre de 1972, otro acto de homenaje a Francisco Romero, en el cual disertaron el Vice-Rector académico, doctor Daniel Guillán Benavides, el Director del Departamento de Filosofía, doctor Justo Debarbieri Riojas, el Director de Evaluación pedagógica, profesor Justo Avellaneda Vivas y los profesores argentinos Edgardo L. Albizu y Eugenio Puocciarelli. Este último se refirió al tema de la vocación filosófica al servicio de la cultura de América Latina, deteniéndose en la especial significación que alcanzó la prédica de Francisco Romero.

HOMENAJES A VICENTE FATONE

El 29 de noviembre de 1972 la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires por iniciativa del director del Departamento de Filosofía doctor Víctor Masenh, tributó un homenaje a la memoria de Vicente Fatone, desaparecido diez años antes. Al abrir el acto, el decano de la Facultad doctor Antonio E. Serrano Redonnet señaló que se aspiraba a hacer justicia a los méritos de la inteligencia y del carácter, de una vida entregada al estudio y de una existencia que no conoció efiméricas. Los profesores Héctor E. Cicchini y Francisco José Olivieri se detuvieron en aspectos significativos de la vida intelectual de Fatone, persona en quien las inquietudes religiosas armonizaban con la preocupación por los problemas de la lógica. Ambos polos —la mística y la lógica— podrían resultar adecuados para entender sus afanes culturales. Que-

INFORMACIONES

ría esclarecer la naturaleza de la experiencia mística, a la vez que dedicaba su esfuerzo más intenso a la interpretación del pensamiento oriental.

Fatone concebía la libertad como un aspecto capital de la vida humana, pero no como una posesión permanente, sino como resultado de un esfuerzo renovado, que no termina nunca y que debe reiterarse indefinidamente. Había comprendido desde temprano que la libertad como rasgo de la existencia humana sólo puede darse cuando es compartida en el marco de la sociedad.

Fatone fue Rector de la Universidad del Sur, en Bahía Blanca, a la que supo dotar de una organización moderna, muy ágil. La huella dejada en ese medio por su actuación cultural ha inspirado la imposición de su nombre a la Escuela Normal de Bahía Blanca. En la ceremonia realizada con ese fin el 2 de diciembre de 1972 recordaron su acción eficaz la directora de la Escuela, profesora Haydée Bermejo Hurtado, el Rector de la Universidad del Sur, doctor Roberto Etehepareborda y, en nombre de los amigos, el señor Julio V. Simón.

DISTINCION AL DR. TOMAS D. CASARES

El Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires, a propuesta de las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras, acordó otorgar la distinción de Profesor emérito al doctor Tomás D. Casares, que durante muchos años tuvo a su cargo la cátedra de Historia de la filosofía antigua y medieval. Aunque retirado de la enseñanza desde hacía algunos años, actividad que el doctor Casares había alternado con funciones en la magistratura nacional y en su más alto nivel como Ministro de la Suprema Corte de Justicia, no se había desvinculado del quehacer filosófico. Una muestra de ese interés activo la constituye su estudio "La concepción del tiempo en el libro XI de las Confesiones de San Agustín", aparecido en Sapientia (Buenos Aires, 1966; año XXI, N° 81, pp. 169-200), signo de su larga y nunca interrumpida meditación sobre los textos de este ilustre pensador. En la cátedra, el doctor Casares dejó el recuerdo de un profesor bien informado, de ideas claras y palabra precisa, virtudes muy adecuadas para suscitar el interés de sus oyentes. A ello se unía una actitud ética consecuente con los principios que había abrazado en su juventud. Su designación como Profesor emérito constituye una manera de reintegrar al doctor Casares al cuerpo docente del Departamento de filosofía.

DISTINCION AL DR. ANGEL VASSALLO

Por iniciativa de las autoridades de la Facultad de Filosofía y Letras, el doctor Angel Vassallo ha sido incorporado por el Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires al régimen de Profesor emérito, al cabo de más de treinta y ocho años de ininterrumpida actividad en la enseñanza superior. Las Universidades del Litoral, La Plata y Buenos Aires gozaron del privilegio de contarle en su cuerpo docente y como una figura de excepción por su bien ganado prestigio intelectual. Los cursos de Ética, de Introducción a la filosofía y varios Seminarios vieron desfilar a graduados y alumnos que acudían a escuchar su palabra autorizada. Con expresión que a fuerza de ser sobria resultaba elocuente por lo ajustada al pensamiento, sus clases trauntaban la actitud personal original de quien ha repensado por su cuenta las ideas que

expone. Su espíritu crítico rivalizaba con la solidez y seguridad de su información. Su obra escrita está contenida en siete volúmenes, algunos de los cuales han sido reeditados en más de una ocasión y son materia de consulta frecuente en manos de profesionales y estudiantes. Pero queda todavía un número considerable de artículos dispersos en revistas especializadas y publicaciones académicas que esperan la oportunidad de ser recogidos en volumen. Entre sus escritos más recientes cabe mencionar su estudio "Razón y realidad en la filosofía de Hegel", aparecido en *Diálogos* (Puerto Rico, 1968, año V, N° 13, pp. 17-34) y tres artículos publicados en el suplemento literario de *La Nación*: "Para una ética de la personalidad" (24.XI.1968), "Sobre la absurdidad de la existencia" (16.III.1969) y "Enigma y conocimiento del hombre" (8.VII.1969). La distinción que acaba de conferirse al doctor Vassallo, como reconocimiento de sus méritos, permitirá a la Facultad de Filosofía y Letras continuar contando con su colaboración al frente de Seminarios para graduados, lo cual abre prometedoras perspectivas para las tareas de investigación.

DISTINCIONES AL DR. EUGENIO PUCCIARELLI

El Consejo Superior de la Universidad de Buenos Aires, en sesión del 29 de diciembre de 1972, a propuesta de la Facultad de Filosofía y Letras, designó al doctor Eugenio Pucciarelli profesor titular de consulta. La iniciativa correspondió a un grupo de profesores que, en nota elevada a las autoridades de la Facultad, señalaban que "de sobra se conocen el rigor de su formación filosófica y a la vez científica, la amplísima gama del saber que domina con la seguridad y expone con la claridad que sólo posee el que ha sabido recorrer los caminos más variados y extraer de ellos su núcleo más esencial. Su vasta producción escrita atestigua la latitud de sus conocimientos y la información más actualizada, siempre admirada por quienes lo conocen de cerca. Su labor docente, en esta Facultad... lo mismo que en el extranjero —Venezuela, Brasil, Puerto Rico—, y su infatigable tarea de conferenciante —que lo ha hecho conocer mucho más allá de los círculos académicos—, su capacidad como promotor y organizador de cursos y ciclos de disertaciones en diversas instituciones oficiales y privadas, su labor editorial... prueban no sólo su profunda vocación, sino también el singular acierto con que la ha sabido conducir".

La Academia Nacional de Ciencias incorporó al doctor Eugenio Pucciarelli en carácter de miembro titular de la misma. En oportunidad de la recepción, que tuvo lugar en el salón de actos del Museo Social Argentino el 18 de octubre de 1972, el Vice-Presidente de la Institución, doctor Egidio S. Mazzei, después de entregarle el diploma correspondiente, manifestó que "esta consagración académica llegaba al doctor Pucciarelli al cabo de más de tres décadas de constante labor filosófica, desarrollada principalmente en cátedras universitarias de Tucumán, La Plata y Buenos Aires, donde había sabido desempeñarse como guía eficaz en la transmisión de conocimientos y en la orientación de vocaciones nacientes. Al reseñar su obra escrita, que calificó de considerable por el número y la enjundia de sus trabajos, subrayó la actualidad permanente de sus temas preferidos: conocimiento, razón, evidencia, tiempo, cuerpo propio, técnica, sin que le fueran ajenas las vicisitudes del pensamiento argentino y la exposición crítica de ideas de filósofos contemporáneos".

En sesión extraordinaria, realizada en el Instituto de Cultura Peruana, en

INFORMACIONES

la ciudad de Lima, el 18 de noviembre de 1972, el doctor Eugenio Pucciarelli fue incorporado a la Sociedad Peruana de Filosofía, en calidad de miembro honorario. Al abrir la sesión, el Presidente, doctor Antonio Peña Cabrera, presentó al nuevo miembro que por sus méritos era recibido en el seno de la institución como una de las figuras que se han destacado en América Latina en el campo de la investigación filosófica. Por su parte, el doctor Francisco Miró Quesada, al referirse a la obra del doctor Pucciarelli, que calificó de amplia, señaló que "se caracteriza por su rigor teórico, su claridad conceptual y por cierto tipo de originalidad no buscada, sino forjada a través de un repensar personal de la gran problemática clásica y moderna, que imprime un sello inconfundible a todos sus trabajos, los que, a pesar de su variedad, constituyen una obra unitaria que puede situarse en el horizonte del racionalismo crítico".

IV CONGRESO INTERNACIONAL KANTIANO

Como estaba anunciado habrá de celebrarse en la Universidad alemana de Maguncia, entre el 8 y el 10 de abril de 1974, el cuarto Congreso internacional de filosofía dedicado a examinar la obra de Kant, con ocasión del 250 aniversario del nacimiento del filósofo.

El programa comprende la realización de sesiones plenarias y de simposios. En las primeras se leerán estudios de los siguientes investigadores: L. W. Beck (Bochester), J. L. Bruch (París), I. Heidemann (Bonn), D. Henrich (Heidelberg), F. Kaulbach (Münster), St. Körner (Bristol), T. I. Oizerman (Moscú), A. Philonenko (Ginebra), N. Botenstreich (Jerusalem), J. B. Silber (Boston), G. Schrader, Jr. (New Haven), G. Tonelli (Binghamton), W. H. Walsh (Edinburgo).

En los simposios participarán las siguientes personas: M. Barthélemy-Madaule (Amiens), G. Bird (St. Andrews), G. Buchdahl (Cambridge), G. Funke (Maguncia), J. D. García Bacca (Caracas), N. Hinske (Trier), J. Hintikka (Helsinki), J. Kopper (Maguncia), A. Lamacchia (Bari), G. Lehmann (Berlín), E. Malter (Maguncia), J. Moreaux (Bordeaux), M. Moritz (Lund), E. Ortigas (Rennes), H. Plessner (Zürich), W. Ritzel (Bonn), E. Schaper (Glasgow), J. Schmucker (Regensburg), Z. Torhov (Sofía), E. Mayz Vallenilla (Caracas), H. J. de Vleeschauwer (Pretoria).

Una información más pormenorizada podrá solicitarse al Prof. Gerhard Funke y a la dirección D 65 Mainz (Bundes Republik Deutschland), Philosophisches Seminar der Universität.

CUADERNOS DE FILOSOFIA

En el programa de publicaciones del Instituto de Filosofía figura la prosecución de la serie de *Cuadernos de Filosofía* con los materiales que se mencionan más abajo.

Nº 21. Contiene colaboraciones de Gerhard Funke (*¿Crisis de la hermenéutica?*), Manuel Granell (*Existencia y cultura*), Ernesto Mayz Vallenilla (*Técnica y humanismo*), Roberto J. Walton & Andrés Pirk (*Asociación y síntesis pasiva*), José Alberto Mainetti (*El problema del cuerpo en Ortega*), Adolfo Murguía (*De la búsqueda filosófica*), Edgardo Albizu (*La dilucidación especulativa del tiempo en la filosofía hegeliana*).

INFORMACIONES

Nº 22. Ricardo Maliandi & Jorge A. Beetti (*La paradoja de la inmutabilidad del móvil*), Florencio González Asenjo (*Algunos temas y aplicaciones de la lógica matemática actual*), Juan Carlos D'Alessio (*Hacia una ontología de los olores*), Raúl Orayem (*Una paradoja en las doctrinas filosóficas de Frege*), Ignacio Angelelli (*La jerarquía de las clases de Johann Gaspar Euler*), María del Rosario Lorez Arnal (*Unidimensionalidad y filosofía analítica: rechazo de las tesis de Marcuse*), Carlos Alberto Orlandi (*Feuerbach y la crítica terapéutica de la religión*).

Nº 23. Estudios de Arturo García Astrada (*Alberto Bougés y el problema del tiempo*), N. Rodríguez (*Teoría filosófica, sociedad y cultura en la obra de Alejandro Korn*), Diego Pro (*Coriolano Alberini y su filosofía*), Boaldilo M. Agaglia (*Luis Juan Guerrero, intérprete del pensamiento argentino*), Juan Carlos Torchia Estrada (*Un texto inédito de Francisco Romero*), Arturo A. Reig (*El neoplatonismo aporético de Miguel Ángel Virasoro*), Aldo Prior (*Las ideas filosóficas de Carlos Astrada*), Francisco García Bazán (*Vicente Fatone: el pensador y el orientalista a través de las obras de su madurez*), Francisco José Olivieri (*Imagen de Vicente Fatone*), José Vilanova (*Carlos Cassio y la teoría ecológica*), Rafael Virasoro (*Angel Fasella y su filosofía*), Adolfo Ruiz Díaz (*La estética operatoria de Luis Juan Guerrero*), Mario Carlos Casalla (*En torno al concepto de "filosofía latino-americana"*).

ÍNDICE

ÍNDICE

Tomo XII, n° 17 y 18, año 1972

ASTI VERA, ARMANDO, <i>El método de los modelos</i>	123
CANNABRAVA, EURYALO, <i>Tecnología y estética</i>	205
CIOCCHINI, HÉCTOR E., <i>La pintura de Cecil Collins</i>	273
COSTA, MARGARITA, <i>El método fenomenológico</i>	93
CREATTO, JOSÉ SEVERINO, <i>El hombre a la luz del mito cosmogónico</i>	247
GARCÍA CANCLINI, NÉSTOR, <i>La estética de Octavio Paz</i>	259
JULIÁ, VICTORIA, <i>El método socrático</i>	63
LASALA, MARÍA ELENA, <i>El método dialéctico en Platón</i>	69
LUNGARZO, CARLOS A., <i>El método axiomático</i>	111
MACI, GUILLERMO A., <i>Análisis estructural y filosofía del lenguaje</i>	41
MARSUE, VÍCTOR, <i>El tema de la "muerte" de Dios</i>	243
MAYZ VALLENILLA, ERNESTO, <i>Hombre y técnica</i>	199
POCHTAR, RICARDO, <i>Teoría del lenguaje, técnica y filosofía</i>	297
PUCCIARELLI, EUGENIO, <i>La filosofía como expresión de un tipo humano</i>	7
— — <i>Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica</i>	225
SAZBON, JOSÉ, <i>Sobre algunas premisas comunes a Saussure y sus contemporáneos</i>	279
WEYLAND, MIRIAMA, <i>Las influencias místicas en el romanticismo alemán</i>	287

NOTAS Y RESEÑAS

AGUIRRE, PERLA, <i>El concepto de método</i> , por Justus Buchler ...	165
BECCACECE, HUGO, <i>Problèmes du langage</i> , por Emile Benveniste, Noam Chomsky, Roman Jakobson	349

BIAGINI, HUGO, <i>Science et politique</i> , por Jean-Jacques Salomon	168
BIOJOUT DE AZAR, IRMA, <i>Les modèles linguistiques</i> , por I. I. Revin	333
— — Chomsky, por John Lyons	335
CASTORINA, JOSÉ ANTONIO, <i>Lenguaje y conocimiento</i> , por Adam Schaff	346
D'ALESSIO, JUAN CARLOS, <i>Palabras y acciones</i> , por J. L. Austin	329
DRAGOVETZKY, ANÍBAL SILVIO, <i>Lingüística formal y crítica literaria</i>	353
ECHAURI, ELBA, <i>Semántica. Introducción a la ciencia del significado</i> , por Stephen Ullmann	337
ESTRADA, JOSÉ MARÍA DE, <i>Linguistique et philosophie</i> , por Etienne Gilson	307
FERNÁNDEZ AGUIRRE DE MARTÍNEZ, ESTHER, <i>El lenguaje común. Ensayos de filosofía analítica</i> , por V. C. Chappell	354
FERNÁNDEZ, COBOLANO, <i>Ética y lenguaje</i> , por Charles L. Stevenson	340
GARCÍA BAZÁN, FRANCISCO, <i>Phenomenology of Religion</i> , por Joseph D. Bettis (comp.)	172
— — <i>L'analisi del linguaggio teologico</i> , por Enrico Castelli (dir.)	357
GATTO, MARÍA CRISTINA, <i>Curso de lingüística moderna</i> , por Charles F. Hockett	330
GÓMEZ, RODOLFO, <i>El pensamiento político de Hegel</i> , por Bernard Bourgeois	176
LACUNZA, ANGÉLICA BEATRIZ, <i>Estructura del lenguaje poético</i> , por Jean Cohen	338
LESCANO, CARLOS EDUARDO, <i>Hombre y naturaleza</i> , por Carlos Paris	184
LIEI, FRANCISCO LEONARDO, <i>Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben</i> , por Dietrich Roloff	181
LOVISOLO, JORGE JOSÉ, <i>Introduction à la linguistique</i> , por Georges Mounin	357
LUNARDÓN, FRANCISCO, <i>Prolegómenos a una teoría del lenguaje</i> , por Louis Hjelmslev	342
LLAMBIAS DE AZEVEDO, JUAN, <i>Responsabilidad y cambio histórico</i> , por Richard Wisser	170
MALLANDI, RICARDO, <i>Values in European Thought. I. Antiquity and Middle Ages</i> , por Fritz Joachim von Rintelen	364

ORAYEN, RAÚL, <i>Palabra y objeto</i> , por Willard v. O. Quine	324
POCHTAR, RICARDO, <i>Filosofía del lenguaje</i> , por Jerrold J. Katz ..	312
— — <i>La lingüística cartesiana</i> , por Noam Chomsky	315
— — <i>La struttura assente. Introduzione alla ricerca semiologi-</i> <i>ca</i> , por Umberto Eco	317
PUYAU, HERMES A., <i>Los métodos de la lógica</i> , por Willard v. O. Quine	166
RABOSI, EDUARDO A., <i>Speech Acts, An Essay in the Philosophy</i> <i>of Language</i> , por J. R. Searle	319
RODRÍGUEZ PIÑEIRO, HIPÓLITO, <i>Función de las ciencias y signifi-</i> <i>cado del hombre</i> , por Enzo Paci	185
ROJO, ROBERTO, <i>The Labyrinth of Language</i> , por Max Black ..	327
STIGOL DE HAGELIN, NORA, <i>Ética contemporánea</i> , por Mary War-	
rock	179
— — <i>Claves para la lingüística</i> , por Georges Mounin	344
WALTON, ROBERTO J., <i>A Critique of linguistic Philosophy</i> , por C. W. K. Mundle	311

INFORMACIONES

Número 17	188
Número 18	367



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector

DR. CARLOS ALBERTO DURRIEU

Secretario de Asuntos Académicos

DR. JORGE REINALDO VANOSI

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano

DR. ANTONIO SERRANO REDONNET

Vicedecano

PROF. HORACIO DIFRIERI

Secretario de Asuntos Académicos

PROF. BRUNO CARPINETTI

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

Bibliotecarias

SRTA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

Investigadores

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

DR. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LIC. MARIO CARLOS CASALLA

LIC. RICARDO POCHTAR

DR. JUAN CARLOS D'ALESSIO

PROF. CARLOS A. ORLANDI

DR. HUGO E. BIAGINI

DRA. MIRIAM WEWLAND

PROF. RODOLFO GÓMEZ

Centro de estudios de filosofía medieval

Organizadora

PROF. MERCEDES BERGADÁ

Sección de estudios orientales

Director

DR. OSVALDO MACHADO MOURET

Secretario

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

Se terminó de imprimir
el día 22 de mayo de 1973
en FRIGERIO *Artes Gráficas* S.A.C. e I.
Perú 1257, Buenos Aires.

Precio: \$ 7.—
m\$ñ.: 700.—