

Esta meta la alcanza el hombre por una cada vez mayor claridad de espíritu, por una cada vez mayor transparencia de sí mismo ante sí mismo. Lo que le cierra el camino a la meta es la falta de claridad, la confusión y opacidad de su espíritu, que lo deja hundirse, sin posibilidad de salida, en la multiformidad del mundo. Este hundirse en el mundo de los sentidos es para Pico un pecado, y rebaja al hombre hasta el animal. Lo enajena de sí mismo y de la definición de sí mismo.

Pico define al hombre esencialmente como espíritu. El hombre es, por principio, "ángel". Su meta es llegar a ser "un espíritu con Dios". El espíritu que despliega su eficacia en el mundo de la naturaleza y en el orden espiritual y religioso, procede de Dios. En el caso del hombre la presencia y acción del espíritu divino significa que el ser humano es iluminado por Dios, con lo cual resulta provisto del intelecto y, por tanto, de la capacidad de visión intuitiva de la divinidad. Al lado de la libertad, la intelectualidad (intuición) es la gran prerrogativa del hombre. La capacidad de conocimiento intelectual hace fundamentalmente posible al hombre espiritual penetrar, más allá de la simple fe, en los misterios de la revelación.

El intelecto y su saber desempeñan un importante papel en la vida virtuosa y devota, tanto que la sabiduría ocupa en amplia medida el lugar de los sacramentos.

Sabiduría y piedad religiosa culminan en la mística. El hombre deviene en su ser más íntimo y su extrema cúspide en el amor, uno con Dios "de manera inefable". Y como la mística unificación corresponde por naturaleza al hombre dotado de la visión intuitiva, y filosofía de la naturaleza, magia y contemplación de lo bello conducen a ella, Pico no conoce un organismo de la gracia fundado por el Dios redentor sobre la humana naturaleza. En las relaciones entre Dios y el hombre sólo hay para Pico

un "ordo", el por Cristo restablecido "ordo naturalis".

La inmediatez a Dios caracteriza la posición del hombre en y frente al mundo. Las únicas realidades importantes son Dios y el hombre. El mundo no es sino el escenario en que éste actúa, la materia a que da forma. El hombre determina lo que con el mundo ocurre, pero de ningún modo puede el mundo actuar de manera formativa y determinante sobre el hombre.

Cristo posee para Pico el carácter de un intermediario entre Dios y los hombres. Tal intermediación era necesaria, si es que el ser pecador había de alcanzar de nuevo la a él reservada inmediatez a Dios. Fuera de tal mediación, el ser humano no ha menester ni de otras funciones de intermediación ni de otro mediador. Pico pone en duda la absoluta norma de la Iglesia, no tanto por su abierto conflicto con ella, cuanto por la índole de su propio pensamiento. Preconiza un modo de pensar que lleve más allá de la autoridad eclesiástica. El hombre que él anunciaba era un hombre religioso, un cristiano, pero no un hombre de iglesia. Pico representaba un cristianismo a-dogmático, a-sacramental, o, mejor dicho: *la existencia del hombre mismo y su percepción de la divina armonía eran para él el sacramento vivido*. Convirtió al Universo en iglesia, y a la vida humana en devoción.

ROBERT S. HARTMAN

*Filosofía analítica, norme e valori*, por Uberto ScarPELLI, Edizioni di Comunità, Milano, 1962.

Este pequeño libro, o ensayo largo, no pretende ser un trabajo estrictamente técnico sobre las normas y los valores; su intención tampoco es la de historiar, con detalle, ese complejo movimiento filosófico que se conoce con el nombre genérico de Filosofía Analítica. El pro-

pósito central es, con palabras del autor, "...ver la relevancia del análisis filosófico del lenguaje con respecto a problemas fundamentales de la vida moral, el horizonte, mundano o ultramundano, en el cual los hombres deben hacer sus elecciones, la libertad y la responsabilidad, la fundamentación y la justificación de las normas y de los valores" (Premisa). El intento es interesante, pues entre otras cosas tiene la virtud de acercar la Filosofía Analítica a temas que comúnmente se asocian con otras filosofías, por ejemplo, con el existencialismo. Exagerando quizá un poco podríamos decir que el libro está escrito bajo el signo de preocupaciones existencialistas tratadas de una manera analítica. Por lo demás, está redactado en una forma clara y su lectura será útil tanto al filósofo profesional como a un público más amplio.

El trabajo se compone de dos partes. La primera, que ocupa dos capítulos, trata de perfilar, en términos muy generales, los problemas y los métodos de la Filosofía Analítica. Rasgo fundamental de esta filosofía sería la posición clave que en ella ocupa la teoría del lenguaje, o más específicamente, la idea de que la filosofía consiste "...en las determinaciones de los significados y relaciones lógicas o, por lo menos, que éste sea su instrumento principal" (página 10). Esta caracterización tal vez sea adecuada para distinguir esta rama de la filosofía moderna de otras corrientes de pensamiento; es equívoca, en cambio, si con ella se pretende describir la diversidad de métodos y tesis que constituyen la Filosofía Analítica. Pero sería injusto acusar a Scarpelli de confusión, pues ya en el primer capítulo señala, aunque con suma brevedad, algunos rasgos diferenciales entre el Positivismo Lógico y la llamada Filosofía Lingüística tal como se practica en Oxford. Nota esencial del Positivismo Lógico, y corrientes afines, sería no sólo una marcada preferencia por la Filosofía de la

Ciencia, sino también "...la concepción del trabajo filosófico sobre los significados y las relaciones lógicas como un trabajo constructivo, la tendencia a cumplir ese trabajo de una manera sistemática..." (págs. 11-12). En cambio para los filósofos de Oxford "...el principal objeto de la filosofía es el lenguaje común, el trabajo filosófico sobre el lenguaje se desenvuelve, de preferencia, de manera no sistemática y se concibe como descubrimiento más bien que como construcción" (pág. 12). Lo cual, en un sentido muy amplio, es correcto.

Más adelante, al hablar acerca de cuál debe ser la tarea del filósofo, el autor comenta y modifica una idea de Ryle y señala —siendo éste un tema recurrente en el libro— la continuidad entre la Filosofía Analítica y la filosofía tradicional. "A través del trabajo sobre el lenguaje el filósofo analista, no menos que cualquier otro filósofo, lleva a cabo una tarea de relevancia vital, trata problemas que radican en lo vivo de la existencia, trata de aportar su parte en el procurar luz y ayuda" (pág. 18). La impresión de que esto es un poco vago y retórico se atenúa cuando el autor, ya en las postrimerías del libro, retoma el tema en el contexto de las normas y de los valores. También se indica una cierta posición historicista implícita en la Filosofía Analítica (pág. 19); pero la brevedad con que se sugiere, elimina la posibilidad de un comentario. Sigue, luego, una nueva caracterización, ya más precisa, del trabajo del analista a la luz de la idea de "reconstrucción" —método con el cual se identifica el autor. Cabe observar, de pasada, que en la página 22 se indica que inclusive los analistas de Oxford "reconstruyen", pues de lo contrario caerían en una simple catalogación de usos lingüísticos. En verdad nos parece algo simplista la alternativa que nos propone Scarpelli: o reconstrucción o catalogación de usos. Wittgenstein, cuyas *Investigaciones Filosóficas* están infinitamente más cerca del

grupo de Oxford —habiéndolo en parte inspirado— que del Positivismo Lógico, no cae ni en lo uno ni en lo otro. Tampoco Ryle. Austin es quien más se acerca a una pura descripción de usos y, no obstante, el motivo que lo anima es filosófico, no filológico. Y el resultado de sus análisis es filosófico, no filológico. Por otra parte, si también los analistas de Oxford “reconstruyen”, pierde fuerza la distinción, en cuanto al método, que se propuso páginas atrás. En el apartado tercero del segundo capítulo, el autor nos habla, repetidas veces, de una Teoría del Lenguaje propia de la Filosofía Analítica. Nos encontramos ante la duda de saber a quién se está refiriendo el autor; de ese modo se corre el riesgo de presentar una uniformidad francamente ficticia. Además: quizá sea posible hablar de una Teoría del Lenguaje a propósito, por ejemplo, de las divisiones entre Sintaxis, Semántica y Pragmática— que el autor comenta; no creemos, en cambio, que pueda hablarse en el mismo sentido de una Teoría del Lenguaje en referencia a los filósofos de Oxford. Pensar que el análisis del lenguaje ordinario tiene, en ciertos casos, relevancia filosófica, no parece ser lo mismo que proponer una Teoría del Lenguaje como tal. Que trabajen con una cierta idea sobre la significación, es cierto; que quepa hablar de una Teoría del Lenguaje, es discutible. Más adelante (págs. 27-28) explica, en términos sencillos, el Principio de Verificación y alguna de las variaciones que ha sufrido y señala, con toda justeza, sus implicaciones éticas y culturales. “Aceptar este principio quiere decir pensar y sentir que los problemas en los que el hombre debe empeñarse son los problemas internos a la experiencia, formulables y resolubles en un lenguaje con significados internos a la experiencia” (pág. 29). El resto del segundo capítulo consiste en una lúcida discusión de algunas objeciones que pudieran hacerse a la idea del “...trabajo filosófico como una ac-

tividad de reconstrucción a través de las determinaciones de significados y relaciones lógicas, o sea, de conceptos y proposiciones y de relaciones entre conceptos y proposiciones” (pág. 29).

El tercer capítulo, el más largo, es el núcleo del libro y a pesar de una cierta simplicidad en la presentación de los problemas, su lectura es interesante e instructiva. Comienza el autor recordándonos un ejemplo de “reconstrucción filosófica” llevado a cabo por el Positivismo Lógico. Es decir, la aplicación del Principio de Verificación a las normas y a las valoraciones. El resultado, de todos conocido, fue la exclusión de las normas y de las valoraciones de la clase de proposiciones significativas. Quisiéramos anotar, sin embargo —pues la presentación del problema que hace Scarpelli aun siendo básicamente correcta quizá podría prestarse a ciertas malas interpretaciones—, que la exclusión mencionada era equivalente a negarle valor cognoscitivo a las valoraciones y a las proposiciones normativas; esto es, se negaba que fueran empíricas; se negaba, para decirlo con la mayor generalidad posible, que su función fuera la de describir al mundo. De lo cual no se derivaba que carecieran de significado de igual manera que un *flatus vocis*. Precisamente para señalar la diferencia se introdujeron términos como “significación emotiva”, etc. El error, pues, no consistía en la tesis de que las proposiciones normativas y valorativas no son proposiciones empíricas. Esto es verdad. El error, más bien, consistía en la idea de que si no reproducían las condiciones de significatividad establecidas por el Principio de Verificación, su significado debía ser “emotivo” —manifestación y estímulo de emociones. En suma, nosotros vemos el error en *esta* caracterización que se da del significado de las normas y de las valoraciones. Es necesario precisar muy bien las cosas cuando se le atribuye al Positivismo Lógico la tesis de que las normas y las valora-

ciones carecen de significado. Tampoco es justo escandalizarse demasiado de la tesis de que, de acuerdo con el Principio de Verificación, las normas y las valoraciones no son significativas— ya que, según acabamos de apuntar, ello es igual a sostener que no nos las habemos con proposiciones empíricas. Idea, por otra parte, que es anterior al Positivismo Lógico. Ahora, Scarpelli está de acuerdo, con razón, en que no son proposiciones empíricas. Por consiguiente, nos parece correcto que rechace la otra solución Positivista, ejemplificada por Schlick, de reducir las normas y las valoraciones a aserciones sobre los hechos, o sea, a proposiciones empíricas (págs. 39-40). La crítica de una tesis semejante consiste en señalar que la reducción desfigura la naturaleza de las normas y de las valoraciones; pero esto podría aceptarlo un Positivista Lógico que pensara, como vimos, que este tipo de proposiciones no son empíricas. La polémica surgiría, entonces, a propósito de la caracterización positiva de las normas y de las valoraciones: si tienen o si se reducen a un “significado emotivo”, etcétera. Quisiéramos también señalar que en lo que toca a las normas, la argumentación de Scarpelli (págs. 39 y siguientes) en contra de la tesis reduccionista —argumentación muy clara— se basa, en lo esencial, por una parte en el uso que cotidianamente le damos a expresiones como “¡Cierra esa puerta!” y, por otra parte, en la indicación de cuáles son los criterios de aceptación de una norma tanto en la experiencia diaria, como en el caso, ya más específico, de un sistema de normas. Es decir, el argumento en contra del reduccionismo en lo fundamental se basa —para usar una palabra del autor— en un “descubrimiento” del funcionamiento real de las proposiciones normativas. O en otros términos: en la descripción de su uso. Lo cual es perfectamente legítimo. No obstante, éste es un poco el método de los filósofos de Oxford— con quienes el autor en varias ocasiones

muestra un cierto desacuerdo. Luego demuestra, con un ejemplo pertinente, cómo el significado del lenguaje normativo no puede conceptuarse como un simple “significado emotivo” (págs. 43-44).

El apartado segundo del capítulo tercero se ocupa de caracterizar la función de las normas partiendo de la idea, ya común, de reconocer y respetar la variedad de las funciones asumidas por el lenguaje, con la conexas variedades de significados (pág. 45) —idea ésta que es dominante en la obra de Wittgenstein y en la de los analistas de Oxford. De manera que ni “significado emotivo”, ni “reducción a aserciones sobre hechos”. Es muy sugerente el uso que el autor hace del concepto de “posibilidad” a fin de aclarar la función de las normas: éste es un estupendo ejemplo del acercamiento de motivos filosóficos de que hablábamos al comienzo de esta nota. Dicho análisis demuestra que “. . . las normas no tienen por función el decirnos cómo son o cómo serán las cosas” (págs. 50-51). Las normas más bien nos guían en la elección y realización de lo que el autor llama “posibilidades subjetivas” (pág. 47). Si no es posible aplicar el Principio de Verificación a las normas, se presenta la siguiente alternativa: o abandonarlo o reformarlo. Scarpelli se decide por lo segundo ya que piensa que es necesario salvaguardar sus implicaciones éticas y culturales. En lo cual estamos de acuerdo. La reforma, que aquí se indica a grandes rasgos —remitiendo el autor a otro trabajo suyo— sigue las líneas trazadas por Hare en *The Language of Morals*. Se trata de lo siguiente: según Scarpelli el Principio de Verificación implica dos condiciones o exigencias. La primera es que dada una proposición sea posible saber a qué se refiere en la experiencia. La segunda es que la proposición sea aceptada o rechazada en base a su correspondencia o no correspondencia con las situaciones o sucesos de la experiencia (pág. 52).

La segunda supone la primera, pero la primera no implica la segunda (p. 52). Siendo así, el nuevo criterio de significación —llamado por el autor “Principio de Significación”— se basaría en la primera condición: “. . . una proposición es significativa en cuanto, y sólo en cuanto, sabemos a cuáles estados y sucesos en la experiencia se refiere, el lenguaje es significativo si, y solamente si, consiente hacer proposiciones de las que sabemos a cuáles estados y sucesos en la experiencia se refieren” (pág. 53). Esta reforma permitirá ampliar notablemente el campo de las proposiciones significativas: es evidente, además, que el nuevo Principio excluye una serie de proposiciones que en el lenguaje ordinario se calificarían como significativas. Pero claro está que este hecho en sí mismo no es una objeción, pues el Principio se propone precisamente como un Principio que excluye a un conjunto de proposiciones. Ésa es parte de su función y con ese fin se le propone. Lo que no queda muy en claro es si el Principio de Verificación implica una teoría de la verdad como correspondencia. El autor, al usar esos términos, parece inclinarse por una respuesta afirmativa; si, en cambio, los emplea en un sentido más amplio y menos comprometedor, el texto peca de un mínimo, cuando menos, de ambigüedad. Al final del apartado se comentan algunas tesis muy conocidas de Hare.

Pasa luego Scarpelli al estudio de los significados de los términos de valor —que corresponde al tercer apartado del tercer capítulo. La idea central es la de que “. . . el uso de los términos de valor envuelve referencias a normas” (página 56) —tomando el término “norma” en forma amplia. La siguiente cita pondrá al lector en la pista de aquello en que está pensando el autor: “En esta dirección, el significado de los términos de valor se determina en una forma tal que la afirmación de que alguna cosa tiene un cierto valor se interpreta como

afirmación de la conformidad o no conformidad de esa cosa con una norma o con normas, que constituyen los criterios reguladores de un comportamiento o de una clase de comportamientos de un sujeto o de una clase de sujetos, sin condiciones o existiendo ciertas condiciones” (págs. 56-57). El autor ejemplifica la tesis con mucha claridad. Se extiende también sobre el tema “valor y preferencia” (págs. 62 y siguientes) y, al final del apartado, pone en relación el “Principio de Significación” con el análisis de los términos de valor (pág. 66).

Una vez estipuladas las condiciones de significación de las normas y de los términos de valor se plantean, en el apartado cuarto, dos preguntas. La primera es: “¿Cómo se forman y se transforman los valores?” (pág. 66). La segunda se refiere a la justificación de los valores, la cual es equivalente a “¿Cómo se justifican las normas y los juicios de valor?” (página 70), pregunta que, a su vez, se reduce a esta otra, “¿Es posible fundamentar normas y juicios de valor con una demostración no ligada a la aceptación de condiciones particulares?” (pág. 70). Después de explicar algunos esquemas de demostración de normas —entre ellos los de Kelsen— se responde negativamente a la última pregunta: no es posible suministrar una justificación absoluta (p. 76); lo que es posible es una justificación relativa basada en condiciones de demostración aceptadas por una pluralidad de sujetos —como ocurre en el Derecho, por ejemplo. Para finalizar esta parte, el autor examina otras dos vías —más informales— de demostración: comunicación de información sobre los hechos y solicitud de emociones (pág. 81). No quisiéramos dejar de apuntar que nos llamó la atención la justificación extra-lógica, por así decirlo, que hace Scarpelli de la vieja idea de que es imposible inferir válidamente una conclusión normativa si no se cuenta con una premisa mayor nor-

mativa. Pero su discusión alargaría indebidamente esta reseña.

El último apartado, con el cual se concluye el libro, expone y critica la tesis de que la Filosofía Analítica es neutral frente a los valores. Sostener que lo es, equivaldría a pedirle al filósofo a que renunciara a jugar un papel fundamental en el mundo contemporáneo. Según Scarpelli la Filosofía Analítica está muy lejos de ser neutral en lo que respecta a los valores. Sin embargo, no se sabe bien si el autor está describiendo un hecho histórico o proponiéndole una tarea al filósofo analítico; quizá su posición sea, más bien, la de que no obstante ciertas declaraciones en favor de la neutralidad, ese estilo de filosofar es en sí mismo relevante en lo que toca a esas cuestiones. Las páginas finales están dedicadas a señalar la importancia de la Filosofía Analítica en relación a la formación, transformación y justificación de los valores. Son páginas interesantes, escritas con pasión moral, y nos atreveríamos a decir que, dentro del movimiento analítico, son ciertamente novedosas.

ALEJANDRO ROSSI

*Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, por Werner Marx. W. Kolhammer Verlag, Stuttgart, 1961.

Esta obra es el resultado de lecciones y seminarios dictados por el autor en la Graduate Faculty (University in Exile) de la New School for Social Research en Nueva York.

En la Introducción, cuya primera parte se publicó bajo el título "Heidegger und die Metaphysik" en el *Festschrift für Wilhelm Szilasi (Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft*, Francke Verlag München, 1960), explica el autor los propósitos y límites de su trabajo.

Se trata en primer término de anali-

zar la filosofía heideggeriana frente a la tradición filosófica occidental, para mostrar hasta qué punto logra Heidegger plantear los problemas fundamentales, en especial el del Ser, en una perspectiva o dimensión distinta a la aristotélica, determinante de la tradición entera del pensar de Occidente. Se expondrá, por tanto, lo fundamental de esta tradición, intencionalmente ya desde la perspectiva heideggeriana, para compararlo más tarde con la filosofía de Heidegger. En segundo lugar se propone el autor realizar un intento de sistematización de las ideas o concepciones heideggerianas como si se tratara de "categorías", para ponerlas a prueba frente a los problemas centrales de la filosofía actual y de nuestro tiempo. Se trata finalmente de una introducción histórico-problemática y filosófica, por lo que se prescinde de consideraciones biográficas, históricas o sociales. En realidad los límites y las limitaciones de la obra radican en su carácter introductorio y en su brevedad; lo que destaca especialmente en la exposición de la "tradición" tanto por las omisiones como por la selección e interpretación heideggeriana de los temas y problemas.

Algo semejante ocurre en la conclusión, donde tanto el planteamiento de los problemas como la crítica que se hace a todo lo largo de la exposición de la filosofía de Heidegger, nos parecen insuficientes y discutibles, aunque no se pretende restar méritos a este trabajo en cuanto a la claridad y fidelidad de la exposición ni negar su importancia y utilidad para los interesados en este pensamiento.

La obra comprende, como ya decíamos, dos partes principales: la exposición de la tradición y la de la filosofía heideggeriana. La primera se divide en tres capítulos: 1. Hauptteil: Die Tradition. Erstes Kapitel: Gestalt und Sinn der aristotelischen *ousia*. Die Gestalt der *ousia*. 2. Der Sinn der "Ewigkeit" der *ousia*. 3. Der Sinn der Notwendigkeit