

Escepticismo moderno e ideas contemporáneas

formal. Pero más que los logros en el nivel personal, lo que llamaba la atención en la generación del 27 era una actitud global de sus exponentes ante la poesía. Un ejemplo claro es la piedra de toque del movimiento que puede verse en el homenaje a Góngora, el poeta más radical de la poesía española, a través de lo que García Lorca llamaba las "llagas de plata" del poeta cordobés, aludiendo a la dignidad de su figura que se vio sumida en el olvido por más de tres siglos. En esa actitud abarcadora de la totalidad de la poesía, cifrada en el gesto de desmarginalizar a Góngora, está patentado el ideario estético de la generación de preguerra (que pagó con creces, a través de la suerte corrida por cada uno de sus integrantes, las consecuencias inmediatas de la guerra civil). En oposición casi ideológica al modelo estético de la generación del 27, se levanta la poesía de los poetas de postguerra, que prácticamente niega la anterior, con una excepción significativa y solitaria en la figura de Luis Cernuda. Con estos actores renace una doble vertiente intimista y social, teniendo como figuras principales de cada una de las puntas de la vertiente a Claudio Rodríguez y a José Hierro, respectivamente. Como prolongación del intimismo que mide su eficacia a través de la apología del "yo" romántico, se instala una poesía de cultivo textual que tiene como exponentes más radicales a José Ángel Valente y a Francisco Brines. De los siete poetas antologados, son Valente y Rodríguez los que merecen una atención mayor, por tratarse de las figuras que han influido de manera más determinante en los jóvenes poetas españoles. Carlos Bousoño es un excelente crítico literario y aun un teórico eficaz, pero su obra poética no está a la altura de su vertiente ensayística. Ángel González es un poeta menor a todas luces. José Hierro resulta ilegible en la actualidad. Su poesía fue muy marcada por la guerra civil y, pasado el conflicto y sus consecuencias más dolorosas, su lírica se siente trasnochada y demasiado coyuntural. Jaime Gil de Biedma se ve antologado junto a poetas que nada tienen que ver con él, y es sin duda alguna, el poeta más comprometido vitalmente de la antología. Así, la muestra se ve muy dispareja, pero aun así no carece de interés.

Eduardo Milán

Dos libros recientes y especialmente atractivos del estante de filosofía del Fondo de Cultura Económica son la *Historia del escepticismo* (desde Erasmo hasta Spinoza) escrita por Richard H. Popkin y la compilación de pláticas con filósofos actuales, *Men of ideas*, preparada por Bryan Magee. Más allá de las meras coincidencias editoriales, se trata de dos textos de características formales y propósitos específicos sumamente distintos: mientras que la investigación de Popkin es un manual de historia de las ideas —es decir, un rastreo crítico de las ideas escépticas durante el periodo histórico indicado en el título—, el libro de Magee es una serie de entrevistas con algunos filósofos del mundo contemporáneo que no pretenden tanto hacer historia de la filosofía, o bien, historia de las ideas, como hacer filosofía viva, como hacer aflorar ideas mediante la provocación de preguntas radicales. No obstante, creo que tienen en común —en un sentido que en cuanto a Popkin intentaré precisar a continuación— la finalidad general de contribuir, cada cual a su manera, al enriquecimiento del filosofar actual.

I

El estudio de Popkin —cuyo título tiene resonancias muy holandesas— es la versión ampliada y mejorada de un primer ensayo publicado en 1963. Se trata, pues, del fruto maduro de un largo, continuado y elaborado trabajo de investigación cuya significación rebasa por supuesto el rango de la erudición histórica: corrobora el hecho de que en filosofía las revisiones históricas particulares, cuando en verdad son detalladas y penetrantes, arrojan luz sobre el problema teórico estudiado. El libro de Popkin tiene un mérito más: el examinar con esmero el problema del escepticismo durante el Renacimiento (en el periodo que va de 1500 a 1675), sirve de introducción a la problemática de la

▲ Richard H. Popkin: *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, México, 1983. 400 pp. Bryan Magee: *Los hombres detrás de las ideas. Algunos creadores de la filosofía contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1982. 332 pp.

filosofía moderna —problemática eminentemente epistemológica cuyo meollo teórico es probablemente el del criterio de verdad y conocimiento— e indirectamente, al caracterizar el espíritu científico de la modernidad, tiende algunos rieles hacia la problemática fundamental de algunas vertientes de la filosofía contemporánea —por ejemplo: el positivismo, el pragmatismo, la fenomenología, la filosofía analítica—. (Hay que añadir que el recorrido histórico-problemático de Popkin está abiertamente documentado con textos directos y sazonado con curiosidades y episodios pintorescos, lo cual da la grata impresión de resucitar el ambiente intelectual de la época.)

El tema que le interesa fundamentalmente a Popkin es el del escepticismo religioso, y dentro del mismo confiesa que su simpatía se inclina hacia "quienes se valieron de las visiones escépticas y fideísta de los *nouveaux Pyrrhoniens* con propósitos religiosos antes que seculares" (p. 21); pero para esclarecer el escepticismo religioso es necesario el estudio paralelo del escepticismo epistemológico.

¿Qué decir en general del *escepticismo*? Muy en general, diré que el escepticismo —que en Occidente surgió y se consolidó en Grecia, en la era helenística, con Pirrón y otros— es la tendencia a la incredulidad y a la duda con respecto a las pruebas que se aducen para justificar racionalmente una aseveración. (Así, pues, un escéptico puede no dudar de la existencia del mundo pero sí de que pueda proporcionarse una justificación racional y filosófica, necesaria y suficiente, de esa evidencia, y suspender el ánimo y el juicio, esto es, no decir sí ni no, con respecto a la cuestión.) Y entonces, el escepticismo, doctrina *sui generis*, se convierte en una guillotina intelectual, en una lámina inexorable que cae sobre las cabezas de todos los sistemas filosóficos, de todos los dogmatismos optimistas, de todos los discursos humanos. Después de un receso histórico considerable —durante la Edad Media— el escepticismo griego resurge en el Renacimiento con la siguiente salvedad que apunta Popkin: los escépticos de los siglos XVI y XVII eran, casi sin excepción, creyentes sinceros de la religión cristiana, si no a través de la razón, sí a través de la fe; por lo menos en este periodo se puede apreciar que "escéptico y creyente no

son clasificaciones opuestas" (p. 18) aun cuando "es probable que la aplicación más común que hoy se da al término *escéptico* sea al incrédulo en materia de religión". (p. 353).

La crisis pirrónica que germina en la Reforma y la Contrarreforma y se extiende hasta la filosofía cartesiana es resultado de la fusión de una profunda crisis política e intelectual con el redescubrimiento y revaloración paleográficos de algunas fuentes del escepticismo griego antiguo. Lutero aprovechó la circunstancia para cuestionar la "regla de la fe" (conocimiento sobrenatural) y el "criterio de verdad" (conocimiento natural) tal como los imponían la autoridad eclesiástica tradicional y el Papa, para otorgar la prioridad sagrada a las Escrituras y postular la lectura correcta de ellas como criterio filosófico-teológico. Se trataba de una verdadera revolución intelectual, pues, en efecto, según la sugerente comparación de Popkin, "afirmar que estas normas (las de la Iglesia) podían ser falsas era como negar las reglas de la lógica". (p. 24) Erasmo reaccionó contra Lutero proclamando su aversión al intelectualismo teológico y defendiendo un pietismo cristiano noble y sencillo: la Escritura no es tan obvia como pretenciosamente cree Lutero y por lo tanto, hay que someterse, aún sin comprender, a los decretos eclesiásticos, arcaicos pero seguros; la superestructura de la fe cristiana es irrelevante, la verdad de Dios se alcanza por medio de una fe humilde y receptiva: "El tonto cristiano estaba mucho mejor que los altos teólogos de París, enredados en un laberinto creado por ellos mismos". (p. 28) Lutero insistió en poner la razón de verdad por encima de la palabra eclesiástica, declarando que la propuesta de Erasmo conduciría a una nebulosidad atea; pero también los contrarreformadores acusaron a Lutero de "escéptico disimulado" y a su criterio de verdad de "subjetivo", circular y sin opción de validez racional. Esta polémica entre racionalismo y fideísmo, entre protestantismo y catolicismo, se repite en el duelo entre Calvino y Castalión, efectuado en un ambiente de acusaciones de dogmatismo, pirronismo, herejía y de drásticas condenaciones a cargo de las autoridades clericales. (Un breve punto al margen: al comentar la versión inglesa del libro, en *Diánoia*, 1981, Ramón Xirau reclama a Popkin el haber ignorado



Erasmo

en su estudio a humanistas cristianos como J. Luis Vives, a pensadores jesuitas como Molina y a Suárez, al analizar a Descartes, todos de gran relevancia histórica en el desarrollo del debate; comparto su crítica.)

El problema del criterio habría de dilucidarse filosóficamente, con fundamento en una teoría del conocimiento satisfactoria. Dos de las tentativas más importantes en este sentido fueron las del portugués Francisco Sánchez (autor de *Quid Nihil Scitur*) y la del francés Michel de Montaigne. Sánchez adoptó, con una admirable madurez y depuración intelectual —que hasta hoy permanecen empolvadas—, el punto de vista del escepticismo académico, según el cual el hombre sólo puede conocer a través de un cierto probabilismo, un nominalismo y una relativa verosimilitud que sin embargo permiten el progreso en la experimentación científica. En cuanto escéptico y pensador positivo, Sánchez es un precursor significativo de Descartes: "plantea una teoría de la naturaleza del verdadero conocimiento. Y luego muestra que no es posible alcanzar tal conocimiento" (p. 79), por lo que las ciencias y discursos humanos deben ser concientes de su punto de partida

verosímil, hipotético, probable. Popkin llega a comentar entusiasmado que el opúsculo *Que nada se sabe*, en una traducción inglesa, "puede leerse casi como un texto de filosofía analítica escrito en el siglo XX". (p. 81) Por lo que respecta a Montaigne, Popkin somete su pensamiento a una original interpretación que lo hace aparecer ya no como un mero momento de transición sino como una influencia clave sobre el desarrollo ulterior del escepticismo renacentista y la filosofía moderna. En el creador del género ensayístico, la gama de tonalidades escépticas llega a un nuevo pirronismo bastante negro. Popkin describe a Montaigne como un religioso moderado, como un fideísta casi indiferente que al no tener convicciones propias asimila las de la Iglesia y que sobre tal fondo erige su escepticismo hacia las pretensiones de la razón, la ciencia y la filosofía misma. El pirronismo montaigniano se evadía de la crítica reformista pues ya que no hay juicio ni idea positiva, sino sólo costumbre, disposición natural y receptiva absoluta ante los mensajes divinos, resulta imposible errar: "La unión de la Cruz de Cristo y las dudas de Pirrón formaba la combinación perfecta para apuntalar la

RESEÑAS

ideología de la Contrarreforma francesa". (p. 89) Así, Montaigne denunció la relatividad de las culturas y de la racionalidad misma —que no constituye sino una forma más de comportamiento animal y no la preferible—, y cuestionó su legitimidad y la de las percepciones sensoriales. Charron y Jean-Pierre Camus propiciaron la incidencia decisiva del mensaje de Montaigne en la vanguardia intelectual del siglo XVII, de manera que asestara un duro golpe a las supersticiones de la teología racional y de los alquimistas y científicos que creían ver en sus principios la tela verdadera de que está hecha la realidad.

Más adelante, Daillé advirtió el peligro inminente de la contaminación general de las dudas en la razón y los sentidos al que se veía expuesto todo intento de ciencia y pensamiento humanos, y levantó un estandarte al *bon sens*, a la cordura. Esto no fue suficiente: los nuevos pirrónicos, herederos de Montaigne, se regodeaban ridiculizando los puntos de vista de la razón, del sentido común; así, por ejemplo. Du Perron consiguió primero, con su convincente disertación, el aplauso del Rey y luego su ira al advertirle: "Hoy he probado por razones poderosas y evidentes que hay Dios. Mañana, si place a Vuestra Majestad concederme otra audiencia, le probaré por razones poderosas y evidentes que no hay ningún Dios". (p. 135) Los llamados "libertins érudits". Naudé, Patin, Le Mothe Le Vayer —protegido del cardenal Richelieu—, menos libertinos de lo que ordinariamente se cree, dieron continuación a ese "escepticismo (puro), respetuoso de los cielos (...), camino hacia Dios". (p. 153) y condenaron a sus predecesores escépticos griegos —Pirrón, Sexto Empírico, etc.— por faltarle a su actitud fundamental esa compensación doctrinal cristiana.

Todo el drama de la situación residía en intentar desesperadamente de conciliar el justificado fervor escéptico de la época con la paradójica y paralela expansión científica, herida en su raíz pero fructífera e impresionante en su evolución. Popkin anticipa el desenlace del cuento: "El *nouveau Pyrronisme* llegaría a envolver todas las ciencias humanas y la filosofía en una completa crisis escéptica, de la cual surgiría a la postre la filosofía moderna, así como la visión científica de hoy". (p. 143) Los intentos de reestablecimiento moral y

teórico frente al pirronismo prevaliente —juizado como perverso, obstinado, demente y amoral— fueron muchos y variados y pueden encasillarse —de acuerdo con la clasificación de Popkin— en tres tipos distintos: 1) las réplicas aristotélicas dogmáticas (Charnet, Yves, Bagot, F. Bacon); 2) las de escepticismo mitigado o constructivo (Gassendi, Mersenne), 3) las de la alternativa de un nuevo sistema filosófico (Herbert de Cherbury, Silhon, Descartes, Spinoza). Muestra el autor que las críticas al escepticismo del primer grupo son las más débiles, externas y superficiales, pues apelan a los dogmas aristotélicos y a la descripción de los procesos normales y ordinarios de conocimiento por parte de las facultades humanas, cuando las llamaradas del "dragón del escepticismo" —según la propia metáfora de Popkin— se dirigían precisamente a las armas de estos afanosos caballeros. ¿Cuál es la garantía cognoscitiva de la recepción sensorial y el sentido común normales?, ¿cuál es el fundamento del criterio mediante el cual se define la normalidad de las facultades humanas, sus percepciones y reflexiones? Y al carecer de respuestas satisfactorias —no regresivas ni circulares— para estas interrogantes, estos replicantes incurrieron en peticiones de principio. Pecado lógico similar cometía el neoplatónico Herbert de Cherbury, quien propuso la teoría de que existen unas supuestas nociones comunes, ideas innatas, que constituyen el puente y la garantía de correspondencia e infalibilidad entre las percepciones subjetivas y la realidad objetiva, creyendo disolver así el problema escéptico en cuestión, pero sin advertir —como sí lo hicieron Descartes, Gassendi y después Locke— que estaba introduciendo estos supuestos —muy discutibles— de la existencia de las ideas innatas, del consentimiento universal, de la normalidad, sin justificaciones racionales correlativas, de manera que esquivaba el problema sin resolverlo. Como otros tantos, Cherbury y Silhon "al no captar toda la fuerza de la crisis escéptica tampoco lograron ofrecer una solución satisfactoria a ella". (p. 258) El padre Mersenne y Gassendi presentaron una alternativa distinta: aceptar cierto escepticismo no para eliminar la ciencia sino, al contrario, para depurarla y encauzarla por vías plausibles. No se trata de un pirronismo sino de un escepticism-

mo académico, probabilista y puramente teórico. Su modelo de respuesta es un antecedente histórico de la visión científica, pragmatista o positivista, tal como Hume, Stuart-Mill y Comte la afianzaron. Mersenne abogó por la viabilidad de un escepticismo relativo que condujera a un conocimiento relativo, apariencial, hipotético y aproximativo, pero suficiente para los fines de la vida humana: "Si somos razonables, nos pecataremos de que algo se conoce y seremos felices". (p. 206) Este remedio moral, religioso, científico y utilitario no es del todo convincente desde el punto de vista puramente teórico; pues el desafío escéptico no se concentraba tanto en el problema ético-práctico de "¿cómo vivir?" como en el gnoseológico de "¿qué se puede saber y conocer con certidumbre?, ¿cuándo se sabe que se sabe y cuándo se sabe que no se sabe?" Gassendi dio madurez a la posición de Mersenne; su distinción entre cualidades primarias y secundarias del objeto de conocimiento (sabemos que la miel *nos parece* dulce; no sabemos si —independientemente de nuestra facultad del gusto— la miel es *realmente* dulce), su reformulación general del atomismo epicúreo —preámbulo del "empirismo de la moderna filosofía británica" (p. 162)—, su consecuente separación de la metafísica y la ciencia natural, representaban en conjunto la entrevista de una salida del escollo, una salida parcial y convencional pero coherente. Observa Popkin que este modelo de escepticismo constructivo fue desplazado por una profusión de nuevos sistemas, en cierto sentido dogmático, que después de ser combatidos le cedieron nuevamente su lugar en la superficie de la historia general de la filosofía.

Dos de estos sistemas monumentales son los de Descartes y Spinoza. Sus estrategias para superar el escepticismo son completamente diferentes entre sí. Por lo que respecta a Descartes, Popkin presenta una interpretación bastante novedosa: toda su empresa filosófica se realizó en función de la crisis escéptica de su tiempo. Su conciencia plena de las trabas escépticas lo empujó —en el *Discurso* y las *Meditaciones*— no a saltarlas o negarlas sino a radicalizarlas lo más posible en su misma dirección dubitativa. Cuando Descartes introdujo el nivel del sueño y la hipótesis fantástica del *genio maligno* que supervisa nuestra capacidad cog-

noscitiva, considerando así la posibilidad de que no sólo la información sensorial humana sino las facultades humanas mismas sean engañosas, explotaba quizás el procedimiento pirrónico más poderoso y devastador. El resultado del experimento es famoso: su duda topa con una certeza básica de fondo, el *yo* ("dudo, pienso, luego existo"), primer principio de la filosofía racionalista. La supuesta refutación del escepticismo residiría precisamente en su radicalización despiadada. O dicho con los términos de Popkin: Descartes logra la "conquista final del escepticismo en el *cogito*. (...) De este viaje a las profundidades del escepticismo más completo, había de regresar Descartes con una nueva justificación metafísica y teológica del mundo de la racionalidad humana" (p. 271) En un segundo paso, Descartes se valía de un recurso ensayado ya en la Reforma: la apelación a la idea perfecta de Dios como criterio de objetividad; otra vez Popkin: "la búsqueda de *ganchos en el cielo* para sostener esta certidumbre subjetiva de modo que pueda transformarse de una experiencia individual interna en un rasgo objetivo del mundo". (p. 285) La audacia intelectual de Descartes fue recibida por algunos escépticos con injurias y objeciones. Se le acusó tanto de dogmático como de pirrónico peligroso —lo cual parece sumamente injusto—. Con humor irritado Bourdin exclamó: "¡Para que el niño no tenga catarro, le quitaremos la nariz! ¿Podrían otras madres encontrar mejor manera de sonar la nariz de sus hijos?" (p. 292) Al parecer, el gran obstáculo que Descartes se autoimpuso no pudo después ser superado convincentemente por su propia filosofía. Había reforzado tanto y tan honestamente el planteamiento del problema escéptico que aun sus nuevas evidencias, aun el *cogito* y sus criterios de claridad, distinción y verificación de contraste en la idea de Dios, podían resultar dudosos; en efecto, si la verdad es subjetiva, ¿es suficiente el criterio del *cogito*? ¿y acaso no equivale a incurrir en un círculo vicioso sustentar esta verdad subjetiva mediante la idea de Dios ya que la idea de Dios a su vez se sustenta en dicha evidencia o verdad subjetiva? Lo que no obstante es discutible de la interpretación de sus adversarios y de Popkin mismo es la consideración de Descartes como "escéptico a pesar suyo". Si esta aseveración pre-

tende ser algo más que una ironía, parece falsa; el método cartesiano podrá conducir al escepticismo a pesar de Descartes, pero esto no implica en modo alguno que Descartes mismo pueda considerarse un pensador escéptico.

Por último, Spinoza se inspiró en el escepticismo exegético de La Peyrère con respecto a *La Biblia* para dudar de la religión tradicional. Del panteísmo racionalista de Spinoza se desprende un escepticismo por lo que se refiere a la religión revelada, los milagros y las narraciones bíblicas de la historia. La contrapartida de este escepticismo es su propia metafísica: los fenómenos naturales y espirituales se conocen a través de la razón, en observación del orden fijo y divino del mundo. La teología sobrenatural es, para decirlo con una frase que tomo mal prestada de Borges: "una rama de la literatura fantástica", sin posible significación lógica y epistémica, pues a Dios se accede a través del estudio de la naturaleza humana misma. Para Spinoza, el escéptico no es sino un ignorante de la naturaleza humana y de las evidencias del raciocinio; "Spinoza comenzó su sistema en el punto al que otros estaban tratando de llegar después de haber superado la amenaza escéptica". (p. 362) El auge escéptico no quedaba sepultado con tales maniobras; Bayle protestó enérgicamente contra Spinoza. La Ilustración absorbió sin embargo esa combinación de escepticismo religioso y metafísica positiva complementaria; no fue sino hasta la filosofía de Hume cuando de nuevo se pronunció un escepticismo metodológico tanto en religión como en conocimiento natural. El recorrido histórico delineado por Popkin muestra con nitidez que la religión y la teoría del conocimiento tienden naturalmente a comunicarse, a través de los movimientos intelectuales, la efervescente sangre escéptica.

Una última observación, de índole metodológica: creo que hubiera sido de gran utilidad, para culminar con creces el desarrollo del libro, un apartado final de recapitulación y de conclusiones generales del autor. Por lo demás, la investigación de Popkin es ejemplar y brinda una sólida plataforma de comprensión para prolongar el itinerario histórico desde el escepticismo de Hume hasta sus patentes reminiscencias en el pensamiento contemporáneo.

II

Mi comentario del libro de Magee se reducirá casi a una cordial invitación —de solapa— a leerlo. No quiero privar al lector del placer de conocer directamente el contenido vivo e irreproducible de las conversaciones con quince personalidades representativas del ambiente filosófico contemporáneo de lengua inglesa que integran el volumen.

La entrevista filosófica, seria y rigurosa, puede ser una forma moderna de clásico diálogo platónico, sobre todo si logra ceñirse a una estructura verdaderamente *dialógica*, es decir, a un mecanicismo mayéutico en ambas direcciones, en el que también el interlocutor, el entrevistador, desempeña una función crítica y activa —como es el caso del trabajo de Magee—. *Los hombres detrás de las ideas* tiene algunos antecedentes en cuanto género bibliográfico; tal vez los más cercanos a él en el tiempo, la factura y la temática sean *La mosca y el frasco. Encuentros con intelectuales británicos* de Ved Mehta —con el que mantiene incluso varias coincidencias en la selección de pensadores: Ayer, Gellner, Hare, Murdoch...— y *Modern British Philosophy* del propio Magee. Pero la génesis editorial de *Men of ideas* resulta no obstante diferente. La forma de libro que tomó el proyecto original de Magee no es ciertamente sino una segunda vida de la realización efectiva del mismo. En efecto, las conversaciones se prepararon en primera instancia para transmitirse en una serie televisiva inglesa producida, con un éxito inaudito, en 1978. En el Prefacio, Magee reseña las dificultades y las trabas técnicas y prácticas que le opusieron en su empresa los profesionales de la televisión: "El temor —escribe— era que, siendo el más abstracto de los temas verbales, no pudiera tratarlo un medio que se considera, primordialmente, visual. (...) Decir que nada se pierde escuchando lo mismo por la radio, es un craso error. La persona se expresa, en gran medida, en forma no verbal: toda su manera de ser y su conducta; la gama de sus expresiones faciales, sus gestos y ademanes, sus movimientos corpóreos, sus indecisiones físicas y, sobre todo, la vida de sus ojos. Es fascinante observar a la gente pensar, y más aún, si sobresale en ellos". (pp. 10,13) Evaluando la positiva reacción general del público y de la crítica ante la serie, Magee exhorta a

explotar con mayor asiduidad este poderoso medio de comunicación masiva para fines de la promoción de la filosofía y la materia intelectual. El material íntegro de los programas televisivos fue sometido a una adecuada revisión formal que sin despojarlo de su sentido original y espontáneo le permitiera adaptarse naturalmente a una versión impresa. (Es justo acotar de paso que la traducción castellana de José Antonio Robles conserva dichas características y resulta singularmente afortunada.)

Bryan Magee se formó filosóficamente en la tradición analítica inglesa —estrechamente ligada, como es bien sabido, el desarrollo de las ciencias y el énfasis teórico en la lógica y el estudio del lenguaje— y obviamente desde esta cierta perspectiva orienta sus preguntas y sus críticas; lo que ya no resulta tan evidente ni aceptable son suposiciones colaterales suyas, como la de que “la filosofía contemporánea nació en 1903, con la evasión de G. E. Moore del idealismo que había dominado en el siglo XIX” (p. 123), o caracterizaciones esquemáticas como la de que “las corrientes activas del pensamiento filosófico (son): la Escuela de Frankfort, el Existencialismo, el Análisis lingüístico” (p. 7); por una parte, la gestación de la filosofía contemporánea fue un proceso mucho más complejo del que no podría responsabilizarse a una sola escuela, la filosofía analítica; por otra, la muy considerable significación actual de la filosofía analítica no autoriza a desconocer otras tentativas vigentes y activas del filosofar de nuestros días (la fenomenología —Farber, Levinas—, el tomismo —Rahner, Metz—, etc.). Por lo demás, es cierto que Magee no restringe del todo su panorama “conversado” de la filosofía contemporánea al sector analítico y lingüístico. La antología se abre con una introducción a la filosofía, didáctica, amena e interesante, a cargo de Isaiah Berlin —historiador de las ideas y biógrafo de Marx—. Continúa con dos discusiones muy actuales del marxismo; la primera, con Charles Taylor, más bien es de carácter informativo-descriptivo, mientras que la segunda es más marcadamente polémica y posee un alto valor testimonial, pues se trata de una entrevista a Herbert Marcuse poco tiempo antes de su muerte. Después de una breve remembranza del surgimiento explosivo de la *Escuela de Frankfort* y su política crítica y revisionista de los con-

ceptos marxistas tradicionales, Marcuse refuerza su posición y advierte el estancamiento dogmático y alienante de ciertos desarrollos socialistas contemporáneos (“el resultado ha sido una especie de aterradora continuidad de imagen entre el capitalismo avanzado y el llamado *socialismo real*”, p. 69), proponiendo dentro de la teoría marxista algunas pautas generales, auxiliares y alternativas en la situación. Siguen dos exposiciones espléndidas sobre filósofos del siglo XX de primera línea: Heidegger (1889-1976) y Wittgenstein (1889-1951). La primera surge a través del diálogo con William Barret, discípulo de Carnap y actualmente estudioso del existencialismo que repueba los desmanes de la filosofía analítica y de su maestro hacia la reflexión de Heidegger y que no duda en colocar filosóficamente a éste y su original profundidad muy por encima del propio Carnap; la segunda surge a través del diálogo con Anthony Quinton y consiste en una clara presentación introductoria de las dos filosofías de Wittgenstein —la del *Tractatus* y la de las *Investigaciones filosóficas*—. Otras discusiones se inscriben en provincias específicas del cuerpo general de la filosofía: Magee discurre con R. M. Hare sobre Filosofía moral, con Ronald Dworkin sobre Filosofía política, con Ernest Gallner sobre la relevancia del contexto social en el quehacer filosófico, con Iris Murdoch —filósofa y novelista— sobre el problema estético concreto de las convergencias y divergencias entre la filosofía y la literatura, con Hilary Putnam sobre Filosofía de la ciencia. Tres debates ponen de manifiesto la necesidad teórica de considerar las diversas conexiones entre la filosofía y el lenguaje: el que se entabla con Noam Chomsky (n. 1928) revela, como toda la importante obra de este gran teórico, la repercusión de los descubrimientos novedosos en lingüística sobre las disquisiciones filosóficas —y se anexan para el interesado, por cierto, las confesiones de Chomsky en lo que concierne a su posición ideológico-política—; el que se establece con Bernard Williams gira en torno del análisis lógico-lingüístico de los problemas filosóficos —¿en qué medida el análisis lingüístico representa un medio para liberar a la filosofía del hechizo indeseable del lenguaje y en qué medida existe el peligro de que el propio análisis lingüís-

tico se convierta en otro hechizo mágico (a saber, tomado no como herramienta técnica sino como concepción total de la filosofía)?—; en fin, el debate con John Searle (n. 1932) versa sobre la filosofía del lenguaje —es decir, la disciplina fundamental que se aplica a dirimir el problema general de la relación entre el lenguaje y el mundo—. El libro contiene, por último, dos testimonios de especial valor para el acervo documental de la filosofía analítica e inclusive para el repertorio general de la historia de la filosofía: dos de los líderes teóricos de este modelo de filosofar, W. O. Quine (n. 1908) y A. J. Ayer (n. 1910), vuelven la mirada hacia su trayectoria filosófica —sin dejar, empero, de contemplar al frente, firmes y resueltos, el horizonte aún no explorado— y delinean un bosquejo de sus respectivas semblanzas intelectuales y del estado actual de sus investigaciones. En el caso individual de Quine importa destacar que su filosofía es producto de una actividad incesante en el campo de la lógica cuyas proyecciones en el todo de la filosofía maduran y se afinan cada vez más. El desarrollo filosófico de Ayer presenta, en contraste, cortes más pronunciados. De su innovador y agresivo libro *Lenguaje, verdad y lógica* (publicado cuando apenas llegaba su autor universitario a los veinticinco años de edad), subversión juvenil, fogosa e inteligente, contra el pensamiento de la tradición filosófica alemana, y bandera del nuevo movimiento, el positivismo lógico, confiesa Ayer preservar solo “la pertinencia general del enfoque”. (p. 139) Pero aún así, la concepción analítica del ejercicio profesional de la filosofía como *actividad* científica —es decir, el mismo espíritu que en la juventud de Ayer reaccionaba violentamente contra el ideal romántico de erigir grandes *sistemas* metafísicos, propios de la concepción tradicional de la filosofía— le permite a este pensador inglés afirmar, sin poder reprimir un cierto dejo de nostalgia senil: “realmente, podría decirse que aún sigo haciendo lo mismo. Ahora que soy un hombre mucho más viejo, posiblemente lo hago más lentamente y, por supuesto, con menos brillantez, si es que antes fui brillante, pero también, quizá, más correctamente. Espero haber aprendido algo con el transcurso de los años”. (p. 141)

Ignacio Helguera