

*The Lvov-Warsaw School – The New Generation*. Edited by Jacek Jadacki and Jacek Pańniczek. Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 89 (Amsterdam/New York: Rodopi, 2006).

El libro cuya reseña pongo ahora a consideración del lector es una colección de 22 artículos, divididos en siete grandes grupos; contiene además de introducción por parte de los compiladores, quienes también contribuyen con sendos ensayos. Los grandes rubros del libro son:

- 1) La escuela: sus orígenes e importancia
- 2) Objetos y propiedades
- 3) Prognosis, normas y preguntas
- 4) Gramática categorial
- 5) Intencionalidad, sentido y consecuencia
- 6) Verdades y falsedades
- 7) Racionalidad: sus criterios y definición

El libro en su conjunto es una composición híbrida en la que se entremezclan consideraciones de orden histórico con discusiones sobre temas filosóficos comunes, básicamente de lógica, filosofía de la lógica, metafísica y filosofía del lenguaje. Es comprensible que el libro no contenga exégesis detalladas de las múltiples aportaciones de los principales figuras de ese importante movimiento filosófico que se iniciara en la que por aquel entonces era la ciudad polaca (hoy ucraniana) de Lwów, si bien con sus respectivos artículos Jacek Jadacki (“The Lvov-Warsaw School and Its Influence on Polish Philosophy of the Second Half of the 20th Century”) y Barry Smith (“Why Polish Philosophy does Not Exist”) se colma suficientemente el vacío histórico. De todos modos, lo cierto es que a través de los diferentes ensayos múltiples ideas de los más importantes de los miembros originales de la escuela van quedando consignadas, pues en general sirven como inspiración y punto de partida a quienes se auto-consideran como sus descendientes filosóficos. De hecho es este rasgo lo que le da sentido y unidad al volumen. Así, se destacan con particular énfasis y en relación con distintos temas y problemas Twardowski, el gran iniciador de todo el movimiento, Leśniewski (el inventor de la mereología y de lo que lo que los filósofos polacos llaman ‘ontología’), Ajdukiewicz (el gran filósofo de la ciencia y el lenguaje) y Tarski (quien no requiere de presentación). Quiero desde ahora dejar en claro que no me propongo concentrarme en esta faceta del libro. No obstante, sí quisiera decir unas cuantas palabras al respecto.

La tesis central del artículo de Jadacki (el cual prácticamente se reduce a una mera lista de nombres y datos), *viz.*, que la filosofía polaca del siglo XX se vio influida por diversos factores siendo el principal la escuela de Lwów-Varsovia, en el

fondo es casi una trivialidad, puesto que es bien sabido que si bien la producción filosófica de un país como Polonia fue siempre variada, lo es también que lo que la escuela de Lwów-Varsovia produjo básicamente **constituyó** la filosofía polaca del siglo XX. Cualquier persona con un mínimo de instrucción filosófica automáticamente asocia ‘filosofía polaca’ con dicha escuela. Por consiguiente, no me ocuparé de este trabajo. En cambio, además de bien documentado el artículo de Smith no es meramente narrativo sino polémico, lo cual lo vuelve más interesante. Su idea central, que en última instancia considero errónea, es que no tiene mayor sentido tratar de destacar la especificidad de la filosofía polaca dado que lo que en Polonia se hace es filosofía *simpliciter*, lo cual para él parece significar ante todo filosofía en conexión con la ciencia y la lógica. En ese sentido, la filosofía polaca sería indistinguible de la filosofía inglesa, americana, argentina, etc. A diferencia de filosofías como las de Alemania y Francia, la “filosofía polaca” es simplemente filosofía. “(...) the term ‘Polish philosophy’ is a *misnomer* – (...). For Polish philosophy is philosophy *per se*, it is part and parcel of the mainstream of world philosophy – simply because, in contrast to French or German philosophy, it meets international standards of training, rigour, professionalism and specialization” (p. 34). Smith desdeña diversos factores culturales (algunos de los cuales en mi opinión mucho más dignos de ser tomados en cuenta de lo que él insinúa), que – podría pensarse – de uno u otro modo **sí** orientaron el desarrollo de la filosofía en Polonia a lo largo del siglo XX. Smith menciona como potenciales factores causales de la filosofía polaca del siglo pasado, para luego desecharlos, los siguientes:

- a) el rol del socialismo
- b) la fuerte vinculación de la filosofía con las matemáticas
- c) la influencia de la filosofía austriaca (en especial la de Brentano)
- d) la figura legendaria de Twardowski
- e) el rol del catolicismo

Smith intenta mostrar cómo y por qué, si bien reales, estos factores de hecho no fueron decisivos para la gestación y el desarrollo de la filosofía polaca del siglo XX (si bien, hay que señalarlo, no desdeña por completo la influencia del factor (b)).

El cuadro que Smith pinta no es del todo falso, pero es por una parte un tanto desbalanceado y por la otra un tanto superficial. Es cierto que la influencia de las ciencias formales (matemáticas, lógica, computación) en la filosofía polaca es muy fuerte, pero ni mucho menos fue o sigue siendo la única. La filosofía católica tuvo y tiene muchos adeptos en Polonia y muchos de los más conocidos filósofos polacos del siglo XX no eran analíticos sino marxistas, por lo menos en su origen (verbigracia, L. Kołakowski y A. Schaff, por no mencionar más que a dos). Pero lo más importante me parece a mí una cuestión que Smith simplemente deja pasar y es la siguiente: si bien él muy atinadamente detecta la conexión entre las ciencias

formales y la reflexión filosófica tal como se practica en Polonia, no parece ni siquiera sospechar que dicha conexión **podría** haber sido o llegar a ser un terrible handicap para, recurriendo a su modo de expresarse, “la filosofía *per se*”. Esto me parece sumamente importante, porque si hubiera algo de cierto en lo que estoy aquí sugiriendo podríamos apreciar mejor las virtudes y los defectos de la filosofía polaca en general, un tema sobre el que Smith no dice nada, pero sobre el que diré unas cuantas palabras hacia el final de la reseña. Antes, empero, habré de considerar brevemente algunas otras contribuciones de esta antología.

Para empezar, muy rápidamente quisiera considerar el texto de John T. Kearns, “An Elementary System of Ontology”, en parte porque es un trabajo bien logrado y también porque me parece representativo del modo como de hecho se concibe y practica la filosofía en Polonia (aunque el autor mismo no sea polaco). En verdad, el esquema del artículo se repite en muchos de los trabajos de la antología. El objetivo de Kearns es re-examinar y reinterpretar la “ontología” de Leśniewski, entendiendo por ‘ontología’ básicamente un sistema formalizado con determinadas características. Lo que a Kearns interesa es hacer ver que el sistema de Leśniewski puede ser visto no como una teoría de lógica de primer orden, sino más bien como una teoría acerca de rasgos de los nombres comunes. Él pretende interpretar dicho sistema formal por medio de una teoría del lenguaje completamente independiente del sistema en cuestión, a saber, la teoría de los actos de habla, acerca de la cual es especialista. Su estrategia consiste en introducir al modo usual el lenguaje formal  $\mathcal{L}$ . La peculiaridad de este sistema es que carece de nombres propios; la clase de expresiones que se usan son nombres comunes: las conectivas son ‘ $\sim$ ’, ‘ $\vee$ ’ y el cuantificador universal, ‘ $\forall$ ’; el operador para formar oraciones es ‘ $\varepsilon$ ’, que es básicamente la cópula (‘es’; no confundir con ‘ $\in$ ’, que indica pertenencia de un objeto a una clase). Tenemos entonces expresiones como ‘ $A\varepsilon B$ ’, que significan que “sólo y sólo un  $A$  es  $B$ ”; el sistema es expansivo, en el sentido de que se pueden ir introduciendo nuevos símbolos, definiéndoles en función de los ya introducidos. La ventaja de este sistema es, de acuerdo con Kearns, que permite analizar mejor ciertos enunciados (“statements”) del lenguaje natural, algo acerca de lo cual Leśniewski era más bien escéptico. Kearns, sin embargo, atinadamente señala que para efectos de traducción de oraciones del lenguaje natural el sistema de Leśniewski es simplemente insuficiente. Ejemplificando: decir que ‘Napoleón era corso’ no es lo mismo que decir que los Napoleones son corsos: “With respect to the goal of representing and investigating natural language statements, Ontology is inadequate in the sense that it is incomplete. Singular terms are not, as Leśniewski may have thought, just general terms that happen to apply to a single object” (p. 93). Al parecer, las expresiones referenciales individuales son ineludibles sólo que tan pronto se les introduce se abandona la “ontología” original de Leśniewski. Kearns reformula la Ontología de Leśniewski y construye un sistema de primer orden, el cual sí incorpora términos singulares, del cual demuestra que es correcto y completo. El aspecto ontológico más importante de este nuevo sistema es la introducción de la

noción de colección, que es diferente de la de conjunto, grupo, clase, etc., y que Kearns sostiene que alude a algo real. “Collections are, according to me, genuine elements of the world, though they depend for their existence on being the objects of people’s attention. One common reason for attending to a collection is to predicate something of its members” (p. 104). Es importante entender que el esfuerzo de Kearns está dirigido a superar las deficiencias de carácter referencial del sistema de Leśniewski y así poder dar cuenta de un modo más satisfactorio de diversas clases de enunciados del lenguaje natural. “This failure kept Leśniewski from recognizing that Ontology provides an inadequate analysis for the whole of a natural language. But Ontology *is* suited for analyzing statements about collections (as I understand them) and I think that collections are those entities which are genuinely distributive classes. We say things about these collections in order to predicate properties of each of their members” (p. 111). Lo primero que se nos ocurre señalar es que es difícil percibir la superioridad de la Ontología sobre la lógica de primer orden, pues por lo menos a primera vista no parece haber nada que permita expresar la primera que no pueda expresar la segunda, en tanto que la inversa no vale. En ese caso ¿para que se necesitaría un formalismo alternativo?

Sería poco astuto pretender cuestionar el trabajo formal de Kearns, el cual es impecable. Lo que en cambio notamos con preocupación es la ligereza que lo imbuje en cuanto a la reflexión filosófica concierne. Por ejemplo, ¿cómo puede sostenerse que un sistema de signos arbitrariamente construido (“Unlike the words ‘set’ and ‘class’, the word ‘collection’ has not got an established technical use. So I am pressing this word into service for my own ends. My use of ‘collection’ has features in common with ordinary uses of this word, but I am not trying to capture ordinary usage. My collections are just what I say they are.” (p. 101)) tenga las repercusiones ontológicas (no en el sentido de Leśniewski, sino en el sentido filosófico estándar) que Kearns le adscribe? ¿Qué se gana enriqueciendo desmesuradamente nuestra ontología con nuevas y sumamente extrañas entidades como lo son las “colecciones”? Pero además ¿cómo es posible que se sostenga que son reales entidades que dependen de que el hablante piense en ellas? Por otra parte, la teoría de los actos de habla dista mucho de ser universalmente aceptada. Su elección, por consiguiente, es totalmente arbitraria y responde simplemente a las inclinaciones filosóficas de Kearns. A esto no hay nada que objetar, pero el punto importante es que no hay nada que la vincule de manera esencial con la ontología leśniewskiana. Independientemente de ello, es claro que algo tiene que estar mal en la concepción del lenguaje (significación, referencia, intenciones del hablante, etc.) de Kearns, ya que da lugar a multitud de afirmaciones que simplemente son inadmisibles. Por ejemplo, él sostiene que “If someone is to use an expression to refer to an object, she must be *connected* to the object in some way that she knows about” (p. 100). Confieso que no tengo ni la menor idea de cómo me “conecto” con Sherezada cuando pienso en ella ni con el virus de VIH cuando pienso en alguien que lo padece. Otro ejemplo de afirmación inadmisible es: “To refer to an object in

the unqualified sense, there must really be an object, and I must succeed in identifying it” (p. 100). Aquí la cuestión es: si mi “ontología” me garantiza que cada vez que hable de algo ese algo es la referencia de un signo, la condición de Kearns es trivialmente verdadera; pero si de lo que se trata es de determinar **cuándo** efectivamente me estoy refiriendo a algo, entonces la condición de Kearns es trivialmente falsa. Infiero que la “Ontología” en el sentido de Leśniewski es irrelevante para la ontología, en el sentido convencional de la palabra, esto es, para la determinación de lo que efectivamente **hay**.

Hay dos artículos sobre racionalidad que no estaría de más comentar, pero por razones de espacio me limitaré a examinar sólo uno de ellos, a saber, el de R. Kleszcz, “Criteria of Rationality”. El artículo empieza de manera muy sugerente, haciéndole pensar al lector que por fin nos veremos aquí con un ejercicio genuino de análisis conceptual, pero termina de manera un tanto decepcionante. Para empezar se nos recuerda que el concepto de racionalidad es vago, que incorpora elementos tanto descriptivos como evaluativos y que hay muchas concepciones de la racionalidad. Eso está bien, sólo que el autor abruptamente decide concentrarse en la racionalidad de las creencias, entendidas no ya como portadoras de verdad sino como susceptibles de ser racionales o irracionales en función básicamente de su justificabilidad. Concentrándose, pues, en el caso de las creencias empíricas y tomando como guía el modo de explicar y justificar las creencias propio de los empiristas lógicos, Kleszcz examina el modelo de racionalidad propuesto por K. Szaniawski. De acuerdo con él, para poder hablar de creencias racionales se necesita una articulación adecuada de las creencias, someterse a los *dicta* de la lógica y disponer de una justificación aceptable. Kleszcz muestra sin mayores problemas que este modelo es prácticamente inservible y propone el suyo propio, el cual sin embargo retoma las dos primeras condiciones del modelo de Szaniawski. A estos “criterios”, Kleszcz añade los criterios de “crítica y auto-crítica” (la influencia de Popper, muy fuerte en Polonia sobre todo por el ataque al marxismo incluido en su obra *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, se deja sentir también aquí) y de “(capacidad de) resolución de problemas”. Aunque Kleszcz se sirve a su manera de un concepto introducido en la filosofía por L. Wittgenstein, a saber, el de criterio, él aprovecha la ocasión para rechazar la concepción supuestamente relativista del autor de las *Philosophische Untersuchungen*.

La obsesión con la ciencia y la lógica se vuelve a manifestar aquí de manera palpable, lo cual obviamente en este contexto no tiene nada de sorprendente, pero lo que a mí más me parece interesante son sus consecuencias en o para la reflexión filosófica. A Kleszcz ni por un momento se le ocurre pensar, por ejemplo, algo tan simple como que el concepto de racionalidad se aplica en primer término a las personas, a los seres humanos y luego, por derivación, a las creencias, las proposiciones, las decisiones, las prácticas, los métodos, las sociedades, etc. Al concentrarse en las “creencias científicas”, automáticamente su ámbito de

investigación se reduce considerablemente. Esto en sí mismo representa un problema, pero el error grave consiste en que tácitamente se incorporan de entrada y sin discutir las ideas que el autor tenga sobre la racionalidad en otros contextos. De esta manera, su propia discusión queda, por así decirlo, contaminada. Por otra parte, Kleszcz no es del todo coherente en su exposición. Por ejemplo, sin mayores visos de originalidad él mismo impone como un criterio de racionalidad el apearse a las leyes de la lógica, pero inmediatamente añade que no podemos esperar que la gente sepa mucho de lógica. Pero entonces ¿para qué sirve dicho criterio y cómo se le va a aplicar? Un criterio que no es funcional o efectivamente operativo simplemente no es un criterio genuino. Por otra parte, como prácticamente todos los autores incluidos, Kleszcz también manifiesta su horror por las contradicciones: si se es contradictorio ya no se es racional. No obstante, Kleszcz vuelve atinadamente a señalar que no se puede esperar de los seres humanos reales que tengan sistemas perfectamente coherentes de creencias, pero entonces ¿qué utilidad nos presta el supuesto criterio mencionado? Además, el autor explícitamente se había propuesto hablar no de la racionalidad de las personas sino de la de las proposiciones científicas (sistemas formales, teorías axiomatizadas, etc.), por lo que la transición de un terreno a otro hace que lo que originalmente pudiera pasar por una problemática genuina se transforme en una completamente artificial, porque ¿a quién en la vida real le preocupa la cuestión de si sus sistemas de creencias son inconsistentes o no? Una vez más, el enfoque puramente formal termina siendo altamente dañino filosóficamente. A Kleszcz no le cruza por la mente la idea de que, como bien se señala en el *Tractatus*, es el lenguaje mismo lo que nos garantiza que normalmente no operamos a base de contradicciones y eso nos basta. El hablante normal, por lo tanto, no tiene por qué sentirse agobiado por las preocupaciones de los constructores de sistemas formales con sus infinitas ramificaciones. En verdad, en este caso lo irracional es ponerse a importar dificultades propias de un ámbito a otro. En todo caso, si ser racional es conducirse en concordancia con los cánones que Kleszcz propone tendremos que concluir que la racionalidad es algo más bien ausente de este mundo. Algo, por lo tanto, debe estar mal en el enfoque de Kleszcz dado que convierte al concepto de racionalidad en un concepto con sentido, pero prácticamente sin referencia.

Un ensayo a la vez instructivo y curioso es el de Józef Misiek, “Do We Need a Definition of Truth?”. Digo ‘instructivo’ porque incorpora algunas ideas dignas de ser consideradas y ‘curioso’ porque incorpora afirmaciones que pueden resultar hasta ridículas. El contenido central del artículo de Misiek es el siguiente: por alguna extraña razón, los “filósofos analíticos”, para los cuales el lenguaje natural sería filosóficamente inservible (!), se empeñan en buscar definiciones, en especial de conceptos vagos y oscuros como (al parecer eso piensan) el concepto de verdad. Ahora bien, la única razón que podría avanzarse en favor de la idea de que hay que definir ‘verdad’ es la paradoja del mentiroso. El problema con esto es que la paradoja en cuestión no afecta realmente al lenguaje real – esto es, el lenguaje que

de hecho empleamos, que no es otra cosa que la totalidad de los actos de habla – sino que surge exclusivamente en los lenguajes formalizados, que es según parece de lo que se ocupan los filósofos mencionados. Misiiek nos asegura, sin embargo, que el problema de las paradojas concierne exclusivamente a las oraciones de los cálculos lógicos, pero no a las proposiciones del lenguaje natural o, mejor dicho, no a los actos de habla. La idea parecería ser simplemente que en la práctica del lenguaje la paradoja en cuestión no representa ningún problema. En otras palabras, la paradoja del mentiroso *de facto* no paraliza a ningún hablante. De ahí que lo que se tenga que determinar sea más bien si la oración que da lugar a ella es o no, por así decirlo, legítima. Empero, en el lenguaje natural nunca lidiamos con oraciones abstractas sino, ya se dijo, con actos de habla y el hecho es que los hablantes nunca caen en las contradicciones que paradojas como la del mentiroso traen aparejadas. La paradoja, se nos dice, no pertenece al lenguaje mismo. “Therefore, the statement that a paradox has occurred in natural language makes no sense; the contradiction does not pertain to a language understood in an abstract way, because such an understanding of natural language stems from the erroneous identification of such a language with formal language” (p. 452). Dejando de lado el detalle de que es probable que lo que Misiiek quería decir era lo contrario de lo que afirma (o sea, él debió haber dicho que la contradicción “pertenece” al lenguaje precisamente por ser concebido como un lenguaje formal), aparentemente de acuerdo con él el mero sentido común bastaría para disolver las paradojas, o por lo menos para bloquear su formación. Las expresiones que dan lugar a paradojas no transmiten ningún pensamiento. Como dice Misiiek, sólo se transmiten a sí mismas. Por otra parte, sin embargo, está la celeberrima definición de ‘verdad’ construida por Tarski, una definición que no se puede simplemente ignorar. El problema es que la definición tarskiana de verdad en realidad no equivale a una definición de la clase que buscamos. Para empezar, en su trabajo Tarski se circunscribe explícitamente a los lenguajes formalizados y, por otra parte, para construir su definición Tarski tuvo que recurrir al lenguaje natural, lo cual deja en claro que él ya disponía de una noción perfectamente inteligible de verdad. Pero entonces ¿para qué lanzarse en busca de una definición, si todos operamos con un concepto inteligible y comprensible de verdad? Misiiek infiere que si el concepto “natural” de verdad es vago, entonces la caracterización tarskiana no sirve, puesto que lo presupone y que si Tarski efectivamente definió “verdad” para los lenguajes formalizados, entonces el concepto natural de verdad no necesita ser definido. El lenguaje natural no es dispensable para la definición tarskiana, por formalmente impecable que ésta sea. Misiiek concluye que el problema en torno a la verdad lo ha generado la filosofía analítica, por sus injustificables pretensiones de definición conceptual.

Como todo polaco que se respeta, el autor del artículo revela familiaridad con el trabajo contemporáneo en lógica; el problema es que también pone de manifiesto un desconocimiento un tanto alarmante de lo que realmente es, por lo menos en otros ámbitos filosóficos, la filosofía analítica. O sea, lo primero no garantiza que no

se dé lo segundo. Independientemente de ello, respecto a la posición general de Misiek podemos decir por lo menos lo siguiente: puede ser cierto que efectivamente haya un sentido en el que no se requiera una definición de ‘verdad’, pero en todo caso ello sería por **otras** razones que las que él ofrece; asimismo, puede ser acertado señalar que Tarski forzosamente asume o presupone un concepto inteligible, comprensible de verdad, pero ello no implica que su definición no sea en algún sentido elucidatoria; de igual modo, puede ser cierto que prácticamente ningún hablante se sienta amenazado, menos aún paralizado, por la paradoja del mentiroso, pero eso no significa que entonces no haya nada que explicar, ningún fenómeno que dilucidar, y ciertamente la clave para su superación no radica en distinguir entre lenguaje natural y lenguajes formalizados. De hecho, es un error pensar que la paradoja no se plantea en un contexto de actos de habla. Que la paradoja no tenga efectos prácticos no significa que no surja, pero el que no tenga consecuencias prácticas problemáticas no significa que entonces ya se encontró la solución. El que no se sepa quién creó o cómo se creó el mundo y que podamos vivir sin tener que responder a dicha inquietud no significa que entonces no haya inquietud o que ésta sea desdeñable. Así, pues, hay ideas interesantes en el trabajo de Misiek, pero lo menos que podemos decir es que son meramente incipientes y que requieren de mucha elaboración para poder ser presentadas de un modo que resulten más viables o defendibles.

Lo que no deja de llamar fuertemente la atención es la cantidad de confusiones y hasta de incomprensiones que plagan el texto de Misiek. Considérese, a guisa de ejemplo, la concepción que Misiek tiene de la filosofía analítica. Es evidente que su uso de ‘filosofía analítica’ simplemente no corresponde al uso que se hace de esa expresión en otros universos filosóficos. Para decirlo en pocas palabras: nosotros no reconocemos en lo que él afirma eso que llamamos ‘filosofía analítica’. Desde nuestra perspectiva, es simplemente falso que la filosofía analítica se desinterese del lenguaje natural, como lo es el que forme parte de sus funciones y aspiraciones estar buscando definiciones. Misiek parece confundir una definición con el resultado de un análisis conceptual. En verdad, la visión de la filosofía analítica que hace suya Misiek es propia del periodo más radical del positivismo lógico, esto es, la de la filosofía hecha en Austria durante la primera mitad del siglo pasado. Aquí lo interesante es observar que esa visión obsoleta de la filosofía analítica es lo que para los filósofos polacos actuales es la “filosofía analítica”. Nosotros sabemos que desde aquellos pioneros tiempos la filosofía analítica evolucionó y se convirtió en una escuela mucho más variada y sofisticada de lo que está implícito en el planteamiento reductivista de Misiek. Dicho planteamiento sin duda genera una grave equivocación, puesto que resulta que con lo se combate en Polonia cuando alguien se opone a la filosofía analítica es algo que cualquier filósofo analítico actual combatiría. Si Misiek está en lo correcto, lo que entonces habría que decir es que, por lo menos en Polonia, lo que la filosofía analítica combate es simplemente la filosofía analítica!



Podríamos seguir examinando artículo tras artículo de esta colección, pero a mí me parece que en lugar de discutir las múltiples tesis, de muy variada calidad, incorporadas en ellos, sería más interesante considerar el libro *in toto* y tratar de extraer de él algunas moralejas generales.

De la lectura de los trabajos que conforman el libro me parece a mí que, contrariamente a lo sostenido por Smith, **sí** hay un sentido en el que podemos hablar de “filosofía polaca”, entendida como un modo peculiar de practicar la filosofía, un modo que es diferente del modo como se le practica en otros ámbitos filosóficos. Parecería en efecto que, como una herencia de la escuela de Lwów-Warszawa (que a todas luces será permanente), el filosofar polaco quedó para siempre ligado a las ciencias formales y muy especialmente a la lógica y a visiones del lenguaje y el conocimiento propias del más radical de los empirismos lógicos; o sea, no a la filosofía de la lógica, sino a los cálculos formales mismos. Prácticamente no hay temática que no sea de inmediato disecada, formalizada y examinada en, por así decirlo, su esqueleto proposicional. Ni mucho menos quiero negar la utilidad del formalismo, el cual tiene efectos parecidos a los que tienen las ciencias naturales: tanto el formalismo lógico como las teorías de, *e.g.*, la física tienen, de uno u otro modo, consecuencias prácticas imposibles de ignorar. Para decirlo plásticamente, el primero genera computadoras, las segundas generan cohetes. El problema es que no es eso lo que está en juego. En filosofía no son las potenciales aplicaciones prácticas de las teorías o de los métodos el *desideratum* para preferir unas u otros. En filosofía se aspira a la elucidación conceptual y a la comprensión sólo que las ventajas prácticas son para ello enteramente irrelevantes. Más bien es exactamente al revés: el formalismo de hecho **impide** el progreso en filosofía. ¿Por qué? El formalismo, por ejemplo, simplifica las cuestiones, torna los debates superficiales y desorienta a quienes participan en ellos, pues les hace perder de vista lo esencial a los temas tratados. Sólo así se explican afirmaciones de Misiek como la de que la filosofía analítica “did not notice that the paradox causes no problem in natural language just because this language is not formal” (pp. 463-65). En otros contextos filosóficos, a nadie se le habría ocurrido hacer una afirmación como esa, por tantas razones tan obvias que me ahorro su enunciación. Pero en Polonia esa afirmación es perfectamente significativa y apunta a una corriente particular de pensamiento, fácilmente identificable si se le contextualiza debidamente. Ahora bien, yo sostengo que es justamente a esa clase de aseveraciones a las que conduce el recurso indiscriminado del formalismo, tan favorecido en el mundo de la filosofía polaca, se sea filósofo analítico o no. Esto explica, por otra parte, un hecho que es por sí solo elocuente: por su carácter endógeno, los miembros descendientes de la escuela de Lwów-Varsovia se han auto-privado de múltiples discusiones y resultados penosamente obtenidos a lo largo de muchos lustros. Para ilustrar: se trata de una escuela que parecería estar internamente incapacitada para asimilar, por ejemplo, lo que podríamos denominar el ‘fenómeno Wittgenstein’. Desde luego que, parcialmente al menos, en eso consisten las tradiciones: se perpetúan convicciones,

principios, valores, métodos, enfoques, etc. Por eso podemos hablar, como en este caso, de una “escuela”. Pero una tradición que se eterniza por mor de sí misma muy rápidamente degenera en una especie de escolástica que termina siendo como una manivela que gira sin alterar nada en el mecanismo en el que está inserta. Mucho me temo que este sea el destino que la filosofía le tiene reservado a la escuela de Lwów-Varsovia en su segunda versión. Así, de la energía, la originalidad, el empuje y el optimismo que caracterizaban a la escuela cuando ésta se formó no queda más que una terminología, ciertos temas típicos, ciertas tesis una y otra vez discutidas y un esfuerzo casi mecánico por utilizar el gran instrumental forjado en su primer gran periodo. Al menos en este sentido, el libro reseñado es un libro sumamente útil.