

nos deja angustiosamente incompletos en la estimación de Hartmann, y al llegar a sus renglones postreros comprendemos que ha sido una tarjeta de presentación que estimula al contacto directo con el autor comentado a través de su importante *Estética*.

MIGUEL BUENO

J. J. AUSTIN. *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1962, 144 págs.

El libro recoge los textos que utilizó Austin para una serie de lecciones que expuso, con algunos intervalos, en la Universidad de Oxford y en la Universidad de California en Berkeley, entre los años 1947-1959. En realidad se trata de una reconstrucción de los manuscritos que sirvieron de notas de clase. Sería mucho pedir, por tanto, que el libro respondiera estrictamente a los manuscritos. Sin embargo, puede considerarse que, en lo substancial, el volumen coincide con las opiniones de Austin sobre el tema; al menos esto es lo que piensa Warnock, autor de esta composición, discípulo de Austin y custodio de los papeles de éste a su muerte.

Sería ocioso detenerse a subrayar la importancia que se le concede en la filosofía inglesa contemporánea al llamado problema de "nuestro conocimiento del mundo exterior". Con todo, no está por demás advertir que el problema, si bien antiguo dentro y fuera de la tradición filosófica británica, adquiere un fuerte acento distintivo aquí en la medida en que los filósofos ingleses de hoy en día lo plantean bajo la forma de lo que corrientemente se llama "análisis lingüístico" o tarea aclaratoria del lenguaje. En líneas generales la cuestión se plantea, o bien desde el punto de vista de un análisis acerca del *significado* de ciertas expresiones o proposiciones del lenguaje ordinario, o bien desde el punto de vista de un análisis aclaratorio sobre el *uso* que esas mismas expresiones tienen en tales o cuales *circunstancias*. A partir de uno u otro de estos planteamientos se trata de resolver en qué consisten o cuál es

la naturaleza de aquello que conocemos como "cosas materiales", qué pueden ser aquellos otros "objetos" llamados contenidos o "datos sensibles" con los que los objetos físicos deben hallarse en alguna relación.

Cuando se dice, por ejemplo, que "una cosa material se constituye de una serie de contenidos sensibles", no se trata de una declaración de hecho, sino de una declaración lingüística en el sentido de que una proposición que se refiere a un objeto material puede reducirse a proposiciones que se refieran a "datos sensibles", en consideración al *significado* que se confiere a expresiones como "objeto material", "dato sensible", "percepción", etc. (Ayer). Por otra parte, el mismo problema puede considerarse y resolverse también bajo una interpretación lingüística, pero esta vez no en virtud del significado que se haya dado a determinados términos o expresiones *en cuanto tales*, sino en atención a las circunstancias *especiales* en que se *usa* aquella declaración. Si la situación es una, puedo usar con legitimidad una proposición como: "Esa columna es comba", y fundarla en otras proposiciones acerca de cómo *se ve* o *se palpa* la columna; pero si la situación es otra, esto no se justifica, y el uso adecuado de la proposición podría conducir, por el contrario, a la afirmación de que "esa columna *se ve* comba", con fundamento en que *es* tal como la *construyo* (Austin).

La obra de que nos ocupamos constituye un encuentro entre estos dos puntos de vista sobre el conocimiento empírico. Presenta una agria discusión crítica que Austin sostuviera contra la doctrina sobre el conocimiento de los objetos materiales sustentada por A. J. Ayer y H. H. Price (en lo sucesivo diremos A-P) en "Los fundamentos del conocimiento empírico" y en "Percepción", respectivamente. A juzgar por la extensión que le dedica, la desavenencia es más con Ayer que con Price, aunque para el caso tiene poca importancia; los supuestos fundamentales de la doctrina de Ayer están en la obra de Price. La disputa austineana con estos filósofos en torno al conocimiento de los objetos materiales es un testimonio

fehaciente de la distancia que separa a quienes, entre los filósofos ingleses, consideran que el camino que conduce al conocimiento de tales objetos consiste ante todo en la aclaración del significado del lenguaje ordinario como tal, de quienes piensan que la clave se encuentra más bien en una *explicación situacional* del lenguaje y de su significado.

La atmósfera en que se mueven las doctrinas que aquí se debaten, la que ha servido de punto de partida para el establecimiento de encontradas concepciones sobre el objeto material y sobre la naturaleza de los "sense data" —de los que incluso se ha llegado a decir que representan un "hallazgo" decisivo—, es la atmósfera de dificultades suscitada por el conocido "argumento de la ilusión". En su forma más general el argumento se expresa así: puesto que las cosas materiales pueden presentar diferentes "apariencias" a diferentes observadores, o al mismo observador en condiciones diferentes, y puesto que el carácter de estas apariencias depende casualmente ya sea de las condiciones en que se observan los objetos, ya sea de las condiciones del observador, esto debe ser más que suficiente para dudar acerca de si lo que se me aparece es una cosa material y de si sus propiedades son realmente tal como me aparecen; o al menos prueba que el objeto puede aparecer a las personas de distinto modo a como es realmente, y que, si el objeto y sus propiedades se deben a las condiciones de la observación o del observador, el objeto puede no ser el objeto que aparece y las propiedades pueden no pertenecerle.

La primera respuesta que encontramos en A-P a esta dificultad es que, si *alguna duda cabe que se interponga* entre la experiencia perceptiva del observador y la cosa material, de modo que paralice toda decisión acerca de cuándo una apariencia debe darnos lo real, ninguna duda podría quebrantar la certeza de que al menos "algo" percibimos, es decir, al menos nos percatamos de que la *experiencia* perceptiva nos está *dada* de un modo absoluto. Tal vez no perciba un objeto material tal como es, pero la experiencia del

"dato sensible" es algo que nos está dado de un modo insuprimible, aun cuando no nos remita a ninguna otra cosa. La norma que en este caso se adopta consiste en tener siempre presente que, si un objeto material "aparece" de un modo diferente a como "es", no es percibido directamente, pero que si la apariencia se nos da, no puede no aparecernos. Sólo los datos sensibles son *directamente* percibidos, quedando abierto el problema acerca de *si, cómo y cuándo*, pueden legítimamente estar relacionados con un objeto material. *En principio*, así dice el primer supuesto fenomenista, no percibimos cosas materiales, sino exclusivamente los datos sensibles.

La crítica de Austin se abre con un reproche de escolasticismo a los filósofos en cuestión: en primera, por su sofisticada obsesión sobre unas cuantas "frases" particulares, cuyo uso se simplifica demasiado o no se estudia y describe con el debido rigor; en segunda, por su obsesión no menos adulatoria sobre otros pocos "hechos" mal estudiados. La postura típicamente oxoniense desde la cual enjuicia Austin las doctrinas A-P se percibe ya en las siguientes declaraciones: "Intentaré poner en claro que nuestras palabras ordinarias son, en su uso, mucho más escurridizas y señalan muchas más distinciones de lo que los filósofos se han dado cuenta, y que los hechos de percepción, conforme lo han averiguado, por ejemplo, los psicólogos, pero también según lo han advertido el común de los mortales, son mucho más diversos y complicados de lo que se ha tenido en cuenta" (p. 3).

Por cierto que el procedimiento que maneja Austin, como se verá, adolece del mal contrario ahí donde sus convicciones epistemológicas lo arrastran no menos obcecadamente a buscar, con evidente proclividad, las múltiples situaciones en que deben plantearse y resolverse los problemas del conocimiento sensible, así como las diversas circunstancias en que el uso del lenguaje manifiesta su condición multívoca y a veces decididamente equívoca. "En principio, dice, sería un error suponer que la misma cosa pudiera darse

al conocimiento *en general*. Esto se debe a que no *podría* haber ninguna respuesta *general* a cuestiones tales como: qué es evidencia de qué, qué es lo cierto, qué es lo dudoso, qué necesita o no evidencia, qué puede o no verificarse" (p. 124).

En esta convicción fácil es explicarse por qué lo primero que salta a la mirada *multilátera* del crítico son ciertas dicotomías producto de apresuradas generalizaciones. Las simples contraposiciones entre "cosas materiales" y "datos sensibles", por un lado, y convicciones del "hombre común" y convicciones del "filósofo", por otro lado, son "falacias seductoras (principalmente verbales)" (p. 5), de las que A-P se sirven desde un principio. Austin va a probar, *con ejemplos*, por qué es falso afirmar que existe una clase de "cosas materiales" en contraposición con los "datos sensibles", como si se tratara de dos únicas regiones de objetos; por qué es falso que la supuesta clase de las cosas materiales sólo sería accesible "indirectamente" a través de los datos sensibles, mientras que sólo estos últimos podrían percibirse de un modo directo. Va a probar también, con ejemplos, cómo tampoco responde a la experiencia ordinaria, según suponen A-P, que la imagen del "hombre común", en contraste con la del "filósofo", es la de aquel que considera que cuanto se halla bajo el testimonio "directo" de los sentidos es una cosa material existente, de modo que, cuando se percata de no estar percibiendo una cosa material, considera que le engañan los sentidos; o, a la inversa, cuando considera que le engañan los sentidos, es porque cree que lo que percibe no es una cosa material.

Las objeciones de Austin a las tesis fenomenistas son de un ejemplarismo a veces desesperante. En efecto, no es que haya una única *clase* de objetos materiales que el hombre ordinario perciba, y que de cuando en cuando perciba algunos de sus casos, porque incluso cada uno de los objetos particulares de percepción puede presentarse de múltiples y diferentes maneras, según las circunstancias en que se los perciba. No podríamos decir

que un objeto de percepción es distinto a otro porque posea un número *fijo* de propiedades sensibles; por ejemplo, que un "pato" se distinga de una gaviota por su forma, por el peculiar movimiento de su vuelo, por el ruido de su graznido, etc., pues podría ocurrir que el pato de que hablamos o el pato que percibimos fuera, *por ejemplo*, el pato ficticio que sirve de cebo al cazador, o el juguete doméstico. En este sentido es en el que Austin sostiene que lo percibido ordinariamente no es una sino múltiples clases de objetos, múltiples subclases y especímenes singulares, cada uno de los cuales difiere de otro en múltiples formas de acuerdo con la situación que rodea el objeto y, por lo tanto, con el uso que damos a su nombre (p. 4).

Por otra parte, señala Austin, es posible que cualquier hombre común y corriente esté persuadido de que, cuando percibe un arco iris, no está percibiendo una "cosa material", sin que por eso concluya que sus sentidos le están engañando; o a la inversa, que esté convencido de que el barco situado en alta mar se halla mucho más distante de como lo ve, sin que por eso esté dispuesto a creer que no es una cosa material lo que está percibiendo (pp. 8-9). Por consiguiente, que el hombre ordinario suponga en todos los casos que siempre que cuenta con el testimonio de los sentidos percibe directamente cosas materiales, mientras que cuando sus sentidos le engañan no percibe las cosas materiales, resulta una falsa y negligente generalización a la luz de una teoría de los contextos de percepción; pues no es lo mismo que la percepción nos engañe cuando creemos ver un "fantasma" y que nos engañe cuando creemos ver sobre el escenario una "mujer decapitada" donde efectiva o realmente hay una mujer con la cabeza dentro de un saco negro sobre un fondo oscuro (p. 14).

La misma técnica se utiliza más adelante al examinar el supuesto fenomenista de que el filósofo, en contraste con el hombre ordinario, no admite por lo general más conocimiento directo que el de los "datos sensibles", y de que, en su opinión, los objetos

materiales (montañas, plumas, cigarrillos) sólo pueden percibirse *indirectamente* por intermedio de los datos sensibles. Una vez más, lo que le interesa a Austin es subrayar que una expresión como "percepción indirecta" "se usa solamente en casos especiales", y que "en casos diferentes se usa de diferentes maneras" (p. 15). Acaso lo que se tiene por percepción indirecta tenga como condición general el fenómeno de coexistencia y variación concomitante entre lo que percibimos directamente, y lo que se pretende describir como indirectamente percibido; pero esta condición resulta demasiado amplia para que pueda hacer justicia a la diversidad de los casos. Unos pocos ejemplos. Podemos "ver" a una persona al través de la sombra que su cuerpo proyecta sobre una pantalla, por medio de la imagen que refleja un espejo, por medio de una fotografía, de un telescopio o simplemente al través de unos lentes; podemos oír su voz al través de la radio; oír un disparo por el eco, etc. Pero es difícil que todos estos ejemplos puedan considerarse en igual sentido como "percepciones indirectas", incluso algunos, como casos de percepción indirecta. El resultado es que no podemos servirnos de una expresión como "percepción indirecta" sin correr el riesgo de extraviarnos en el más penoso de los equívocos; la expresión "puede abarcar demasiados casos bastante diferentes, con *precisión* lo que se quiere decir en cualquier caso particular" (p. 18). Pero lo que en definitiva desea concluir Austin en este punto, no es sólo que esa expresión sea tan general, tal como la usaría el filósofo, que ya no exprese sino en forma muy vaga los casos particulares de la experiencia cotidiana, sino que por eso mismo *no* es una expresión de tono "familiar", de suerte que aplicada a los usos ordinarios es un absurdo afirmar, como hacen A-P, que para el filósofo jamás se perciben, como no sea de un modo indirecto, los objetos que nos son familiares.

Esto no quiere decir que Austin estuviera dispuesto a defender una tesis "realista frente a la doctrina fenomenista que discute, en el sentido de que

pretendiera sustentar que lo que de hecho conocemos son las cosas materiales percibidas, en la acepción sensista del percibir. Austin no podía ser un realista en este sentido, pues su pensamiento era más bien que la cuestión sobre el conocimiento era una cuestión de convencionalismo lingüístico, donde las palabras o las proposiciones debían funcionar adecuadamente, en forma demostrativa o descriptiva, con referencia a tipos de situación y a situaciones *históricas* (cf. "Truth", en *Philosophical Papers*, pp. 90 y ss. Oxford, 1961).

Desde esta posición le vemos luego socavar golpe a golpe, frecuentemente mordaz, el "rigor" del argumento de la ilusión. El peso del argumento podría repartirse en dos direcciones. Los ejemplos de percepción ilusoria, tal como los entienden A-P a base del citado argumento, tienen un sentido negativo, puesto que representan la fuerza del propio argumento para hacer valer la tesis de que no siempre percibimos cosas materiales así sea de un modo indirecto; pero tienen un sentido positivo también, ya que al mismo tiempo representan el fundamento para introducir la otra tesis, de acuerdo con la cual lo que me está "dado perceptivamente", en cuanto mera experiencia del "contenido sensible", no puede no estarme "dado" (directamente), independientemente de su conexión con otra cosa. Los mismos ejemplos de percepción ilusoria sirven después para formular el experimento crucial del conocimiento empírico. En efecto, puesto que los datos sensibles *como tales* no suponen intrínseca y cualitativamente ninguna diferencia que permita distinguir los "ilusorios" de los "verídicos", no hay manera de saber cuándo percibimos un objeto material partiendo simplemente de los datos sensibles. Esto por una parte. Pero, por otra parte, no es menos cierto que debe haber una distinción, pues de lo contrario no podríamos seguir hablando de percepción "ilusoria" en cuanto la oponemos a percepción "verídica". Si la experiencia de los datos sensibles ilusorios es cualitativamente similar a la experiencia de los datos sensibles verídicos, ¿cómo pode-

mos justificar que percibimos un objeto material por la simple experiencia de los datos sensibles? El planteamiento mismo de la cuestión, según A-P, es legítimo. Con la crítica de este planteamiento, sin embargo, venimos a la parte central de la teoría que propugna Austin.

Se trata de mostrar entonces que lo que A-P tienen por casos de percepción ilusoria no son propiamente tales, y que en la doctrina de estos autores se incurre en una grave confusión entre lo que "familiarmente" se tiene por ilusorio y lo que se considera como alucinación, delirio, o cualquier otro caso de insania perceptiva. Austin distingue, en efecto, entre aquellos casos en que lo percibido existe *efectivamente*, pero acerca de lo cual podemos decir, sin embargo, que "no es real" —piénsese, por ejemplo, nuevamente en el pato ficticio que sirve de carnada al cazador, y en general en todos aquellos casos en que algo ocurre de hecho, pero puede inducir a engaño, como en los fenómenos de ilusionismo o prestidigitación (*illusions*)— y en aquellos otros casos en que lo percibido no es más que un mero *conjuro* de algo totalmente irreal, como los fenómenos de percepción anormal, delirios de grandeza y de persecución (*delusions*) (p. 23).

El error, pues, consistiría en que A-P hayan considerado como ejemplos de percepción *ilusoria* casos que al mismo tiempo interpretaron como percepción *delusoria*; que hayan pensado en casos como el del bastón derecho que "aparece" doblado cuando se lo ve parcialmente sumergido en el agua, el de la moneda redonda que desde cierta perspectiva aparece elíptica, el de la imagen que refleja el espejo donde mi cuerpo parece estar a cierta distancia *detrás* del espejo, etc., como si fueran casos en que lo percibido no son cosas materiales, en que lo percibido no responde a objetos realmente existentes. El error descansaría en confundir la percepción "ilusoria" con la percepción "delusoria".

Pero ni los ejemplos citados son ejemplos de percepción ilusoria, ni lo ilusorio puede confundirse con lo que entendemos por un caso delusorio. Por

lo menos no puede decirse que la percepción de la imagen en el espejo, de la moneda redonda vista elíptica desde cierto ángulo, del bastón derecho visto doblado cuando se lo sumerge en el agua, sean ejemplos de percepción ilusoria, y muchos menos delusoria. Todos son casos completamente normales en los que lo percibido "es exactamente lo que esperamos percibir y lo que regularmente nos encontramos" (p. 26). Por otra parte, pensar, como hacen A-P, que ahí donde tenemos percepción ilusoria tenemos también percepción delusoria, es tanto como "insinuar subrepticamente que en los casos citados hay realmente algo que percibimos, pero no es más que algo inmaterial" (p. 25).

Con la confusión entre ilusión y delusión sólo se pretendería, según Austin, invitarnos a suscribir la idea de que en todos esos casos lo percibido son meros datos sensibles y no algo material, puesto que, se arguye, el bastón *se ve* doblado, pero *es* recto, de manera, que lo visto directamente no es una propiedad real *parte* de una cosa material, etc. Dicha idea es absurda, señala Austin más adelante, pues lo que en ese caso percibimos no es el simple bastón doblado, sino "un bastón parcialmente sumergido en el agua" y parcialmente fuera del agua. Sería erróneo creer que aquí los datos sensibles son cualitativamente *similares* a los que percibiríamos si viéramos "realmente" un bastón doblado en otro contexto de percepción, tal vez fuera del agua y a la luz del día. En general, puede sostener Austin, ningún objeto de percepción es perceptible por igual en cualquier momento y en cualquier circunstancia. Alguien podría creer, por ejemplo, que la imagen del cuerpo que refleja el espejo presenta el cuerpo de modo que "aparezca" a cierta distancia "detrás" del espejo; pero sólo podría creerlo si, pasando por alto las situaciones en que percibe, creyera que es lo mismo ver algo en el espejo que ver un bollo en la vitrina (pp. 29-31).

En suma, la teoría fenomenista resulta doblemente falsa, en cuanto sostiene que ahí donde tenemos percepciones engañosas, estamos siempre frente a datos sensibles que no forman

parte de los objetos materiales, y en cuanto sustenta, de acuerdo con el argumento de la ilusión, que lo único que percibimos directamente en toda situación son datos sensibles. A-P podrían tal vez sostener que, cuando nos encontramos frente a una iglesia hábilmente disfrazada de modo que parezca un cobertizo, lo que percibimos directamente no es ni una iglesia ni un cobertizo, sino simples datos sensibles que no pertenecen a ningún objeto material. Pero el caso es otro, a juzgar por Austin; porque, si se consideran las "especiales circunstancias" en que percibimos, habríamos de conceder que lo que vemos *no* es una iglesia inmaterial ni un cobertizo inmaterial, sino "*una iglesia que ahora tiene cara de un cobertizo*" (p. 30).

Austin no está sosteniendo, desde luego, que jamás podamos equivocarnos, engañarnos, cuando tenemos la experiencia de percibir algo; lo que sostiene es que, aun cuando podamos tener experiencias perceptivas delusorias o anormales, no estamos obligados por eso a introducir los "datos sensibles" y menos aún a pensar que sólo sabemos de los datos sensibles de un modo inmediato, aun en los casos normales de percepción, a tal punto que estos datos constituyeran el modelo para analizar incluso la percepción ordinaria.

Dentro de la doctrina fenomenista puede sostenerse que si los datos sensibles son siempre cualitativamente similares, de ellos sólo puede seguirse un mismo objeto de percepción; y como no es posible que de datos similares se pueda concluir que unos sean parte de los objetos materiales y otros sean meros procesos de conciencia, el resultado es que en cualquier caso, sea normal o anormal, lo único percibido directamente son datos sensibles. Pero, ¿es exacta la tesis de los "datos" indiscernibles y de que plantean algún problema con respecto a la "cosa material"? Austin no es de esta opinión. Sin duda yo podría decir que, si veo al Papa en sueños, esto es cualitativamente similar a la experiencia tenida cuando lo veo despierto, y que lo mismo acontece cuando "veo estrellas" en caso de mirar al cielo y en caso de recibir un golpe

en la cabeza; pero, el que yo lo diga no significa que la experiencia onírica sea cualitativamente similar a la experiencia del despierto, etc. "En todos estos casos podemos *decir* las mismas cosas..., pero ésta no es razón suficiente para negar el hecho obvio de que las 'experiencias' son *diferentes*" (pp. 49-50).

Toda la crítica de Austin a la doctrina de A-P, se habrá notado, se funda en una hábil técnica de simple muestreo con respecto a las diferentes circunstancias en que funcionan los actos de percepción y los diferentes usos que presentan las palabras en tales o cuales situaciones. El capítulo IV, en donde se analizan los distintos usos de palabras como *look* (aspecto, tener aspecto de), *appear* (apariciencia, aparentar), y el capítulo VII, en donde se despliegan las diversas funciones que desempeña la palabra "real" en múltiples contextos, son ejemplos conspicuos de catalogación, agrupamiento y clasificación de palabras por la función que juegan según las situaciones. Austin, como se sabe, tenía una pasión por este tipo de trabajo. Manejaba las palabras como el entomólogo los insectos. ¿Cuál es el color "real" de un objeto? Cualquiera podría creer con Ayer, en forma muy general, que es el color que percibimos en condiciones normales de iluminación o el que percibimos en forma perspicuamente diferenciada dentro de los demás componentes del campo de percepción; y lo creería mal, porque incluso en esas condiciones puede no estarse percibiendo el color real del objeto, si es el caso del color de una cabellera o de una bola de lana, como resultante de un *teñido*, y esta circunstancia es la que determina el sentido de lo real y de lo irreal, de lo que percibimos o no percibimos (pp. 65 y 85).

¿Acierta Austin frente a la teoría fenomenista en su intento de *eliminar* la interpretación sensista de la percepción, según la cual sólo podemos percibir directamente los hechos sensibles y sólo a su través, por una construcción, los objetos materiales? Austin presenta su principal argumento como una *alternativa* frente a esa interpretación, pues ahí donde advierte, por parte

de la doctrina que impugna, una marcada insistencia en sacar partido de aquellos casos en que creemos "ver algo donde no existe *nada* real", "suponer que (algo) posee una característica que realmente no posee", sugiere que lo que debería hacerse es sacar y tomar partido por aquellos casos, "muy numerosos y variados", en que creemos "ver algo donde algo más existe realmente", o donde "algo es o podría considerarse que *es* aquello que realmente no es —como las imitaciones de diamantes" (pp. 79-80).

A pesar de todo, conviene advertir que los argumentos de Austin no logran ni pueden eliminar el supuesto capital del fenomenismo, de que en toda situación hemos de enfrentarnos a los datos sensibles, y de que hay un legítimo problema sobre las condiciones en que esos datos deban correlacionarse con un objeto material. Ahora bien, Austin sostiene que estas condiciones son de tal índole que no dejan posibilidad alguna de apelar en primera instancia a la experiencia *sensible*, y más bien, a *fortiori*, imponen una cosa por la fuerza misma de su *carácter circunstancial*, de manera que en todo momento juegan un papel determinado respecto de lo que afirmamos al decir que percibimos tal o cual cosa. Percibir, en este *sentido*, es tener que percibir, dentro del cerco que nos impone el contexto, algo más que una vacía apariencia. "Cuál sea la forma que en realidad elija para decir lo que veo, dice, dependerá de las circunstancias particulares en cada caso" (p. 99). Desde este ángulo, piensa Austin, es perfectamente afirmable que, si veo una estrella distante *como* un punto plateado, "el punto plateado es una estrella" (p. 92), como es natural y correcto decir en casos semejantes: "esa mancha de color rojo *es* el libro", "ese blanco *es* mi casa", etc., (p. 136).

¿Es seguro que en esos casos se hayan eliminado los contenidos que se tienen por datos sensibles?, ¿no se trata más bien en todos ellos de una interpretación de los datos sensibles según el montaje de uno u otro contexto de percepción? Los ejemplos de experiencia perceptiva a que siempre recurre

Austin son a tal punto "familiares" que no dejan lugar a duda sobre el sentido en que se aplican los términos "experiencia" y "percepción". Todos los casos llevan a utilizar estos términos en el sentido en que se diría que se tiene experiencia o se perciben los objetos incluidos en el interior de una habitación cerrada.

Pero el uso de esos términos en tal sentido no suprime por sí mismo aquel otro sentido utilizado cuando decimos percibir —y además tenemos la experiencia de ello— los objetos contenidos en la habitación sólo cuando éstos se nos aparecen en *pura* y *personal presencia*. Si se argumentara que ahí mismo, ante la presencia del objeto, nos espera de nuevo un contexto "familiar" diferente para determinar lo que de hecho percibamos en el sentido de Austin, se podría seguir contestando en la misma forma por el lado de la experiencia "sensorial", así sea el color de una mesa lo que se ponga por caso; porque, hasta donde se extienda y se mantenga el sentido de la experiencia perceptiva de *aire* familiar, hasta ahí se puede mantener también el sentido no contextual de la experiencia perceptiva, con tal que en cada caso cuidemos de "hacer a un lado" el marco de circunstancias "especiales" del encuentro, limitándonos a dejar que la percepción se ejerza como cuando vemos u oímos algo "por primera vez".

El argumento de Austin, según esto, no puede considerarse como un alegato eliminatorio con respecto a la tesis fenomenista. Es posible, sin contradicción, que al mismo tiempo que veo una casa *en* un punto blanco, no vea la casa, sino *sólo* un punto blanco, si guardamos las distancias debidas entre ver y ver. Pero la cuestión está en saber por qué lado puedo acercarme mejor al objeto. La experiencia del que ve la casa en el punto blanco ¿no puede ser tan "familiar" que, sólo quien dice que la ve, la vea? ¿En qué se distinguiría esta experiencia de una experiencia delusoria? Austin diría que en el primer caso hay algo *más* que la simple vivencia perceptiva, mientras que en el caso delusorio no hay esto. Pero, para que esto "otro" fuese la casa en cues-

tión, sería necesario haber roto el anillo de la *privacidad*. Esto no entraba naturalmente en el interés y en la convicción epistemológica de Austin; mas por eso quizá no adelantara tanto frente a la teoría de los "datos sensibles".

WONFILIO TREJO

Luis Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. Publicaciones de Diánoia, Fondo de Cultura Económica, México, 1965. 166 págs.

El presente libro, excepcional entre los publicados en nuestro medio, nos presenta la filosofía de Descartes considerada desde una perspectiva contemporánea. Podríamos caracterizarlo como un libro de exploración y descubrimiento. En él, Villoro presenta una interpretación de la filosofía cartesiana conforme al método descriptivo fenomenológico husserliano así como también utilizando los métodos de análisis empleados por los "filósofos del lenguaje". Pero tanto descripción como análisis, le sirven al autor para poner de manifiesto los aspectos de la filosofía cartesiana que considera propios de la discusión filosófica de hoy en día. Su objeto es el presentarnos la obra de Descartes en lo que tiene de actual. En palabras de Villoro, su intento es mostrarnos al filósofo "tal como es" y este intento lo realiza, según nos dice, "porque no queremos reproducir un pasado perdido; intentamos examinar nuestros comienzos" (p. 9). Los problemas aparejados a una labor semejante, se patentizan a lo largo de la obra en la que el autor se esfuerza por lograr que el lenguaje que utiliza le sirva para llevar a claridad el pensamiento cartesiano. No en todos los casos, sin embargo, se obtiene un resultado positivo.

La obra se divide en cuatro capítulos. En los dos primeros, el autor presenta lo que considera que es el descubrimiento cartesiano; en ellos encontramos los análisis más lúcidos y penetrantes —ejemplo excelente de esto lo

es el análisis de "*cogito ergo sum*"—; responden a la intención de mostrar, por parte del autor, la vigencia aún actual de la filosofía cartesiana. En los dos últimos capítulos, en cambio, en los que Villoro muestra el aspecto negativo de la filosofía que examina, resultan ser menos sugestivos que los anteriores, pero dan también la impresión de mayor seguridad en la argumentación.

En los dos primeros capítulos —"Idea, ente y presencia", "La demostración del principio"— Villoro analiza los preceptos del método cartesiano en los que encuentra una concepción de la idea que "está regida por el problema universal de la verificación de los juicios dudosos"; ésta es la "vía de la verificación" (p. 162), conforme la denomina el autor. Ocupan un lugar central dos tesis epistemológicas: una teoría de la significación y una teoría de la verdad.

La concepción de la idea que se muestra en el primer capítulo, nos la exhibe en su función presentativa del ente. "La idea, según esto, se concibe en Descartes —parece querer decir Villoro— como una verdadera ontofanía", como lo señala W. Trejo en su nota al presente libro.¹ La idea no es otro ente más, "no tiene, por así decirlo, una entidad propia, independiente de los términos que pone en mutua presencia. Toda su entidad" —nos dice Villoro— "consiste justamente en la presentación del ente ante el pensamiento, en la apertura del pensamiento al ente. En cuanto ejerce esa función, la idea clara y distinta es sede de la verdad; porque verdad es presentación inmediata del ente" (p. 162).

La teoría de la verdad que Villoro encuentra en Descartes, es una teoría de la verdad como presencia. Toda idea clara y distinta, nos señala, se conoce de manera intuitiva y, por medio de la intuición, sólo llegamos a la aprehensión de la verdad: "La intuición está siempre referida a lo verdadero. Lo cual supone una determinada concepción de la verdad. Verdad sólo puede ser *presencia* de algo, de modo

¹ W. Trejo, "La idea y el ente en la filosofía de Descartes de Luis Villoro", en *Revista de Bellas Artes*, No. 4, México, 1965, pág. 95.