



VOL: AÑO 2, NUMERO 3

FECHA: INVIERNO 1986-1987

TEMA: POLITICA Y VERDAD

TITULO: **Viena "fin del siglo" y la modernidad como proyecto histórico**

AUTOR: *Rafael Farfán*

SECCION: Ensayos

EPIGRAFE:

Introducción

"Frente a la Decadencia de Occidente no está, como instancia salvadora, la resurrección de la cultura, sino la utopía, que yace silenciosa e interrogante en la imagen misma de lo que se hunde".

T. W. Adorno

TEXTO

En 1936 Husserl constata en la que, a juicios de algunos, fue la mejor de sus obras una "crisis de las ciencias europeas". [1] Una crisis que sin embargo debe ser precisada no como una crisis del conocimiento científico, ya que para Husserl estaba fuera de discusión y de crítica tanto la constitución de las ciencias como los resultados positivos que ellas habían proporcionado. Una crisis más bien de "nuestra cultura -dice Husserl- y del papel atribuido a las ciencias en ella", es decir una crisis de las "formas de vida" [2] que han cristalizado en torno a las ciencias y que han hecho de éstas una norma y valor de conducción y enjuiciamiento absoluto. En efecto, para Husserl el comienzo histórico de estas "formas de vida" data de finales del siglo XIX y alcanza su máxima expresión en los primeros decenios del siglo XX, para entonces, dice Husserl, "toda la cosmovisión del hombre moderno se dejó determinar por las ciencias positivas, y se dejó deslumbrar por la prosperidad debida a ella". [3] La ciencia al interior de la cultura europea de aquella época, deviene pues en una "cosmovisión" optimista en la que todo recibía un sentido -como lo dirá el mismo Husserl- y que da inteligibilidad y comprensión a las cosas y los hombres, a los "hechos" y eventos ocurridos. Una cosmovisión a la que es preciso ubicar por el nombre que recibió: positivismo. En efecto, para Husserl -como para otros intelectuales centroeuropeos de aquel momento histórico- las ciencias de principios del presente siglo, quedaron atrapadas o "reducidas" a la concepción positivista de una "mera ciencia de hechos" (Husserl), es decir, a una ciencia que al no pronunciarse ya sobre el sentido de las cosas, queda limitada a mostrar a través de la explicación por qué son como son. Una ciencia comprometida solamente con la tarea de corroborar "aquello que el mundo, tanto físico como espiritual, efectivamente es" (Husserl). Una ciencia, en suma, que al hacer la "glorificación" de lo que es, hace simultáneamente la apología de la razón.

Sin embargo, para Husserl reside en esta cosmovisión positivista dominante la causa de lo que llama "crisis de la cultura europea", en ella descansa además la pérdida de la "fe" en la ciencia misma, pero ante todo, de la ascensión del irracionalismo y nihilismo que por entonces se expandía cada vez más. En efecto, los efectos que trajo la Primera Guerra

Mundial, y lo que ya para la década de los treinta era un hecho innegable como lo fue el fracaso de la República de Weimar y el subsiguiente desarrollo del fascismo, condujo a la cultura centroeuropea a un estado de "malestar" en el que se mezclaban tanto reproches como críticas radicales, pero sobre todo desencantos en los que la ciencia aparecía -bajo esa "cosmovisión positivista" que denuncia Husserl- como un instrumento inútil, incapaz de solucionar los problemas más globales y urgentes de la humanidad. Precisamente los problemas del "sentido o del sinsentido de toda la existencia humana" (Husserl).

Luego, para una gran parte de los intelectuales de aquella época, la ciencia no tenía nada que ofrecerles simplemente porque ante ella los individuos aparecían como gobernados por "fuerzas" que no comprendían y que para remontar tal sometimiento, la única opción que les brindaba ella era convertirse en sujeto de "razón". No obstante, los últimos acontecimientos históricos eran un testimonio claro de que lo menos a que están dispuestos los hombres es a conducirse por la "razón" misma, la ciencia en la cosmovisión positivista ofrecía entonces una imagen falsa de los "hechos" y los sujetos, al tratarlos como "datos" de una realidad que según ella se encontraba gobernada por la razón, mientras que en lo más inmediato los eventos ocurridos apuntaban a una justificación del irracionalismo y la barbarie que dominaban cada vez más a la vieja cultura europea. El positivismo parecía culminar así produciendo su contrario, es decir, el irracionalismo más agresivo e intolerante que hasta entonces hubiese existido. De ahí el problema que Husserl -y otros intelectuales centroeuropeos contemporáneos de él- trataron de resolver con sus propios medios, a saber: ¿cómo volver a "creer" en la razón sin tener por ello que caer en los extremos de la cosmovisión positivista y liberal, en donde la "razón" y el "progreso" aparecen como los valores y fines supremos de la vida? Es decir, ¿cómo devolver a la humanidad la certidumbre de que existe un sentido en aquello que "acaece", de tal forma que ello le devuelva la necesidad de su conocimiento? Cuestiones, pues, en las que subyace el dilema en que se debatió y definió una porción amplia de intelectuales europeos de entreguerras, y que era de -parafraseando al mismo Husserl- no naufragar en el diluvio del escepticismo sin que ello los obligase a renunciar a su "propia verdad".

El presente ensayo es, al mismo tiempo que un breve análisis histórico del significado ideológico y político de esta "crisis de la cultura europea", una determinación teórica sobre el papel que desempeñó en ella el positivismo como "cosmovisión" de un grupo de intelectuales en la Viena de "fin de siglo". Es, se puede decir, un estudio de la modernidad como proyecto histórico en una sociedad en "retraso" y del papel que desempeñó en él un grupo de intelectuales convencidos y "militantes" del valor de la "razón" y la ciencia. En suma, es a su manera un diagnóstico de nuestro presente desde la perspectiva histórica de su pasado. [4]

## 1. El significado histórico del positivismo lógico

Se han hecho hasta ahora estudios histórico-filosóficos valiosos sobre sectores importantes de aquella generación de intelectuales "desencantados" que nació a finales del siglo pasado; [5] en ellos se ha mostrado claramente que ante las opciones tan limitadas que ofrecía en aquel momento la relación del intelectual con la "política" y la "verdad" (o bien la sumisión total a una línea partidaria o la renuncia y el ostracismo bajo el calificativo denigrante de "burgués"), hubo algunos de ellos que para lograr mantener su condición de intelectuales críticos, optaron por la responsabilidad ética individual ante la "verdad" y por el alejamiento total de su entorno político y social. De acuerdo a ello, eso fue lo que permitió fundar un pensar crítico productivo teóricamente, pero eminentemente contestatario y pesimista. El alejamiento y distanciamiento de lo social y político se reconoce así, como una condición necesaria para preservar el carácter crítico de la actividad de tales intelectuales, aunque se reconoce también que por el esoterismo de sus

discursos y por lo elitista y aristocratizante de sus instituciones y publicaciones, no sólo eran unos "exiliados en relación al mundo exterior" sino que ante todo durante los años difíciles y violentos de la República de Weimar "no ejercieron un gran impacto". [6] Es decir, que fueron intelectuales organizados en instituciones corporativas en las que se mantenía a toda costa su condición de grupo privilegiado -a pesar de los graves problemas económicos del momento-, que más allá de su crítica teórica radical, no opusieron ninguna resistencia social o política al surgimiento y expansión del nacional-socialismo. Precisamente fueron estos intelectuales los que se encargaron de difundir la idea de que entre uno de los responsables principales de la destrucción de los valores y principios de la cultura europea a manos de la barbarie fascista, se encontraba el positivismo y en especial -por la coyuntura de la época- el positivismo lógico del Círculo de Viena.

En el caso de intelectuales como Husserl esta concepción no se encuentra tan desarrollada y sistematizada como en lo que Martín Jay llama "círculo interno" de la conocida Escuela de Frankfurt, [7] formado por Max Horkheimer, Herbert Marcuse y ...eventualmente por T.W. Adorno. Se puede decir que una de las grandes cualidades que tuvo en su época este grupo de intelectuales fue la de recoger y organizar en una "visión" coherente todo un malestar indefinible que experimentaba tanto la vieja cultura centroeuropea como los intelectuales de aristocratizante formación frente a un conjunto de tendencias políticas, sociales y culturales que ponían en riesgo y crisis los valores en los que se habían formado. De ellas, las dos principales fueron: por un lado, lo que se podría llamar como el advenimiento de la modernidad en cuanto proyecto para sociedades aún en "retraso" histórico como Alemania y Austria; por otro, el surgimiento y posterior dominio del nacional-socialismo. Para estos intelectuales en ambos fenómenos históricos se proyectaba como elemento motor el racionalismo ilustrado del liberalismo burgués, de tal forma que establecían una cadena lógica deductiva entre el racionalismo burgués decimonónico y el irracionalismo fascista que pasaba, como momento mediador esencial, por el positivismo, en cuanto "visión del mundo" dominante en la época moderna. Esto fue lo que llevó a Herbert Marcuse, en 1934, a escribir lo siguiente:

"El giro del estado liberal al autoritario total ocurre dentro del marco de un mismo orden social. Respecto a la unidad de esta base económica, podemos decir, que el liberalismo 'produce' el estado autoritario total de sí mismo, como su propia consumación en una etapa más avanzada de desarrollo." [8]

Pero el que especialmente se ocupó en criticar al positivismo lógico del Círculo de Viena, fue Max Horkheimer en una serie de artículos publicados en la revista del Instituto durante el año de 1937. [9] Aplicando su peculiar "método" de explicación histórica, Horkheimer sostiene ahí que durante la época de las monarquías absolutas el empirismo ilustrado había desempeñado una función crítica y subversiva. Pasado tal momento histórico, el empirismo del Círculo de Viena se revelaba ahora como un pensar conservador y apologético debido a su limitada creencia en la verificación del conocimiento a través de la "experimentación". Esto significaba para Horkheimer una "abdicación de la reflexión" a la vez que una "reificación de lo existente". Así, a pesar de lo "progresista" que pudiera ser en política, el Círculo de Viena para Horkheimer no sólo era conservador sino ante todo expresión "de la contingencia de la existencia en una sociedad que administraba y manipulaba las vidas de los hombres". Al paso del tiempo y con la agudización de la "crisis de la cultura europea", la desilusión de intelectuales como Horkheimer y Adorno se radicalizó, al extremo de que en una obra como Dialéctica del iluminismo, [10] escrita por ambos en plena guerra mundial, no sólo emprenden una crítica de la "razón" ilustrada, mostrando la forma que en ella se contenía ya el derrumbe futuro de la civilización europea, sino más aún la parte de responsabilidad que le toca al positivismo en tal desastre.

Así fue como se formó la "leyenda negra" en torno al positivismo y muy específicamente, sobre el positivismo lógico. Tal nombre pasó a ser, no sólo la designación de una corriente filosófica y científica, sino ante todo una acusación denigrante tras la que se ocultaban las ideas y calificativos más contradictorios y confusos. Sin embargo, ¿qué se "oculta" u "olvida" tras estas acusaciones y la "leyenda"? ¿qué responsabilidad histórica le corresponde en verdad al positivismo lógico en esto que los intelectuales críticos de la época llamaron "derrumbe" de la civilización europea?

La ausencia de estudios históricos profundos sobre el movimiento intelectual del Círculo de Viena, como los realizados en el caso de la Escuela de Frankfurt, impide precisar y fijar toda una información documental que ayudaría a cambiar la imagen tradicional que se tiene de este grupo de intelectuales. Por ejemplo, que al igual que otros intelectuales alemanes, muchos de ellos eran judíos y que además emigraron o fueron invitados a radicar en los EU. Pero ante todo, se "olvida" que también ellos fueron "dejados de lado y reprimidos por la orientación del nacional-socialismo", [11] lo que contribuyó a su desaparición como Círculo en 1938, precisamente en la época que da comienzo el terror y la persecución nazi. Existe otro "hecho" curioso poco tratado tanto por los detractores como por los historiadores, a saber: que desde su aparición como movimiento intelectual se tuvieron que enfrentar a la hostilidad manifiesta del medio universitario alemán. Durante los años de existencia del Círculo de Viena, como lo recuerda uno de sus miembros fundadores Víctor Kraft, su existencia fue envuelta en el "complot del silencio" por parte de la cultura de lengua alemana. [12] Esto significa que fue un movimiento marginal que logró poca o nula difusión y discusión en el ámbito alemán y que por el contrario, su impacto y propagación fue a nivel internacional, sobre todo en países como los EU e Inglaterra.

Son estos "olvidos" y lagunas las que arrojan, parcialmente, una imagen distinta de este movimiento intelectual llamado Círculo de Viena. Una imagen que rebasa, pese a lo que algunos de sus miembros pensaban, la de un simple grupo de intelectuales que se reunía para discutir y eventualmente publicar sus ideas. Ciertamente, sus actividades y preocupaciones esenciales eran de una estricta procedencia teórica y científica, sin embargo, el carácter de su organización, de sus publicaciones y programa los acercaba -pese a no ser esa su intención- a la forma de un "partido político", al extremo de haber sido perseguidos primero por los gobiernos clericales de Dolfuss y de Schussing, y después por los nazis. [13] Pero ante todo, fueron las especiales condiciones históricas de Viena las que imbuieron de un contenido político y social "revolucionario" a las actividades de estos intelectuales, desde donde aparecen como fervorosos y convencidos militantes de la causa de la "razón" y los valores de la civilización, instaurando así una relación propia y muy singular con la "verdad" y la "política" que los separa ciertamente de la postura que otros intelectuales alemanes asumieron -como es el caso de la Escuela de Frankfurt- pero que ello no implica necesariamente tener que reducirlos o subsumirlos a las fuerzas y movimientos irracionales del momento. Muy al contrario, por la relación que mantuvo el Círculo de Viena con la Viena de "fin de siglo" -y en general con la "crisis de la cultura" centroeuropea- se puede sostener que es la expresión intelectual de una de las tendencias contradictorias que transformaron radicalmente tanto a la cultura como a los valores y formas de vida del último reducto de las viejas monarquías europeas. El Círculo de Viena se encuentra ligado estrechamente, pues, a la irrupción de la modernidad como proyecto al interior de sociedades en las que aún estaban plenamente arraigados los viejos atavismos feudales y aristocratizantes desde donde se organizaba y dirigía su vida política, social y ante todo, la educación y la cultura. En esta medida el Círculo de Viena, como movimiento intelectual cargado de fuertes implícitos valorativos no confesados relacionados con la política y la cultura, sintetiza y expresa a la vez que los "logros" innovadores de la modernidad, las contradicciones de ésta como proyecto de una

época histórica, distribuidas éstas al menos en dos planos principales: en la relación del intelectual con su actividad, concebida ahora como la especialidad de un profesional, el profesional de la "verdad" por así decirlo; y en la democratización de la cultura y la educación, lo cual implicaba abrir los viejos reductos del elitismo burgués al acceso de unas "mayorías" que lo demandaban cada vez con más fuerza e impaciencia, esto con los evidentes dilemas que implicaba: por un lado, posibilidad de acceso a la educación y la cultura a una amplia porción de las poblaciones -lo cual repercute en un mejoramiento de sus condiciones de vida y en un fortalecimiento de las prácticas políticas y civiles democráticas; pero por otro lado, masificación, pérdida de la individualidad y la creatividad, "extrañamiento", en fin, enfrentamiento entre lo "antiguo" y lo "moderno" en torno a los valores y principios que deben regir a la cultura de una sociedad. Sobre el fondo de esta lucha es que hay que proyectar y situar la oposición que se dio entre distintos movimientos intelectuales como el del Círculo de Viena y la Escuela de Frankfurt, es decir, como algo más que un simple enfrentamiento de ideas, ante todo como una lucha entre fuerzas intelectuales valorativas consustanciales a la modernidad en cuanto proyecto... histórico. Desde tal lucha es que resulta una forma distinta de concebir la actividad intelectual y de su relación con la política y la verdad, que es, por otro lado, uno de los límites y condiciones que definen la época actual.

## 2. Viena "fin de siglo" y el proyecto de modernidad

Al término de la Primera Guerra Mundial y con su transformación en República confederada, Austria, al igual que Alemania, se convierte en -parafraseando el célebre aforismo de Karl Krauss- un "campo de pruebas" para la realización de la modernidad como proyecto histórico. Durante los cinco años prósperos de la República austriaca (1924-1929) el arte, la educación, la política y el pensamiento en general se convierten en expresión tanto de las innovaciones revolucionarias que implicó llevar a cabo tal proyecto, como de las contradicciones y límites en que se debatió desde su aparición. Una situación que, sin embargo, no fue "experimentada" y enfrentada de la misma forma por la generación de intelectuales vieneses nacida entre 1880 y 1890, es decir, por aquellos que vivieron tanto los días de "esplendor" como el derrumbe de la vieja monarquía austro-húngara. Una generación que debía la ambigüedad de sus posturas a las dos grandes tendencias históricas que atravesaban y dominaban la cultura centroeuropea de la época: una tendencia conservadora, arraigada y preservada en los valores aristocráticos de las clases terratenientes feudales; frente a una tendencia liberal y racionalizante, defensora e impulsora de valores ligados al progreso, la técnica y la eficiencia productiva. En los comienzos del Siglo XX, coexistían en Viena ambas tendencias dando lugar, la primera, a lo que Carl E. Schorske llama "cultura de los sentimientos" [14] mientras que la segunda se sintetizaba en una "cultura ético-científica", represiva en lo moral, defensora de la ley como principio y base del orden social y de los derechos individuales, preocupada por lograr el progreso social a través de la ciencia, la educación y el trabajo constante. Sin embargo, desde la derrota de la burguesía a finales del siglo XIX predominaba en Viena la "cultura de los sentimientos" que la misma burguesía austriaca terminó por asimilar para lograr comunicar a través de ella el fracaso y derrota del proyecto político que un día representó. Por medio de esta extraña cultura estética y sensual, refinada y elitista, que no era la suya pero a la que estaba obligada a integrarse, esta burguesía logra introducir sus aspiraciones y valores, pero ante todo sus angustias y conflictos internos. Así es como "el arte deviene un sustituto, casi una religión desde donde dar un sentido a la vida". [15] Fue esta cultura la que modeló la mentalidad de los intelectuales burgueses de la Viena de "fin de siglo" y fue ella la que generó sus problemas, que resultaban de esta tensión existente entre sus aspiraciones liberales y racionalistas y las formas y medios de su expresión, es decir, a través del arte y la sensualidad. De ahí resultaba la angustia y desesperación de muchos intelectuales vieneses que ante semejantes dilemas, optaban por refugiarse en una postura crítica ante la cual aparecía todo desencantado y

desilusionante. Con el arribo de la República, la modernidad como proyecto histórico de transformación social, política y cultural se encadena con el viejo proyecto de la burguesía liberal derrotada y adquiere el rostro y la identidad de los valores y principios del liberalismo y la democracia pero ahora bajo la dirección eminente del partido socialdemócrata, fundado por Víctor Adler y dirigido, durante lo que se llamó "Viena la roja", por Karl Renner y Otto Bauer. Por su "retórica en la que hacía un llamado a la razón, por su laicismo militante (y) por su fe en la educación (...) sin límites" la socialdemocracia austriaca podía reclamar el título de heredera directa de la cultura política del liberalismo. [16] Y por esto mismo es que ella representaba la opción de la modernidad a través de la hegemonía de una "cultura ético-científica", frente a otras fuerzas sociales que reivindicaban otros principios y valores como la nacionalidad, la religión o la "raza". Sin embargo, en esto mismo residen los límites tanto de la social-democracia como del proyecto histórico que representó.

Fue en este "campo de pruebas" para la modernidad, que los intelectuales vieneses de entreguerras se vieron obligados a tomar posición, siempre determinada por la "cultura" en que se formaron y vivieron. Los que se aferraron a los valores elitistas y aristocratizantes de la "cultura de los sentimientos" que encerraba sus dilemas, prefirieron dedicarse a sus propias e individuales vidas, ello condujo a una radicalización del culto al individualismo y a una intensificación de la introspección y la angustia existencial. Para ellos, las "promesas" que irresponsablemente ofrecían otros intelectuales optimistas, no eran más que engaños que ocultaban los siniestros peligros que la modernidad auguraba en su proyecto. Se daba así una relación muy específica del intelectual con la verdad y la política, en la que dominaba el distanciamiento frente a todo para sólo adquirir una responsabilidad ética individual con el pensamiento. La figura de Ludwig Wittgenstein concentra en toda su fuerza las características del intelectual vienés en "crisis" frente al advenimiento de la modernidad. [17]

Frente a esta clase de intelectuales, había una "pragmática mayoría" quienes "se pusieron a construir las instituciones y prácticas sociales de una nueva república austriaca" [18] bajo la confianza de evitar a través de ellas los antiguos dilemas de la cultura vienesa y en especial los sentimientos de alienación y depresión social. Para ellos, se trataba de fortalecer y difundir una cultura "ético-científica" liberal y democrática, que resolviera de raíz los problemas de atraso económico, social y educativo que Austria venía arrastrando desde la época de la fundación de la monarquía dual. Y la mejor y más clara ideología que podía contener y encausar tales de mandas era la del positivismo, que filosóficamente habría de funcionar como la racionalización acabada de un pragmatismo empírico que otros "aceptaban por instinto". [19] El positivismo era, pues, la conciencia ideológica de un sector de la intelectualidad vienesa dispuesta a realizar una "revolución" total en los distintos ámbitos de la cultura y sobre todo en aquellos que eran aún fortaleza de los antiguos privilegios aristocráticos de las clases terratenientes-feudales. La consigna para ellos era: democratización, acceso libre y abierto de aquellos espacios dominados desde siempre por minorías excluyentes. Pero también era innovación, es decir, constitución de nuevas prácticas que estaban a la búsqueda de medios y formas no ensayados hasta entonces y que lograsen expresar los cambios del momento. El doble efecto inmediato de esto fue: por un lado, ruptura y eliminación de las viejas formas de producción y administración de la cultura, es decir, principalmente del sistema de patronazgo que la financiaba y orientaba; y por otro lado, formación de instituciones y organismos profesionales encargados ahora de cuidar y difundir ellos mismos sus productos y resultados. La cultura se transforma en un abigarrado sistema de especialismos regido por los principios de la innovación técnica y la eficiencia productiva abierta al consumo de sectores sociales que desde este momento serán pensados como los destinatarios "naturales" de lo que los nuevos especialistas producirán. La música, la pintura, la arquitectura, el cine y por supuesto que la filosofía se convierten en testimonios

históricos de esta pequeña "revolución cultural" que experimenta Viena durante la república de los socialdemócratas. En cada una de esas prácticas y dominios de la cultura vienesa hay:

"una preocupación intensa por la mediatización del 'contenido' por la forma; el uso del montaje sincrónico (...); las técnicas de 'desfamiliarización' del mundo objetivo; el cultivo de la paradoja y la ambigüedad (...); la exploración de la experiencia fragmentada y alienada de los individuos en las modernas sociedades urbanas e industriales". [20]

La música de Arnold Schönberg, la arquitectura de Adolf Loos y la filosofía del Círculo de Viena son partes de ese todo que fue la cultura durante el proyecto de modernización que emprendió la fracasada república austriaca. [21]

### 3. El Círculo de Viena como movimiento cultural y político

Del conjunto de reformas que el gobierno socialdemócrata austriaco emprendió durante los años que se mantiene en el poder, dos son las más significativas e importantes en las que se concentra su proyecto de modernización de la cultura y la sociedad. La primera, es la reforma de la enseñanza ligada al nombre de Otto Glöckel, quien, bajo las consignas del anti-autoritarismo y la pedagogía activa, emprende un movimiento de grandes alcances dirigido a iniciar una reestructuración completa del sistema escolar clerical, represivo y herencia obscurantista del antiguo Imperio austrohúngaro. [22] La segunda, es la obra arquitectónica monumental llevada a cabo por Adolfo Loos al ser nombrado director de la Oficina municipal de arrendamiento. Como parte de aquellos intelectuales que vivió las grandes paradojas de la Viena de los Habsburgo, Loos emprende en arquitectura una intensa campaña moralizadora destinada a terminar con esa fachada hipócrita que desde la época de la monarquía dual ocultaba laserantes problemas sociales, como el hacinamiento de los obreros en sus viviendas construyendo grandes y modernas habitaciones para ellos. [23]

El Círculo de Viena aparece y se funda en esta coyuntura social y política precisa y es recogida en su "programa-manifiesto" publicado en 1929 bajo el nombre de: "La concepción científica del mundo del Círculo de Viena", firmado por Hans Hahn, Rudolf Carnap y Otto Neurath. En tal documento, el Círculo de Viena se revela como un movimiento de intelectuales heredero directo de la sofocada "cultura ético-científica" liberal y preocupado por introducir ésta en "todas las esferas de la vida económica, social y cultural". [24] Es, pues, al igual que otros movimientos del momento, una expresión de la avanzada modernizadora en el plano del pensamiento científico y la filosofía. Lo cual se manifiesta no sólo a través de su compleja técnica manera de practicar la filosofía, sino también en su enfrentamiento como grupo intelectual a las cerradas y elitistas instituciones universitarias alemanas, en las que los intelectuales funcionaban y organizaban como una verdadera estructura corporativa, defensora de privilegios e intereses propios. [25] Los valores que dominaban en esta esfera de la cultura, eran los propios de aquella "cultura de los sentimientos" en la que se buscaba ante todo un refinamiento estético de la sensibilidad y un cultivo aristocrático de la individualidad. Cuando en su programa-manifiesto los del Círculo de Viena reconocen que la educación y la arquitectura deben ser los dos renglones prioritarios del remodelaje racionalista de la cultura austriaca, [26] con ello no sólo manifiestan una simpatía política en favor de las reformas emprendidas por los socialdemócratas, sino también un repudio y crítica al anquilosado sistema universitario alemán y a los valores y principios en que se apoyaba y defendía. En efecto, en tal documento escriben lo siguiente:

"Asistimos a la penetración, cada día más profunda, del espíritu de la concepción científica del mundo en todas las modalidades de la vida personal y pública (...) la concepción científica del mundo está al servicio de la vida, y la vida le acoge bien". [27]

"El espíritu de la concepción del mundo" debía penetrar, pues, en la misma educación universitaria, reformándola desde nuevos criterios que pusieran énfasis en la eficacia y capacidad del saber y no en el elitismo estético excluyente. Racionalizar la alta educación burguesa significó ante todo para ellos, profesionalizarla y tecnificarla, acabando así con todo aquello que en ella permanecía atrapado en lo "artesanal" y romántico. Como lo reconocen A. Janik y S. Toulmin:

"(...) la Austria y la Alemania de los años veinte asistió a un giro natural hacia el positivismo y hacia las cuestiones técnicas. Todas las áreas de la vida, el pensamiento y el arte reclamaban una nueva instauración. Lo importante era aportar las técnicas más al día, más eficaces y científicas, poniéndolas a contribución con vistas a esta magna obra de construcción y reforma". [28]

Esto es lo que puede explicar el silencio y rechazo en que fue envuelto el Círculo de Viena y su filosofía por la educación y la cultura alemana de entreguerras. La manifiesta hostilidad que se percibía en ello, no era sino producto del enfrentamiento de dos "concepciones" del mundo antagónicas en las que regían valores y principios distintos. Era, pues, el enfrentamiento intelectual de la "cultura ético-científica" del liberalismo racionalista contra la "cultura de los sentimientos", elitista y refinada defensora del individuo y su sensibilidad. Al practicar la filosofía como una especialidad técnica y científica, los intelectuales del Círculo de Viena buscaban no sólo profesionalizarla, convertirla en un especialismo con sus propios rigores y exigencias, sino también iniciar una batalla en el terreno mismo de las ideas contra las tendencias irracionalistas que despuntaban ya por entonces.

4. La "concepción científica del mundo" del Círculo de Viena y la defensa cientista de la civilización europea

La historia de la formación del Círculo de Viena está ligada, como vemos, a la tendencia liberal-racionalizante que representó la cultura ético-científica en la Austria de los Habsburgo, que a pesar de mantenerse dominada y limitada por la tendencia contraria de la "cultura de los sentimientos", logró hechar raíces en el mismo sistema educativo universitario vienés. [29]

El nombramiento de Moritz Schilick como titular de la cátedra de "ciencias inductivas" en 1922 en la Universidad de Viena, significó un pequeño "acontecimiento" en el mundo universitario alemán. Desde este momento se formó a su alrededor un círculo no sólo de alumnos, sino también de filósofos y científicos, en el que se trazan objetivos ambiciosos y significativos para la cultura. Por sus actividades se constituyeron en Círculo y por lo "unificado" de su concepción decidieron emprender una campaña de difusión y discusión de sus ideas. En el año de 1929 cristaliza esto con su programa-manifiesto, dedicado a M. Schilick. Desde este año hasta 1939, el Círculo organiza y participa infatigablemente en distintos congresos internacionales, que utilizan además como foros en los cuales presentan su programa y los resultados de sus investigaciones. Como grupo intelectual, el Círculo desaparece en 1940 no sólo a causa de la guerra inminente, sino ante todo por:

"razones políticas, ya que entre sus miembros había algunos judíos y porque (su) actividad (...) se consideraba "disolvente". [30]

Precisamente, porque sus actividades como intelectuales estaban impregnadas de algo más que una mera preocupación teórica por el análisis filosófico de las ciencias, había en ellos lo que A. J. Ayer llamó "espíritu misionero" y que es resultado de su íntima convicción de que la concepción científica del mundo representada por ellos debía propagarse entre todos los hombres, a nivel de todas las actividades sociales y a lo largo y ancho de la cultura europea, para así lograr "destruir los prejuicios irracionales, los fanatismos ideológicos, así como la violencia imputable a esos fanatismos en las relaciones sociales". [31] La forma que adquirió esta "actividad pedagógico-iluminista" del Círculo de Viena, fue primero a través de la constitución de la filosofía como una especialidad semejante a la de cualquier ciencia. Y segundo, a través de su combate continuo contra la "metafísica", por ser ésta -para ellos- no sólo reducto de aquella "cultura de los sentimientos" a la que se oponían abiertamente, sino ante todo -hacia los años treinta- expresión del irracionalismo dominante en la cultura y filosofía centroeuropea.

En efecto, su programa-manifiesto se abre con una declaración de principios, en donde se dice: que la filosofía a partir de ellos abandona su aspecto "tradicional" (como sistema metafísico) y adquiere uno nuevo "revolucionario", en breve, científico. Gracias a ello, la filosofía dejará de ser un elemento de división entre los hombres para llegar a unirlos en la paz del consenso racional. [32] Esto significaba, para la coyuntura del momento, modernizar la filosofía, es decir, convertirla en una actividad especialista con igual grado de dificultad técnica que las científicas. A partir de ahí, la nueva ortodoxia que fundaba este criterio se determinará por la complejidad y habilidad de (en) las técnicas alcanzadas. Como lo explican Janik y Toulmin, la profesionalización se establecería al momento de lograr "exhibir el dominio que se poseía en un particular estilo o método". [33] En el caso del filósofo, éste se convertía en un profesional de la "verdad", cuya relación ética con ésta se manifestaba: en el grado de dominio técnico alcanzado para lograr "mostrar" su estructura racional, lógica, principalmente en el terreno de las ciencias; y por su voluntad en difundir y hacer penetrar esta forma de razonamiento impecable en todo el cuerpo de la sociedad a través del rigorismo de una educación científica. En este sentido, se puede decir que los intelectuales del Círculo de Viena eran portadores de ciertos valores democráticos en el terreno intelectual como los de cooperación, tolerancia y participación. El racionalismo inmanente a su empirismo filosófico los acercaba así a los principios de una cultura política democrática y liberal, que para ellos era condición necesaria de su existencia como grupo intelectual así como para la transformación modernizadora de la cultura austriaca. Un racionalismo que cabe precisar como optimista y utópico, que se radicaliza en la medida en que se agudizan las contradicciones de la civilización europea, que habrán de llevarla a la crisis devastadora de la Segunda Guerra Mundial. [34]

Nos parece que por todo lo anterior es necesario revisar el juicio histórico que se ha dado sobre los intelectuales del Círculo de Viena y en especial sobre su "concepción del mundo", en cuanto responsables de la expansión del irracionalismo que acompañó a la ascensión del fascismo en Europa central. Pues un juicio de tal magnitud, soslaya el significado coyuntural que tuvieron ambos en un momento especial de la cultura alemana. Pero sobre todo "olvida" que también ellos:

"distinguieron perfectamente el peligro y que tuvieron el coraje de afrontarlo públicamente y el mérito de rechazar todo compromiso con el adversario". [35]

Aun a costa de su exilio y bajo la "ilusión de un optimismo racionalista" que es, quizás, algo de lo que si se les puede "culpar". Sin embargo, fue una "ilusión" que tuvo su necesidad histórica porque a través de ella es como un grupo de intelectuales se representó su participación y significado en el proyecto de modernización de la cultura

austriaca y sobre todo en la defensa de la civilización europea. Como ilusión, podemos decir que se constituyó alrededor del siguiente conjunto de certezas:

i) en una confianza absoluta sobre el valor de la ciencia, ya que ella -pensaban- les permitía adquirir "un punto de observación" total "en los límites del pensamiento" (Kolakowski);

ii) en una voluntad "pedagógico-iluminista", preocupada por difundir el valor de la racionalidad científica en todas las actividades y esferas de la sociedad; esto era lo que los aproximaba a la socialdemocracia austriaca pero los separaba de los comunistas, pues a través de semejante "educación científica" fomentaban ciertos valores del liberalismo y la democracia;

iii) en un combate decidido al irracionalismo y misticismo de la época, que era para ellos resultado de la ignorancia del entendimiento humano debido a una equivocada educación;

iv) y por último, en una concepción de la "naturaleza humana" perfectamente racional que a través de una educación científica apropiada puede acabar con toda posibilidad de fanatismo e intolerancia. [36]

Bajo esta ilusión optimista y plena de voluntad de acción, es como además los del Círculo de Viena mantenían una relación con la política y la verdad totalmente propia, que los distinguía de cualquier otro grupo de intelectuales alemanes. En esa relación, la verdad aparece bajo la forma de una estructura inmanente al mundo, a los "hechos" y que la razón, a través del análisis lógico de los lenguajes científicos que los contiene, tienen que "mostrar", que exhibir para así lograr legitimar su carácter de pensar racional verídico, logrando al mismo tiempo, establecer las condiciones de verdad para todo pensamiento que se precie de ser racional. Al convertirse en profesionales, en expertos de esta verdad los positivistas lógicos del Círculo de Viena hacían un llamado -bajo el ejemplo que daban- a dirimir y cesar todo conflicto, toda lucha para disolverla y resolverla en el diálogo que permite el intercambio de razones y la aclaración del pensamiento; buscaban, pues, aparecer como un "modelo ejemplar" al cual la sociedad se aproximaría en función de una educación científica bien organizada. El poco o casi nulo éxito social y político del programa y las actividades del Círculo de Viena, corroborado en el continuo resurgimiento y dominio de lo que llamaban "metafísica" y en la ascensión y victoria del nacional-socialismo sobre toda la Europa central, reveló no sólo la ingenuidad de su optimismo racionalista sino ante todo la equivocada "lectura" que hacían -al igual que los socialdemócratas y comunistas- de los nuevos y desconcertantes elementos que se encontraban conformando la cultura política de la época. Al explicar el fanatismo y el misticismo que acompañaba al movimiento del nacional-socialismo como simple ignorancia y reducto del obscurantismo debidos a una equivocada "educación" de las masas, se mostraban incapaces de reconocer y aceptar el componente político que el nazismo había logrado activar en ellas: la dimensión mítico-irracional en la que lograban expresarse expectativas y demandas sociales, frustradas por otros medios y que reclamaban a toda costa emerger al nivel de la "conciencia social".

Así pues, en el fondo del positivismo lógico en cuanto ideología de un grupo de intelectuales, se puede decir que subyace un cierto tipo de engeguamiento político respecto a la relatividad del "punto de vista" que asume y de los valores que pone en juego -a pesar de su rechazo a ello- al considerarlos no como tales, sino como una visión "natural y racional" del mundo que todos los hombres pueden compartir. Sin embargo, parece que ésta es la condición de toda acción política que pretenda ser eficaz y productiva, esto es, asumirse como la "detentadora legítima" y única de los valores de una

sociedad y su cultura. Una ceguera explicable también, así como la ilusión que la constituye, porque, como escribió otro gran pesimista del porvenir de la cultura europea:

"los hombres viven en general el presente con una cierta ingenuidad; esto es, sin poder llegar a valorar exactamente sus contenidos". [37]

## 5. Las paradojas de la modernidad como proyecto histórico

Al estallido de la Segunda Guerra Mundial y al dominio nazi de toda Europa central, corresponde una diáspora por los cuatro confines del mundo de amplias porciones de intelectuales de lengua alemana que sentían amenazada su vida y su actividad por la cultura y la política del nacional-socialismo. Los miembros del Círculo de Viena no fueron la excepción y muchos de sus miembros lograron refugiarse o ser invitados en los EU. La implantación y desarrollo de su concepción de la filosofía y las ciencias en suelo norteamericano -y de los valores y principios que subyacen a ella- no implicó demasiado esfuerzo y dificultades. Quizás se debió esto no sólo a la "congruencia de sus ideas con las tradiciones básicas de la filosofía americana", [38] sino también a que se encontraban en una nación en la que el proyecto histórico en el que participaron durante la frustrada república austriaca, no era tanto una promesa por venir, sino una tangible realidad. En efecto, los EU hacia la década de los cuarenta del presente siglo aparecía en el concierto de las naciones capitalistas occidentales, no tanto como un proyecto por alcanzar que como un presente inmediato en el que se concentran y expresan a la vez que las ventajas y logros espectaculares de la modernidad, sus paradojas y contradicciones insolubles. Bajo una cultura y una sociedad semejante, no eran ciertamente los miembros del Círculo de Viena los que podían ofrecer una conceptualización acabada y crítica de tales paradojas y contradicciones, sino más bien aquellos intelectuales alemanes portadores de la vieja "cultura de los sentimientos" en la que se habían formado y aprendido a vivir como la única posible. Es quizás el caso de algunos miembros fundadores de la Escuela de Frankfurt y en especial de T.W. Adorno, quien a través de sus reflexiones sobre la "experiencia científica" que tuvo en sus años de exilio en los EU nos proporciona un diagnóstico "negativo" de lo que llamaríamos como los límites de la modernidad en cuanto proyecto histórico.

Reconoce Adorno en su trabajo que precisamente se llama "Experiencias científicas en Estados Unidos", [39] que la condición de su distanciamiento y de su reflexión crítica respecto a la sociedad norteamericana, se debió a que nunca dejó de asumirse como "europeo", pues de ello dependía su "continuidad espiritual". Desde ahí, la cultura norteamericana se le aparece como una enorme operación de perversión y "destrucción" de los auténticos valores de la cultura y la civilización, calificándola de "industria de la cultura", ya que dominan en ella: la estandarización y masificación de los "gustos". de los comportamientos e incluso de los pensamientos, la tecnificación y especialización de toda actividad o profesión, desde las manuales y administrativas hasta las artísticas y filosóficas. En suma, operaba lo que conceptualmente llama "cosificación de la conciencia", como resultado negativo del avance democratizador de esa sociedad. La consecuencia inmediata de esta postura crítica de Adorno y de su traducción en cierta forma conducirse y relacionarse con sus pares norteamericanos, fue su exclusión y la hostilidad del medio universitario, al extremo de llegar a acusarlo de "falso príncipe".

En este enfrentamiento, creemos que no hay que percibir solamente el desarraigo e incompreensión que pudieron sufrir algunos intelectuales alemanes de vieja formación, sino ante todo el conflicto que resulta en ello de su choque con una sociedad en la que existe ya la modernidad como realidad plena y en la que es posible "leer" de manera abierta y desnuda las paradojas y límites que en Europa apenas se empezaban a desarrollar. El progreso técnico, la incorporación de la racionalidad científica a la producción y dirección

de la sociedad, la eficiencia y disciplina, la habilidad y competencia profesional eran lo que podían llamarse logros y/o "éxitos" permanentes en los EU. Pero ante los ojos desencantados de esta generación agónica de intelectuales centroeuropeos que se formó en la "cultura de los sentimientos", no eran más que efectos visibles de contradicciones que en el fondo subyacen a todo proyecto de modernidad. Y en esto, por cierto, no dejaban de tener alguna parte de razón.

Hay, nos parece, en la modernidad como proyecto histórico una serie de paradojas irresolubles de las que resultan los problemas más agudos de las sociedades capitalistas contemporáneas y que han llevado hoy, a una crisis de "fin de siglo" semejante a la del anterior.

Para empezar, las que anidan en la "filosofía de la historia" que habita secretamente a tal proyecto y desde donde resulta: una historia en un mundo cerrado y homogéneo, poblado por una sola humanidad que evoluciona en una sola dimensión del tiempo, el progreso unilineal, que apunta a una sola forma de civilización, la civilización de la modernidad. [40] Desde tal teleología omnicomprendiva, no es posible concebir -y sobre todo aceptar- el derecho a la diferencia, a la alteridad, a la diversidad de sentidos, en breve, a la individualidad, ya que no se puede negar que:

"Vivimos en una pluralidad de mundos vitales, de 'provincias de significación finitas' en donde cada una de ellas se encuentra gobernada por leyes propias y regida por sus propios criterios de pertinencia". [41]

Lo cual implica que no hay en realidad una historia, sino pluralidad de historias, cada una con su sentido propio; por ende, que tampoco hay una humanidad, sino una Multiversum de pueblos y culturas. En suma, que no existe una lógica que defina y determine el sentido del ser y el hacer, sino distintas e irreductibles, cada una con su derecho a dirigir y explicar los distintos "mundos vitales" que habitan.

La segunda gran paradoja, es la que aparece con la profesionalización de la cultura y el conocimiento. La realización del proyecto de modernidad, supone la formación de una nueva casta de especialistas y funcionarios, cuya misión esencial es proporcionar los medios técnicos necesarios para semejante fin. Esto permite una racionalización y dirección de la sociedad y una planificación tanto de sus demandas como de los problemas que a futuro puedan surgir. Pero al mismo tiempo implica la integración de nuevas ortodoxias basadas ahora en la "mitificación de las nuevas técnicas y estructuras abstractas". [42] Lo importante para ellas será, no lo que significaron las técnicas en su momento de irrupción (medios para alcanzar ciertos fines), sino la habilidad y dominio en sí mismas. Profesionalización de la cultura como condición básica de la modernidad es, pues, formación de nuevas y excluyentes élites basadas en el saber y la competencia técnica. Bajo estas consideraciones, tiene razón Leszek Kolakowski al caracterizar la filosofía del Círculo de Viena de la siguiente manera:

"El empirismo lógico es (...) el producto de una cultura en la cual la eficiencia tecnológica pasa como un valor supremo, de esa cultura que (llamamos) tecnocrática. El empirismo lógico es la ideología de la tecnocracia, mistificada bajo la forma de un punto de vista antiideológico de la ciencia depurada de juicios de valor". [43]

Y sin embargo, la mayor paradoja de todas parece ser la de que ningún sistema político que se califique de democrático puede mantenerse y reproducirse sin que presuponga, a la vez que los "beneficios", las contradicciones de la modernidad. La democracia requiere para existir y penetrar en una sociedad de participación, educación, racionalización de sus decisiones, dirección, etc., etc., es decir, de una cultura política que sólo la modernidad

puede contribuir a producir y difundir a través de los medios implícitos en su proyecto. Pero de lograrse esto, los efectos no sólo serán los "deseados", sino también esas grandes paradojas que hoy más que nunca parece que no tienen solución. Frente a ellas, nuestra crisis de "fin de siglo" se define por un "éxodo" por un regreso a formas de vida y de pensamiento "premodernos". Es decir, por un rescate y una defensa de valores y prácticas que reivindican la diferencia, la privacidad, la individualidad, el cuerpo, la naturaleza o la sexualidad frente a un mundo agobiantemente estandarizado, común y masificante. Sin embargo, es este "éxodo" el que al mismo tiempo ha permitido el regreso de "críticas" muy en el tono del irracionalismo alemán de entreguerras. [44] Y es que en el fondo de esta vuelta de lo "reprimido", se plantean cuestiones de gran actualidad que retan a todo pensamiento y práctica de la proyectabilidad: ¿cómo acceder a una democratización de los espacios y reductos de una sociedad, sin que ello termine o implique (en) una "cultura de masas", estandarizada y asfixiante de toda iniciativa individual, creativa y productiva?, ¿cómo defender aún la necesidad de un proyecto, cuando -como lo señala Remo Bodei- "el tributo enorme de penas que este siglo ha pagado a los grandes proyectos de transformación (...) parece oponerse a cualquier proyecto de cambio profundo"? [45] En suma, ¿cómo volver compatible lo que en la modernidad aparece como excluyente?

Es evidente que las respuestas a estas preguntas, no pueden consistir -como lo proponen algunos pesimistas de ahora- en un regreso a la "premodernidad", pues ciertamente fueron sus contradicciones las que llevaron al proyecto actual. En esta medida es necesario "superar" también todo pensar negativo y nostálgico de la modernidad, ya que él tampoco escapa a los dilemas de ésta. Quizás esto significa, entonces, que la respuesta no parece que sea ni el pesimismo desencantado de la negatividad, ni el optimismo de la ilusión racionalista. Ambos son igualmente testimonio directo de las contradicciones de la edad moderna. Posiblemente se trate, más bien, de asumir un pensar crítico pero que evite los extremos que le han precedido y que al mismo tiempo inaugure una relación con la política y la verdad en términos totalmente nuevos, lo que supondría plantearse en todos sus rasgos la nueva ética que correspondería a esta clase de intelectual. ¿De qué manera y bajo qué condiciones? Es ésta una de las grandes preguntas de nuestro tiempo y que tan sólo hemos querido contribuir a plantear, a través del análisis de un episodio histórico del pensamiento y la cultura occidental.

#### CITAS:

[1] Nos referimos a Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, México, Folios, 1984, que originalmente fueron una serie de conferencias que Husserl dictó en las Universidades de Viena y Praga.

[2] Utilizamos la expresión "formas de vida" de acuerdo a la concepción que de ella tiene el llamado "segundo" Wittgenstein y que alude no sólo al uso que define un término, sino también a las condiciones sociales y culturales que tal uso revela. Respecto a las fuertes connotaciones antropológicas de esta categoría, véase el penetrante artículo de Jacques Bouveresse, "L'Animal ceremonial. Wittgenstein et l'antropologie" en Actes de la recherche en sciences sociales, No. 16, sept. 1977, pp. 43-54.

[3] E. Husserl, Crisis de las ciencias europeas..., op. cit., p. 11.

[4] Este ensayo no es sino la presentación de un conjunto de reflexiones globales, resultado de una pequeña investigación sobre los intelectuales en su relación con la política y la verdad. Como tales, no pretenden ser exhaustivas ni definitivas y se las propone más bien en tono conjetural. Por lo que cabe hacer las siguientes precisiones respecto a ellas. Para empezar, su "intención" no es volver a discutir y analizar las teorías

y conceptos de aquellos grupos intelectuales que aquí analizamos; tampoco es dar una definición de partida de aquello que se debe entender por "verdad", "política" o "intelectuales". Convencidos como estamos de que los términos se definen por el uso y contexto en el que aparecen, nuestra preocupación central apunta a incrustar tales teorías y/o concepciones sobre el fondo de una historia y un proyecto con los que pensamos mantienen fuertes relaciones de determinación. De ahí entonces, que no nos interesa tanto si lo que dijeron -o callaron- puede ser contrastado respecto a una norma de "verdad", sino ante todo -y por plantearlo así: ¿cuáles fueron las condiciones históricas que posibilitaron su "decir" o su silencio?

[5] De los varios estudios históricos dedicados a este tema, quizás el más conocido es el de Martín Jay, *La Imaginación dialéctica, Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Taurus, 1974.

[6] Este juicio no es sólo de Martín Jay, *La Imaginación dialéctica*, op. cit., p. 32, sino que también se encuentra confirmado por otros historiadores como por ejemplo Eugene Lun en su *Marxismo y modernismo, Un estudio histórico de Lukács, Benjamín y Adorno*, México, F.C.E., 1986. En relación a dos de los personajes más influyentes de la Escuela de Frankfurt, escribe:

"Cualquiera que sea el aspecto que se prefiera subrayar (sus predisposiciones personales o la situación histórica) subsiste el hecho de que el refinado cuerpo de pensamiento de Benjamín y de Adorno se vio minado desde adentro por un distanciamiento excesivo de su esoterismo frente a los problemas vitales y mundanos de la población no intelectual", p. 248.

[7] En la imaginación dialéctica. Op. cit.. vid.. en especial el capítulo 1.

[8] Citado por M. Jay, op. cit., p. 206. El trabajo de Herbert Marcuse en el que se exponen todas estas ideas lleva el nombre de "La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado", publicado por la revista del Instituto de Investigaciones Sociales en el año de 1934 y recogido ahora en español en *Cultura y sociedad*, Buenos Aires, Sur, 1969, pp. 1444.

[9] Las citas que transcribimos son de los comentarios que hace M. Jay, op. cit., al artículo de Horkheimer sobre el positivismo lógico.

[10] Buenos Aires, Edit. Sur, 1969.

[11] Víctor Kraft, *El Círculo de Viena*, Madrid, Taurus, 1977, p. 8.

[12] En el prólogo a *El Círculo de Viena*, op. cit., V. Kraft escribe lo siguiente:

"El Círculo de Viena fue (...) el punto de partida de un movimiento internacional (...) sin embargo, es precisamente en el área de la cultura alemana donde la obra del Círculo de Viena ha sido rechazada en la medida en que ha sido conocida", p. 7.

[13] Es A. J. Ayer el que hace esta observación en la *Introducción a El positivismo lógico*, México, E.C.E., 1978, p. 9.

[14] Todas estas conjeturas surgieron de los estudios históricos que realizó el especialista Carl E. Schorske y que se encuentran reunidos ahora en el volumen titulado *Vienne fin de siècle, Politique et culture*, Paris, Seuil, 1983. Para esta parte del ensayo se utilizó el trabajo titulado "Politique et psyché: Schnitzler y Hofmannsthal", pp. 21-38.

[15] Idem., p. 25.

[16] Carl E. Schorske, "Un nouveau ton en politique: un trio autrichien" en Vienne fin de siècle, op. cit., para un estudio más detallado de la socialdemocracia austriaca, véase el artículo de Pérez Merhav, "La socialdemocracia y el austrimmarxismo" en Historia del marxismo, vol. 7, Barcelona, Bruguera, 1983, pp. 305-337.

[17] Vid., Allan Janik y Stephen Toulmin, La Viena de Wittgenstein, Madrid Taurus, 1974, en especial el cap. 6.

[18] Idem., p. 305

[19] Idem., p. 311.

[20] Eugene Lunn, Marxismo y modernismo, op. cit., p. 12.

[21] Sobre este tema vid., de Carl E. Schorske, "Explosion dans le jardin: Kokoshka et Schoenberg" en Vienne fin de siècle, op. cit., pp. 299-338.

[22] Dominique Lecourt, L'Ordre et les Jeux, Le positivisme logique en question, Paris, Grasset, 1981, p.34.

[23] Idem., p. 22.

[24] La Concepción científica del mundo del Círculo de Viena, citado por D. Lecourt, op. cit., p. 34.

#### CITAS:

[25] La conferencia que Max Weber dio en 1919 sobre "La ciencia como vocación" puede ser tomada como un testimonio documental sobre la rígida estructura universitaria alemana en su proceso de "americanización", como él le llama.

[26] D. Lecourt, L'Ordre et les jeux, op. cit., p. 34.

[27] Citado por D. Lecourt, op. cit., p. 36.

[28] A. Janik y S. Toulmin, La Viena de Wittgenstein, op. cit., p. 311.

[29] La misma historia del Círculo de Viena paradójicamente se encuentra ligada a la historia del sistema universitario vienés, ya que gracias a que desde 1895 existía en la Universidad de Viena una cátedra de "Filosofía de las ciencias inductivas", creada por Ernest Mach, fue posible que el grupo de intelectuales que se organizó alrededor de Moritz Schilick -nombrado titular de la cátedra en 1922- tuviera un respaldo institucional como un punto a partir del cual cobrar una fisonomía.

[30] V. Kraft, El Círculo de Viena, op. cit., p. 28.

[31] Leszek Kolakowski, La philosophie positiviste, Paris, Denoel/Gonthier, 1976, p. 201.

[32] D. Lecourt, op. cit., p. 32.

[33] La Viena de Wittgenstein, op. cit., p. 316.

[34] Como grupo portador de ciertos implícitos políticos, el Círculo de Viena no estuvo exento de la "lucha de tendencias" y la formación de fracciones. Representante y líder del "ala radical", Otto Neurath fue una de las figuras más destacables y productivas del Círculo, que además no temía asumirse como "marxista". Fue él, de todos los miembros del Círculo, quien emprendió una batalla abierta a lo que llamó: "el obscurantismo de los filósofos contemporáneos en lengua alemana".

[35] D. Lecourt, op. cit., p. 37.

[36] L. Kolakowski, La philosophie positiviste, op. cit., pp. 232-233.

[37] Sigmund Freud, El porvenir de una ilusión en Obras Completas, T. III, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, p. 2961.

[38] M. Jay, La Imaginación dialéctica, op. Cit., p. 115.

[39] En Consignas, pp. 107-140. Todas las citas de Adorno son de este texto.

[40] Tilo Shabert, "Modernidad e Historia" en Diógenes, Nos. 123-124, Otoño-Invierno, 1984, p.114.

[41] Remo Bodei, "Strategies d'individuation" en Critique, Nos. 452-453, Enero-Febrero, 1985, p. 130.

[42] A. Janik y S. Toulmin, La Viena de Wittgenstein, op. cit., p. 322.

[43] La philosophie positiviste, op. cit., p. 229.

[44] Para un análisis de esta "nueva" moda intelectual de la crítica visceral a la modernidad, vid., el libro de Jacques Bouveresse, Le philosophe chez les autophages Paris, Minuit, 1984.

[45] "Fenomenología y lógica del proyecto" en Marco Cupolo (comp.), Sistemas políticos: Términos conceptuales, Temas del debate italiano, UAM-Azcapotzalco, 1986.