

noción de sentido no literal, y desafortunadamente la tesis de que hay sentidos no literales resulta útil para distinguir, por ejemplo, entre los dos sentidos de ‘perro’ que provocarían un tipo de ambigüedad, diferente de la ambigüedad-tipo que conllevan palabras como ‘banco’.

En suma, no sólo la construcción katziana misma impone la restricción de no aceptar en la definición de la noción de sentido ninguna noción no intensional, sino también, si aceptáramos a Katz que ‘perro’ o ‘bruja’ tienen sentidos literales y no literales con base en el uso y la referencia (naciones ambas extensionales) de las expresiones, se podría llegar a la cruda conclusión en su teoría de que: (a) prácticamente toda palabra-ejemplar posee tantos sentidos como usos se hagan de ella, y (b) la distinción tajante entre el sentido de una expresión-ejemplar y su referencia no es, por decir lo menos, clara, y mucho menos *a priori*, como Katz pretende.

LOURDES VALDIVIA

Cristina Lafont. *La razón como lenguaje. Una revisión del “giro lingüístico” en la filosofía del lenguaje alemana*, Visor, Madrid, 1993.

Heidegger ha publicitado un eventual “olvido del ser”, un mal que sufrirían los habitantes de esa vaga región geográfica —¿o cultural?— llamada Occidente y que consiste, de manera teórica, en algo así como vivir errando entre simulacros —¿entre fantasmas?— en el desconocimiento de la imprevista, sutil y precisa realidad... y, como consecuencia práctica de ese engaño teórico, en tales páramos rige una razón destructiva que comienza resolviendo problemas con argumentos y acaba inevitablemente construyendo campos de concentración...; además, ese mal desastroso se habría contraído o producido hace mucho tiempo, con Platón o aun antes. Cristina Lafont en su espléndido libro *La razón como lenguaje* no sólo discrepa, sino incluso ataca ese macabro diagnóstico, y lo hace de la mejor manera posible desde el punto de vista filosófico: argumentando con sutileza y con claridad, es decir, con rigor, pero también con espíritu de rescate, y a la vez con sentido para los grandes horizontes

y para el detalle. Su argumentación es de dos tipos. Por un lado, Lafont lleva a cabo una lectura minuciosa y argumentada de lo que podríamos llamar la “tradición hermenéutica alemana en filosofía del lenguaje” y no simplemente “la tradición alemana en filosofía del lenguaje” (porque la “tradición analítica” incluye a Frege, Carnap y Hempel. . . , entre otros que también eran alemanes) deteniéndose en Hamann, Humboldt, Heidegger, Gadamer y Habermas. Por otro lado, Lafont, lejos de detectar en los griegos el “olvido del ser” o, dicho con menos patetismo, la falta de una teoría adecuada de la referencia, encuentra tales fallas precisamente en la tradición hermenéutica alemana. Pero vayamos paso por paso.

Lafont empieza por formular ciertas propuestas generales. Hay por lo pronto una “profunda continuidad” en lo que atañe a la tradición hermenéutica alemana en filosofía del lenguaje que cuando conecta de cierta manera la razón con el lenguaje produce un bamboleo constante entre los extremos del universalismo y del contextualismo, del racionalismo y del irracionalismo, porque *esa* manera de conectar razón y lenguaje está dada por considerar exclusivamente la función que, a partir de Heidegger, suele llamarse de “apertura de mundo”, de articulación del mundo, y que no es otra que la vieja función predicativa del lenguaje: con las sucesivas predicaciones, en efecto, se va descubriendo, articulando e iluminando el mundo; es decir, cada predicación “abre”, despeja un pedazo de mundo.

Hamann en su crítica a Kant introduce las semillas de una teoría antiinstrumentalista del lenguaje. En la primera parte, capítulo I, Lafont recuerda afirmaciones como: “la razón es lenguaje, *lógos*” o “sin la palabra, ni razón ni mundo”; es decir que el lenguaje no es mero “instrumento” para nombrar pensamientos independientes de él, sino que “la capacidad de pensar en cuanto tal descansa en el lenguaje”. Esto es, en toda teoría instrumentalista del lenguaje se sucumbe a un vértigo simplificador con respecto a las funciones del lenguaje: todas las funciones del lenguaje son reducidas a la función de nombrar, a la función designativa.

Sin embargo, Humboldt es el primero que desarrolla más o menos de manera sistemática esta teoría. Lafont indica en el capítulo II que, ni para Hamann ni para Humboldt, el lenguaje se reduce a un sistema de signos, a un “instrumento” para nombrar

pensamientos prelingüísticos u objetos pre-dados con independencia de él: las palabras y su sintaxis conforman y determinan los conceptos; por eso, señala Humboldt, “los distintos lenguajes son de hecho distintas perspectivas del mundo” (p. 32; todas las citas están tomadas de Lafont y la paginación corresponde a su libro). Esto conforma una manera de atacar la creencia en contra de la cual Humboldt dirige su más famosa afirmación: el lenguaje “no es un producto (*ergon*) sino una actividad (*energeia*)” (p. 35). Así, el lenguaje como actividad constituye algo nuevo, “crea algo que no existía con anterioridad” (p. 36), de allí que no tenga sentido procurar ir más allá de los significados de las palabras aun antes del lenguaje; Humboldt afirma: “el hombre es mantenido siempre por el lenguaje encerrado en un círculo y no puede conseguir un punto de vista externo e independiente de él” (p. 45), tesis que Lafont reconstruye como una “teoría holista del significado”, teoría que, con la idea del círculo hermenéutico, famosamente será retomada por Heidegger y Gadamer.

Para Lafont, la distinción de Humboldt entre significado o “modo de aprehensión” del objeto, y referencia, es tan o más decisivo que el rechazo al vértigo simplificador designativo, es decir, el rechazo a pensar en el lenguaje como instrumento pasivo y atomista entre pensamientos prelingüísticos y objetos extralingüísticos. Es difícil decidir si Frege, al realizar la misma célebre distinción más de un siglo después, la retomó de Humboldt consciente o inconscientemente, o la redescubrió de manera independiente; lo cierto es que la distinción está formulada casi con las mismas palabras e, incluso, Humboldt extrae de ella consecuencias muy similares: entre otras, cierta asimilación de los nombres propios a los predicados. “La palabra” —dice Humboldt— “concibe todo concepto como universal, designa siempre, en sentido estricto, clases [ . . . ] incluso cuando se trata de un nombre propio” (p. 49); esto es, Humboldt reduce la relación entre nombre y objeto a la relación de atribución entre un predicado y el objeto de la predicación, en tanto la función referencial se encuentra necesariamente mediada por un significado, por un concepto que nos dice a qué nos referimos en cada caso. Lafont denomina esta propuesta de la siguiente manera:

- (1) La tesis de “la preeminencia del significado sobre la referencia”,

tesis que domina, según Lafont, toda la tradición hermenéutica alemana en filosofía del lenguaje. Quiero hacer un reparo con respecto a (1), un matiz que considero importante: en realidad lo que Humboldt está defendiendo y que, como veremos, continúa defendiéndose, incluso hasta Habermas, no es meramente una tesis de “la preeminencia del significado sobre la referencia”; si sólo fuera ello, poco o nada habría que objetar. Según el diccionario, la palabra “preeminencia” significa: “privilegio, ventaja o preferencia que goza uno respecto de otro por razón o mérito especial” y, sin duda, el llamado “giro lingüístico” consiste en tematizar ese privilegio, ventaja o preferencia del significado con respecto a la referencia por razones epistemológicas: nadie accede de manera directa a las cosas, se hace por medio de perspectivas formuladas en algún lenguaje, de “modos de aprehensión” de las cosas, de “modos de presentación” de los varios referentes. No hay referencia inmediata. Pero, lamentablemente, desde Hamann hasta Habermas se ha defendido:

- (2) La tesis de la determinación de la referencia por parte del sentido.

“Determinar” quiere decir: fijar una cosa. (2), a diferencia de (1), implica que las referencias se fijan por medio de los sentidos, de las descripciones definidas, y eso agota el referir, esto es, implica que no hay nada más qué decir de la referencia, y esto no sólo es verdad, sino que produce. . . ¡ay!, el aturdidor “olvido del ser”. Pero dejemos estas consideraciones para más adelante y regresemos a la lectura argumentada que Lafont hace de la hermenéutica alemana.

La primera parte del capítulo III, dedicado a Heidegger —un resumen apretado del libro de Lafont, hasta ahora sólo en alemán, *Sprache und Welterschliessung. Die “linguistische Wende” der Hermeneutik Heideggers*—, es, de nuevo, y creo que específicamente, un ejemplo de comportamiento filosófico saludable: Lafont no se deja seducir ni por el vértigo de lo sublime, propio de Heidegger y sus seguidores, ni por el vértigo de la bajeza, propio de sus enemigos, y prosigue como si nada su lectura argumentada a la manera de una vulgar filósofa “profana” a quien, ajena a cualquier culto, le interesan ante todo la verdad y cómo se argumenta. Heidegger retoma y radicaliza la línea de pensamiento sobre el lenguaje inaugurada por Hamann y Humboldt;

como resultado de esa radicalización se aclaran las consecuencias relativistas implícitas en la dimensión cognoscitiva del lenguaje de Humboldt, que, recuérdese, pensaba que los diferentes lenguajes naturales históricos eran portadores de distintas “perspectivas del mundo”. Por lo pronto, Heidegger comienza por sustituir el modelo de la percepción, propio del paradigma de la filosofía de la conciencia, por el modelo del comprender que lo sitúa en el paradigma del “giro lingüístico”; de esta manera, la supuesta relación directa con las cosas a través de la percepción es una abstracción de nuestra experiencia cotidiana en la que “todo” nos aparece como “ya siempre” comprendido, esto es, no hay referencia inmediata. Por eso, en el primer Heidegger, en el Heidegger de *Ser y tiempo*, al considerar el “*Dasein*”, *i.e.*, la existencia humana, como arrojada en un mundo “ya siempre” constituido, se destrascendentaliza toda instancia constitutiva del mundo pero, al mismo tiempo, queda inexplicado e inexplicable cómo el mundo se estructura simbólicamente como una totalidad, tal como Heidegger lo pretende. De esta manera, la llamada “*Kehre*”, o ruptura con la perspectiva anteriormente adoptada, sustituye la preeminencia del “*Dasein*” o existencia humana por la del lenguaje. En “Hölderlin y la esencia de la poesía”, Heidegger señala:

El lenguaje no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos, sino que el lenguaje es el que previamente posibilita estar en medio de la apertura del ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo (p. 74).

O como Heidegger dice en otras obras, el lenguaje “desoculta” las cosas, sólo mediante el nombrar queda establecido qué es la cosa. He aquí, pues, de nuevo, lo que llamé la tesis (1) de Lafont, y que propuse reformular con la tesis (2): la “apertura del mundo” inherente a cada lenguaje histórico se convierte en la consideración “irrebasable”, es decir, última, definitiva. . . de aquello que son las cosas. Por otra parte, en esta radicalización del punto de vista de Humboldt, Heidegger tendrá, casi diría que de modo inevitable, que atacar la idea humboldtiana del lenguaje como actividad. Retomemos otro pasaje de Heidegger en “Hölderlin y la esencia de la poesía”:

[L]o “esenciante” del lenguaje es el “decir” como un “mostrar”. Su “mostrar” no descansa en signos de ningún tipo, sino que todos los signos proceden de un “mostrar” (p. 85).

Aquí encontramos otro famoso par de conceptos que también tendrá mucha fortuna en la tradición analítica: como se sabe, el *Tractatus* de Wittgenstein está atravesado por la distinción entre decir y mostrar. Pero aunque la formulación de la distinción es muy similar, el uso que Heidegger y Wittgenstein hacen de ella es diferente. En el *Tractatus* la distinción sirve, por un lado, para defender, y muy correctamente, que la base de los diferentes lenguajes no es lingüística y, por otro, que hay asuntos como la ética y la estética sobre los cuales nada se puede decir con sentido, pues en tales asuntos lo que importa es que algo se muestre (pero ¿lo que se muestra no se tiene que mostrar en el marco de un lenguaje? Como observa Sor Juana: ¿acaso no tenemos que hablar para que se muestre el silencio pues, de lo contrario, el silencio no sería silencio sino, simplemente, nada?). En cambio en Heidegger el argumento es otro: puesto que todo decir procede de un mostrar que no es una actividad humana, “el lenguaje habla” y lo hace “siempre ya”, al margen de la actividad de los individuos; ésta es la tesis de la hipostatación del lenguaje (tesis que, en manos de Lacan y Derrida, se convertirá en un carnaval).

Esta tesis domina todo el pensamiento del llamado segundo Heidegger y, en algún sentido, puede decirse que de ella arranca la tematización de la “experiencia hermenéutica” que Gadamer lleva a cabo en *Verdad y método*. Allí donde Heidegger dice: “el lenguaje habla”, Gadamer agrega de manera enfática: “y también, la tradición habla”. En ambos casos se busca contraponer la finitud y, en general, las limitaciones de la razón a los ideales y pretensiones de la Ilustración: siempre habrá más ser, más realidad, más tradición que conciencia, que razón (tesis que es correcta pero que no tiene por qué conducir necesariamente al argumento antiilustrado que defienden Heidegger y Gadamer). Así, en Gadamer, el lenguaje en su función predicativa es tanto la condición de posibilidad de la experiencia como su límite, y necesariamente se encuentra a espaldas de los sujetos que conversan. En cualquier caso, cuando Gadamer desarrolla una línea de pensamiento ya presente en Humboldt y en Heidegger, se

topa una y otra vez con la conversación como la fuente, como el lugar primigenio de donde surge el lenguaje, pues allí se realiza, ante todo, su carácter de medio para el entendimiento. Pero ¿es verdad esto? Continuando con las líneas de pensamiento ya introducidas por Heidegger, Gadamer hace una serie de observaciones con respecto al primado del estar de acuerdo, en cada una de las cuales encontramos lo que sospecho que son exageraciones y una ausencia de matices que, a la larga, conduce a distorsiones. Por ejemplo, Gadamer afirma: “no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo” (p. 100). Tal vez se quiera defender: depende de la situación, podemos a menudo estar en parte de acuerdo y en parte en desacuerdo con esto; precisamente conversamos y, en contra de una tradición que va de Heidegger a Habermas, es posible que no encontremos ninguna razón para pensar que la posición “pura” del consenso en todos los casos tenga necesariamente que ser más primitiva —tanto desde el punto de vista ontológico como epistemológico— que la posición del disenso; por supuesto, no hay disenso sin *algún* consenso, pero seguramente esto no implica que el punto de partida, el “siempre ya”, con frecuencia no pueda ser una posición “impura”, una mezcla de ambos. Más todavía, no existe esa idea platónica, la conversación. Hay tipos muy diferentes de conversación y no hay por qué pensar que toda conversación ha de tener necesariamente presupuestos “puros”; no pocas veces la gente conversa para distraerse o enterarse de qué piensa el otro, por qué no habla, en el momento al menos, sobre “lo mismo” que ella. El tipo de conversaciones que se genera y que está llena de desacuerdos no sólo aclara lo que el otro piensa sino que a la vez permite al hablante mismo aclararse lo que él piensa... Tal vez por estipulación no se quiera llamar “conversación” a esos intercambios de lenguaje, pues en ellos, se dirá, la función expresiva o cognoscitiva prima sobre la función comunicativa, pero, ya se sabe, cuando la argumentación se basa en estipulaciones, hay que sospechar que no se tienen buenas razones. Y, además, ¿dónde está el argumento que demuestra que la función comunicativa del lenguaje es *en todos los casos* necesariamente la función primitiva?

Por otra parte, y en dirección opuesta, pienso que el estudio de Lafont sobre Heidegger y Gadamer ganaría si no sólo tuviese en cuenta la absolutización que éstos hacen de la función pre-

dicativa y del consecuente círculo hermenéutico, sino también considerase cierta tensión, fácilmente visible, que atraviesa sus pensamientos. Por un lado nos topamos con los restos de la retórica fenomenológica de “a las cosas mismas”, que hace que a menudo encontremos en Heidegger y en Gadamer afirmaciones como la siguiente:

[N]i siquiera es correcto decir que los participantes en la conversación se adaptan los unos a los otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa y es ésta la que los vincula en una nueva comunidad (p. 101).

Esto es, según Heidegger y Gadamer, las “verdades de las cosas” son los referentes de nuestras palabras y expresiones que, en alguna medida, “determinan” la conversación. No obstante, por otro lado, Lafont tiene razón en subrayar la presencia de la tesis (1) —y yo agregaría que de la (2)— en Gadamer y Heidegger: la tesis hermeneútica de que el acceso al mundo está necesariamente determinado por los significados de un lenguaje propios de cierta tradición, con lo que se vuelve imposible cualquier posibilidad de que exista alguna consideración directa, en algún sentido, de “la verdad de la cosa”.

Vayamos a Habermas. El tratamiento que Lafont hace de Habermas en la segunda parte de su libro es brillante, extremadamente riguroso e iluminador, lo que, por supuesto, no implica que sea un tratamiento cómplice, acrítico; estoy totalmente de acuerdo con él, salvo en algunos errores que Lafont “deja pasar”, sobre todo en los escritos juveniles de Habermas, como por ejemplo, cuando Lafont indica que “respecto al análisis positivista del lenguaje, la crítica se centra en que —explícitamente en el caso del primer Wittgenstein, pero también implícitamente en el caso del segundo Wittgenstein— dicho análisis permanece atrapado en los límites del modelo de los lenguajes formalizados, es decir, en la consideración, típicamente *empirista*, del lenguaje como un sistema de signos para transmisión de información” (p. 136). Creo que tal afirmación es errónea, o por lo menos resulta de una miserable interpretación con respecto al *Tractatus*, y en relación con las *Investigaciones* es uno de esos disparates alarmantes que sólo puede propagar la ignorancia.

Pero retomemos la discusión de Lafont sobre la teoría habermasiana del habla. A Habermas le importa construir una pragmática de la acción comunicativa o acción dirigida al entendimiento, formal y universal a la vez, y para ello procura reconstruir la base presupuesta de pretensiones de validez reconocidas en común. Independientemente de las críticas de Lafont, quiero subrayar que Habermas, erróneamente, comienza por vincular la presuposición de estas pretensiones de validez con la idea de que los participantes en la argumentación presuponen de manera inevitable una situación ideal de habla (construcción a la que sobrecarga de consecuencias epistemológicas, morales y políticas); pero, sin duda, esto es falso: cuando la gente conversa no tiene por qué presuponer —ni lógica ni psicológicamente— tal extravagancia. Hay, pues, que distinguir los fetiches de los materiales: eliminar sin más la idea de una situación ideal de habla y la catastrófica teoría epistemológica de la verdad que en ella se apoya (catastrófica porque al identificar verdad con creencia razonable en ciertas condiciones, socava el falibilismo, en tanto que vuelve imposible la observación, paradigmáticamente falibilista, de que, aunque dispongamos de las mejores razones, nuestras creencias pueden, sin duda, ser falsas; es decir, la realidad de gran parte del mundo no depende de lo que creamos o dejemos de creer) y, en cambio, rescata el concepto de pretensión de validez o algún concepto semejante. Sin embargo, aunque Lafont no tendría por qué estar en desacuerdo con esta propuesta, la ruta crítica que nos propone es algo diferente. Como se sabe, Habermas parte del problemático concepto de actos de habla de Searle y de su interpretación del sentido literal; ahora bien, frente a varias críticas, Searle no ha tenido más remedio que reconocer que el concepto de sentido literal no es puramente semántico, que depende de ciertos “supuestos de fondo”, de ciertas “condiciones de normalidad” que el hablante presupone al emitir sus oraciones, supuestos y condiciones indefinidas en número. Habermas piensa con razón que en este punto Searle se queda corto y propone recoger estos “supuestos de fondo” en su concepto de “mundo de la vida”. Pero la propuesta de un mundo de la vida con contenido sustancial en tanto base ineludible —y en este momento la argumentación de Lafont se vuelve apasionante— tarde o temprano imposibilitará la defensa,

tan central para el proyecto de Habermas, de sus tesis formales y universalistas. Como Lafont indica:

[U]na vez concedida la autoría del lenguaje en una apertura del mundo que determina todo lo que puede aparecer en éste, no parece posible detenerse ante la consecuencia de que la validez asignada a nuestro conocimiento de lo intramundano depende de las “condiciones de validez” fijadas previamente por dicho “marco categorial” (que, a su vez, varía históricamente) (p. 183).

Esto es, o el mundo de la vida es “constitutivo” —en el sentido en que la tradición kantiana usa esta palabra— de la función predicativa del lenguaje y, en este caso, el relativismo y hasta cierto solipsismo (no del yo, pero sí del nosotros) es incontenible, y así, entre otras consecuencias, se estrecha desmesuradamente la posibilidad del aprendizaje racional, o el mundo de la vida no soluciona ninguno de los problemas por los cuales Habermas introduce este concepto (entre otros, el problema del significado literal).

Aunque no he hecho justicia al abanico de argumentos que Lafont despliega para discutir con Habermas, abandono ya las lecturas argumentadas de Lafont y paso a su propuesta sistemática. Lafont piensa que los callejones sin salida a que se ve condenada la tradición hermenéutica alemana en filosofía del lenguaje, de Hamann hasta Habermas (y por lo demás, gran parte de la tradición analítica tanto alemana como anglosajona), se originan precisamente cuando se defiende la tesis (1) —yo diría: la tesis (2)— y, de esta manera, se elimina de hecho la función referencial del lenguaje:

El oyente tiene que conocer el significado de las expresiones utilizadas por el hablante para poder “identificar” el referente (es decir, hablar sobre “lo mismo”), pues dicho significado ofrece las condiciones necesarias y suficientes para identificar unívocamente al referente (p. 232).

Así nos damos cuenta de que un vértigo simplificador se ha corregido con otro: el vértigo simplificador designativo, la transformación de todo el lenguaje en su conjunto de nombres, ha

sido atacado y sustituido por un vértigo simplificador predicativo, es decir, la relación de referencia se ha reducido a la relación de predicación (convirtiendo el sujeto de la oración en un predicado más). Lafont encuentra el camino de salida de estos vértigos complementarios e igualmente fatales en las teorías de la referencia directa desarrolladas por autores como Donnellan, Putnam o Kripke, autores que niegan la tesis (1), o más bien la tesis (2): los sentidos, las descripciones definidas, a menudo no determinan necesariamente la referencia, son sólo un instrumento entre otros para acceder a ella. Considérese la orden “tráeme el libro que está sobre la mesa”; Donnellan comenta:

Si “el libro que está sobre la mesa” se usa referencialmente es posible cumplir la orden incluso aunque no haya ningún libro sobre la mesa. Si, por ejemplo, hay un libro *junto* a la mesa, aunque no haya ninguno *sobre* ella, se puede llevar ese libro y preguntar al que ha dado la orden si ése es “el libro al que te referías”. Y puede que lo sea (p. 237).

Por supuesto esto no implica dar marcha atrás en el “giro lingüístico”, no implica proponer que la referencia directa conforma un acceso inmediato a las “cosas mismas” y en este sentido, creo, para evitar confusiones es útil disponer del contraste conceptual entre referencia directa y referencia inmediata, contraste que, por ejemplo, Kripke no siempre parece tener en cuenta. Retomando la discusión de Putnam sobre la referencia directa, Lafont señala:

Ésta es la razón de por qué el uso “referencial” de los conceptos teóricos es constitutivo de la praxis científica. Aunque dichos conceptos *genéticamente* (es decir, en su introducción) incluyan definiciones, es decir, atribuciones respecto a aquellas entidades que caen bajo el alcance de los mismos, esto no significa que dichas atribuciones se conviertan en “constitutivas”, en sentido *normativo*, de aquello a lo que dichos conceptos se refieren. El sentido de la introducción de un concepto en una teoría mediante una expresión designativa es básicamente el de *postular la existencia* de un referente del que normalmente no se conoce completamente

su constitución y, por ello, no puede darse una condición necesaria y suficiente para su identificación (p. 241).

De esta manera, se acaba con el “olvido del ser”, o si se prefiere, se acaba con la inconmensurabilidad de las teorías y de las visiones del mundo, con el cada uno en su aldea y en su noche: hay diálogo posible entre los diferentes paradigmas y visiones del mundo, pues hay palabras y descripciones “transparadigmáticas”, palabras y descripciones que, aunque poseen diferentes sentidos, tienen la misma referencia en los distintos paradigmas y visiones del mundo. Esto lo hacemos todo el tiempo: seguimos hablando de “lo mismo” a pesar de que modifiquemos y hasta cambiemos nuestras descripciones; más todavía, sin una teoría de la referencia directa, aunque no inmediata, se vuelven enigmáticos hechos tan cotidianos de la investigación como sospechar que algunas de nuestras predicaciones sobre un objeto son falsas y procurar corregirlas, sin dejar de hablar de ese mismo objeto. Recordar todo eso y así recobrar la posibilidad del aprendizaje racional, tanto paradigmático como transparadigmático, no es uno de los menores logros de Cristina Lafont en este libro admirable.

CARLOS PEREDA

Carlos Ulises Moulines, *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, 310 pp.

#### O. Preliminares

El profesor Moulines indica en el prefacio de su libro *Pluralidad y recursión* la pretensión de “expresar de la manera más clara y precisa posible lo que [él quiere] decir en cada caso” (p. 10). Al finalizar la lectura de este libro puede decirse, sin duda, que tales objetivos se han alcanzado sobradamente y que se dan claridad y precisión, conjugadas con un estilo literario que ciertamente resulta grato y que facilita el seguimiento de los argumentos y consideraciones con que se abordan los diferentes asuntos tratados. Esto tiene mayor importancia en tanto que la dificultad intrínseca subyacente bajo algunos de los problemas