

100 Ej 3  
CF



# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

EUGENIO PUCCIARELLI: ANOTACIONES DE MEMORIA  
Aldo Prior

E. PUCCIARELLI: LA FILOSOFÍA COMO DESLINDE  
Adolfo P. Carpio

BIBLIOGRAFÍA DE EUGENIO PUCCIARELLI  
Blanca H. Parfait

GOETHE Y LA KÁTHARSIS TRÁGICA  
Carlos M. Herrán

HOMONIMIA Y GÉNEROS DEL SER EN PLOTINO  
María Isabel Santa Cruz

SER-EN-SÍ Y SER-PARA-OTRO  
Roberto J. Walton

JERARQUÍA Y CONFLICTIVIDAD AXIOLÓGICA EN LA ÉTICA DE SCHELER  
Ricardo Maliandi

LA SENSACIÓN EN LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA  
Mario P. M. Caimi

LÓGICA FORMAL, LÓGICA TRASCENDENTAL Y VERDAD EN LA PRIMERA CRÍTICA  
Jorge Eugenio Dotti

HEIDEGGER, 1916-1921. HEGELIANISMO Y FILOSOFÍA MEDIEVAL  
EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO  
C. Francisco Bertelloni

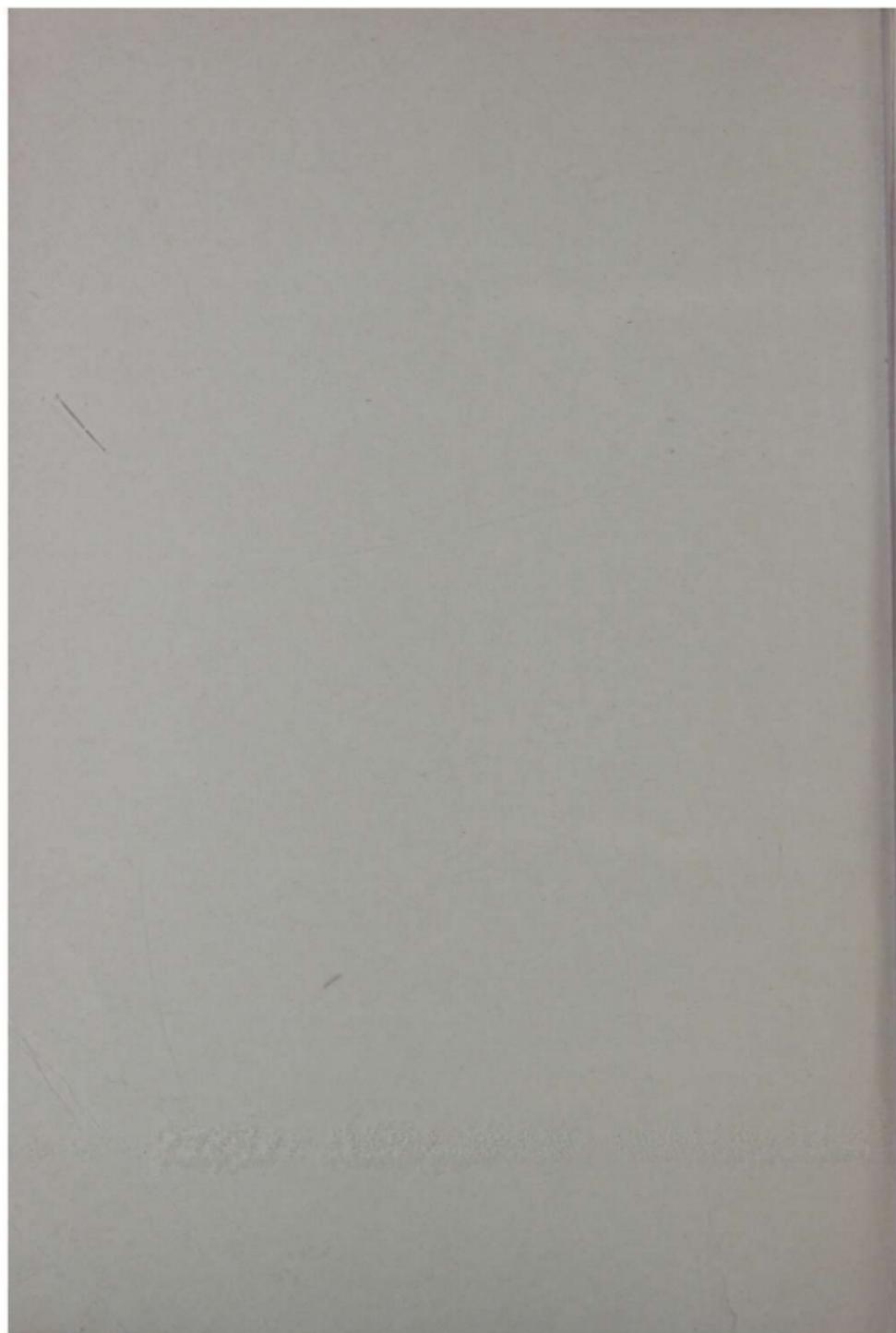
NIETZSCHE Y HEIDEGGER: LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA Y EL PENSAR FUTURO  
Bruno L. G. Piccione

LA RECEPCIÓN ARGENTINA DEL PENSAMIENTO NORTEAMERICANO  
Hugo E. Biagini

LA ESTRUCTURA DE LA CIUDAD IDEAL  
Elisa R. París

## RESEÑAS

Francisco José Olivieri, Rodolfo Gómez, Elisa R. París



# CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Director

ARCELO B. GARCÍA

con la colaboración de

FRANCISCO J. CLAVIERO, ALDO N. BIANCHI

JUAN BARRERA, A. VIGNATI

Los trabajos publicados en

este periódico pertenecen a

el Dr. Mario B. GARCÍA

1902 Buenos Aires, Argentina

*Director*

ADOLFO P. CARPIO

con la colaboración de

FRANCISCO J. OLIVIERI, ALDO R. PRIOR

Y ROBERTO J. WALTON

*Dirección postal:*

Instituto de Filosofía

25 de Mayo 217 (2º piso)

1002 Buenos Aires, Argentina

# CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



ESCRITOS DE HOMENAJE

A

EUGENIO PUCCIARELLI

AÑO XIX • NUMERO 30-31 • ENERO-DICIEMBRE 1983

QUEDA HECHO EL DEPOSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723  
© COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES



EXCMO. SEÑOR DON JUAN...

A

EXCMO. SEÑOR DON...

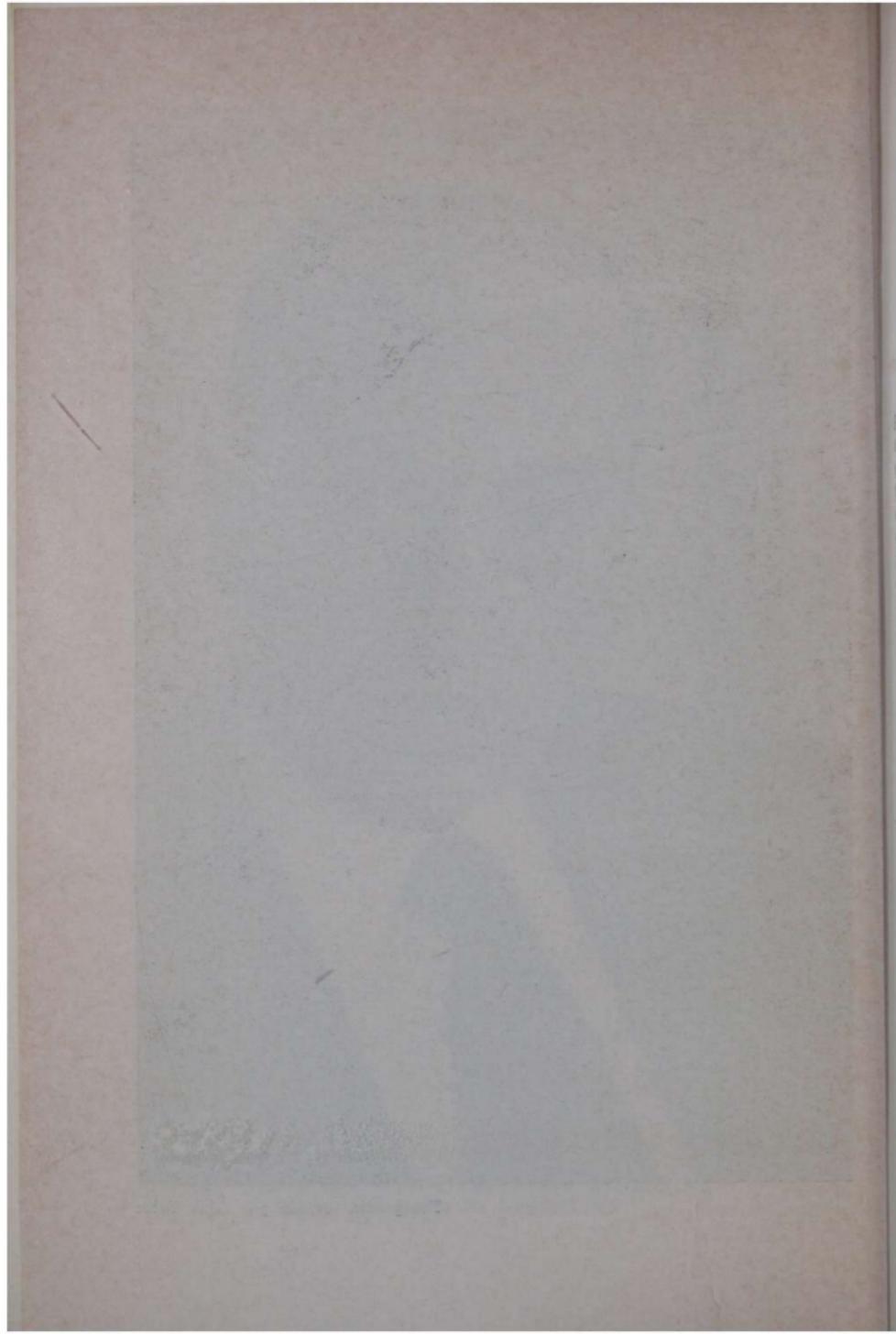
IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA

1923

XIX 22A



Fotografía tomada por Aldo Prior



## PRESENTACION

*Durante diez años —desde 1968 hasta 1978—, Don Eugenio Pucciarelli dirigió Cuadernos de Filosofía. Lo hizo con la extraordinaria capacidad, esfuerzo y tenacidad que le son propios. Logró que la revista apareciera con calidad y regularidad sorprendentes, si se toman en cuenta nuestras circunstancias. Será muy difícil valorar de la manera debida lo que ello significó para la cultura argentina en general y en especial para su desarrollo filosófico. Para llevar a buen término sus afanes, debió luchar en forma incansable contra la falta de medios económicos y contra la indiferencia y la incomprensión, así como debió redoblar su celo para la ardua cinegética de lograr colaboradores y que le reportó más de ciento cincuenta firmas. De todo esto quede la debida constancia.*

*Al reanudarse la publicación —después de un intervalo de más de tres años, y gracias sólo a una generosa ayuda de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Nación—, nos pareció propio dedicar el presente volumen como homenaje a Eugenio Pucciarelli y exteriorizar así nuestra deuda con él —la deuda de la Facultad de Filosofía y Letras, a la que está ligado de forma tan fecunda como notoria, y en particular la de estos Cuadernos— y honrar así a quien simboliza de modo egregio el sentido de la actividad filosófica en nuestro país.*

*La elección de los temas y enfoques quedó librada al arbitrio de los colaboradores, precisamente porque, lejos de estar ceñido a una sola disciplina o corriente, es característica del pensamiento de Pucciarelli la amplitud y diversidad de intereses.*

PRESTACION

El presente documento tiene por objeto certificar que el Sr. D. [Nombre], en virtud de un contrato de arrendamiento celebrado con el Sr. D. [Nombre], ha sido designado para el desempeño de las funciones de [Cargo] en el [Lugar] durante el periodo comprendido entre el día [Fecha] y el día [Fecha].

El Sr. D. [Nombre] ha prestado sus servicios con la diligencia y eficacia que le son propias, y ha cumplido con todas las obligaciones que le correspondían en virtud del contrato suscrita.

## EUGENIO PUCCIARELLI: ANOTACIONES DE MEMORIA

por Aldo Prior

### I. - *El hombre y su función*

EUGENIO PUCCIARELLI suele dar sus clases de pie, irguiendo detrás del pupitre profesoral una figura alta y delgada, de largos brazos que sólo medidamente se mueven para acompañar algún giro de la expresión, y que remata en un rostro de rígida máscara que únicamente se anima al hablar. La palabra, que suena entonces alta y nítida, llena el ambiente, desarrolla su argumento, da el mejor retrato de un hombre lúcido, ordenado, coherente. También, con el tiempo, inesperadamente cálido.

Así lo vi la primera vez, sólo fugazmente y de paso, una tarde ya muy lejana, en la Universidad de La Plata, a la que siempre se mantuvo muy ligado desde los tiempos de su temprana relación con Alejandro Korn, quien a menudo revive en sus recuerdos. Aquella primera imagen de su presencia en la clase, percibida no sólo con fugacidad sino también casualmente, habría de persistir sin embargo en mi memoria, ya que aún ahora podría recomponer la atmósfera de aquellos amplios corredores en la vieja Facultad, el lugar de la puerta entreabierta y el tono de la voz algo metálica que se escuchaba. Todavía veo el detalle de algunos rostros, pendientes de lo que allí se explicaba.

También es cierto que más tarde, luego del traslado de Pucciarelli a Buenos Aires, escenas muy semejantes habrían de transformarse para mí en un cuadro habitual. Ahora, pasado el tiempo, ya no podría asegurar del todo que los recuerdos no se mezclen. Pero de todos modos doy el resultado esencial de las imágenes acumuladas, lo que ha quedado de situaciones que llegaron a hacerse familiares y de las que pude participar por fortuna, de muy diversas maneras y en incontables lugares, porque las circunstancias así lo quisieron y también el calor de una amistad que fue surgiendo entre el profesor —a quien se le superpuso con el correr de los años un tenaz y muy solicitado *maitre de conférences*— y quien aquí está tratando de recordar las cosas.

Claro está que, detrás de la figura visible, lo que verdaderamente interesa es siempre la dimensión de la persona, interior

y profunda. Es ese trasfondo lo que se quiere leer en el aspecto, el empaque, el movimiento, como fuentes frecuentemente más confiables que la propia confesión que, además, a veces nos es negada. Por esa vía, sólo el trato asiduo y la observación cuando menos sagaz permite adquirir alguna noticia cierta sobre lo que ocurre en la interioridad, sobre la *agitatio mentis*, decisiva también en el caso de un filósofo. Pero si bien nunca resulta fácil penetrar en ese ámbito, ya que se oponen las diversas fachadas defensivas, en ocasiones este logro se hace especialmente esquivo. Y habría que decirlo: Pucciarelli da por lo común muy poca ayuda para cualquier ataque en esa dirección. Más bien todo lo contrario. Sobrarían las anécdotas circunstanciales. Frecuentemente sólo ofrece un semblante que suele ponerse heladamente impenetrable y que ha dejado perplejo a más de un visitante desprevenido —y, tal vez, algo inoportuno también.

Más ampliamente, y a modo de un rasgo muy marcado, debería señalarse que no estamos precisamente en el caso de una persona abierta o que consienta fácilmente en declarar los secretos que la constituyen. Incluso para quienes podrían considerarse dentro de su círculo más próximo, resultaría así sólo conjeturable, por ejemplo, lo que pudiera considerarse la estructura de sus posiciones filosóficas. De un Korn puede decirse que estaba embarcado en la nave del neokantismo y que, puesto a votar, lo hubiera hecho por alguna forma de idealismo trascendental. De un Francisco Romero, a quien podríamos incluir en la misma familia, podría decirse que jugó, en la intimidad en donde se toman las decisiones fundamentales, en la otra dirección, a favor de un realismo. Pero ¿cuáles son en cambio las cartas de Pucciarelli? La reserva de sus opciones es en este sentido el trazo seguramente menos discutible de nuestro profesor, que se rehusa a mostrar su juego en toda la línea, negando toda confesión, tanto en lo personal como en lo filosófico. Hasta el punto de no poder estar nunca seguros, si se nos preguntara: —¿Qué ha elegido Pucciarelli?— acerca de cuál podría ser la contestación correcta.

Algo tal vez pudiera obtenerse insistiendo en el asedio de la figura externa, esa pintura del alma en donde todo esté dicho tal vez, y en la que todo podría descubrirse quizá si hubiera alguien con ojos que realmente vieran, bien que no sea nuestro caso. Modestamente, nos limitaremos a señalar que esa silueta suya de líneas largas, estiradas hacia lo alto, tal vez demasiado erguida en comparación con la chatura general del paisaje porteño, hace comúnmente algunos gestos nimios pero característicos. Uno de ellos es el de inclinarse un tanto para dar su clase, un poco al modo de los álamos demasiado enhiestos, tocados por la brisa;

un poco a la manera de quien declara el roce de un sentimiento. Y el gesto se repite aun para hablar con el más humilde prójimo. Esta inclinación natural y sentida frente al otro, siempre gentil —de una solicitud que llamaría pucciarelliana—, se me antoja que es otra de las señales importantes de este hombre, según lo creo, otro rasgo que apunta hacia su interioridad.

Quienes lo conocen bien tal vez reconocerán aquí la señal de una inclinación suya más general hacia la generosidad —arraigada en el carácter—, que lo ha llevado a mirar desde una perspectiva ética los problemas que aquejan a la comunidad, aunque esto ocurra más en la zona de lo realmente vivido que en el plano de lo que se piensa y tematiza.

Puede decirse que ha desenvuelto en este orden una actitud de servicio que, entre nosotros, parece ser más bien una planta rara o, a lo más, de vida corta y sumamente mórbida. En el caso de Pucciarelli en cambio esta planta ha crecido, se ha desarrollado y, con el paso del tiempo, ha llegado a tomar vigor. Hay que subrayarlo: Pucciarelli ha prestado —y aún lo sigue haciendo— servicios importantes al país y a su gente en la línea de una política del espíritu. Porque más allá de su tarea de catedrático —que por otra parte ha realizado siempre con brillo y dedicación—, bastante más allá, ha asumido progresivamente el papel de funcionario de la comunidad para el despacho de una gama de asuntos varios, aunque relacionados todos ellos con la gran cuestión de la administración de la palabra filosófica.

Desde este punto de vista ha llegado a ser, cada vez más, casi una institución unipersonal y de influencia decisiva en estas materias, y sin cuyo concurso, en este lejano sur planetario, el país hubiera estado y aun estaría tal vez un poco más aislado. Se ha preocupado así por viajar, ir y ver, anudar y mantener relaciones intelectuales que, en la mira de perspectivas latinoamericanas e internacionales, han mantenido abiertas vías de comunicación a través de las cuales han entrado, por el Río de la Plata, ideas y corrientes de pensamiento, inquietudes y libros que, de otro modo, tal vez no hubieran sido recibidos con oportunidad o —¿quién sabe?— nadie hubiera leído.

Y no es que Pucciarelli sea optimista. Tal vez precisamente por no serlo se ha negado reiteradamente a cruzarse de brazos en medio de la desesperanza. Tal vez porque sabe que todos los caminos fáciles, por los que antaño transitamos casi sin pensar, están cerrados, se ha ocupado entonces de mantener despejado algún pequeño espacio en nuestro país, de mantener practicable alguna senda, para que alguien piense, mañana.

## II. — *Algunos orígenes*

1. Un momento importante de la vida de Pucciarelli seguramente ocurrió —allá a comienzos de los años 30— al terminar su carrera de medicina, concluida sobre todo a instancias de Alejandro Korn, cuando ya las miras del joven galeno en ciernes estaban puestas en la filosofía, según le he escuchado referir alguna vez. Uno de los argumentos utilizados con éxito por el maestro Korn en la ocasión para moverlo a no abandonar aquellos estudios relacionados con el viejo arte hipocrático consistió, según parece, en una simple apelación a la sensatez. Korn desconfiaba fuertemente de que fuera posible obtener respeto —en la Argentina de entonces al menos— para una vocación filosófica que se presentara sola, aislada, sin el apoyo de ningún aval socialmente reconocido. Según ese razonamiento, un diploma de médico podría proporcionar la garantía buscada.

Puede pensarse que la medicina habría de convertirse así, para un Pucciarelli todavía adolescente, ya no tanto en un camino preparatorio de acceso y tanteo, ya no tanto en una toma de contacto con el mundo y sus límites o en un trampolín para dar desde allí —al modo clásico, a la manera teorizada por Jaspers por ejemplo— el salto metafísico. Puede suponerse que más bien habría de transformarse para él en una especie de carta de presentación. O en una suerte de valiosa y preciada llave maestra que, al ser abandonada a la vista de todos, al ser postergada y sacrificada, podría jugar el papel de una ofrenda propiciatoria.

Este tipo de sacrificio ritual —como por otro lado ocurre con alguna frecuencia en el terreno de la filosofía, aunque en otras circunstancias y con otros alcances— también se hizo corriente en la escuela de Korn, cuyos integrantes llegaron hasta lo que habría de ser su destino final, por lo común, haciendo abandono de otras carreras. El mismo Korn provenía de la psiquiatría. Pero también Francisco Romero, que llegó a alcanzar el grado de mayor en el ejército, según creo, habría de renunciar luego, en beneficio de la filosofía, a la prosecución de su carrera militar. Y no sin que ello le costara, ya que, según el testimonio de Sánchez Reulet, durante sus primeros tiempos, acosado por sus horarios de servicio, acostumbraba concurrir a sus clases iniciales en La Plata de riguroso uniforme y portando todavía una espada reglamentaria que, cruzada sobre el escritorio, debió parecer a algunos —aun cuando no lo fuera— casi un desafío. Y el ejemplo fue seguido por otros, como Vassallo, quien habría de terminar por olvidarse de que era abogado.

Sin embargo, esa medicina, condenada desde un comienzo a ser relegada, habría de dejar alguna huella reconocible y persistente en la existencia de Pucciarelli. La influencia puede advertirse, más que en relación con la índole de los temas que habrían de ocuparlo, en los que siguió casi siempre ceñidamente a los grandes clásicos, más bien en la manera de abordarlos. Así ha tratado de hacerlo, por ejemplo, a la luz de las inquietudes y de la documentación disponible más recientes. Pero sobre todo su estilo está visiblemente ligado con tendencias de fondo que lo llevaron siempre a poner mucho énfasis en la importancia de que la filosofía, más acá de su posibilidad de presentarse también como una sabiduría de la vida, pudiera principalmente expresarse como un saber teórico estricto y confiable, compatible, merecedor del calificativo de científico.

Habría que señalar, en esta dirección, siguiendo una dicotomía usual pero no desechable, que este extraordinario profesor —en el plano de su panorama filosófico— ha sido en todo mucho más aristotélico (la biología es aquí la ciencia maestra) que platónico (la matemática ocupa ese lugar en el platonismo). Habría que decir, por este lado, que se lo ve mucho más apegado al paciente análisis de la tierra y sus problemas, que no lanzado hacia el vuelo arriesgado. Y que este trazo básico ha sido el que ha terminado por dar forma a su carácter y a su entera personalidad intelectual.

2. Apunté más arriba que Pucciarelli ha buscado y encontrado sus temas casi siempre en los textos de los grandes clásicos. En este aspecto ha adoptado modos que, en los ámbitos en donde estos estudios han alcanzado determinado nivel, estarían de acuerdo con las tradiciones o las normas académicas usuales. Pero habría que añadir que no sólo en su modo de encararlos, sino también en el terreno de su preferencia por algunos de ellos puede advertirse el rastro de sus orígenes, de su primera formación en el campo de las ciencias de la vida.

Así el tema del tiempo, por ejemplo, en el que ha desembocado en estos últimos años, y al que le ha dedicado pacientes y reiterados esfuerzos, no hay duda de que constituye una de las dificultades capitales de la mente occidental, desde los griegos por lo menos. Pero también es cierto que aparece arraigado con claridad en la biología, porque son los hechos vitales los que están sobre todo sometidos a la ley de la fugacidad, a la de la generación y de la corrupción, como diría Aristóteles. Es allí en donde el tema se hace tal vez más urgente, más visible, porque es allí en donde ocurre la carrera hacia la muerte. Y durante buena parte de estos últimos

años, hemos visto a Pucciarelli persiguiendo con tenacidad el planteo de esta gran pregunta por el tiempo. Ha tratado de ir a buscar una respuesta en todos sus probables escondrijos, aun en los más inesperados: en la novela o en el arte, en la historia o en los vocablos del lenguaje. Y ha estudiado la tematización del asunto en Bergson o en la filosofía de la naturaleza de Hegel, o en los escritos de la prolija erudición actual europea, que ha explorado en todas las direcciones, con la meta de abarcarla.

También en este caso, como en los demás, lo que ha predominado es el estilo y la paciencia del investigador, que se considera feliz cuando tiene un campo para recorrer y explorar, aunque esté seguro de no poder alcanzar jamás su reconocimiento exhaustivo. En este sentido deberíamos subrayar que no sólo de Aristóteles ha aprendido esta perseverancia, que parcela el terreno y ordena la búsqueda, no sólo de Kant, sino también, y tal vez sobre todo, de la fenomenología de Husserl, a la que ha seguido largamente y que conoce en profundidad.

Convendría tal vez hacer aquí una pausa ahora, para intentar un primer balance que permitiera resumir y precisar un poco los rasgos de nuestro profesor a los que suponemos haber dado ya alcance. Luego podremos atacarlos de nuevo o reformularlos acaso, como si nos moviéramos en una *terra incognita* o poco explorada, y al tanteo. Porque se nos ocurre que tal es el caso, sin que nada signifique aquí la proximidad del otro.

Hemos querido decir que Pucciarelli, por su formación inicial de médico, tomó contacto primero con esas ciencias o prácticas que acostumbran el ojo y la mente a la observación metódica de lo que la experiencia muestra. De modo que, ayudado por esa familiaridad, según conjeturamos, se desarrolló naturalmente en él una marcada preferencia por ese tipo de filosofía que elige mantenerse dentro de los carriles del "seguro camino de la ciencia" —como diría Kant—, recomendando siempre el examen exhaustivo de las cuestiones antes de abrir la boca para opinar, la división de las dificultades, el recuento de los datos relevantes, y la detenida lectura de los textos en donde han quedado registradas todas —repite: todas (de ser posible)— las pesquisas anteriores.

Pucciarelli se ha aproximado así a aquellos grandes pensadores que han sabido sostener ese estilo, aunque utilizando un criterio amplio, que admitiría a cuantos han aceptado los derechos de la razón y se han preocupado por abrirle caminos, desde Aristóteles hasta Descartes, desde Kant hasta Husserl.

En este sentido —diríamos—, Pucciarelli ha de preferir siempre la paciencia fenomenológica de un Husserl, pero ya no tanto el impulso metafísico de un Heidegger, que muestra la presencia

de un inquietante salto. Y menos todavía cuando el riesgo consiguiente, no sólo en lo metafísico, sino también en lo político, es asumido por hombres ya temperamentalmente sobresaltados, como fue el caso de Carlos Astrada entre nosotros, por ejemplo.

3. Imagino que dentro del camino que estamos siguiendo, que es el que lleva a sus orígenes, un especial relieve debiera darse al momento del descubrimiento por parte de Pucciarelli de una obra como la de Nicolai Hartmann, con la que probablemente debió tomar un primer contacto por mediación de Francisco Romero, de quien se mantuvo muy cerca desde siempre. En 1934 Romero había publicado en efecto, en *Cruz y Raya* de Madrid, un artículo modestamente expositivo según su pretensión declarada, pero escrito con brillantez y una rotundidad muy cortante, que alcanzaba por momentos casi el tono de un manifiesto personal —por la vía de la apropiación de las ideas allí defendidas—, y cuyo tema era precisamente el de la articulación de las posiciones de Hartmann: un *filósofo de la problematicidad*, ya que era así como se lo designaba.

En ese ensayo Romero no sólo había dibujado con precisión las líneas maestras de una manera que renunciaba de entrada a toda premura por las grandes construcciones sistemáticas, sino que emparentaba la prisa por las soluciones, propia de esta forma de entender a la filosofía, con la búsqueda de la seguridad que caracteriza al hombre crédulo, que es todavía el hombre de los mitos. Se proponía renunciar a todo esto en beneficio de un nuevo tratamiento más cauto y sosegado, de un nuevo planteo estrictamente teórico de los problemas, de las dificultades, al modo de las ciencias, que suelen proceder monográficamente, y sólo como un horizonte lejano conservan la meta de una posible integración de los resultados. Pero, además, el artículo pensaba que esa nueva manera que se proponía era como un emblema representativo de la época y de la altura teórica alcanzada por ella.

Claro que si ese artículo era de 1934, en verdad no había hecho sino poner por escrito posiciones que Romero defendía desde mucho antes, por lo menos desde 1927, cuando comenzó a explicarlas en su cátedra de filosofía contemporánea, de la que se había hecho cargo hacia aquel año en la Universidad de La Plata. Más de una vez el mismo Pucciarelli lo ha relatado, recogiendo sus recuerdos de estudiante, ya que fue alumno de aquel primer curso junto a Sánchez Reulet, por ejemplo, a quien ya hemos citado más arriba.

Me parece importante subrayar el nudo de ese año 27 porque, reconstruyendo de alguna manera —por lo que aquí interesa— los hilos que entonces se juntaron, se adivina allí la llegada de un

momento de especial significación, aunque diferente en cada caso, en el encuentro generacional que entonces ocurrió en la vida de los tres hombres que aparcan más a menudo en estas notas. Según el testimonio del más joven de ellos, de quien entonces andaba por los veinte años, fue sólo después de una larguísima conversación de muchas horas que el viejo Korn pudo convencer al entonces capitán Romero para que aceptara el relevo que le ofrecía. Ante el trance de tener que retirarse de sus cátedras, que ya veía próximo, Korn había querido dejar como su continuador a quien consideraba la persona mejor informada en el país en cuestiones de teoría filosófica. Y para lograrlo parece que puso en la balanza todo el peso de su personalidad.

Según mi cuadro de las circunstancias, Romero inició su compromiso al hacerse cargo de ese curso, que fue anunciado por Korn al grupo de sus discípulos más próximos con la premeditada —y lograda— intención de crear un ámbito de expectativas al respecto. Pero al tomar así aquel puesto, Romero tendría también la oportunidad de ejercer un influjo que habría de resultar decisivo —según mi apreciación—, entre otros, sobre el joven Pucciarelli.

Quien relee ahora el artículo que mencionamos más arriba, y lo compara con el testimonio del mismo Pucciarelli sobre las ideas que trajo Romero a su clase —si conoce la carrera posterior del discípulo—, puede adivinar que entonces se produjo, en nuestro veinteañero estudiante, el encuentro con un modo de entender a la filosofía al que en adelante habría de atenerse con la fidelidad de un convertido, y un primer hallazgo de los pensadores en quienes esa manera encarnaba ejemplarmente.

Porque las ideas traídas daban forma y estilo a una nueva actitud inquisitiva. Era una de ellas la tesis sobre la intencionalidad de la conciencia, que reemplazaba a las visiones de la conciencia entendida según la metáfora de un espejo que reflejara el mundo, o según la otra figura de un receptáculo que encerrara a los contenidos psíquicos, y que abría de paso el panorama entero de la fenomenología. Como se sabe, esta tesis tenía sus raíces próximas en Brentano y estaba presente en Husserl, pero sólo nos interesa destacar o agregar ahora que ya trastrocaba la polémica entre idealistas y realistas dentro de la cual se movía Korn. Y es claro que también lo hacía —y todavía más— el problematismo ya aludido de Hartmann, esa actitud que anteponía la consideración e investigación de los problemas, como otros tantos centros a cuyo alrededor debía girar el pensamiento, a cualquier intento de construcción sistemática; y que —por añadidura— daba vuelta por completo a la entera historia de la filosofía.

En efecto, según la nueva postura que se insinuaba, lo esencial del despliegue filosófico ya no debía verse en lo especulativo: ni en el esfuerzo de construcción sistemática ni en su consecuencia, la guerra sin solución de los sistemas contradictorios —ese juego dialéctico en el cual nadie sabe bien, ni realistas ni idealistas, pese a Hegel, si avanza o retrocede. Por el contrario, con alguna sorpresa se creía poder distinguir también en la historia de la filosofía, si se miraba bien, por detrás de esa maraña de apuestas arriesgadas, un movimiento de avance, lento pero lineal, cuando se atendía no tanto a la polémica sin término de los pensadores, sino más bien al estado y a la evolución de los problemas, aislándolos. Porque ha sido más bien la voluntad —se pensaba, un poco cartesianamente—, la humana, la demasiado humana voluntad —podría agregarse con Nietzsche—, la que se ha apresurado en cada caso a cerrar las grandes preguntas, aun a riesgo de cerrarlas en falso, ya que la razón, cada vez que de nuevo se recobra, vuelve a encontrarlas abiertas, aunque siempre más cargadas de historia.

La filosofía ya no debía entonces pretender alzar el vuelo antes de tiempo, sino más bien marchar —se decía, con una imagen tomada a Brentano— con los pies de plomo, si se quería no tanto errar brillantemente, sino más bien adelantarse paso a paso —para citar otra vez a Kant— por “el seguro camino de la ciencia”.

4. Cuesta poco darse cuenta de que, en el contexto de las ideas a las cuales nos estamos refiriendo y en el clima creado por esos contactos, el pequeño filósofo que ya era entonces Pucciarelli habría de encontrar una raíz bastante bien plantada en la cual afirmar sus tendencias de fondo. Y que sería desde esa situación desde donde habría de asomarse luego a un amplio panorama del pensamiento contemporáneo, que habría de ser de ahí en más, con pocos cambios de rumbo, el horizonte siempre más amplio de su madurez. Siempre más amplio —es cierto—, aunque ya esencialmente el mismo. Porque sólo dentro del círculo así trazado surgirían sus puntos de orientación: así su interés por figuras como la de Dilthey, por ejemplo, o su seguimiento de Husserl. Por cierto que uno y otro de estos dos pensadores se diferenciaban bastante entre sí, pero tal vez lo atrajeron por coincidir en una común vocación de investigadores, que anteponían el planteo y replanteo constante de las cuestiones y llegaban a posponer casi indefinidamente las respuestas últimas. Ambos le dieron quizá la confirmación y dos modelos concretos de un estilo monográfico, cultivado al modo de las ciencias, el gusto de detenerse en el detalle y aun la tardanza para llegar al libro, al que sólo llegarían,

uno y otro, más bien por acumulación de los fragmentos en todo caso.

Los grandes clásicos fueron colocados bajo el mismo ángulo de mira. Entraron —claro— en el mismo esquema. Porque cuando lo hicieron —un Descartes o un Aristóteles, por ejemplo—, fueron traídos sobre todo para que mostraran su tratamiento de algún problema particular, como el del innatismo, o el de la sustancia, o el de la razón.

Y, en la medida en que tengo conocimiento de ello, tampoco creo que se hayan orientado de otro modo las enseñanzas que habría de profesar más tarde Pucciarelli en sus clases. Porque la nota más característica de su docencia fue siempre la preocupación por dar, en los diferentes contextos, ante todo el marco problemático de los temas, con la mayor amplitud posible, sin dejarse arrastrar nunca por el compromiso previo con un sistema de soluciones. Esto —tal vez pensaría— hubiera sido una manera de dejar cerradas por lo menos la mitad de las puertas.

Me interesa muy especialmente subrayar esta actitud suya, esto que ya se ha hecho un rasgo de su carácter y que consiste en el movimiento de resistirse cada vez a la tentación de cerrar las cuestiones. Y sobre todo me interesa mostrar la relación que guarda la persona así formada con los orígenes hacia los que hemos apuntado. Porque tal vez en este caso sea otra vez nada más que una verdad la línea de Hölderlin que Heidegger se complace en transcribir:

*Denn/wie du anfiengst, wirst du bleiben.*

Sí, así como comenzaste, así permanecerás. Todavía hoy —agregaríamos—, a más de cincuenta años de distancia, a los periodistas que a menudo lo visitan —cada vez con más frecuencia—, para entrevistarlos e interrogarlo sobre temas diversos y también sobre el porvenir de los estudios de teoría filosófica en el país, Pucciarelli acostumbra darles respuestas en las que se reconoce a las ideas que parecen seguir manando de las viejas fuentes que se abrieron para él, si no nos hemos equivocado mucho, en los alrededores del año 27.

Suele señalar a los cronistas, por ejemplo, que ha mejorado hoy la información y el rigor entre los estudiosos argentinos, el manejo de lo que llama los instrumentos de análisis —lo que en medida importante se debe a su esfuerzo personal—, y que ha cambiado en consecuencia el modo de ataque a los problemas filosóficos. Si los periodistas lo apuraran, quizá concluiría (dándole toda la razón al joven estudiante del año 27 que alguna vez fue) que, por el avance producido en esa dirección, se está hoy más cerca del “seguro camino de la ciencia”, y que ha variado

entonces, con esos alcances, el estado de las cuestiones, hoy y aquí.

Aun podrá aclarar en seguida que la etapa de una posible síntesis totalizadora tendrá que esperar para después, quizá para mucho después, tal vez para después de nosotros mismos. Porque en este sentido —diría yo—, Pucciarelli da todavía el paso más largo y es mucho más "positivista" que Romero. Y espero que se me permita usar esta expresión aproximadamente con el alcance que le dio el Husserl paradójico que alguna vez proclamó, a guisa de protesta y precisamente en el curso de su polémica contra el positivismo histórico, que "¡Somos nosotros los verdaderos positivistas!", para subrayar de ese modo su indeclinable fidelidad al dato y su decisión de ir hacia las cosas mismas.

Es en efecto en la dirección hacia el fragmentarismo que el paso de Pucciarelli es más decidido. Las cosas mismas ahora —parece saber— únicamente nos muestran sus agudos y nuevos costados problemáticos que quedan sobrenadando en la superficie de la cultura y la sociedad contemporáneas, y con tan pocas vías de acceso visibles que no sólo no es de esperar que cierren en ningún sistema, sino que, probablemente, han de quedar así, abiertas, todavía durante mucho tiempo.

El paso es más resuelto porque incluso Romero terminó por divisar algunas líneas de cierre, y estuvo marchando hacia ellas. Pucciarelli en cambio parece tener el convencimiento de vivir en el tiempo de una búsqueda enteramente volcada hacia adelante, como si no hubiera llegado todavía el momento de levantar un poco la cabeza sino sólo el de tantear el terreno, bastante a oscuras. Ahora, bajo la tormenta, parece creer, la teoría debe hacerse todavía más humilde. Es mejor echar el ancla y bajar las velas, según lo aconseja el arte de la navegación. Y limitarse a observar con la esperanza de descubrir tal vez los síntomas de alguna senda posible.

A este cuadro de situación —creo— se ha atenido el último Pucciarelli, que ha estado impulsando, desde la Academia de Ciencias, grupos de estudio o proyectos como el de la revista *Escritos de Filosofía*, cuya idea subyacente es la de llevar a cabo un nuevo examen y nuevos balances colectivos e interdisciplinarios de las cuestiones que hoy poseen un especial interés filosófico. Pero trabajando siempre en la dirección hacia el detalle. Como si ya nadie pudiera saber hoy —como dice el Sócrates de *La república*— debajo de qué mata de pasto puede estar escondida la liebre.

5. Sí, debió ser un momento grave en la vida de Pucciarelli aquel en el que debió sentarse, sopesar las cosas y adoptar la decisión difícil de terminar su carrera y recibirse de médico sólo para decirle en seguida adiós a la medicina. Pero una manera de des-

pedirse y de no despedirse de ella pudo muy bien ser ésta: la de traer hacia el campo de la filosofía algo o mucho o la totalidad de esa vocación científica que lo había llevado inicialmente hacia aquel camino.

E. PUCCIARELLI: LA FILOSOFIA COMO DESLINDE

por Adolfo P. Carpio

QUIEN tan sólo eche una mirada a su extensa bibliografía, o pase revista a la multiplicidad de temas a que ha dedicado sus conferencias y sus clases, difícilmente podrá sustraerse al asombro ante la variedad de los intereses que acosan a Eugenio Pucciarelli, pues no parece haber ámbito de la filosofía sobre el que no se haya hincado su pupila inquieta y penetrante. Probablemente sea ésta la característica exterior más notable de su obra: sin duda influido por su temprano estudio de Dilthey, ha recorrido como pocos la totalidad de la historia de la filosofía —aunque con preferencia la moderna y contemporánea— para examinarla con el rigor y la minuciosidad del anatomista.

Este último término no acude traído por el azar. Por el contrario, parece brotar de la cosa misma, del “estilo” filosofante de Pucciarelli, en el que predomina netamente lo descriptivo sobre lo especulativo. En una de las raras ocasiones en que deja deslizarse una confesión personal, lo dijo: “soy hombre eminentemente visual”. Y en efecto más de una vez la lectura de sus ensayos o la audición de sus clases y conferencias nos han parecido trasunto de su formación médica, lejana, es verdad, pero que ha impreso huella indeleble. El cuidado, y hasta primor, con que separa conceptos e inferencias, doctrinas y problemas, autores y escuelas, recuerdan el esmero y minucia con que el escalpelo secciona y separa, evoca el arduo trabajo del discípulo de Vesalio con sus piezas anatómicas, así como sus visiones de conjunto rememoran las magníficas láminas con que se adorna la *Humani corporis fabrica*, pues también sobresale en la expresión de Pucciarelli el amor por la forma cuidada y elegante.

Ese rigor, quizás innato, con seguridad lo vigorizaron sus estudios de medicina, y nunca habrá de abandonarlo: el respeto por lo dado y la precaución con que hay que tratarlo, la búsqueda incesante de las etiologías, la persecución del remedio o de la solución, son rasgos que acompañan decisivamente toda su obra filosófica. Y así como el buen médico es el que tiene vigilante conciencia de la precariedad de sus medios, cosa pareja ocurre con el filósofo percatado de la insuficiencia de su saber y de que su tarea quedará siempre abierta.

Formado a la vez en la filosofía y en la medicina, no es extraño que una de las preocupaciones más persistentes de Pucciarelli concierna a las relaciones entre ciencia y filosofía<sup>1</sup>. Sin duda, ha de haber un enlace entre ambas disciplinas; pero determinararlo con precisión está lejos ser cuestión sencilla, pues involucra el problema mismo de la esencia de la filosofía, además de un concepto riguroso de qué sea ciencia.

En el mundo actual, encandilado por la ciencia y en el que la palabra "filosofía" —la *palabra*, no la cosa misma— está en boca de todos y por tanto ya no significa nada; en un medio donde cualquier *dilettante* se convierte en epistemólogo —filósofo y hombre de ciencia a la vez— por la sola magia del vocablo convenientemente manipulado por los medios de comunicación, Pucciarelli es ejemplo de seriedad y rigor en ambos campos. Y por conocerlos a fondo sabe bien que entre ciencia y filosofía no hay fusión ni ecuación posibles, sino que más bien se trata de términos parcialmente disarmónicos: la ciencia tiene su raíz en la filosofía; la filosofía, por uno de sus costados, intenta aproximarse a la ciencia.

Ahora bien, sólo es posible "caracterizar de un modo seguro y ceñido a la filosofía si se parte de su aspiración"<sup>2</sup>, de la meta a que apunta, de su programa. Tal afán —que la palabra "filosofía" nombra en su primer componente— consiste en "llegar a ser un conocimiento necesario y universal de la totalidad de los objetos"<sup>3</sup>. Así vista la cuestión, la filosofía recibe su orientación, no de ninguna ciencia determinada, sino del "ideal" de ciencia —que no procede de ésta, sino que la filosofía misma engendra. Y por este lado es fácil advertir el influjo de Husserl, a cuyo estudio dedicara Pucciarelli buena parte de sus esfuerzos. Pero con todo nunca pasará por alto —aunque quizás a lo largo de los años haya variaciones en el énfasis— que si la filosofía ha de esforzarse por alcanzar el ideal del saber universal y necesario, ese ideal, empero, no lo logra jamás, según lo muestran sus realizaciones, siempre cambiantes, divergentes, y siempre trucas frente a una realidad que las desborda. Pues cada solución manifiesta pronto sus insuficiencias, y nuevos planteos y soluciones sustituyen a los anteriores. De tal movimiento, constructivo y crítico a la vez, "nace la historia de la filosofía"<sup>4</sup>, en la que se

<sup>1</sup> Es el tema de "Ciencia y sabiduría", ensayo que concentra en pocas páginas todo un programa de pensamiento.

<sup>2</sup> "La historia de la filosofía y sus problemas", *Cuadernos de Filosofía*, nº 26/7, p. 156.

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 157.

exhibe la "anarquía de los sistemas", según la expresión de Dilthey que Pucciarelli recoge. Y así la filosofía, "aunque aspire a ser un saber intemporal ajeno a la historia, es de hecho un proceso"<sup>5</sup>.

Pues ocurre que a ese ideal de ciencia e impersonalidad del saber se contraponen la circunstancia de que la filosofía es siempre ocupación de un hombre individual, de que es cosa personal<sup>6</sup>, de donde resulta la insoslayable y necesaria pluralidad de los sistemas. Pretender pasar por alto este hecho de la multiplicidad de las filosofías y de su carácter antagónico, "erigiendo el ideal de ciencia en norma del filosofar, equivaldría a ahogar bajo una coraza de conceptos impersonales la dimensión personal del existir"<sup>7</sup>.

Es por ese ineludible factor personal por lo que la filosofía no ha pretendido ser sólo ciencia, sino que ejerce una acción transformadora sobre el propio pensador. También ha aspirado a ser sabiduría —lo mienta el segundo componente de la palabra—, esto es, ha intentado constituirse como "un modo de existir, un tipo de comportamiento que, en su modo concreto de manifestarse, revela la existencia de un orden encarnado en una conducta"<sup>8</sup>.

La filosofía, entonces, quiere ser saber universal y necesario, pero al mismo tiempo tiene conciencia de que ello es sólo un ideal, es decir, una meta *irrealizable*, y no olvida que el filosofar se encuentra siempre en armonía con el hombre que filosofa y con su destino intransferible y personal. Parece como si la filosofía expresase una imposibilidad, como reflejando de la manera más adecuada la índole del hombre, ente de anhelos imposibles y por ello siempre insatisfecho. En tal antinomia se ha movido u oscilado la filosofía a lo largo de su historia, y Pucciarelli no parece que en ningún momento quiera eliminar cualquiera de los miembros de la alternativa, ni tampoco forzarla. Pues es muy fácil decidirse haciendo violencia a lo uno o a lo otro; muy difícil encararse con la diversidad de las respuestas y sostener razones. En lugar de optar por uno u otro extremo, o de ensayar medianías, Pucciarelli prefiere, valiente y prudente a la vez, insistir en la disyuntiva, no rendirse a la facilidad, sino asumir con la plenitud el destino del filósofo, su tragedia —aunque él, que cuidadosamente

<sup>5</sup> *Loc. cit.*

<sup>6</sup> Cf. "Ciencia y sabiduría", en J. A. VÁZQUEZ, *Antología filosófica argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1965, p. 366. Cf. también "La historia de la filosofía...", p. 154, y "El acceso a la esencia de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía*, n.º 11, p. 28.

<sup>7</sup> "Ciencia y sabiduría", p. 366.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 367.

esquiva el excesivo énfasis, no emplee el término. Y en la medida en que nos sea lícito fingir, como dos comarcas separadas e incommunicadas, el momento descriptivo y el especulativo, podría decirse que en este problema el privilegio se le otorga también a la descripción, a la pulcra separación y discernimiento, sobre cualquier ensayo, siempre discutible, de reducir una instancia a la otra. La historia es a este respecto pródiga en suficiente medida como para confiar ingenuamente en las posibilidades del conocimiento humano. La historia —otra vez la augusta sombra de Dilthey— es fuente de duda y estimula cierta sana ironía —esa ironía que guiña en Pucciarelli detrás de su natural esquivez a expedirse sobre sus posiciones últimas.

Y no obstante, a pesar de ciertas apariencias no siempre bien interpretadas, tal reserva y tal ironía no entorpecen la actividad y militancia (de las que son indicio sus escritos sobre la técnica contemporánea, la ideología y la política). Porque lejos de subestimar la acción, la "filosofía no es un juego frívolo para ratos de ocio, sino una actividad seria que compromete al hombre entero", y la huida de la acción "acusa un modo deficiente de existencia humana"<sup>9</sup>. El aislamiento en la torre de marfil equivaldría a "cobardía moral"<sup>10</sup>. Mas nada de lo dicho implica que el filósofo deba arrojarse ciegamente a la acción, sino que, por el contrario, tendrá que hacerlo con las debidas distancias, sin olvidar nunca las experiencias históricas y personales por las que se ha pasado. Pues, en efecto, "hay un modo de militar sin entregarse, y es aquel que se apoya en la propia libertad interior para emanciparse de las coacciones que acabarían por aniquilar la personalidad. Y ya se elija la vida activa o la vida contemplativa, o alterne la contemplación con la acción, [el filósofo] siempre militaré sin confundirse con la causa a que sirve, y en el orden del saber, la duda, la ironía y la ignorancia de sí mismo lo preservarán de todo dogmatismo"<sup>11</sup>.

"Sin confundirse": Una vez más Pucciarelli señala la frontera entre lo que se sabe y lo que se ignora, entre la insoslayable acción y la ciega entrega. Lo esencial, lo sabio, es el deslinde. Kierkegaard, en oposición al sistema que todo lo concilia y aplana, citando palabras de Hamann recordaba que "Sócrates fue grande porque distinguía entre lo que sabía y lo que no sabía"<sup>12</sup>. Y ello

<sup>9</sup> "La filosofía como expresión de un tipo humano", *Cuadernos de Filosofía*, n<sup>o</sup> 17, p. 15.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>11</sup> "Ciencia y sabiduría", p. 367.

<sup>12</sup> *El concepto de la angustia*, epígrafe (trad. esp., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1940).

se refiere tanto a la teoría cuanto a la acción. En todas sus provincias la filosofía se mueve faltamente entre dilemas que no debe soslayar (en más de una oportunidad se refiere Pucciarelli a Renouvier), y por ello todo lo que pretenda concluirla o cerrarla, todo dogma, en suma, está condenado al fracaso. La filosofía debe consagrarse al cuidado de la persona, y por tanto ha de ser tarea eminentemente abierta.

Vista la cuestión según esta perspectiva, Pucciarelli bien puede parecernos símbolo o cifra de la disyuntiva entre ciencia y filosofía, o, dicho con rigor, entre el aspecto científico y el no-científico de la filosofía. Y en la medida en que nuestro tiempo está todo él dominado y alucinado por el prestigio de la ciencia, el recurrente interés y ahincamiento en el tema nos parecen ejemplares. Hay entre ciencia y filosofía una especie de unidad dialéctica de exigencias opuestas que es preciso afirmar con simultaneidad. En no haber abdicado de ninguna de las dos exigencias: aspirar a la ciencia, pero sin olvido del fondo existencial de donde surge el filosofar y que le otorga sentido, en haber insistido en desenmascarar los dogmatismos y en la necesaria pluralidad de la filosofía —que es tanto como decir: de las diferencias que a los hombres los constituyen en personas libres—, allí se encuentra la razón del filosofar de Pucciarelli y del alto magisterio que, más allá o más acá de las discrepancias, ejerce sobre todos nosotros —ese magisterio que deseamos con todo fervor siga siendo tan fecundo como hasta ahora, y aun más.

The history of the United States is a story of growth and change. It begins with the first settlers who came to the shores of North America. These early explorers and settlers found a land of vast natural resources and a people with a rich and diverse culture. Over the years, the United States has grown from a small collection of colonies to a powerful nation that has shaped the world. The story is one of struggle and triumph, of challenges and achievements. It is a story that continues to unfold, as the United States moves forward into the future.

The early years of the United States were marked by a period of exploration and discovery. Explorers like Christopher Columbus and John Cabot opened up new worlds for the world to see. They discovered a land of endless possibilities, a land that would become the United States. The early settlers who came to the shores of North America found a land of vast natural resources and a people with a rich and diverse culture. They built a new society, one that was based on the principles of freedom and democracy. The United States was born, and it has since become a nation that has shaped the world.

The United States has a long and proud history. It is a nation that has achieved many great things. It has been a leader in the world, a nation that has inspired others. The United States has a rich and diverse culture, a culture that has made it a unique and special place. The United States is a nation that has grown and changed over the years, but it remains a nation that is proud of its history and its future.

BIBLIOGRAFIA DE EUGENIO PUCCIARELLI

por Blanca H. Parfait

1. \* "La causalidad en Descartes", *Boletín de la Universidad* (La Plata, 1934), tomo XVIII, n° 6, pp. 15-26. - Reproducido en *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, Universidad Nacional, 1938), pp. 193-206.
2. \* "Las ideas innatas en Descartes", *Boletín de la Universidad* (La Plata, 1935), tomo XIX, n° 6, pp. 9-23. - Reproducido en *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, Universidad Nacional, 1938), pp. 175-192.
3. \* "La psicología de Descartes", *Boletín de la Universidad* (La Plata, 1935), tomo XIX, n° 6, pp. 24-36. - Reproducido en *Escritos en honor de Descartes* (La Plata, Universidad Nacional, 1938), pp. 207-22.
4. \* "Alejandro Korn, maestro de saber y de virtud", *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1937), vol. X, n° 5, pp. 1067-1086. - Antepuesto como prólogo a *La libertad creadora*, de A. Korn (Buenos Aires, 4ª ed., Claridad, 1937), pp. 5-22.
5. \* "Introducción a la filosofía de Dilthey", *Publicaciones de la Universidad* (La Plata, 1936), sec. II, tomo XX, n° 10, pp. 12-51. - Antepuesto como introducción a *La esencia de la filosofía*, de W. Dilthey (Buenos Aires, Losada, 1944, y sucesivas ediciones), pp. 7-77. - Folleto (Buenos Aires, 1944), 80 págs.
6. \* "La psicología de Dilthey", *Publicaciones de la Universidad* (La Plata, 1937), sec. II, tomo XXI, n° 10, pp. 25-84.
7. \* "La comprensión en Dilthey", *Humanidades* (La Plata, 1937), tomo XXVI, pp. 313-326.
8. \* "La psicología de la estructura", *Publicaciones de la Universidad* (La Plata, 1937), sec. II, tomo XX, n° 10, pp. 58-110.
9. "¿Qué es la filosofía?", *La Gaceta* (Tucumán), 26 de junio 1937.
10. "Simmel, Husserl y Dilthey", *La Gaceta* (Tucumán), 1º julio 1937.

Los escritos señalados con asterisco \*, tienen un contenido más denso y una exposición ajustada a rigor técnico.

11. "Problemas fundamentales de la filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 3 julio 1937.
12. "Filosofía e historia", *La Gaceta* (Tucumán), 4 julio 1937.
13. "Arte, ciencia y filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 8 julio 1937.
14. "Cultura y vida", *El Día* (Jujuy), 10 noviembre 1937.
15. En colaboración con F. ROMERO, *Lógica y nociones de teoría del conocimiento*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1938, 258 pp.
16. "Kant y el problema de la filosofía", *Universidad Bolivariana* (Medellín, Colombia, 1938), vol. III, n° 5, pp. 23-28.
17. "Las dos raíces de la filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 14 junio 1938.
18. "Aproximación a la filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 18 junio 1938.
19. "Aristóteles y el problema de la filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 28 junio 1938.
20. "Hegel y el problema de la filosofía", *La Gaceta* (Tucumán), 2 julio 1938.
21. "El drama del hombre y la cultura", *La Nueva Provincia* (Bahía Blanca), 28 marzo 1938.
22. \* "En el umbral de la filosofía", *Cursos y Conferencias* (Buenos Aires, 1939), año VII, n° 7-8, pp. 693-702.
23. \* "Espíritu y materia en Bergson", *Revista de Pedagogía* (Tucumán, 1939), año I, n° 4 y 5.
24. Nota sobre "Francisco Romero, *Los problemas de la cultura*" en *Revista de Pedagogía* (Tucumán, 1939), n° 2.
25. \* "Historia y destino", *Sustancia* (Tucumán, 1940), n° 8.
26. Nota sobre "Angel Vassallo, *Elogio de la vigilia*", en *Philosophic Abstracts* (New York, The Philosophical Library, 1945), n° 15-16.
27. \* "Bergson y la experiencia metafísica", *Sustancia* (Tucumán, 1941), n° 9, pp. 363-374.
28. "Nuevos derroteros de la psicología", *La Voz del Interior* (Córdoba), 25, 26, 27, 28 y 30 setiembre 1941.
29. "Dos tendencias del pensamiento de Korn", *La Prensa* (Lima, Perú), 26 enero 1943.
30. \* "La poética de Dilthey", estudio antepuesto como introducción a W. Dilthey, *Poética* (Buenos Aires, Losada, 1944), pp. vii-xix.
31. \* "El objeto de la metafísica en Aristóteles", *Humanidades* (La Plata, 1945), tomo XXX, pp. 51-58.
32. Nota sobre "Honorio Delgado, *La personalidad y el carácter*", en *Humanidades* (La Plata, 1945), tomo XXX.
33. "Sobre el progreso", *Alfa* (La Plata, 1945), n° 5, pp. 3-4.

34. \* "Sorpresa y turbación en el origen de la filosofía", *Sur* (Buenos Aires, 1945), n° 123, pp. 32-37.
35. \* "La antinomia inicial de la filosofía", *La Nación* (Buenos Aires), 14 abril 1946.
36. "Arte y filosofía", *Alfa* (La Plata, 1946), n° 7.
37. "Arte y realidad", *Alfa* (La Plata, 1946), n° 9-10.
38. "W. Köhler y la psicología de la forma", estudio antepuesto como introducción a W. Köhler, *Psicología de la forma* (Buenos Aires, Argonauta, 1947).
39. \* "La filosofía y los problemas de su expresión", *Cultura* (La Plata, 1949), n° 2, pp. 21-36.
40. "Félix Krueger y su aportación a la psicología actual", *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía* (Mendoza, 1949), tomo I, pp. 600-606.
41. \* *Introducción a la filosofía*, I parte: La filosofía como problema (La Plata, Ediciones Gesta, 1949, 140 pp.). Índice: 1. La esencia de la filosofía (pp. 1-32); 2. El origen de la filosofía (pp. 33-49); 3. La historia de la filosofía (pp. 50-79); 4. Los tipos de filosofía (pp. 80-96); 5. La expresión filosófica (pp. 97-123); 6. La filosofía y sus críticos (pp. 37-50).
42. \* "El arte en la filosofía de Schelling", *Universidad de San Carlos* (Guatemala, 1949), n° 14, pp. 62-87. - Antepuesto como introducción a Schelling, *Filosofía del arte* (Buenos Aires, Nova, 1949), pp. 7-31.
43. "Goethe visto por Simmel", *La Nación* (Buenos Aires), 26 febrero 1950.
44. \* "Herder y el nacimiento de la conciencia histórica", antepuesto como introducción a Herder, *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad* (Buenos Aires, Nova, 1950), pp. 11-23.
45. *Introducción a la filosofía*, II parte (La Plata, Centro de Estudiantes de Humanidades, 1951), 50 pp. Comprende los siguientes capítulos: 1. Problemas fundamentales (pp. 3-13); 2. Ciencia y filosofía (pp. 14-27); 3. El problema del método (pp. 27-37); 4. Religión y filosofía (pp. 37-50).
46. \* "La historia en el plano del arte", *Humanidades* (La Plata, 1954), tomo XXXIV, pp. 59-66.
47. Nota sobre "W. Windelband, *Historia de la filosofía moderna*", en *Humanidades* (La Plata, 1954), tomo XXXIV, pp. 116-118.
48. \* "Ciencia y sabiduría", *Cuadernos Universitarios* (Caracas, Venezuela, 1955), n° 7-8, pp. 22-27. - Reproducido en *Revista de Educación* (La Plata, 1959), año IV, n° 8, pp.

- 285-291, y en *Antología filosófica argentina del siglo XX* (Buenos Aires, Eudeba, 1965), pp. 361-367.
49. "Humanismo y técnica", *Latina* (Caracas, Venezuela, 1955), nº 7.
  50. \* "La filosofía de Alejandro Korn", *Anais do Congresso Internacional de Filosofia* (Sao Paulo, Brasil, 1956), tomo III, pp. 1137-1146.
  51. \* "Sobre la palabra filosofía", *Centro* (Buenos Aires, 1959), nº 13, pp. 61-70. - Hay tirada aparte y ha sido reimpressa en Buenos Aires 1960, 1961, 1962, 1964, 1965, 1969.
  52. \* "La situación actual de la filosofía", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1959), nº 9, pp. 19-32.
  53. \* "La lección de Alejandro Korn", *Revista de la Universidad* (Buenos Aires, 1959), 5ª época, año IV, nº 4, pp. 643-646.
  54. \* "Alejandro Korn y el pensamiento europeo", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1960), nº 12, pp. 29-55.
  55. \* "La filosofía y los géneros literarios", *Cuadernos Filosóficos* (Rosario, Instituto de Filosofía, Univ. del Litoral, 1960), nº 1, pp. 9-21.
  56. "La idea de filosofía en Husserl", *Humanitas* (Tucumán, 1960), año VIII, nº 13, pp. 29-35.
  57. "El idealismo y la historia en las escuelas neohegelianas" (Buenos Aires, 1960). Texto de una conferencia leída en la Facultad de Filosofía y Letras (Univ. de Buenos Aires). Publicación al mimeógrafo (14 pp.).
  58. \* "Husserl y la actitud científica en filosofía", *Buenos Aires, Revista de Humanidades* (Buenos Aires, 1962), nº 2, pp. 257-280. - Reimpreso en la serie *Cuadernos de Cefyl* (Buenos Aires, 1964, 1965, 1966, 1967), 24 pp. - Antepuesto como introducción a Husserl *La filosofía como ciencia estricta* (Buenos Aires, Nova, 2ª ed., 1969), pp. 7-41.
  59. \* "Influencias extranjeras y vocación de originalidad en el pensamiento argentino", *Davar* (Buenos Aires, 1962), nº 95, pp. 54-63.
  60. Nota sobre "Husserl, *Experiencia y juicio*", *Buenos Aires, Revista de Humanidades* (Buenos Aires, 1962), nº 2, pp. 366-369.
  61. "Libertad y responsabilidad", *Informativo Semanal* (Buenos Aires), Rotary Club, nº 1369, 27 mayo 1963, pp. 345-350.
  62. \* "Experiencia e idea de la libertad en Alejandro Korn", *Estudios sobre Alejandro Korn* (La Plata, Universidad, 1963), pp. 141-169. - Reproducido como prólogo a A. Korn, *La libertad creadora* (8ª ed., Buenos Aires, Claridad, 1963), pp. 7-38. - Folleto (Buenos Aires, Claridad, 1963), 32 pp.

63. \* "Perfil espiritual de Alberto Rougès", *Humanitas* (Tucumán, 1963), año X, n° 15, pp. 19-27.
64. \* "La crisis de la evidencia", *Revista de Filosofía* (La Plata, 1963), n° 12-13, pp. 7-14.
65. \* "El tiempo en la filosofía actual", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1964), n° 18, pp. 7-45. — Reimpreso por el Instituto Municipal de Estudios Superiores (Mar del Plata, 1965), 48 pp. — Reimpreso nuevamente por la Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires, Universidad, 1970), 47 pp.
66. \* "La vida intelectual", *Davar* (Buenos Aires, 1964), n° 100, pp. 151-159.
67. "Nota sobre la película 'El Silencio'", en *Serie de Ensayos Cinematográficos* (Mar del Plata, 1964), n° 9, pp. 13-15 y 33-37.
68. \* "El hombre como ser dialógico en Martín Buber", *Davar* (Buenos Aires, 1965), n° 106, pp. 28-42.
69. "El signo filosófico de la Revolución de Mayo", *Davar* (Buenos Aires, 1965), n° 105, pp. 55-62.
70. \* "La imagen de la Argentina en la obra de E. Martínez Estrada", *Sur* (Buenos Aires, 1965), n° 295, pp. 34-48.
71. "Circunstancia y perspectiva en Ortega y Gasset". Conferencia pronunciada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, mimeografiado (Buenos Aires, 1965), 14 pp.
72. \* "Modernas teorías sobre la angustia", *Anales* (La Plata, Comisión de Investigación Científica, 1966), vol. VII, pp. 207-223.
73. \* "América en la obra de Pedro Henríquez Ureña", *Testigo*, Revista de literatura y arte (Buenos Aires, 1966), n° 4, pp. 8-16.
74. \* "Un nuevo panorama de la filosofía de nuestro tiempo", antepuesto como introducción a W. Stegmüller, *Corrientes fundamentales de la filosofía actual* (Buenos Aires, Nova, 1967), pp. 1-14.
75. \* "Pedro Henríquez Ureña y la filosofía", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1966-67), n° 20-21, pp. 422-433.
76. Nota sobre "Pedro Henríquez Ureña, de Ernesto Sábato", *Davar* (Buenos Aires, 1967), n° 116, pp. 136-137.
77. \* "La metafísica en la situación actual", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1968), año VIII, n° 9, pp. 7-20.
78. \* "La razón en crisis", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1968), año VIII, n° 9, pp. 209-253.
79. \* "El acceso a la esencia de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1969), año IX, n° 11, pp. 13-28.

80. \* "Max Scheler y su idea de la filosofía", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1969), año IX, nº 12, pp. 191-220.
81. "La experiencia del cuerpo propio", *La Prensa* (Buenos Aires, 3 agosto 1969), p. 7.
82. \* "Pedro Henríquez Ureña, humanista", *Cuaderno de La Plata* (La Plata, 1969), nº 2, pp. 9-28.
83. \* "Dos actitudes frente al tiempo", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1970), año X, nº 13, pp. 7-48.
84. \* "Hegel y el enigma del tiempo", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1970), año X, nº 14, pp. 257-290.
85. \* "La filosofía en la era de la técnica", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1971), nº 22, pp. 93-112.
86. \* "Presente y futuro de la filosofía en la Argentina", *Eidos* (Córdoba, 1971), nº 3, pp. 7-27.
87. \* "El origen de la noción vulgar del tiempo", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1971), año XI, nº 15-16, pp. 215-247.
88. \* "Tiempo y eternidad en Hegel", *Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (Univ. de Morón, 1971), nº 2, pp. 9-18.
89. \* "La filosofía como expresión de un tipo humano", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1972), año XII, nº 17, pp. 7-40.
90. \* "Ciencia y filosofía en el mundo de la técnica", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1972), año XII, nº 18, pp. 225-242.
91. "Francisco Romero y su actitud filosófica", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1972), nº 24, pp. 373-376.
92. "La filosofía en sus textos", *Anales* (Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 1972), nº VI, pp. 141-145.
93. "Nota a 'Humanismo y revolución' de Francisco Miró Quesada", *Revista de la Universidad* (La Plata, 1972), nº 23, pp. 349-351.
94. \* "El tiempo en la pintura", *Cuadernos del Sur* (Bahía Blanca, 1972), nº 11, pp. 368-392.
95. \* "Aristóteles y los problemas del tiempo", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1973), año XIII, nº 19, pp. 111-123.
96. \* "Paradojas de la razón kantiana", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1973), año XIII, nº 20, pp. 263-296.
97. "Prólogo" a José Vilanova, *Filosofía del derecho y fenomenología existencial* (Buenos Aires, 1973).
98. \* "Unidade da filosofia e pluralidade das doutrinas", *Convivium* (Sao Paulo, 1973), año XII, vol. 16, nº 4, pp. 283-290.
99. \* "El lenguaje de los filósofos", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1974), año XIV, nº 21, pp. 133-159.
100. "Presentación de Francisco Miró Quesada", *Anales* (Buenos

- Aires, Academia Nacional de Ciencias, 1974), tomo VII, pp. 343-348.
101. \* "Problemas del pensamiento argentino", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1975), año XV, n° 22-23, pp. 7-28.
  102. \* "Francisco Romero en la cátedra universitaria", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1975), año XV, n° 22-23, pp. 157-169.
  103. \* "Saber y ser en el pensamiento de Angel Vassallo", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1975), año XV, n° 22-23, pp. 247-254.
  104. \* "Hombre e historia en la obra filosófica de Rodolfo Mondolfo", *Nuovi Quaderni Italiani* (Buenos Aires, 1975), n° 7, pp. 37-56.
  105. \* "La controversia de los humanismos", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1976), vol. XVI, n° 24-25, pp. 51-72.
  106. \* "Razón", *Enciclopedia de psiquiatría* dirigida por G. Vidal, H. Bleichmar y R. J. Usandivaras (Buenos Aires, El Ateneo, 1976, 2ª ed. 1977), pp. 616-622, 2ª ed., pp. 624-630.
  107. \* "Filosofía", en *ibid.*, pp. 241-249.
  108. "Cultura y sociedad de masas", *La Opinión* (Buenos Aires), 26 diciembre 1976, pp. 8-9.
  109. \* "Las funciones sociales de la ideología", *Humanidades* (Sao Paulo, Brasil, 1976), vol. 12, pp. 49-68.
  110. "Filosofía y literatura", *Convivium* (Sao Paulo, Brasil, 1976), año XV, n° 1, pp. 35-40.
  111. \* "Cuerpo, trabajo y sociedad", *Quirón* (La Plata, marzo 1976), vol. 7, n° 3, pp. 47-53.
  112. "La contaminación ideológica de la ciencia", *La Opinión* (Buenos Aires), 30 mayo 1976.
  113. "El humanismo y su vigencia", *La Capital* (Mar del Plata), 19 diciembre, 1976.
  114. "La experiencia del filósofo", *Clarín* (Buenos Aires), 9 diciembre 1976, pp. 2, 3, 4.
  115. \* "Seguridad social y libertad individual en la filosofía política de Spinoza", *Revista Latinoamericana de Filosofía* (Buenos Aires, 1977), vol. III, n° 3, pp. 213-221.
  116. \* "Saber y libertad en el pensamiento de Spinoza", *La Prensa* (Buenos Aires), 13 agosto 1977.
  117. \* "Un homenaje a Spinoza", *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas* (Buenos Aires), año III, n° 10, pp. 85-90.
  118. \* "Tiempo y eternidad en Spinoza", *Homenaje a Spinoza* (Buenos Aires, 1977), pp. 199-205.
  119. \* "Spinoza y nosotros", Entrega del Premio Baruch Spinoza

- al Dr. Eugenio Pucciarelli (Buenos Aires, Museo Judío, 1977), pp. 19-23.
120. \* "Mitos políticos: I. ¿Son compatibles el mito y la política", *Vigencia* (Buenos Aires, octubre 1977), año I, nº 6, pp. 11-12.
  121. \* "Mitos políticos: II. El mito de la clase social", *Vigencia* (Buenos Aires, noviembre 1977), año I, nº 7, pp. 14-15.
  122. \* "Mitos políticos: III. El populismo: ¿qué es?", *Vigencia* (Buenos Aires, diciembre 1977), año I, nº 8, pp. 4-5.
  123. \* "Arte y destino en André Malraux", *Sur* (Buenos Aires, 1977), nº 340, pp. 88-101.
  124. "La filosofía actual en Venezuela", *Meridiano 66* (Buenos Aires, 1977), nº 1, pp. 12-18.
  125. "Palabras en homenaje a Francisco Romero", *La Prensa* (Buenos Aires), 18 diciembre 1977, sec. 3, p. 1.
  126. \* "La historia de la filosofía y sus problemas", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1977), vol. XVII, nº 26-27, pp. 151-168.
  127. "La defensa de la libertad de pensamiento y de acción", *Rodolfo Mondolfo In Memoriam* (Buenos Aires, 1977), Amigos de R. Mondolfo, pp. 9-12.
  128. \* "Motivos filosóficos en la poesía de Martínez Estrada", *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid, agosto-setiembre 1977), nº 326-327, pp. 353-372.
  129. "La ideología de nuestro tiempo es el humanismo", *Confirmado* (Buenos Aires, 7 diciembre 1978), año III, nº 466, pp. 12-13.
  130. \* "Tiempo y lenguaje", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1978), año I, nº 1, pp. 165-189.
  131. \* "Ideología y ciencia", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1978), año I, nº 2, pp. 3-10.
  132. \* "Derroteros recientes de la teoría de la ideología", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1978), año I, nº 2, pp. 151-168.
  133. \* "El pluralismo en filosofía", *Cuadernos de Filosofía* (Buenos Aires, 1978), año XVIII, nº 28-29, pp. 5-22.
  134. "¿El racionalismo es una ideología?", *Clarín*, Cultura y Nación (Buenos Aires), 26 enero 1978, pp. 1-2.
  135. "Mitos políticos: IV. Patriotismo no es nacionalismo", *Vigencia* (Buenos Aires, enero 1978), nº 9, pp. 4, 5 y 9.
  136. \* "Mitos políticos V.: Las desdichas del progreso", *Vigencia* (Buenos Aires, mayo 1978), nº 13, pp. 10-12.
  137. \* "Mitos políticos: VI. El poder y la libertad: ¿se sostienen mutuamente?", *Vigencia* (Buenos Aires, junio 1978), nº 14, pp. 12-14.
  138. "Cuando el hombre fue expulsado del Edén", *Vigencia* (Buenos Aires, febrero 1978), nº 10, pp. 4-6.

139. "La esfera del poder y los límites de la libertad", *Mendoza* (Mendoza), 28 mayo 1978, p. 10.
140. "¿Hay libertad de pensar para el filósofo?", *La Prensa* (Buenos Aires), 14 mayo 1978, sec. 3, p. 6.
141. "La vocación del filósofo", *La Opinión Cultural* (Buenos Aires), 9 julio 1978, pp. 1-3.
142. \* "Diálogo de las culturas", *Sur* (Buenos Aires, 1978), n° 342, pp. 161-164.
143. "Cuando la escultura es estilo", *Vigencia* (Buenos Aires, setiembre 1978), año II, n° 17, p. 26.
144. "El mito tiene en el siglo XX una jornada política", *Los Andes* (Mendoza), 28 mayo 1978, p. 6.
145. "La misión de la filosofía", *Mendoza* (Mendoza), 21 mayo 1978, p. 6.
146. "El futuro del hombre argentino desde la perspectiva de las humanidades", *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires, 1978), n° IV, pp. 155-158.
147. \* "Reflexiones sobre la libertad académica", *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas* (Buenos Aires, 1979), n° 23, pp. 3-22.
148. "De la rebelión de las masas a la masificación dirigida", *La Prensa* (Buenos Aires), 25 noviembre 1979, sec. 3, p. 1.
149. "Virtudes y defectos de los argentinos", *Gente* (Buenos Aires, 3 agosto 1979), vol. XV, n° 736, pp. 34-37.
150. \* "Integración y diversidad cultural en América latina", *Revista Nacional de Cultura* (Buenos Aires, 1979), n° 1, pp. 67-74.
151. "La filosofía actual entre la ciencia, la metafísica y la ideología", *Convicción* (Buenos Aires, 9 setiembre 1979), p. 17.
152. "El plural de la filosofía", *Confirmado* (Buenos Aires, 22 noviembre 1979), vol. XIV, n° 516, pp. 22-23.
153. "En la inauguración del IX Congreso Interamericano de Filosofía", *La filosofía en América* (Caracas, Venezuela, 1979), tomo II, pp. 237-240.
154. \* "La investigación interdisciplinaria", *Actas del Primer Simposio interdisciplinario sobre Metodología de la investigación en ciencias humanas* (Salta, 1979), pp. 11-20.
155. \* "La ambigüedad del tiempo en el mito", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1979), año II, n° 3, pp. 227-244.
156. \* "La técnica en el horizonte de la filosofía", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1979), año II, n° 4, pp. 169-186.
157. "Ventajas y peligros de la técnica", *Vigencia* (Buenos Aires, abril 1979), vol. II, n° 24, pp. 26-27.
158. "Nada suple a la creación individual", *Vigencia* (Buenos Aires, enero 1979), vol. II, n° 21.

159. \* "Mitos políticos: VIII. El mito de la revolución", *Vigencia* (Buenos Aires, febrero 1979), vol. II, n° 22, pp. 7-9.
160. "¿Somos tristes los argentinos?", *Vigencia* (Buenos Aires, diciembre 1979), año III, n° 32, pp. 27-28.
161. "¿36 años en contra?", la política, *Para Ti* (Buenos Aires, 15 octubre 1979), n° 2988, pp. 4-5.
162. "¿Hacia dónde va la filosofía?", *Hitos* (Buenos Aires, febrero 1979), n° 2, pp. 5-10.
163. "Los tres años transcurridos", *Somos* (Buenos Aires, 21 setiembre 1979).
164. "El proyecto de ley universitaria ante la realidad actual", (Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 28 junio 1979), pp. 4-6.
165. "¿Moral para los argentinos?", *Gente* (Buenos Aires, 18 febrero 1979).
166. \* "Las expresiones temporales y sus compromisos filosóficos", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1980), año III, n° 5, pp. 189-210.
167. \* "Los avatares de la razón", *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1980), año III, n° 6, pp. 7-22.
168. "Las ideas estéticas de Lugones", *La Gaceta* (Tucumán), 30 mayo 1980.
169. "Cultura = libertad", *Para Ti* (Buenos Aires, 31 marzo 1980), n° 392, p. 8.
170. "Juicio moral a la T. V.", *Somos* (Buenos Aires, 13 junio 1980), año IV, n° 195, pp. 7-8.
171. \* "Misión del intelectual", *Clarín*, Cultura y Nación (Buenos Aires), 31 julio 1980, pp. 1-2.
172. \* "Einstein y la filosofía", *Revista La Vanguardia* (Buenos Aires, 1980), año IV, n° 13, pp. 27-35.
173. "El III Congreso Nacional de Filosofía", *Pájaro de Fuego* (Buenos Aires, octubre 1980), año III, n° 30, p. 65.
174. "Ideas y acción", *Clarín*, Cultura y Nación (Buenos Aires), 16 octubre 1980, pp. 2-3.
175. \* "Sartre en el mundo de sus ideas", *Coloquio* (Buenos Aires, agosto-diciembre 1980), año II, n° 4-5, pp. 11-16.
176. "Crítica al ensayo 'Política educativa y cambio'" de O. Gómez Poviña (Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1980), pp. 13-17.
177. "Cartas desde Buenos Aires" (encuesta por Héctor Grossi), *Convicción* (Buenos Aires, 12 octubre 1980), sec. cultura, p. 1.
178. "La agresividad a la luz de la filosofía", *La Razón* (Buenos Aires), 10 noviembre 1980, p. 6.

BIBLIOGRAFÍA DE EUGENIO PUCCIARELLI

179. "Los saldos de la década del 70", *Todo es historia* (Buenos Aires, enero 1980), n° 152, pp. 16-17.
180. "Analfabetismo y semianalfabetismo", *Para Ti* (Buenos Aires, 31 marzo 1980), n° 3012, p. 8.
181. \* "La Universidad como agente de cultura", *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas* (Buenos Aires, marzo 1980), año VI, n° 25, pp. 29-44.
182. "Buenos Aires en la filosofía", *Buenos Aires en su IV centenario* (Municipalidad, 1980), pp. 400-405.
183. "Nuestros resortes morales no están debilitados", *Gente* (Buenos Aires, 31 julio 1981), año XVI, n° 836, pp. 62-63.
184. "La violencia, un drama que sacude al mundo", *Vosotras* (Buenos Aires, 22 octubre 1981), año XLVI, n° 2372, pp. 4-5.
185. \* "Las raíces de la violencia", *La Prensa* (Buenos Aires), 20 julio 1981, sec. I, p. 14.
186. "La vocación filosófica", *Mercado* (Buenos Aires, 28 mayo 1981), año XII, n° 607, pp. 126-130.
187. "Enamorados de la existencia fácil", *Extra* (Buenos Aires, mayo 1981), año XVI, n° 191, p. 29.
188. "Los libros y la otra cara de la cultura", *Siete Días* (Buenos Aires, 8 abril 1981), año XIV, n° 721, p. 33.
189. "Massuh: ante el desafío de la acción", *Vigencia* (Buenos Aires, enero 1980), n° 15, p. 23.
190. \* "La filosofía en su diálogo con nuestra época", *Actas del III Congreso Nacional de Filosofía* (Buenos Aires, 1982), vol. I, pp. 36-41.
191. "La filosofía, ciencia de los hombres libres", *ibid.*, vol. I, p. 46.
192. \* "Vigencia de la filosofía", *ibid.*, vol. II, pp. 515-518.
193. \* "Ser artista", *Clarín*, Cultura y Nación (Buenos Aires), 15 julio 1982, pp. 1-2.
194. "Sobre la relación entre ciencias y humanidades", *La Prensa* (Buenos Aires), 16 agosto 1982.
195. "¿Por qué estamos así?", *Gente* (Buenos Aires, 12 agosto 1982), año XVII, n° 890, p. 21.
196. "El país, hoy: la verdad que no se dice", *Somos* (Buenos Aires, 6 agosto 1982), año VI, n° 307, p. 13.
197. "Para la reflexión", *Gente* (Buenos Aires, 15 julio 1982), año XVII, n° 886, pp. 32-36.
198. "No te des por vencido ni aun vencido", *Extra* (Buenos Aires, julio 1982), año XVIII, n° 205, p. 28.
199. "Testimonios; charlas de postguerra", *Somos* (Buenos Aires, 9 julio 1982), año VI, n° 303, p. 29.

200. "El argentino de postguerra", *Somos* (Buenos Aires, 21 mayo 1982), año VI, n° 296, p. 26.
201. "Un país en mitades", *Somos* (Buenos Aires, 11 junio 1982), año VI, n° 299, p. 22.
202. "Pelear por la patria o pelear por dinero", *La Semana* (Buenos Aires, 20 mayo 1982), año VI, n° 290, p. 3.
203. \* "El Estado y la cultura", *Nuestra Ciudad* (Buenos Aires, enero 1982), año XIII, n° 140, pp. 50-54.
204. "Reacción ante el cambio", *Primeras Jornadas Argentinas de Comercialización* (Buenos Aires, Centro de Estudios Comparados, 1983), pp. 35-40.
205. "El país que nos debemos", *Gente* (Buenos Aires, 3 noviembre 1983), vol. xviii, n° 954, pp. 44-45.
206. "La Argentina es peligrosamente conservadora", *Extra* (Buenos Aires, noviembre 1983), vol. xix, n° 221, pp. 22-23.
207. "Defensa de la palabra escrita", *Feria del Libro* (Buenos Aires, 1983).
208. \* "Técnica y estética", *Revista de Estética* (Buenos Aires, CAYC, 1983), n° 1, pp. 51-59.
209. "La crisis actual y el retorno a la tradición humanista", *Argentina para el mundo* (Buenos Aires, 1983).
210. \* "Ortega y el destino de América Latina", *Homenaje a Ortega y Gasset* (Buenos Aires, Fundación Banco de Boston, 1983), pp. 1-21.
211. \* "Presencia de Ortega en el pensamiento ibero-americano", *Sur* (Buenos Aires, 1983), n° 352, pp. 127-139.
212. "Ortega y la filosofía", *La Voz del Interior* (Córdoba), 12 octubre 1983.
213. "Por una nueva Universidad", *Argumento Político* (Buenos Aires, 1° octubre 1983), año I, n° 4, pp. 27-28.

## GOETHE Y LA KATHARSIS TRAGICA

por Carlos M. Herrán

No sabemos que en la Antigüedad se haya discutido a fondo, ni siquiera intentado una exposición crítica, del significado de la *kátharsis* que aparece mencionada en la definición aristotélica de la tragedia (*Poética* 1449b 25), salvo la excepción aparente de Aristides Quintiliano; aparente, decimos, porque Aristides trata de la música y, por consiguiente, de la *kátharsis* musical; y precisamente uno de los puntos que todavía en la actualidad deparan más dificultades de interpretación, consiste en saber si la *kátharsis* que Aristóteles explica en el libro VIII de la *Política* es la misma que tan de pasada menciona en la *Poética*.

La Edad Media occidental ignoró casi por completo la *Poética*<sup>1</sup>. Con mayor razón, este problema especial. Pero al comenzar las ediciones impresas en el siglo XVI, ya los eruditos comienzan a plantearse el problema de su interpretación. Madius en su comentario a la *Poética* (Venecia 1550) y Victorius (Florencia 1560)<sup>2</sup> abrieron una de las líneas interpretativas del discutido pasaje; pero ésta concierne solamente al problema de cuáles son las pasiones cuya purificación realiza la tragedia.

Conviene recordar los términos de la definición de la tragedia en el pasaje de la *Poética* más arriba citado, antes de entrar en los detalles de la discusión. Elegimos para este caso la traducción española de Schlesinger<sup>3</sup>. Naturalmente, suprimimos los elementos que no interesan a nuestro tema:

“Es, pues, la tragedia una imitación de acción digna y completa... imitación que se efectúa por medio de personajes en acción y no narrativamente, logrando por medio de la piedad y el terror la expurgación de tales pasiones”.

<sup>1</sup> Salvo una traducción latina del s. XIII de la paráfrasis de Averroes, compendio de una traducción árabe que era a su vez retraducción de un texto siríaco del s. VII; cfr.: *Aristotele. La Poetica - Introduzione, traduzione, commento di Ferdinando Albergiani*, Firenze 1934.

<sup>2</sup> Cfr. AUGUST DÖRING: *Die Kunstlehre des Aristoteles - Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie*, Jena 1876, reimpression fotomecánica, 1972, Hildesheim-New York, Olms (Zweiter Anhang).

<sup>3</sup> *Aristóteles. Poética*. Traducción y notas de Eilhard Schlesinger. Nota preliminar de José María Estrada. Buenos Aires, Emecé 1947. (2ª ed., Buenos Aires, Barlovento, 1977).

¿Qué significa aquí "tales pasiones"? ¿Las que acaba de mencionar (piedad y terror), o bien éstas y también otras semejantes, o bien todas las pasiones o cualesquiera de ellas? Se han dado respuestas más o menos bien fundadas en las tres direcciones.

Al avanzar la Edad Moderna los comentarios han tomado un giro más polémico y más profundo; ya no se trataba solamente de saber cuáles eran tales pasiones, sino también cuál era el sentido de esa purificación (o "expurgación"): ¿moral, religiosa o medicinal? Y en este período ya no han sido solamente, ni tal vez tampoco principalmente, los eruditos y los filólogos los que han movido la polémica; los poetas, especialmente los dramaturgos, han sentido el problema como algo vitalmente vinculado al sentido de su propio arte: Pierre Corneille (*Discours sur l'art dramatique*, 1689), luego el poeta italiano Maffei en el Prefacio a su drama *Merope* (Modena, 1713). Sospecha el primero que la teoría de Aristóteles no pasa de ser un bello pensamiento que no corresponde a la realidad, y se pregunta de qué pasiones podría purificarnos el ejemplo de Tiestes o de Edipo. El segundo suprime con toda comodidad la cuestionada palabra "tales" (*toioútōn*) y lee: "que por medio de la piedad y el terror realiza la purificación de las pasiones", *di' élēon kai phōbou perainousa kátharsin tōn pathēmátōn*.

No es nuestro propósito seguir la historia de las interpretaciones anteriores a Goethe, que puede verse en detalle en el mencionado apéndice de Döring, "Zur Geschichte der Erklärung des Ausdrucks *kátharsis tōn pathēmátōn*". Sólo hemos querido señalar este origen moderno de la polémica, bastante despreocupado de la filología que, en la línea apuntada, o sea la que interpreta que la tragedia había de purificar todas las pasiones, se prolonga en Du Bos (*Réflexions critiques sur la poésie et la peinture*, 1719), en Voltaire, en su nueva edición de Corneille, 1765, y en Gottfried Hermann, en su Comentario a la *Poética*, 1802.

La otra línea interpretativa es la que sostiene que las pasiones sobre las cuales opera la *kátharsis* son exclusivamente las que en la definición de la tragedia se mencionan: terror y piedad. Se inicia con el comentario de Castelvetro a la *Poética* (1570) y encuentra después su más alto representante en Lessing. Pero en éste damos ya por primera vez con el hombre de teatro que es al mismo tiempo un filólogo, dotado además de amplia capacidad filosófica. Desarrolla su concepción interpretativa en la *Dramaturgia Hamburguesa*, 1768, es decir en una crónica crítica de la actividad teatral, pero se preocupa de plantear el problema en los términos de la filosofía aristotélica, con especial referencia a la *Ética*. Y claramente ética es, como casi todas las anteriores, su

interpretación de la *kátharsis*. Una interpretación religiosa podía vislumbrarse solamente en algunas versiones latinas de la *Poética* (Daniel Heinsius, 1611, traduce *kátharsis* por *expiatio*) y de la *Política* (Dionisio Lambino, antes de 1572) en que también se utilizan los verbos *expiare ac lustrare seu purgare*. Pero este último carece de importancia para nuestro tema puesto que se trata de la *Política*, asunto ya aludido y sobre el cual volveremos; y lo mismo cabe decir de Herder, en quien hay también algún atisbo de interpretación médica. Pero esta última no aparecerá claramente sino con Bernays (1857), muy posterior a Goethe, aunque el mismo Bernays reconoce algunas fugaces indicaciones en tal sentido en Milton (1670), en Reiz (1776), además del mencionado Herder (1802).

Lo que ahora nos interesa no son las diferencias entre las distintas interpretaciones que hemos señalado; nos interesa lo que ellas tienen de común, porque es lo que las enfrenta *in solidum* con la interpretación goetheana, que les opone un rechazo radical. Este carácter común es lo que podríamos denominar provisionalmente interpretación "subjetivista"; todas ellas, ya se restrinjan a las pasiones de terror y piedad, ya las extiendan a todas o les agreguen otras; ya vean en la *kátharsis* un sentido religioso o médico o moral, parten del supuesto no sujeto a examen ni a discusión, de que la *kátharsis* es algo que ocurre en el alma del espectador o el oyente. El alma, se dice, es el asiento de los *pathēmata* o de los *páthē*<sup>4</sup> (luego veremos si hay diferencia entre ambos términos). Por lo tanto, es en el alma donde el proceso de la *kátharsis tōn pathēmátōn* debe operarse. Pero es precisamente este supuesto lo que Goethe va a atacar y negar rotundamente: la *kátharsis* no tiene lugar en el alma, sino en el desarrollo mismo de la acción, y sobre el teatro.

En un brevísimo escrito (tres páginas), de 1826/27, *Nachlese zu Aristoteles' Poetik*<sup>5</sup>, Goethe se pronuncia clara y enérgicamente contra todas las interpretaciones anteriores y les opone una muy nueva y positiva, con la que entiende resolver de una vez por todas las inextricables dificultades que el famoso texto ha deparado a los intérpretes. Podemos adelantar que algunas de sus críticas nos parecen erróneas, según veremos en detalle. Pero eso no alcanza a explicar la falta de valoración, por parte de los intérpretes posteriores, de su revolucionaria posición. Döring, que en los Apéndices a su obra ya citada, titulados "Ueber die tragische Katharsis der aristotelischen Poetik" y "Zur Geschichte der

<sup>4</sup> Cfr. *Et. nic.* II, 4: Los *páthē*, *dúnamis* y *héxeis* son en *tei psychēi*.

<sup>5</sup> J. W. GOETHE: *Gedankenausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Herausgegeben von Ernst Beutler, p. 709 ss.

Erklärung des Ausdrucks *kátharsis tōn pathēmáthōn*", analiza con prolija minuciosidad todas y cada una de las interpretaciones propuestas hasta ese momento (1876), despacha a Goethe con unas breves líneas: "Goethe había dado la traducción, literalmente imposible, pero muy característica de su propio pensamiento, de las palabras *perainousa tēn kátharsin*, etc., 'que al cabo de un transcurso de piedad y terror cumple su cometido con reconciliación (*Ausgleichung*) de tales pasiones'". Sin analizar los argumentos de Goethe, trata de explicarlos atribuyéndolos a la propia posición del poeta sobre la finalidad del arte, fundándose especialmente en una carta a Zelter, a que luego nos referiremos. Pero aun más inexplicable nos parece el silencio de Gerard F. Else<sup>6</sup>, porque la interpretación goetheana es la única (entre las anteriores, por lo menos), que coincide en lo fundamental con la suya, en cuanto ambos consideran que la *kátharsis* no es un proceso que ocurra en el alma del espectador, sino que es un elemento objetivo de la estructura trágica. Y parece que esta omisión no se debe a una desvaloración sino a un desconocimiento del escrito goetheano; de otro modo no se comprendería que al hacer la crítica de la interpretación tradicional y corriente, afirme Else que "casi todos (los intérpretes) han creído que la *kátharsis* ocurre en el ánimo del espectador" y en nota a pie de página agrega: "excepto Otte", y en ese punto preciso era absolutamente inevitable que, por lo menos junto a Otte mencionara a Goethe si hubiera conocido la "Nachlese...".

Dice el escrito que comentamos: "En la más directa caracterización de la tragedia, el grande hombre (*scil.* Aristóteles) parece exigir de ella que, por medio de la representación de acciones y de acontecimientos que exciten piedad y terror, purifique de las mencionadas pasiones el ánimo del espectador".

Goethe no da ningún nombre, pues no tiene ánimo de polemizar, sino sólo de fijar su propia interpretación: "Por lo demás, dice, en esta ocasión como en toda otra, no tengo deseos de comportarme polémicamente; pero sin embargo, he de indicar cómo se las han arreglado con la explicación de este pasaje hasta ahora". Por eso, a fin de saber aunque sea aproximadamente a quienes se refiere Goethe en su crítica, interesa mucho inquirir cuáles habrán sido sus lecturas anteriores sobre el tema. Vienen en nuestra ayuda las informaciones de Hans Joachim Schrimpf en las "Observaciones" a los "Escritos sobre Literatura"<sup>7</sup>. Según tales no-

<sup>6</sup> GERARD F. ELSE: *Aristotle's Poetics. The Argument*. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts, 1967.

<sup>7</sup> JOHANN WOLFGANG GOETHE: *Werke - Commentare und Register*, Hamburger Ausgabe Band 12.

tas, Goethe leyó por primera vez la *Poética* en 1767 en la traducción de Curtius. Trece años más tarde la estudió en común con Schiller, y utilizó para esa lectura distintas traducciones. En 1826/27, años en que escribió la nota que comentamos, tomó en préstamo de la Biblioteca de Weimar la *Poética* en griego, en la traducción latina de Daniel Heinsius citada más arriba, y en la traducción alemana de J. G. Buhle (Berlín 1799). Nada sabemos de la versión de Buhle, ni, por lo tanto, de su interpretación; pero la traducción latina de Heinsius, según vimos, parece adscribirse a la interpretación religiosa, a juzgar por la versión de "kátharsis" por "expiatio". Además, por razones obvias, parece imposible que no haya conocido los comentarios críticos de Lessing. Encontramos entre éste y Goethe algunas coincidencias. En la *Hamburgische Dramaturgie* leemos: "Hacen decir a Aristóteles: 'la tragedia debe, por medio del terror y la piedad, purificarnos de las faltas (o defectos: *Fehlern*) de las pasiones representadas'. ¿De las representadas? Así, cuando el héroe, por curiosidad, o ambición, o amor, o cólera, se vuelve desdichado, entonces es nuestra curiosidad, nuestra ambición, nuestro amor, nuestra cólera, lo que la tragedia ha de purificar? Esto nunca le ha venido a las mientes a Aristóteles"<sup>8</sup>.

Cierto que la coincidencia es parcial, pues lo que a Lessing le interesa en este pasaje es demostrar que las pasiones de que purifica la tragedia no son otras que la piedad y el terror exclusivamente, en contra de quienes sostenían que eran esas y otras, o solamente otras semejantes (la polémica sobre el *toioutón*, ya mentada). Pero ambos señalan que, en las interpretaciones que critican, es el ánimo, es decir, nosotros mismos, el que debe ser purificado de las pasiones. La expresión usada por Goethe es "*von den genannten Leidenschaften*"; Lessing, a su vez, dice: "*von den Fehlern der vorgestellten Leidenschaften*". El error que ambos critican consiste en interpretar la "purificación de las pasiones" en el sentido de que es el alma la que debe ser purificada de... (genitivo de separación entonces, no genitivo objetivo). Pero a diferencia de Lessing, que más adelante agrega, quizás en forma un tanto contradictoria<sup>9</sup> con lo que ha dicho antes: "nuestra curiosidad [...] es, entonces, lo que la tragedia ha de purificar [pasa, pues, insensiblemente, de un genitivo de separación a un genitivo objetivo]"; Goethe, con más consecuencia, sigue criticando la idea de que la tragedia debe purificarnos de las pasiones o defectos, pues encuentra que esto es psicológicamente, de hecho, falso: "el enredo lo dejará perplejo (al espectador), el desenlace

<sup>8</sup> *Lessings Werke* - Herausg. von Georg Witkowski, t. V, p. 263.

<sup>9</sup> Contradicción criticada de paso por Schrimpf en las "Observaciones" ya aludidas (v. más adelante).

lo esclarecerá, pero él mismo no volverá a su casa mejorado para nada; más bien, si él fuera ascéticamente bastante observador, se sorprendería de sí mismo, al encontrarse de nuevo en su vivienda, tan superficial o testarudo, tan apasionado o débil, tan amante o desamorado, como había salido de ella".

Aquí, para la intención de Goethe, no importa que se trate de purificar *el alma* de las pasiones o de purificar *las pasiones*; pues con cualquiera de las dos interpretaciones se llega a la concepción "subjetivista" que él va a rechazar. Y como la única concepción subjetivista hasta entonces claramente formulada era la ética, el rechazo de ésta lo arrastraba necesariamente al de toda la interpretación subjetivista en bloque. El punto de vista de Lessing es más afín a la interpretación corriente, y por lo tanto completamente distinto del de Goethe. A él sólo le interesa demostrar dos cosas: que las pasiones que se trata de purificar no son todas ni cualesquiera, sino exclusivamente el terror y la piedad; en todo caso, "otras semejantes"; éstas serían entonces: para la piedad, todas las impresiones "filantrópicas"; para el terror, el disgusto, la aflicción o el pesar por un mal ya pasado. Sólo esto es lo que significa *toióútōn*; y segunda: que la purificación no es una eliminación de las pasiones, sino una moderación, una metriopatía, en un todo acorde con la enseñanza de la ética aristotélica sobre la virtud como término medio<sup>10</sup>.

Goethe va más a fondo e impugna el concepto mismo de *kátharsis* entendido como purificación de los afectos del ánimo. Y cree que "la mejor manera en que él puede comunicar sus ideas y convicciones sobre el mencionado pasaje (la definición de la tragedia) es por medio de una traducción de él". Suprimiendo, también ahora, las cláusulas que no van directamente a nuestro tema, hela aquí:

"La tragedia es la limitación de una acción noble y completa, que tiene una cierta extensión y es expuesta en lenguaje elegante [...] pero al cabo de un transcurso de piedad y terror, concluye su cometido con reconciliación de tales pasiones"<sup>11</sup>.

La más llamativa novedad es que *kátharsis* no aparece traducida por "Reinigung" que era y sigue siendo lo común (aunque

<sup>10</sup> Cfr. Stück 78 "Hamburgische Dramaturgie", en *ob. cit.*, p. 268: "...esta purificación no se basa en otra cosa que en la transformación de las pasiones en disposiciones virtuosas; pero en toda virtud, según nuestro filósofo, se encuentra más acá y más allá un extremo, entre los cuales ella se ubica".

<sup>11</sup> "Die Tragödie ist die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung, die eine gewisse Ausdehnung hat und in anmutiger Sprache vorgetragen wird... nach einem Verlauf aber von Mitleid und Furcht mit Ausgleichung solcher Leidenschaften ihr Geschäft abschliesst".

luego Gomperz dirá "Entladung"), sino por "Ausgleichung"<sup>12</sup>. Entre los numerosos matices que comporta esta palabra, todos en torno de los conceptos de igualación o compensación, nos hemos decidido por "reconciliación" en virtud de que algo más adelante Goethe equipara y usa como equivalentes los términos "Ausgleichung" y "Versöhnung". Comentando su propia traducción agrega: (la tragedia) "deberá concluir su cometido sobre el teatro finalmente *mit Ausgleichung, mit Versöhnung*". Y más adelante, ocupándose de cómo se opera ejemplarmente la *kátharsis* en el *Edipo en Colono*, insiste en el mismo concepto: "...se precipita a sí mismo y a los suyos en la más profunda e irreparable miseria, y sin embargo al final reconciliando queda reconciliado (*aussöhnend ausgesöhnt... wird*)".

Menos llamativa pero igualmente importante por su recíproco condicionamiento con la anterior, es la traducción del *di' éléou kai phóbou* por "die nach einem Verlaufe von Mitleid und Furcht", cuyo hondo sentido hemos intentado destacar retraduciendo: "al cabo de un transcurso de piedad y terror"; lo común era traducir "por medio de la piedad..." etc., y siguió siéndolo; Gerard F. Else critica incisivamente esto último (lo que, una vez más, hace sorprendente la omisión del antecedente de Goethe) porque de ello resulta que la *kátharsis* es un efecto final, puntual, instantáneo, en tanto que lo que Goethe quiere destacar es que se trata de un proceso incorporado a la estructura misma de la trama, que marcha conjuntamente con ésta y concluye conjuntamente con ésta. Así parecen confirmarlo las palabras siguientes: "...si ella (la tragedia) ha pasado por un transcurso de *medios que suscitan piedad y terror*, entonces debe finalmente concluir su cometido *sobre el teatro* con una conciliación, con una reconciliación, de tales pasiones"<sup>13</sup>. (Subrayados nuestros).

<sup>12</sup> Gracias a las "Observaciones" de Schrimpf en la edición de Hamburgo conocemos varias e importantes traducciones de la definición de la tragedia. Sólo consideramos de interés aquí reproducir las que consta que Goethe leyó; suprimimos las cláusulas extrañas a nuestro problema: Daniel Heinsius: "utque non enarrando, sed per misericordiam et metum, inductat similitum perturbationum expiationem". Michael Conr. Curtius: "...sondern durch die Vorstellung der Handelnden selbst uns vermittelt des Schreckens und des Mitleidens von den Fehlern der vorgestellten Leindenschaften reiniget!".

<sup>13</sup> Se advierte con los subrayados que Goethe no se ha atrevido, al traducir la definición, a alterar demasiado el texto para interpretarlo; pero que al comentarla, substituye el "un transcurso de piedad y terror" por "un transcurso de *medios que suscitan piedad y terror*"; lo que refirma su concepto de que no se trata de purificar "pasiones" como procesos del ánimo, sino acontecimientos objetivos; en lo cual coincidirá también Else, como enseguida veremos, al inquirir el significado de *phátos y páthēma*. La expres-

Comparemos ahora este juicio con el de Else: "Volviendo —dice— al *di' éléou kai phóbou*: la preposición (se refiere a la preposición *diá*) puede perfectamente bien significar 'por medio de' (una consecuencia de), 'en el curso de', refiriéndose, no a un efecto final emocional con el cual nosotros dejamos el teatro, sino a la piedad y el terror tal como ellos están incorporados en la estructura de la pieza por el poeta"<sup>14</sup>. Else ha tenido la misma audacia de Goethe para pensar, pero también más audacia para traducir. Es sorprendente que su "versión" de la definición coincida, no con la versión de Goethe, pero sí con el comentario de éste que acabamos de citar: "carrying to completion *through a course of events involving pity and fear*, the purification of those *painful or fatal acts* which have that quality".

Si ahora nos preguntamos cuál es el fundamento de la radical disidencia de Goethe podemos, sin duda, admitir las explicaciones ya aludidas de Döring. "Goethe, dice, no podía soportar el pensamiento de que la tragedia, como la obra de arte en general, existiera *para algo*; como un organismo natural, debería encontrar las leyes de su ser exclusivamente en sí misma, no en un fin que estuviera fuera de ella". Y sin duda con buen acuerdo cita como prueba la carta de Goethe a Zelter, fechada dos años después del escrito que comentamos, en la que se lee: "Hay dos partidos enfrentados, dos clases de representación que se combaten... Nosotros defendemos la perfección de una obra de arte en sí para sí misma; aquellos piensan en su efecto hacia afuera, del cual el verdadero artista no se preocupa para nada, lo mismo que la naturaleza cuando produce un león o un colibrí. Si nosotros transferimos también a Aristóteles nuestra convicción, tendríamos razón, porque aun sin él, ella estaría perfectamente justificada y probada. El que entienda el pasaje de otra manera, allá se lo haya".

En verdad Goethe, dentro de la misma "Nachlese...", da fundamentos análogos para su tesis: "Pero ni la música, ni tampoco otra parte cualquiera, puede operar sobre la moralidad, y en todo caso es erróneo exigirle tales realizaciones; solamente la filosofía y la religión pueden hacerlo; piedad y deber habrían de ser excitados, y solamente por accidente las artes podrían ocasionar tales despertares".

---

sión aquí usada es: "durch einen Verlauf von Mitleid und Furcht erregenden Mitteln durchgegangen...".

<sup>14</sup> Reproducimos las palabras textuales: "To return now to *di' éléou kai phóbou*, the preposition can perfectly well mean 'through (a sequence of), in the course of', referring not to an emotional end-effect with which we leave the theater, but to pity and fear as they are incorporated in the structure of the play by the poet" (*ob. cit.*, p. 229).

El mismo escrito opone también, a la interpretación corriente, motivos psicológicos; además de los ya recordados sobre la nulidad de los supuestos cambios operados por la tragedia en el alma del espectador, niega que realmente se produzca en el ánimo esa serena purificación que se pretende: "Las tragedias y las novelas trágicas de ninguna manera apaciguan el espíritu, sino que llevan el desasosiego al ánimo y a lo que llamamos corazón, y conducen a un estado vago e indefinido; la juventud ama ese estado y por eso simpatiza apasionadamente con tales producciones".

Podemos admitir que estos argumentos no den con fuerza en el blanco, especialmente después que la interpretación médica de Bernays ha modificado considerablemente la apreciación de los efectos psíquicos a que alude Goethe. La *kátharsis*, aun cuando se la conciba como un proceso que ocurre en el alma del espectador, no ha de ser interpretada como causante de un efecto moral duradero; no se dice que purifique las pasiones ni que nos purifique de las pasiones de una manera permanente ni siquiera estable, que es lo único en que podría consistir el mejoramiento moral que Goethe niega. Se trata solamente de una momentánea y placentera sensación de alivio. Ueberweg, por ejemplo, dice que la *kátharsis* es la tranquilizante sensación que se produce tras el decurso del sentimiento. Y aun en la explicación medicinal-terapéutica que considera la *kátharsis* como una expulsión o eliminación del elemento nocivo, esta expresión tampoco debe dar ocasión a pensar el proceso como un efecto moral duradero. La expulsión no es, como no lo es tampoco en la cura hipocrática, una cura liberadora, de una vez para siempre, del peligro de una enfermedad análoga; opera solamente *ad hoc*, para el caso presente y actual de la enfermedad.

Tal vez podríamos acortar en algo las distancias que separan a estas dos interpretaciones enfrentadas, planteando el problema desde el punto de vista de la división de las *tékhnai* y por lo tanto de la *poiesis* en artes bellas (mejor dicho, imitativas) y artes útiles. Por un lado, el arte en general se diferencia de la ética en que ésta atiende al bien del sujeto y aquélla solamente al bien y perfección del objeto producido; y por otro, el arte utilitaria se diferencia de la imitativa en que ésta tiene por fin el placer "propio" (*oikéia hēdoné*), y la primera lo necesario o útil; de modo que si el arte "curara" sería arte utilitaria como la medicina, no obstante que produjera tal fin útil por medio del placer; pues también la retórica produce a veces este placer estético, pero no deja por eso de ser un arte utilitaria, desde que su finalidad es la persuasión; y la emoción, aun estética, cuando se produce, está subordinada a aquella finalidad. Entonces, si asignáramos

a la *kátharsis* trágica la finalidad de "curar" al oyente, ¿no sería esto, para usar la expresión de Döring, convertir al teatro en una casa de orates y a la Musa trágica en una enfermera? Pero es que, como observa Else, "Aristóteles no cree que la literatura exista para el desarrollo del carácter; la vida misma tampoco existe para eso. Pero el carácter marcha con la acción en la literatura aun más que en la vida misma".

Podemos concluir esta parte de nuestro análisis diciendo que las artes útiles buscan (a veces) y producen el placer (estético) *per accidens*, así como las artes bellas producen *per accidens* efectos curativos o morales. Pero la finalidad esencial de estas últimas es siempre el placer, de modo que la misma *kátharsis*, entendida como alivio placentero, sería uno de los muchos *hēdúsmata* que contribuyen a obtener aquella finalidad esencial, como lo son en la tragedia la melopea, la ópsis y los metros.

Todavía tenemos que hacer, con respecto a los efectos morales o terapéuticos de la *kátharsis*, una observación de carácter gramatical cuya importancia se verá en seguida. Este problema, aun no resuelto del todo, consiste en saber si *tôn pathēmátōn* es un genitivo objetivo o un genitivo de separación. Si lo primero, las pasiones (*páthēma*) son el objeto sobre que recae la acción de la *kátharsis*; si lo segundo, este objeto no sería otro que el ánimo; *éste* debe ser purificado de las pasiones, lo cual significa una interpretación de la *kátharsis* como expulsión (*Ausscheidung*). La ambigüedad de la construcción griega es la misma que la del español con el uso del "de"; puede significar indistintamente acto de purificar las pasiones o acto de purificar el ánimo de las pasiones. En alemán tal ambigüedad no puede existir, pues en un caso tendremos "*von den Leidenschaften*" y en otro "*Reinigung der Leidenschaften*". Por eso las expresiones de Goethe resultan clarísimas; cuando critica las interpretaciones anteriores dicen que éstas pretenden que la tragedia debe purificar "*von den genannten Leidenschaften*"; pero cuando da su propia traducción dice "*Ausgleichung der solchen Leidenschaften*". Por eso, no es casual que se decidan por el genitivo de separación quienes están con la interpretación médico-terapéutica, y por el genitivo objetivo quienes están con la interpretación objetiva. Solamente citaremos dos ejemplos ilustrativos.

Schrimpf, en las "Observaciones" citadas: "Según Jakob Bernays, a quien debemos la aclaración definitiva del problema filológico de la definición de la tragedia, allí el genitivo *kátharsis tōn pathēmátōn* no debe ser entendido, como lo es todavía en Lessing y en Goethe, como genitivo objetivo, sino como genitivo de separación, no como purificación *der Leidenschaften*, sino como Reini-

gung (Entladung) von den Leidenschaften, de modo que la *kinēsis* patológica de los afectos (*perturbatio*) llegue en la *kátharsis* terapéutica, a un reposo reparador curativo del alma y liberador del espíritu".

Por su parte W. J. Verdenius<sup>15</sup>, que considera que la *kátharsis* musical de la *Política* es una y la misma que la *kátharsis* teatral de la *Poética* (por lo tanto terapéutica), escribe, criticando el genitivo objetivo, no a Goethe sino a Butcher: después de recordar que, según éste, "piedad y terror son expurgados del elemento impuro...", observa que en el lenguaje médico, *kátharsis* siempre tiene por objeto un organismo, que es el que debe ser limpiado de esos elementos perjudiciales, y no estos mismos elementos... Así las palabras *ton toioutōn pathēmátōn* deben ser tomadas como un genitivo de separación, y *tēs psykēs* debe ser entendido como el objeto de *kátharsin*. (Para esta construcción, agrega en nota, cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik* II, p. 95).

El genitivo de separación sólo puede justificarse en la interpretación médico-terapéutica y no en la interpretación ética. Por eso hace bien Goethe en rechazarlo, puesto que él, como hemos visto, sólo ha podido tener en mira la interpretación ética. De otro modo chocaría con los principios de la ética aristotélica, que postula sólo una metriopatía, una sana moderación en los afectos, y no una apatía a la manera estoica o una ataraxía a la manera epicúrea. Y esto es lo que ha visto claramente Lessing.

Pero independientemente de todas las razones que acabamos de examinar (las que conciernen a la finalidad del arte y las que se apoyan en razones de hecho, psicológicas), Goethe enuncia un argumento que debemos considerar con especial cuidado. Pues, a diferencia de Voltaire y de otros que, como el librero Nikolai<sup>16</sup>, se limitan a oponer sus propias opiniones a las que atribuyen a Aristóteles (tal vez en Voltaire deba verse una prolongación del antiaristotelismo renacentista), Goethe, lo mismo que Lessing, cree que puede demostrar que el verdadero pensamiento de Aristóteles está enteramente de acuerdo con sus propias ideas. He aquí los términos con que comienza su crítica a la interpretación tradicional:

"¿Cómo Aristóteles, que siempre apunta *al objeto*, podría, al hablar precisamente de la construcción del drama, pensar en el

<sup>15</sup> *Kátharsis tōn pathēmátōn*, en *Autour d'Aristote*, Recueil d'Études de Philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. Mansion, Louvain 1955, p. 369.

<sup>16</sup> En carta a Lessing (31 de agosto de 1756): "Pongo el objeto del drama en la excitación de las pasiones y digo: el mejor drama es aquel que excita al máximo las pasiones, no el que está destinado a purificar las pasiones".

efecto, y lo que es más, en el efecto lejano que tal vez una tragedia podría producir en el espectador? ¡De ninguna manera!" Más adelante, en otro pasaje de la misma "Nachlese..." y en otro contexto: "Volvemos a nuestro principio y repetimos: Aristóteles habla de la construcción de la tragedia, en la medida en que el poeta, presentándola como objeto, piensa producir algo dignamente atractivo, que se puede ver y oír" (subrayados nuestros). Finalmente, en otra carta a Zelter (del mismo año de la *Nachlese*) citada por Schrimpf en las "Observaciones": "La realización de la obra de arte en sí misma es la eterna e imprescindible exigencia. ¡Aristóteles, que tenía ante sí lo más perfecto, habría de pensar en el efecto! ¡Qué lástima!"

He aquí las bases de lo que hemos llamado interpretación "objetivista" que, según dijimos, encuentra en nuestros días una confirmación muy elaborada, y esta vez a través de un análisis filológico muy amplio y sutil, en la prolija exposición de Gerard F. Else. La *kátharsis* es un proceso que se cumple, no en alma, sino sobre el teatro, a través del desarrollo de la obra misma: "Si el poeta ha cumplido con su cometido, si ha insertado significativamente un nudo y lo ha resuelto dignamente, entonces, todo ello marchará bien en el espíritu del espectador... El (Aristóteles) entiende por *kátharsis* este conciliador redondeo (*aussöhnende Abrundung*) que con propiedad se requiere de todo drama, en realidad, de toda obra poética".

Para Goethe el ejemplo típico de la *kátharsis* es la que ocurre en el *Edipo en Colono*; ya citamos más arriba esta alusión para justificar nuestra traducción de "Ausgleichung" por "reconciliación". Veamos ahora, desde otro punto de vista, el texto de una manera más completa:

"Además observamos que los griegos han utilizado para tal fin su trilogía; porque no hay seguramente ninguna *kátharsis* más alta que la del *Edipo en Colono*, donde un criminal semicul-pable, un hombre que por una constitución demoníaca, por una oscura vehemencia de su ser, precisamente en la potente grandeza de su carácter, por una siempre precipitada actividad, va a dar en las manos de las siempre insondables violencias, se precipita a sí mismo y a los suyos en la más profunda e irreparable miseria, y sin embargo, al final, conciliando queda reconciliado y es elevado a ser pariente de los dioses, como bendiciente espíritu protector de una tierra digna de su propia ofrenda en sacrificio"<sup>17</sup>.

Pero si tomamos esta reconciliación como criterio para fijar

<sup>17</sup> Es curioso que el Conde Yorck, *Die Katharsis des Aristoteles und der Oedipus Colonus des Sophocles*, Berlin 1866 (cit. por Döring), haya elegido esta misma tragedia para fundar su interpretación.

el sentido general de la *kátharsis*, ya no estamos pensando en una tragedia como una unidad artística, sino en una historia personal. Por eso tal vez Goethe se afirma en la consideración de que tal unidad artística podría no estar dada por cada tragedia en particular sino por la trilogía. Cada una de las tragedias aisladas podría ser insuficiente para mostrar este tipo de *kátharsis*, y habría que recurrir al conjunto o a la serie completa, cuando ésta se da en varias piezas coordinadas. El caso típico podría ser, en este sentido, la trilogía de Esquilo, la Orestíada, donde finalmente, en *Las Euménides*, Orestes resulta absuelto y justificado de su parricidio por el tribunal del Areópago y por las divinidades "jóvenes", Apolo y Atenea. En verdad, la pérdida de gran número de piezas hace difícil sostener ni discutir este punto de vista; además, "hacia la mitad del siglo V ya no se exigió más la tetralogía: los poetas lucharon pieza contra pieza"<sup>18</sup>. Goethe no menciona la trilogía de Esquilo. Sin embargo, por tratarse justamente de la historia de Edipo, queremos señalar, en apoyo de la posibilidad enunciada por nuestro autor, que, aunque los dos Edipos, a causa del alejamiento de su producción en el tiempo, no fueron presentados como formalmente integrantes de una trilogía, podrían ser materialmente considerados como tales, según vemos en el siguiente párrafo de Francisco Capello: "Si se piensa que Sófocles escribió el *Edipo Rey* y el *Edipo en Colono*, se podría suponer que la *Antígona* fuera la última parte de una trilogía. Y se pueden considerar así los tres dramas..."<sup>19</sup>.

Sea lo que fuere de esta sugestión sobre las trilogías, está claro que Goethe entiende por *kátharsis* ese "conciliador redondeo" que, según sus palabras, "en la tragedia ocurre por una especie de sacrificio humano, que puede realmente llevarse a cabo, o bien, por la operación de alguna divinidad favorable, puede ser liberada por una substitución, como en el caso de Abraham o de Agamemnon; por cierto, una conciliación (*Söhnung*), una solución, es indispensable para el final, si la tragedia ha de ser una perfecta obra poética".

Una breve digresión nos parece aquí necesaria para aclarar estas alusiones a Abraham, a Agamemnon y, algo más adelante, al "retorno de Alcestitis". Si vinculamos estas referencias a lo dicho sobre las trilogías, resulta claro que *no en todas las tragedias se produciría la kátharsis*. Y esto es precisamente lo que sostiene Gerard F. Else<sup>20</sup>, lo que marca otro punto notable de coincidencia

<sup>18</sup> ALEXIS PIERRON: *Histoire de la Littérature grecque*, p. 261.

<sup>19</sup> *Historia de la literatura griega*, t. II. Buenos Aires, 1943, p. 47.

<sup>20</sup> *Ob. cit.* Véase más abajo, los puntos esenciales de la crítica de Else a las interpretaciones subjetivistas, y su cita completa.

con la posición de Goethe. En efecto, falta en todos estos casos (y también en algún otro) el "pasaje de la condición buena a la mala". La mención de Agamemnon junto a Abraham parece referirse a que en la *Ifigenia en Aulis*, Artemis, que ha exigido el sacrificio de la doncella, substituye a ésta por una cierva. También en la *Ifigenia en Tauris*, cuando la heroína y Orestes huyen después de haber robado la imagen, aparece al final Atenea (*deus ex machina*) y con su intervención imperiosa hace cesar la persecución y todo termina bien. Pero el mismo Goethe hace notar que "esta solución, operada por una salida favorable y deseada, se acerca ya al género medio, como el retorno de *Alcestitis*" (debemos entender por "género medio" algo que está entre la tragedia y la comedia). Y no ha dejado de llamar la atención que precisamente Eurípides, de quien dice Aristóteles que a pesar de sus defectos técnicos es el más trágico de todos los poetas, sea también el autor de la *Alcestitis*, la menos trágica de las tragedias. Pero siempre ha de haber "solución", terrible o no, porque la objetividad que caracteriza en todos sus aspectos a la filosofía aristotélica exige que también la *kátharsis* tenga este carácter objetivo y se realice —cuando se realiza— en la estructura misma de la obra.

Sin embargo, entendemos que este reproche de subjetivismo podría ser fácilmente refutado con sólo tener en cuenta que Aristóteles considera como "causa final" del arte imitativa el placer propio (*oikeía hēdoné*)<sup>21</sup> y sin duda este placer sólo puede concebirse en el ánimo del espectador. Bastaría con esto para refutar la objeción de que Aristóteles no podría "pensar en el efecto y, lo que es más, en el efecto lejano que tal vez una tragedia podría hacer en el espectador; no se trata de efectos lejanos, aleatorios, singulares, inciertos, ni siquiera de efectos realmente producidos; sino de que la *kátharsis* y la *hēdoné* son inmanentes a la obra de arte "como incondicionada capacidad para producir efecto, como posibilidad que se hace real en cada caso dado". Creemos que puede responderse con las mismas razones que aduce Döring contra Teichmüller, por un propósito de la *kátharsis*, sino de la finalidad esencial del arte, porque Teichmüller, por una exigencia análoga de objetividad, pretende que esta finalidad es la belleza (y no el placer):

"Es la particularidad de la teoría aristotélica del arte, que Aristóteles pone la finalidad del arte en su efecto sobre la vida afectiva de los que ingresan bajo su influjo, y de este aparente-

<sup>21</sup> Cfr. entre otros, el pasaje de *Et. Nic.* VI 2 (1139b 2): el objeto del arte no es *télos haplós* sino *prōs ti*, lo que se refiere no sólo a las artes útiles son también a las imitativas; en aquéllas el *télos* es lo útil, en éstas la *hedoné (oikeía)*.

mente muy subjetivo momento derivan las leyes objetivas para la producción de la obra de arte. Si en realidad este efecto sobre la vida afectiva, cuando existe, no ya como algo casual, individual, caprichoso, sino que se muestra como algo fundado en la común naturaleza humana y, por lo tanto, como algo que entra con necesidad en el hombre normal, deba ser considerado, no como algo subjetivo, sino más bien, como ocurre con el pensamiento, como algo objetivo, es una cuestión que Aristóteles habría contestado con un expresivo 'sí'; más aún, que implícitamente, en su demostración del carácter universalmente válido de los afectos en cuestión y de los fenómenos hedónicos operados en ellos por el arte, ha contestado con un 'sí' <sup>22</sup>.

Otra objeción realmente formidable puede ser aducida contra la interpretación objetivista de Goethe, como contra la de Else, análoga en lo fundamental, según vimos, aunque encarada por éste con argumentos filológicos nuevos, cuyo análisis excedería enormemente los límites del presente trabajo. Esta objeción es la que deriva del tratamiento de la *kátharsis* musical en el libro VIII de la *Política*. Aquí es imposible hablar de "Ausgleichung"; la *kátharsis* operada por la música consiste en un efecto curativo de estados de ánimo excitados y exaltados bajo la influencia del "enthousiasmós" religioso y cultural. Si la expresión *kátharsis* está usada allí en el mismo sentido que en la *Poética*, este uso resulta fatal para la interpretación objetivista. No ha escapado a Goethe tal posible objeción, aunque no menciona el punto más delicado, a saber, que Aristóteles, al explicar en qué consiste tal fenómeno, agrega que trata el punto "haplós", es decir, de un modo simple y sumario, y para mayores claridades se remite a lo que dirá en los libros *peri poiētikēs*, lo que parece hacer la objeción verdaderamente insalvable. Goethe no ha mencionado esta frase. Solamente se plantea la cuestión de si puede realmente tratarse de la misma cosa en ambas obras:

"Aristóteles había declarado en la *Política*: que la música podía ser utilizada en la educación para fines morales, suavizando por medio de melodías religiosas los sentimientos excitados en las orgías, y así seguramente otras pasiones podrían, por medio de ella, ser reducidas al equilibrio. Que aquí se trate de un caso análogo, no lo negamos, sólo que no es idéntico. Los efectos de la música son materiales, tal como lo ha realizado Händel en su "Alexandersfest", y tal como nosotros podemos ver en cada baile, donde un vals, ejecutado después de la púdico-galante polonesa, arrebatada a toda la juventud a una locura báquica".

Aquí no tenemos más remedio, aunque con riesgo de incurrir

<sup>22</sup> *Ob. cit.*, "Einleitung", p. 12.

en excesiva audacia, que señalar un error de serias consecuencias: "...utilizada en la educación para fines morales, suavizando por medio de melodías religiosas los sentimientos excitados en las orgías...". Esta frase implica que suavizar estos sentimientos por melodías religiosas tiene una finalidad "moral"; y aunque Goethe parece significar con esto que hay casos en que el arte puede tener una finalidad ética y no solamente estética, creemos que, tratándose de Aristóteles y del problema de la *kátharsis* no se puede pasar por alto el hecho de que Aristóteles distingue y opone claramente los "modos" musicales que producen efectos "éticos" de los que producen efectos "catárticos". Estos últimos son solamente los producidos por el modo frigio, que usa de la flauta como su instrumento más adecuado y propio. Por lo tanto no puede caber duda (y esto resulta también ruinoso para los que pretenden, apoyándose en la *Política*, que la *kátharsis* es de naturaleza ética) de que en la *Política*, aunque ésta permita afirmar el carácter subjetivo de la *kátharsis*, no puede atribuirse a ésta sino una interpretación médico-terapéutica. Aristóteles no atribuye tal efecto a todas las especies ni a todos los *modos* musicales. Más aún; algunas especies, las denominadas *prácticas*, ni siquiera pueden ser consideradas artes bellas o imitativas. Por otra parte el único modo que Aristóteles considera apto para un fin *ético* en sentido estricto es el dórico; para efectos análogos admite también el mixolidio; pero de ninguna manera el frigio, que es, precisamente, el modo al que atribuye el efecto catártico y que, juntamente con el instrumento en que naturalmente se expresa, o sea la flauta, es expresamente excluido de todo fin educativo. Así se desprende de los siguientes pasajes:

"Pues ni las flautas ni otro instrumento técnico como la cítara y algún otro semejante que pueda haber, no han de ser introducidos en la educación (*oúte gar auloús eis paidéian aktéon*). La flauta no es algo ético sino más bien orgiástico, de modo que debe ser utilizada para ocasiones en las cuales el espectáculo produce expurgación más bien que enseñanza (*en hois hē thēoría kátharsis mállon dúnatai ē máthēsín*). *Política* VIII vi, 1341a.

Y algo más adelante vuelve a mencionar la *kátharsis* diferenciándola de la *paideía* y de la *diagogé*, que son los tres fines que pueden alcanzar la práctica y audición de la música: "Puesto que aceptamos la división de las melodías según las dividen algunos filósofos, que afirman que unas son éticas, otras son prácticas y otras entusiásticas, y que dicen que la naturaleza propia de las armonías (i. e. modos) es distinta para cada melodía, decimos que es necesario usar de la música, no a causa de una sola utilidad, sino de varias, es decir, para la educación y para la expurgación

(*kátharsis*) —qué entendemos por *kátharsis*, lo decimos ahora someramente (*haplôs*), y luego en los [libros] sobre la poética lo diremos más claramente—, y tercero para el esparcimiento (*diagogé*) y para la relajación y para la pausa de la tensión"<sup>23</sup>.

De todo esto parece desprenderse que no solamente el empleo práctico de la música, sino también su empleo catártico, deben ser excluidos del arte, lo que convalidaría una vez más el punto de vista goetheano. Y esta exclusión queda firmemente acreditada con el siguiente párrafo de Döring:

"... el caso en que el goce queda adherido a los medios de representación, pero no es tocado por el objeto-fin del arte. También pertenece a este género el caso de la utilización de la música para fines útiles, sobre la cual parece apoyarse la división de la música en ética, práctica y entusiástica (*Pol.* 1341b, 34; 1342, 15) aducida con beneplácito por Aristóteles en *Pol.* VIII, 7. La ética en su empleo para la educación, la práctica para cumplir otro fin, sea la marcha, las señales, la excitación de un temple guerrero antes de la batalla o cualquier otro; la catártica en su empleo cultural, en el cual despierta el entusiasmo (1340, 10), o en el psiquiátrico, en el cual lo aplaca (1342, 8); todos ellos no pueden tener la aspiración, en esos momentos, de ser al mismo tiempo arte, porque ellos, o bien no persiguen en absoluto el objeto final del arte, o bien, lo que necesariamente lleva a lo mismo, este objeto final, momentáneamente no puede ser realizado en los individuos que lo perciben, porque no es tal para ellos"<sup>24</sup>. En conclusión, sólo puede ser considerado como arte el tercer género, el que sirve a la *diagogé*.

Goethe no ha considerado estas diferencias, porque lo único que discute es el efecto o finalidad "moral", en sentido lato, del arte.

Tratemos ahora de valorar positivamente la contribución de Goethe al esclarecimiento del problema. Si se interpreta la *kátharsis* en un sentido estrictamente moral o religioso, sus argumentos tienen validez para rechazarlo. No porque esa interpretación no sea "objetiva"; ya hemos visto que el efecto virtual sobre la vida anímica del espectador entra esencialmente en la teoría aristotélica del arte; pero sí porque desconoce u oscurece la finalidad esencial del arte imitativa que es el placer, y por lo tanto la autonomía del

<sup>23</sup> Debemos aclarar que la palabra *ēthikē* puede ser interpretada, no en el sentido de "moral", sino como que representa e imita los *ēthē*. Lo mismo, cuando Aristóteles clasifica las tragedias distinguiendo la *ēthikē* y la *pathētikē* no quiere decir que las primeras sean "morales" y las otras no, sino que aquellas representan caracteres. Pero de todos modos el contexto de la *Política* en el L. VIII indica que el modo dórico sugiere la *phrónesis*, la moderación, la calma, lo viril, e influye de este modo sobre la formación del carácter.

<sup>24</sup> *Ob. cit.*, p. 142.

arte frente a la moral, autonomía cuya afirmación constituye el más original mérito de Aristóteles.

De este modo la heterogeneidad de las interpretaciones podría ser sistematizada y reducida a dos posibilidades: la interpretación objetivista de Goethe y de Gerard Else, y la subjetivista entendida sólo en el sentido médico-terapéutico. La primera se apoya principalmente en que los *páthē* o *pothémata* son los acontecimientos que suscitan piedad y terror, no estos sentimientos mismos. Criticando a los intérpretes anteriores, dice Else: "1. Casi todos ellos (n. 15: excepto Otte) están de acuerdo en que Aristóteles habla de un cambio de sentimientos y aun de carácter, que la tragedia realiza (efectúa: *perainousa*) en el espectador. 2. Todos ellos suponen (implícitamente) que este efecto es automático y es producido por todas las 'tragedias'. 3. Casi todos ellos (n. 16: otra vez, excepto Otte) presuponen que *pathēmátōn signífica* 'sentimientos' o 'pasiones'".

Sobre el primer punto ya nos hemos extendido bastante. El segundo, que antes mencionamos de paso y que a nuestro juicio coincide con lo que dice Goethe sobre las trilogías y las tragedias que se acercan "al género medio", Else lo funda así: "Esta lectura hace de la *kátharsis* un proceso, no un resultado final, y un proceso operado por el poeta a través de su 'estructura de acontecimientos'. Se sigue de ello que algunas tragedias lo cumplirán supremamente bien, otras menos bien, otras, tal vez, no [lo cumplirán] en absoluto". Y en cuanto a lo tercero, recordemos lo que decíamos al principio sobre la posible diferencia entre *páthos* y *páthēma*. Hay quien ha insinuado que la primera voz designaría la pasión, la segunda lo que la causa, pensando que esto convendría a la interpretación objetivista. Pero Bonitz (en los *Aristotelische Studien*, cit. por Else y por Döring) con su autoridad decisiva en materia de léxico, ha demostrado que no hay diferencia en el uso aristotélico de ambos vocablos, y que en el genitivo plural se prefiere *pathēmátōn* para evitar el empleo de *pathōn*. Pero la discusión sería inútil en el caso, porque precisamente la palabra *páthos* y no *páthēma* es la que en el cap. 11 de la *Poética* aparece usada para designar, no el sentimiento, sino el acontecimiento patético: *páthos dé estin práxis p̄thartiké ē ödunérá* el *páthos* es una acción destructora y dolorosa, tal como muertes que aparecen en la escena, dolores, heridas, etc.).

La otra interpretación posible es la "subjetivista". Pero, al paso que en la objetivista sólo cabe entender el genitivo *ton toioutōn* como objetivo, en la subjetivista el genitivo puede ser entendido como objetivo o como de separación. Si lo primero, la palabra *kátharsis* debe traducirse por "purificación" en sentido moral,

pero entonces choca con la finalidad esencial (*hedoné*) que Aristóteles atribuye al arte imitativa. Si lo segundo, la palabra *kátharsis* debe traducirse por "expurgación", pero entonces la interpretación moral choca con la teoría aristotélica de la metriopatía. En la interpretación subjetivista sólo se salva, pues, el genitivo de separación, pero exclusivamente en el sentido médico-terapéutico. Este es el único que mantiene el valor decisivo de la *hedoné* que se experimenta con el alivio o descarga (*Entladung*) de la tensión.

Si hubiéramos logrado reducir las varias interpretaciones a estas dos posibilidades, nos sentiríamos satisfechos. La crítica de Goethe habría contribuido no poco a esta reducción. Quedaría, pues, la opción final: interpretación subjetivista como expurgación en sentido médico-terapéutico, o interpretación objetivista como purificación (Goethe, Else, Otte). Pero a hacer esta opción final, ya no nos atrevemos.



## HOMONIMIA Y GENEROS DEL SER EN PLOTINO

por María Isabel Santa Cruz

PLOTINO consagra al problema de los géneros del ser un único y extenso escrito. Pero cuando, años más tarde, Porfirio emprende la tarea de ordenación de los trabajos de su maestro, para darlos a publicidad, decide dividir ese largo escrito unitario en tres secciones e iniciar con ellas la *Enéada* VI. La separación en tres tratados hecha por Porfirio no es, en este caso, arbitraria, sino que se ajusta perfectamente al modo en que se articula el tratamiento de la cuestión. En efecto, Porfirio incluye en VI 1 la crítica plotiniana a las teorías aristotélica y estoica de las categorías y divide luego el resto del escrito —donde Plotino expone su propia concepción sobre los géneros del ser— en dos tratados: VI 2, dedicado a los géneros de lo inteligible, y VI 3, a los géneros de lo sensible.

Estos tres tratados —que en gran parte pueden considerarse como una suerte de comentario a las *Categorías* de Aristóteles y al *Sofista* de Platón— son quizá los más difíciles de toda la obra de Plotino; seguir el curso de la argumentación entraña un considerable esfuerzo, no sólo en razón de la dificultad de las cuestiones allí tratadas, sino, además, por el tono polémico y el procedimiento de exposición, que consiste en la presentación de una tesis, la objeción a la misma y la respuesta a la objeción. Confiamos que en las páginas que siguen halle el lector algunas indicaciones que, a la manera de hilo conductor, le permitan internarse en el laberinto de los géneros del ser<sup>1</sup>.

Nuestro propósito es señalar y, en la medida de lo posible, aclarar, dos cuestiones que nos parecen importantes: 1) qué en-

<sup>1</sup> Para un examen del problema de los géneros del ser, además de los trabajos de G. NEBEL: *Plotins Kategorien der intelligiblen Welt*, Tübingen, Mohr, 1929, y "Terminologische Untersuchungen zu Ousia und On bei Plotin" en *Hermes*, 65 (1930), 422-445, pueden verse los trabajos más recientes de O. HOPPE: *Die Gene in Plotins Enn. VI 2. Interpretationen zur Quelle, Tradition und Bedeutung der prota gene bei Plotin*, Diss. Göttingen, 1966; K. WURM: *Substanz und Qualität. Ein Beitrag zur Interpretation der plotinischen Traktate VI 1, 2 und 3*, Berlin, W. de Gruyter 1973 (en especial, capítulos III y V); C. RUTTEN: *Les catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 1961 (cuya tesis nominalista no compartimos).

tiende Plotino por "géneros del ser" y cuál es, pues, el criterio que le permite identificar un género y distinguirlo de aquello que no es género y cuál el procedimiento para determinarlos; 2) cuál es el núcleo de su crítica a la teoría aristotélica de las categorías. Creemos que tal vez pueda darse respuesta a estas preguntas apelando al concepto de *homonimia* y tratando de precisar su significado y su alcance.

## I

Podemos comenzar indicando brevemente, a manera de introducción, el movimiento general de los tratados sobre los géneros del ser. Plotino adopta, como suele hacerlo habitualmente, un punto de vista platónico: acepta como incuestionable la distinción entre dos ámbitos —lo inteligible y lo sensible—, distinción en la que insiste en el capítulo inicial de cada uno de estos tres tratados<sup>2</sup>, remitiendo explícitamente este punto de partida a Platón<sup>3</sup>. Lo sensible es por participación de lo inteligible, porque es su producto; lo inteligible funda lo sensible y, en consecuencia, permite explicarlo. De ello resulta, entonces, que para poder dar razón de la naturaleza y la estructura del ámbito sensible, será preciso previamente comprender lo inteligible y aprehender adecuadamente su estructura. Sólo después de haber determinado los géneros de lo inteligible, podrá procederse, entonces, al examen de los géneros de lo sensible. Pero Plotino, en la convicción, sin duda, de que Aristóteles constituye la mejor y más clara introducción a Platón, hace un previo y prolijo examen de las categorías aristotélicas y de las aporías que ellas involucran (VI 1, 2-24). Y, antes de pasar al tratamiento de los géneros de lo inteligible —que ocupa la totalidad del tratado VI 2—, dedica algunas páginas a criticar la teoría estoica de las categorías (VI 1, 25-30). Sólo después pasa a exponer y fundamentar su propia concepción de los géneros de lo inteligible, que no serán otros que los cinco géneros primeros de los que habla Platón en el *Sofista*: Ser, Reposo, Movimiento, Mismo, Otro (VI 2). Y, finalmente, se ocupa de los géneros de lo sensible, retomando y tratando de dar solución a algunas de las aporías expuestas al principio. Plotino reduce a cinco los géneros de lo sensible: sustancia, relación (que se predica de la sustancia),

<sup>2</sup> Cf. VI 1,1,19-22; VI 2,1,30-33; VI 3,1,2-3. Para citas y referencias utilizamos P. HENRY - H. R. SCHWYZER: *Plotini Opera*, t. I-III, Paris, Desclée de Brouwer, 1951-1973 (ed. maior) y t. I-III, Oxford Un. Press, 1964-1982 (ed. minor).

<sup>3</sup> Cf. VI 2,1,3-5; VI 3,1,1-2.

cantidad y cualidad (cuyo modo de ser consiste en estar en la sustancia) y movimiento (cuyo modo de ser consiste en ser acciones o afecciones de una sustancia) (VI 3).

VI 1 se abre con una breve consideración de carácter doxográfico acerca de las opiniones que sobre el número de los seres y sobre su naturaleza han sido sostenidas por los filósofos anteriores. Ni los platónicos, ni los aristotélicos ni los estoicos admiten la unidad del ser, pero tampoco la existencia de un número infinito de seres; y en ello, según Plotino, están en lo cierto. Es preciso afirmar que debe haber un número determinado de seres y es por eso que se ha tratado de establecer cuántos y cuáles son los géneros del ser. Platónicos, aristotélicos, estoicos, no coinciden, sin embargo, ni en el número ni en la naturaleza de dichos géneros (VI 1, 1, 1-14). Es, pues, éste el problema que hay que enfrentar y tratar de resolver: cuántos y cuáles son los géneros del ser y cuál es la precisa naturaleza de esos géneros. El camino que Plotino elige para tratar de dar respuesta a esta pregunta es partir del cuidadoso examen de la concepción aristotélica de las categorías. Dos son las cuestiones que deben plantearse inicialmente: en primer lugar, convendrá preguntarse si las diez categorías aristotélicas son géneros del ser o si, por el contrario, ellas son sólo diez categorías; en segundo término, habrá que decidir si esos diez presuntos géneros son géneros de lo inteligible y de lo sensible o si únicamente se aplican a lo sensible. La primera cuestión será objeto de un prolijo examen a lo largo del tratado VI 1 y retomada en VI 3. A la segunda cuestión Plotino da ya una respuesta preliminar en este primer capítulo de VI 1, respuesta que tratará de justificar y fundamentar en el curso de los tres tratados: es absurdo pretender que los géneros de lo inteligible y los géneros de lo sensible sean los mismos; los diez pretendidos géneros aristotélicos se aplican únicamente a lo sensible (VI 1, 1, 22-30).

Dejemos de lado, por el momento, la primera cuestión y comencemos por la segunda. Tal como acabamos de señalarlo, Plotino afirma expresamente que no puede haber géneros que sean comunes a lo inteligible y a lo sensible. En efecto, luego de haberse preguntado si las diez categorías aristotélicas son géneros o sólo categorías, Plotino deja la respuesta en suspenso para pasar a plantear el siguiente problema: "Pero, en primer lugar, debemos preguntarnos si los diez están igualmente en las cosas inteligibles y en las sensibles, o bien si todos ellos se dan en lo sensible, mientras que en lo inteligible se dan solamente algunos de ellos y otros no; porque la inversa, sin duda, no es posible. Debemos entonces examinar cuáles de los diez géneros están también presentes en lo inteligible, y si los que están en lo inteligible pueden ubicarse

en un mismo género que los que están en lo sensible, o bien si hay homonimia entre la sustancia inteligible y la sustancia sensible. Pero, en este último caso, hay más de diez géneros. Si, por el contrario, se dijera que entre ellas hay sinonimia, se caería en el absurdo de sostener que 'sustancia' significa lo mismo en los seres primeros y en los que son posteriores, dado que no puede haber un género común que incluya cosas que guardan entre sí relación de anterior a posterior" (VI 1, 1, 19-28). Lo que Plotino está indicando con toda claridad en este pasaje es que los géneros de lo sensible y los géneros de lo inteligible deben ser diferentes, porque lo sensible y lo inteligible no son sinónimos y, en consecuencia, no puede haber una unidad genérica que los abarque. Si se toma el caso de la sustancia, se advierte fácilmente que ella no puede constituir un género que comprenda la sustancia sensible y la inteligible, y no puede haber un género único precisamente porque entre la sustancia inteligible y la sustancia sensible hay *homonimia*: ambas, sin duda, son sustancia, pero "sustancia" no significa lo mismo en ambos casos, porque ellas pertenecen a planos que son diferentes y hay entre ellas una relación de anterior a posterior. Si se pretendiera hallar un género común a ambas —tal como señala Plotino un poco más adelante— se caería en el "argumento del tercer hombre": "Que en la sustancia inteligible y en la sensible haya una unidad común es imposible, como ya lo hemos dicho. Porque si así fuera, debería existir otra cosa antes de la sustancia inteligible y de la sustancia sensible, otra cosa que se predicara de ambas y que no podría ser ni un cuerpo ni algo incorpóreo; de lo contrario, o bien el cuerpo sería incorpóreo, o bien lo incorpóreo sería cuerpo" (VI 1, 2, 3-8).

Si, al parecer, la homonimia puede servir como criterio para excluir la existencia de un género, conviene tratar de precisar, en la medida de lo posible, en qué consiste esa homonimia tal como Plotino la entiende. Para ello —y aun a riesgo de incurrir en excesivas simplificaciones— podemos hacer una breve consideración previa sobre el significado que la homonimia tiene para Platón y, sobre todo, para Aristóteles.

## II

Platón emplea el término *omónimos* sólo algunas veces, muy pocas, con el significado general de "que tiene el mismo nombre". Aunque no nos sea posible advertir un uso técnico de esta palabra por parte de Platón, es, sin embargo, importante señalar que en algunos pasajes de sus diálogos se afirma que las cosas sensi-

bles son homónimas de las Formas, esto es, tienen el mismo nombre que las Formas, precisamente porque son semejanzas o copias de ellas, pertenecientes a un ámbito diferente<sup>4</sup>.

En Aristóteles, en cambio, parece indiscutible la presencia de un empleo técnico de la noción de "homónimos", con cuya definición se inicia, casi de modo abrupto, su tratado *Categorías*<sup>5</sup>. Conforme a la definición aristotélica, se llaman "homónimas" aquellas cosas cuyo solo nombre es común, pero cuya definición conceptual es diferente; "sinónimas" son, por su parte, aquellas cosas que poseen el mismo nombre e idéntica definición<sup>6</sup>.

Sin necesidad de entrar en una prolija consideración del problema de la homonimia en Aristóteles —cosa que excedería los límites del presente trabajo— puede subrayarse que cuando Aristóteles habla de "homónimos" y "sinónimos" se está refiriendo, no a términos, sino a cosas que son homónimas o sinónimas. Claro está que, subsidiariamente, también los términos pueden emplearse homonímicamente o sinonímicamente. La homonimia no es una propiedad de los términos, sino un aspecto de las cosas mismas que responde a su verdadera naturaleza y que se trasunta, entonces, en las ambigüedades del lenguaje.

Aunque Aristóteles no ofrece nunca una clasificación completa y sistemática de los diferentes tipos de homonimia (preocupación ésta que, como veremos, está presente en los comentadores), distingue, sin embargo, diferentes maneras en que las cosas pueden ser homónimas, maneras que, aunque diversas, no necesariamente se excluyen mutuamente. En efecto, en la *Ética Nicomaquea* I 4, 1096b 26-28, enumera tres tipos de homónimos: a) por azar (*apò túkhes*), b) por procedencia de una unidad y referencia a una unidad (*aph' enòs è pròs én*), y c) por analogía (*kat' analogían*). En estos tres casos se da entre las cosas que son homónimas una coincidencia nominal y una diferencia conceptual; pero, mientras que en los homónimos "por azar" la coincidencia nominal es puramente fortuita y las cosas designadas por el mismo nombre no poseen ningún carácter común, los homónimos "por referencia" y los homónimos "por analogía" son aquellas cosas que poseen el mismo nombre porque guardan entre sí una relación de semejanza o de correspondencia: relación entre dos términos en el primer caso y relación de cuatro términos que tienen una igualdad

<sup>4</sup> *Parm.* 133d; *Fedón* 78e; *Sof.* 243b; *Tim.* 41c y 52a.

<sup>5</sup> *Cat.* 1,1a 1-12.

<sup>6</sup> En el primer capítulo de *Cat.* (1, 1a 12-15), Aristóteles define, después de los homónimos y los sinónimos, los parónimos, que podemos dejar ahora de lado; Plotino nunca se refiere a ellos con ese nombre, si bien, en una ocasión, utiliza la expresión *tá paronomazómēna* (VI 1,9,33) con el mismo significado que *parónuma* tiene en Aristóteles.

o similaridad de proporciones entre cada par en el caso de la homonimia analógica<sup>7</sup>. Si se excluye la homonimia casual, que Aristóteles apenas toma en cuenta, puede decirse que la homonimia supone siempre una diferencia entre las cosas que llevan el mismo nombre, pero, al mismo tiempo, supone que ellas están relacionadas por algún tipo de semejanza<sup>8</sup>. Homonimia por referencia y homonimia por analogía son dos tipos diferentes de homonimia, pero no por ello deben necesariamente excluirse una a la otra: las mismas cosas pueden, en ciertos casos, ser homónimas de ambas maneras<sup>9</sup>.

Aristóteles, según dijimos antes, no ofrece nunca una enumeración completa de los diversos modos en que puede entenderse la homonimia. Llama la atención, entonces, que la mayor parte de los antiguos comentarios a las *Categorías* revelen la preocupación por clasificar sistemáticamente los distintos tipos posibles de homónimos. Porfirio, por ejemplo, distingue dos grupos de homónimos: 1) por azar y 2) intencionales (*apò dianoías*) y subdivide este último grupo en a) por semejanza (*kath' omoióteta*), b) por analogía y c) por procedencia de una unidad y referencia a una unidad<sup>10</sup>. Amonio sigue esta clasificación, pero agrega otro tipo: por semejanza del acto<sup>11</sup>. Simplicio, por su parte, distingue también entre homónimos 1) por azar y 2) intencionales, y subdivide estos últimos en a) por semejanza, b) por analogía, c) por procedencia de algo determinado y d) por referencia a un fin<sup>12</sup>. Una clasificación similar se encuentra ya en Clemente de Alejandría, quien distingue los homónimos en 1) por azar y 2) intencionales, subdividiendo estos últimos en a) por semejanza, b) por analogía y c) por el acto ejercido, a los que se agregan, en un rango no determinado, los homónimos por procedencia de lo mismo y por referencia a lo mismo<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Cf. *Física* 249a 23-25, donde Aristóteles distingue entre los homónimos los que están muy distanciados de aquellos que poseen cierta semejanza (*tina omoióteta*). Para la definición aristotélica de analogía, cf. *Poet.* 21, 1457b 16-18; *Et. Nic.* V, 3, 1131a30-b4. Cf. J. OWENS: *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 3a ed., 1978, 107-135.

<sup>8</sup> Son *katá ti koinón*: *Met.* XI 3, 1060b 35.

<sup>9</sup> Cf. J. OWENS, *ob. cit.*, pp. 177-78, quien pone como ejemplo las causas.

<sup>10</sup> Cf. *In Arist. Cat. expos.* 1 a 1ss, Busse p. 62, 31-33; p. 65, 18- 67, 32.

<sup>11</sup> Cf. *In Arist. Categ. comm.* 1, 1 a 1, Busse p. 15, 16- 16, 6; 1 a 5, p. 21, 16- 22, 10.

<sup>12</sup> Cf. *In Arist. Categ. comm.* 1 a 1-2, Kalbfleisch p. 31, 22ss.

<sup>13</sup> *Strom.* VIII 8, 24, 2-9, que puede considerarse como el primer comentario conservado al primer capítulo de las *Categorías* de Aristóteles, según ha mostrado J. PEPIN: "Clément d'Alexandrie, les *Catégories* d'Aristote et le fragment 60 d'Héraclite" en *Concepts et Catégories dans la pensée*

Los diferentes tipos de homonimia que enumeran los comentaristas pueden quizá reconocerse en Aristóteles, aunque no haya en él una preocupación clasificatoria sistemática<sup>14</sup>. Lo que puede llamar la atención es que los comentaristas a los que nos hemos referido, aíslan, todos ellos, como un grupo especial de homónimos aquéllos que son *por semejanza*; y Clemente y Simplicio, al menos, eligen como ejemplo ilustrativo de este tipo de homónimos "hombre", referido tanto al hombre verdadero como al dibujado, modificando ligeramente el ejemplo que da Aristóteles al comienzo de las *Categorías* ("animal" —*zôon*—, que significa tanto un ser vivo como su imagen)<sup>15</sup>.

## III

Sobre la base de la breve consideración que acabamos de hacer para encuadrar el problema de la homonimia, contamos ahora con algunos elementos que nos ayudarán a comprender el significado que esta noción adquiere en Plotino. Volvamos ahora al pasaje que citamos antes (VI 1, 1, 19-28), donde Plotino afirma que lo inteligible y lo sensible no pueden integrar un mismo género, porque entre ellos se da una relación de anterior a posterior. Tanto lo inteligible, que es de un modo primario, como lo sensible, que es de un modo secundario y derivado, son, ambos, sustancia; pero "sustancia" no significa *lo mismo (tò autó)* en los dos casos: la sustancia sensible es, en efecto, *homónima* de la inteligible (VI 3, 3, 26); la naturaleza de los cuerpos es sustancia, pero lo es *homonímicamente*, porque, en sentido estricto, debe considerársela "devenir" (VI 3, 2, 2 y 9). Los rasgos propios y característicos de la llamada sustancia sensible se hallan también presentes, en cierto sentido, en la sustancia inteligible, *por analogía y homonímicamente* (VI 3, 5, 1-3). Hay, pues, una coincidencia nominal

antique, Paris, Vrin, 1980, pp. 272-79. El único comentario griego que no responde por completo a esta clasificación es el de Dexipo. Cf. J. PEPIN, *ob. cit.*, p. 278; P. HADOT: "L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le Commentaire de Dexippe sur les *Catégories*" en *Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1974, pp. 43-45.

<sup>14</sup> Cf. H. BONITZ: *Index Arist.* s. v. *omónimos* 514a 25- b 9.

<sup>15</sup> *Cat.* 1, 1 a 2. También Boecio utiliza este ejemplo para ilustrar los homónimos *secundum similitudinem*, como señala J. OWENS (*ob. cit.* p. 117, n. 38), quien cree, en cambio, que en este pasaje de las *Categorías* "animal" es el más claro ejemplo de homonimia por azar.

entre la sustancia inteligible y la sensible, pero esa coincidencia no es meramente fortuita: la comunidad nominal está expresando, por el contrario, una relación de semejanza entre las dos sustancias, semejanza que está dada por el hecho de que lo sensible es una imagen, una copia, de lo inteligible. Plotino afirma expresamente que lo sensible no es sinónimo de lo inteligible, sino que es *homónimo de él porque es su imagen* (VI 3, 1, 19-21); lo sensible es una *sombra* de lo inteligible y, por lo tanto, es *homónimo* de él (VI 2, 7, 10-11).

Que el mundo sensible es una imitación, copia, imagen, semejanza o huella de lo inteligible es una afirmación que aparece reiterada a lo largo de las *Enéadas* y cuya raíz es innegablemente platónica<sup>16</sup>. La copia *es* porque participa de su modelo y participa de él porque es su producto. El mundo sensible no obtiene su ser de sí mismo, sino que lo obtiene del ser verdadero, del ser real y primario (VI 3, 6, 28-29). Y es justamente por eso que lleva su mismo nombre. Tanto lo inteligible como lo sensible son sustancia, pero lo son de diferente manera: lo inteligible *es* en sentido propio; lo sensible, en cambio, *es* en sentido secundario y derivado, por participación de lo inteligible. Plotino lo expresa con toda claridad en un pasaje de VI 6, 13 que podemos citar: "... cuando predicamos 'sustancia' de cada una de las cosas sensibles y la predicamos también de los inteligibles, la estamos predicando en un sentido propio en el caso de los inteligibles, ya que afirmamos que en los seres hay más ser y lo hay en un sentido más propio, y que el ser es más ser en la sustancia, aunque se trate de la sensible, que en los demás géneros... La sustancia y el ser son algo inteligible y no sensible, aunque lo sensible participe de ellos"<sup>17</sup>. Ya que lo sensible es imagen de lo inteligible y, en consecuencia, su *homónimo*, es imposible hallar géneros que sean comunes a lo inteligible y a lo sensible (VI 3, 1, 19-21). Y si se dice que los géneros de lo inteligible son los mismos que los de lo sensible, es sólo *por analogía y por homonimia* (VI 3, 1, 6-7).

Así como la sustancia es homónima, también la cualidad lo

<sup>16</sup> Cf., por ej., VI 2,22,38; V 8,12,16; VI 7,7,21; II 9,8,15ss; II 9, 4,25; VI 6,6,30; V 3,7,33; II 3,18,17; III 2,1,25; III 7,11,56; V 9,5,42; Cf. P. AUBIN: "L'image dans l'oeuvre de Plotin", en *Recherches de Science Religieuse*, XII (1953), 367-69; J. FIELDER: "Plotinus' copy theory" en *Apeiron*, XI 2 (1977), 1-11.

<sup>17</sup> VI 6,13,28-38. Para la *Enéada* VI 6 hemos utilizado Plotin. *Traité sur les nombres*. Intr., texte grec, trad., comm. et index grec par J. Bertier, L. Brisson, A. Charles, J. Pépin, H. Saffrey, A. Segonds, Paris, Vrin, 1980. El texto griego incluye una serie de enmiendas introducidas por Henry-Schwyzler al Tomo III de su *ed. maior* y destinadas a aparecer en su *editio minor Oxoniensis*.

es. Tal como ocurre con la sustancia, las cualidades del mundo sensible y las del mundo inteligible no están comprendidas en un mismo género; ellas, en efecto, no están abarcadas en una unidad (VI 1, 12, 48). Las cualidades sensibles son producto y reflejo de lo que en el plano inteligible son cualidades *homonímicamente*, porque éstas, estrictamente, son *lógoi* y partes de *lógoi* (VI 1, 10, 21-23). Aquello de lo que procede la cualidad sensible es cualidad *por homonimia* (III 6, 17, 23-26)<sup>18</sup>. Así, lo bello sensible, como toda otra cualidad, es *homónimo* de lo bello inteligible. La cualidad que está en el *logos* seminal es *homónima* de la cualidad sensible, porque ambas no son idénticas (*tautón*) (VI 3, 16, 5-8). Ateniéndonos a estas indicaciones, podemos decir, entonces, que la homonimia existente entre las cualidades inteligibles y las sensibles expresa, también ella, una relación de semejanza entre modelo y copia<sup>19</sup>.

Este mismo tipo de homonimia, reveladora de una semejanza, parece darse también en otros casos. Por ejemplo, en el caso de la vida: la vida de lo sensible —nos dice Plotino— es *homónima* de la vida de lo inteligible. La vida de lo inteligible, vida estable e idéntica a sí misma, es la eternidad; el tiempo, que es la imagen de la eternidad, es también vida, pero es una vida *homónima*, porque es imagen de la vida inteligible y posterior a ella (III 7, 11, 45-50). Lo inteligible, que es eterno, que está exento del tiempo, es perfecto en sentido propio; lo sensible está sujeto al tiempo, necesita del tiempo, pero, en la medida en que, de algún modo, el alma lo perfecciona y lo hace suficiente, lo sensible es también perfecto, pero no en un sentido propio ni primario, sino que es perfecto *homonímicamente* (III 7, 6, 37-42). Esta misma idea aparece expresada con toda claridad en otro pasaje: “Vida” —señala Plotino— tiene múltiples significados (*pollakhôs*)<sup>20</sup>, porque hay diferentes grados de vida que se distinguen entre sí por su claridad u oscuridad; cada vida es imagen de la que la precede.

<sup>18</sup> Cf. VI 2,14,15.

<sup>19</sup> Cuando se predica un mismo atributo de lo sensible y de lo inteligible, se lo predica siempre *en sentido propio* del original y en sentido secundario de su copia. En el caso de la cualidad pareciera, empero, que se da el caso inverso, ya que la cualidad se predica en sentido propio de lo sensible. A esta posible objeción podría responderse siguiendo lo que afirma F. SCHROEDER: “The Platonic Parmenides and Imitation in Plotinus” en *Dionysius*, II (1978), p. 58-59, n. 13: cuando Plotino dice que los atributos sensibles pueden predicarse *omoníμως* de lo inteligible, está enfocando el mismo problema desde su otro extremo y lo que en realidad afirma es que el atributo en cuestión no pertenece al original en el mismo sentido que a la imagen, es decir, no pertenece al original en el sentido derivado en que pertenece a la imagen.

<sup>20</sup> Para el empleo que hace Plotino de *pollakhôs*, cf. VI, 1,10,4; VI 1, 23,1; VI 3,22,30.

“Vida” debe entenderse, pues, *homonímicamente*. Y como a cada grado de vida corresponde un distinto grado de felicidad y cada vida es imagen de la anterior, cada grado de felicidad es, entonces, también él, imagen del anterior. La verdadera felicidad corresponde al ser vivo en su grado superior, que es el que posee vida en sentido pleno, puro, verdadero; todas las demás vidas son imperfectas, son imágenes de la vida perfecta. Y todos los seres vivos tienen vida en diferente grado, porque todos ellos derivan de un único principio, que es la vida primera y más perfecta (I 4, 3, 18-40). La vida de los cuerpos es su movimiento, pero este movimiento es *homónimo* a los movimientos que son propios de la inteligencia y del alma (VI 3, 22, 16-19)<sup>21</sup>. Y, así como hay homonimia entre lo inteligible y lo sensible porque éste deriva de aquél, también la hay, en el mismo sentido, entre la sustancia y el resto de los géneros: “ser” es, en sentido propio, la sustancia y, en sentido derivado, los demás géneros. Estos, en efecto, son *homonímicamente* respecto de la sustancia, porque ella es ser primario y absoluto, mientras que los demás géneros son por participación y en sentido secundario (VI 3, 6, 6-14).

De todos los pasajes a los que hemos hecho referencia pareciera desprenderse con bastante claridad que Plotino está hablando siempre de *cosas* homónimas, trátase de la sustancia, de la cualidad, de la vida o del movimiento y que afirma que una cosa es homónima de otra cuando ambas poseen un mismo nombre porque se hallan en una relación de original a imagen, de productor a producto; y como el original es siempre anterior a su imagen y el productor siempre anterior a su producto, las cosas que son homónimas no pueden nunca pertenecer a un mismo género. Los homónimos son, sin duda, diferentes entre sí: ellos pertenecen a géneros distintos; pero, sin embargo, puesto que se da entre ellos una relación de semejanza, poseen algún carácter común, en virtud del cual reciben una misma denominación. La homonimia no consiste, así, en una mera coincidencia de nombre, sino que revela el doble aspecto que está presente en las cosas que son homónimas: su recíproca diferencia, su pertenencia a distintos géneros, pero, simultáneamente, su carácter común, que consiste en la semejanza que las relaciona.

Pero podríamos ahora preguntarnos en qué consiste exactamente esta semejanza que se da entre cosas que son homónimas. Tal vez Plotino mismo nos esté proporcionando la respuesta, cuando en I 2, 2 examina las virtudes por las cuales se logra ese “asemejarse a lo divino” del que Platón hablaba en el *Teeteto*. Aunque

<sup>21</sup> Cf. VI 2,10,2; VI 6,11,14; II 1,7,27.

Plotino no recurre aquí a la noción de homonimia, aclara qué debe entenderse por "semejanza". Es preciso explicar —nos dice— en qué consiste el asemejarse a lo divino, la *omoiosis theô*; y, para ello, habrá que descubrir aquel mismo elemento que en estado de copia en nosotros es virtud y en estado de arquetipo en la divinidad no es virtud. Puesto que por medio de la virtud lograremos una semejanza con lo divino, hay que aclarar entonces qué significa "semejanza": "Debemos indicar que hay dos tipos de semejanza: una exige que haya algo idéntico (*tautón*) en las cosas semejantes, que se asemejan recíprocamente porque proceden de un mismo principio; en aquellos casos, en cambio, en que una cosa se asemeja a otra diferente de ella, pero esta última es primera y no está recíprocamente relacionada con aquélla ni puede decirse, entonces, que sea semejante a ella, la semejanza debe tomarse de otro modo: no debemos exigir la misma forma en ambas cosas, sino, más bien, una forma diferente, puesto que la semejanza se verifica de este modo diferente" (I 2, 2, 4-10). Hay, pues, una semejanza que es recíproca y otra que no es recíproca. Este último tipo de semejanza es el que se da en el caso de una copia o una imagen respecto de su modelo. En las líneas finales de este mismo tratado (I 2, 7, 26-30) hallamos un claro ejemplo de estos dos tipos de semejanza: el sabio —dice Plotino— busca lograr una semejanza con los dioses y no una semejanza con los hombres de bien. La semejanza con los demás hombres de bien consiste en la semejanza de una imagen con otra imagen, en tanto ambas proceden de un mismo modelo. Pero la semejanza con lo divino que busca el sabio no es una semejanza de este tipo, sino del otro, a saber, una semejanza con otra cosa diferente, en el sentido de una semejanza con un paradigma.

Este pasaje de Plotino puede tomarse, casi seguramente, como una suerte de comentario al *Parménides* (132 d) de Platón, donde la noción de semejanza está jugando en las aporías que allí se plantean sobre la naturaleza de las Ideas y de la participación. La dificultad que no halla solución en el diálogo platónico consiste en definir el modo de relación existente entre las Ideas y los particulares sensibles. Después de haber ofrecido dos posibles soluciones (participación y Formas entendidas como conceptos) que Parménides refuta una tras otra, Sócrates propone —en 132 d— un tercer argumento: las Formas son paradigmas y las cosas son imágenes y semejanzas; la participación debe consistir precisamente en esa relación de semejanza que existe entre la copia y el modelo. Pero Parménides también refuta este argumento, objetando que si una cosa se parece a la Forma, ésta, a su vez, debe ser semejante a la copia, porque lo semejante debe ser semejante

a lo semejante. Lo semejante y su semejante deben participar ambos en algo único e idéntico y ese término único e idéntico tiene que ser, sin lugar a dudas, la Forma. Si es así, se sigue que ni la Forma puede ser semejante a otra cosa ni otra cosa a la Forma, porque en tal caso sería preciso que existiera otra nueva Forma y se produciría un regreso al infinito. La participación no puede consistir, pues, en una relación de semejanza y no queda sino buscar otro camino para explicar la relación entre la Forma y lo sensible.

La aporía de la participación por semejanza queda sin resolver en el *Parménides*. Plotino, por su parte, parece estar apuntando la solución: la aporía se genera porque se está usando "semejanza" sin aclarar qué se entiende por ella. La participación consiste realmente en una semejanza, siempre y cuando se entienda que no toda semejanza es una relación que exige reciprocidad, ya que hay un tipo de semejanza que se da entre cosas que pertenecen a diferentes géneros y que tal tipo de semejanza no requiere, entonces, la presencia de un elemento idéntico en las cosas que se asemejan. Este es, por cierto, el tipo de relación que se da entre modelo y copia, entre arquetipo e imagen. Y esta relación —aunque Plotino no lo diga explícitamente en I 2, 2— podríamos aventurarnos a decir que es una relación de homonimia<sup>22</sup>.

Si nos apoyamos en esta caracterización de la doble semejanza, podemos acercarnos un poco más al significado que posee en Plotino la homonimia y decir ahora que son homónimas aquellas cosas que, por pertenecer a ámbitos o a planos distintos, guardan entre sí una relación de *semejanza no recíproca*; la copia es semejante al modelo porque procede de él, pero el modelo no es semejante a la copia en el mismo sentido. En razón de esa relación de semejanza, modelo y copia reciben un mismo nombre, pero difieren en su definición conceptual y en su esencia. Esa diferencia no es, sin embargo, una diferencia total y absoluta, porque uno de los términos de la relación —el modelo— es primario y el otro —la copia— es derivado del primero y producido por él. Ahora puede tal vez comprenderse mejor por qué la homonimia es un carácter propio de las cosas que está revelando, a la vez, la diferencia y la semejanza existente entre distintos niveles de la realidad, niveles que, por hallarse en una relación de anterior a posterior, no pueden pertenecer a un mismo género. Puesto que hay homonimia entre lo inteligible y lo sensible, no puede haber géneros que le

<sup>22</sup> Cf. J. HIRSCHBERGER: "Ähnlichkeit und Seinsanalogie vom platonischen Parmenides bis Proklos", *Philomathes*, ed. R. Palmer-R. Hamerton-Kelly, The Hague, M. Nijhoff, 1971, pp. 58-65; F. SCHROEDER: *ob. cit.*, pp. 54-61.

sean comunes: los géneros de lo inteligible y los géneros de lo sensible deben, pues, diferir.

## IV

Pasemos ahora a la otra pregunta que se formulaba Plotino en el capítulo inicial de su primer tratado sobre los géneros del ser y que podríamos plantear en los siguientes términos: ¿las categorías de Aristóteles, que sólo valen para lo sensible, son verdaderos géneros de lo sensible o bien son únicamente meras categorías? Con su doctrina de las categorías Aristóteles pretendía, sin duda, abarcar y fundamentar toda la realidad, pero al hacer su división está dejando de lado precisamente aquellas realidades que son las más plenas y las más perfectas. Las categorías aristotélicas se aplican sólo a lo sensible. Pero, en ese caso, ¿son ellas géneros de lo sensible? ¿O son sólo categorías?

Plotino está señalando, ya inicialmente, una distinción entre género y categoría. Y lo que tratará de mostrar es que las categorías de Aristóteles no son géneros de lo sensible. Acerca del carácter que Aristóteles asignaba a sus categorías Plotino no parece plantearse ninguna duda<sup>23</sup>: está convencido que Aristóteles otorga a las categorías un valor ontológico y que las presenta como verdaderos géneros del ser sensible. Pero Plotino cree —y es eso lo que tratará de poner en evidencia— que el criterio del que Aristóteles se vale para justificar la unidad de cada uno de esos diez pretendidos géneros es insuficiente y erróneo; sostiene, en consecuencia, que las categorías, aristotélicamente formuladas, se reducen a una mera unidad nominal que abarca cosas que, aunque posean cierta comunidad —en razón de la cual poseen también una comunidad de nombre—, carecen de unidad genérica.

Tratemos entonces de precisar qué entiende exactamente Plotino por “género” y en qué difieren “género” y “categoría”.

Un género es siempre algo común (*ti koinón*) que está contenido en varias cosas; pero no todo aquello común contenido en varias cosas es un género: “Si algo está contenido en varias cosas

<sup>23</sup> Sobre las controversias, surgidas ya en la antigüedad, acerca del origen y carácter de la teoría aristotélica de las categorías (lingüístico, lógico u ontológico), véase G. REALE: “Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche” en *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, LXIX (1957), 423-458; L. LUGARINI: “Il problema delle categorie in Aristotele” en *Acme*, VIII 1 (1955), 6-10; O. GUARIGLIA: “Las categorías en los *Tópicos* de Aristóteles” en *Cuadernos de Filosofía*, 26-27 (1977), 43-52.

no se sigue necesariamente que sea un género, ni de esas cosas en las cuales está contenido, ni de otras; y, en general, no es necesario que algo común a varias cosas sea efectivamente un género; por cierto, el punto, por el hecho de estar contenido en todas las líneas, no es su género y ni tan sólo es un género; ni tampoco, tal como hemos dicho, la unidad numérica es género de los números ni de ninguna otra cosa. <Para que haya género> es preciso que lo que es común y uno en múltiples cosas exhiba diferencias propias y produzca especies y esté en la esencia (*tí esti*)” (VI 2, 10, 31-39). El género es algo común a varias cosas, pero un algo común que es idéntico (*tautón*) en todas ellas y que, por lo tanto, está contenido en la esencia o definición de todas ellas. Un género no puede reunir, pues, cosas que se hallen entre sí en relación de anterior a posterior. Por eso el Bien, por ejemplo, no es un género, porque aunque es algo común que se ve aparecer en todos los seres, no es en todos ellos idéntico, porque hay bienes primeros, secundarios y posteriores y cada ser participa del Bien de diferente manera conforme a su naturaleza (VI 2, 17, 12-19). Lo mismo puede decirse de lo bello: no es un género porque no es idéntico en todos los seres (VI 2, 19, 1-4). Criticando a los estoicos, que ponen en un mismo plano la materia, que es para ellos principio, y lo que viene después de ese principio, afirma Plotino que están reuniendo incorrectamente en una unidad términos que son anteriores y términos que son posteriores, “cuando es imposible que estén en un mismo género lo anterior y lo posterior. Pues en aquellas cosas que se hallan en relación de anterior a posterior, lo posterior toma su ser de lo anterior, mientras que aquellas cosas que están en un mismo género tienen todas en la misma medida su ser del género, puesto que el género es precisamente aquello que se predica de las especies en su definición (*en tó tí esti*)” (VI 1, 25, 15-21). Un género entonces debe guardar con las especies a él subordinadas una relación de sinonimia. El género excluye la homonimia y la homonimia impide la existencia de un género<sup>24</sup>.

La categoría, a diferencia del género, es un predicado uno que abarca una multiplicidad de cosas que poseen un carácter común en virtud del cual reciben el mismo nombre; pero ese carácter común no es un carácter idéntico que todas compartan. La categoría es una unidad nominal que comprende cosas que son homónimas, es decir, cosas que poseen ciertos caracteres comunes no esenciales.

Plotino examina cuidadosamente cada una de las diez categorías aristotélicas, para mostrar que, tal como Aristóteles las presenta, ellas son sólo categorías y no pueden ser géneros. En lo

<sup>24</sup> Cf. VI 3,7,12-19; VI 3,22,29-32; VI 1,4,50-52.

que toca a la sustancia, Aristóteles no ha logrado mostrar su unidad genérica ni definirla, ni por la vía de analizarla en materia, forma y compuesto, ni por el camino de distinguir entre sustancias primeras y sustancias segundas. Se ha limitado a enunciar sus características (ser sujeto, no estar en un sujeto, no decirse de un sujeto diferente de ella misma), y al decir que ella es determinada, numéricamente una y capaz de recibir los contrarios, no da cuenta de su esencia, sino que se limita a señalar sus caracteres propios. Pero por esta vía no se puede mostrar la unidad genérica, sino sólo la unidad categorial de la sustancia<sup>25</sup>. Otro tanto puede decirse de la cualidad: las cualidades que Aristóteles clasifica no constituyen un género único sino que se remiten sólo a la unidad de una categoría. Aristóteles reduce a un denominador común una serie de cosas a las que se puede llamar "cualidades" por homonimia, porque poseen ciertos caracteres comunes, pero no unidad conceptual. Como afirma Plotino, son *homonimicamente*<sup>25a</sup>. Tampoco la relación exhibe una comunidad genérica, sino que los distintos tipos de relación que incluye Aristóteles en una unidad, están remitidos a una unidad de una manera diferente<sup>26</sup>. La cantidad es también sólo una categoría: los términos que Aristóteles reúne como cantidades no se remiten a la unidad de un género, sino sólo a una unidad y a una categoría<sup>27</sup>. Lo mismo puede mostrarse a propósito de las restantes categorías<sup>28</sup>. Todos los pretendidos géneros del ser que enumera Aristóteles, tal como él los enuncia no son sino categorías: sustancia, cantidad, cualidad, etc., son predicados comunes aplicables a un conjunto de cosas, a las que se puede agrupar en tanto comparten ciertos rasgos comunes y que, en consecuencia, reciben el mismo nombre. Las categorías expresan la unidad de un conjunto de cosas que son homónimas y por eso no son verdaderos géneros.

Así como la homonimia revela que no puede haber géneros comunes a lo inteligible y a lo sensible, la homonimia también revela que los géneros de lo sensible que establece Aristóteles no son géneros sino categorías. En el primer caso, como tratamos de mostrar, la homonimia consistía en la semejanza de copia a un modelo que se da entre lo sensible y lo inteligible. Queda aun por ver si la homonimia a la que Plotino recurre para afirmar que

<sup>25</sup> Cf. VI 1, 2-3; VI 3,2-10.

<sup>25a</sup> VI 1,10,31-32. Cf. VI 1,10-12; VI 3,16-20.

<sup>26</sup> VI 1,6,1-3. Cf. VI 1,6-9.

<sup>27</sup> VI 1,6,25-26. Cf. VI 1,4-5; VI 3,11-15.

<sup>28</sup> Cf. VI 1,13 (tiempo); VI 1,14 (lugar); VI 1,15-19 (acción); VI 1,20-22 (pasión); VI 1,23 (posesión); VI 1,24 (posición).

los géneros aristotélicos no son géneros sino categorías es una homonimia del mismo tipo, o bien si se trata de otra clase de homonimia.

## V

Quisiéramos sugerir que se trata de un tipo diferente de homonimia. Pensamos que puede reconocerse en Plotino la distinción entre dos tipos de homónimos: 1) homónimos *por semejanza*, que son aquellas cosas que llevan un mismo nombre porque guardan entre sí una relación de imagen a modelo, de producto a productor. En virtud de este tipo de homonimia es imposible que los géneros de lo sensible sean los mismos que los géneros de lo inteligible. 2) homónimos *por referencia*, que son aquellas cosas que llevan un mismo nombre porque poseen algún carácter común no idéntico y que, por lo tanto, no son abarcados por una unidad genérica, sino que se remiten sólo a una unidad categorial. Este segundo tipo de homonimia revela que las categorías aristotélicas no son géneros de lo sensible.

La distinción entre estos dos tipos de homonimia no parece estar presente en Aristóteles, para quien toda homonimia, como vimos, revela la existencia de una cierta semejanza entre las cosas que son homónimas, en virtud de la cual ellas llevan el mismo nombre, tratése de una homonimia por analogía o por referencia<sup>29</sup>. En los comentaristas de Aristóteles, en cambio, hallamos una neta distinción entre homónimos por semejanza y homónimos por referencia. Para ilustrar los homónimos por semejanza utilizan con una ligera modificación, como vimos, el ejemplo aristotélico de "animal": "hombre" referido tanto al hombre verdadero como al dibujado; para ejemplificar los homónimos por referencia recurren al caso de "médico" que también Aristóteles emplea<sup>30</sup>.

El reconocimiento de los homónimos por semejanza como un tipo diferente de los homónimos por referencia, apunta en Plotino, sin duda, a resolver las aporías de la participación y a explicar la afirmación platónica según la cual las cosas sensibles son homónimas de las Formas. El propósito de los comentaristas de Aristóteles probablemente sea el mismo<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Excluyendo, por supuesto, la homonimia por azar. Cf. antes, p. 59.

<sup>30</sup> Cf. *Met.* IV, 2, 1003b 1-3; VII 4, 1030a 35- b3; XI 3, 1060b 33-1061a 5.

<sup>31</sup> Plotino recurre al ejemplo del animal y su imagen para ilustrar la relación entre lo inteligible y lo sensible. Cf. VI 2,22,36-46: el mundo inteligible, constituido por todos los inteligibles, es perfecto; el mundo sen-

Pero aunque Plotino distinga dos modos en que las cosas pueden ser homónimas, la homonimia, en ambos casos, revela simultáneamente la diferencia y el carácter común que poseen los homónimos. No es una propiedad de los términos, sino una propiedad que exhiben las cosas mismas y que necesariamente se trasunta en el lenguaje. Hay pues que desterrar toda homonimia cuando se intente establecer los géneros del ser. Para hallar géneros del ser, tanto inteligible como sensible, habrá que buscar clases que incluyan como subordinadas especies que sean sinónimas. Y habrá que buscar géneros que sean simultáneamente principios. Es ésta, para Plotino, tarea del dialéctico y no del "lógico"<sup>32</sup>.

## VI

Plotino define la dialéctica como la facultad que permite expresar de una manera racional y ordenada qué es cada cosa, en qué difiere de las demás y qué tiene de común con ellas; en qué clase se ubica cada cosa y qué puesto ocupa dentro de esa clase; si realmente es lo que es y cuántas son las cosas que existen realmente y cuántas no lo son. Ella procede siempre por vía de *epistème* y jamás de *dóxa*, abandonando lo sensible e instalándose en lo inteligible. Se sirve del método diarético platónico para discernir las Formas y para determinar la naturaleza esencial de cada cosa y hallar los géneros primeros y las especies a ellos subordinadas. Luego descubre la trabazón existente en aquello que deriva de estos géneros, hasta haber recorrido íntegramente el dominio de lo inteligible, para "analizar" después aquello que ha conectado y llegar así al principio, en el que se detiene, calma, abandonando toda actividad discursiva<sup>33</sup>.

Al caracterizar a la dialéctica como un proceso de distinción y conexión de las Formas que remite a algunos géneros primeros, Plotino se propone rehabilitar la verdadera naturaleza de la dialéctica tal como Platón la había concebido, en especial en el

---

sible es un *mimema* de aquél y conserva sus rasgos en la misma medida en que es posible que el *eikón* de un animal conserve al animal mismo, o de la misma manera que una pintura o un reflejo sobre el agua se parecen a sus modelos.

<sup>32</sup> Para la distinción que establece Plotino entre lógica y dialéctica, cf. I 3,4-5. Cf. G. LEROUX: "Logique et dialectique chez Plotin: Ennéade 1.3(20)" en *Phoenix*, 28 (1974), 180-192.

<sup>33</sup> I 3,4,1-18.

*Sofista*<sup>34</sup>. La dialéctica es el único modo de saber que permite aprehender y desentrañar la compleja estructura de lo inteligible y hallar los géneros primeros.

En VI 2 Plotino defiende la clasificación platónica de los cinco géneros supremos, a los que transforma en constituyentes dinámicos de la inteligencia<sup>35</sup>. La inteligencia, el *noús*, es un múltiple; es una unidad, pero una unidad diversificada, una pluralidad que se remite a una unidad. Tal unidad debe ser o bien una unidad genérica cuyas especies son los seres, o bien debe haber una pluralidad de géneros no subordinados entre sí y cada uno de los cuales posee términos subordinados que son géneros inferiores o especies, a los cuales, por su parte, se subordinan los individuos. Pero todos esos géneros remiten de algún modo a una unidad, y el mundo inteligible resulta así una composición *una* de esos géneros. Y esos géneros son simultáneamente principios, porque la totalidad está formada por ellos. Se plantea entonces el problema de explicar en qué sentido son géneros y cómo se distinguen uno de otro<sup>36</sup>. Los cinco géneros platónicos son géneros primeros, géneros que son simultáneamente principios, porque de ellos no puede predicarse nada que esté contenido en su esencia; es decir, no hay un género superior que los abarque y sea común a todos. Pero todos ellos, sin embargo, concurren en una unidad. La pluralidad de géneros no es azarosa, en la medida en que todos ellos proceden de una fuente común, de una unidad que es exterior a los géneros que de ella derivan. Esa unidad, lo Uno más allá del ser, es causa de esos géneros, porque no constituye uno de los predicados comprendidos en la esencia de cada género y que pueda predicarse de todos ellos en sentido idéntico<sup>37</sup>.

Esos géneros constituyen, pues, una naturaleza única, cuya unidad no es la unidad primigenia causa de ellos, sino una unidad que es múltiple. Pero nuestro pensamiento no puede ver ni aprehender esa multiplicidad en su unidad; fragmenta entonces esa unidad, la enuncia *katà méros*. Luego de haber logrado aprehender la unidad parte a parte, el pensamiento puede volver a reunir esas partes en una unidad, puede dejarlas ser unidad<sup>38</sup>. Así, para poder aprehender la unidad de lo inteligible, la razón humana debe

<sup>34</sup> *Sof.* 253a- 254a. Cf. V. VERRA: *Dialettica e filosofia in Plotino*, Università degli Studi di Trieste, Facoltà di Magistero, N. 2, 1963, en especial pp. 18-20; J. M. CHARRUE: *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1978, pp. 206-224.

<sup>35</sup> Cf. K. H. VOLKMAN-SCHLACK: *Plotin als Interpret der Ontologie Platons*, Frankfurt, Klostermann, 1957, pp. 116-17.

<sup>36</sup> Cf. VI 2,2.

<sup>37</sup> VI 2,3,1-17.

<sup>38</sup> VI 2,3,20-36.

primero separar lo que está en realidad unido y, recién después de haberlo separado y de haber aprehendido cada una de sus partes, podrá volver a unir lo que separó. Es éste el solo medio al alcance de la razón discursiva para comprender y aprehender lo inteligible. Plotino lo afirma explícitamente, por ejemplo, cuando intenta mostrar que "ser" y "movimiento" son géneros diferentes. En efecto, ellos son dos géneros; en realidad, constituyen una unidad, pero se los separa con el pensamiento y se descubre así que esa unidad no es una, porque de lo contrario sería imposible toda separación (separación que se ve claramente, si no en el caso de los inteligibles, al menos en el caso de lo sensible, que es sombra y homónimo de lo inteligible). Aunque ser y movimiento son una unidad, la *diánoia* los aprehende como dos<sup>39</sup>. Del mismo modo, también separamos por el pensamiento "ser" de "reposo", aunque ellos son una unidad<sup>40</sup>. Y otro tanto ocurre respecto de los otros dos géneros<sup>41</sup>.

La dialéctica se muestra así como el único camino que permite acceder a los géneros del ser. La naturaleza misma de lo inteligible como estructura una-múltiple —no como suma ni agregado, sino como totalidad una funcional— se explica recurriendo a los géneros supremos y exige como método para su aprehensión la dialéctica<sup>42</sup>.

La naturaleza de la dialéctica como "método" de ascenso y reunificación del alma depende estrechamente de la concepción plotiniana de la realidad en su conjunto. La dialéctica, como proceso cognoscitivo y purificadorio, representa el único medio posible de inserción en la realidad, porque se corresponde con su estructura ontológica. Si la realidad es un proceso dinámico de progresiva multiplicación y dispersión a partir de una unidad originaria, el camino que debe seguir el alma es recorrer en sentido inverso las mismas etapas por las que procede la realidad, para poder reencontrarse con su propia naturaleza e insertarse así en la realidad en su conjunto.

Pero la dialéctica no es constitutiva de lo inteligible, sino que nace de un plano inferior, el de la discursividad, cuya característica es precisamente la de fraccionar lo unitario. La dialéctica es necesariamente discursiva y, en consecuencia, porta en sí misma,

<sup>39</sup> VI 2,7,1-24.

<sup>40</sup> VI 2,7,25-45.

<sup>41</sup> VI 2,8.

<sup>42</sup> Cf. III 3,1,15-23; VI 3,1,8-21. Contra lo que sostiene G. LEROUX: *ob. cit.*, p. 181-82, el método que Plotino describe en estos pasajes, así como en VI 2, se ajusta a la definición de la dialéctica que hallamos en el tratado I 3, que es el único de todas las *Enéadas* donde está utilizado el término "dialéctica".

paradójicamente, el germen de su propia destrucción<sup>43</sup>. Discursivamente la dialéctica recorre íntegramente lo inteligible en sus articulaciones internas, recorre parte a parte lo inteligible en su totalidad. Pero, dado que lo inteligible no es un agregado de términos yuxtapuestos, sino una totalidad estructurada, en la que se verifica un entrelazamiento unitario, la conclusión del proceso dialéctico no puede consistir en haber agotado cognoscitivamente cada una de sus partes separadamente. La conclusión del proceso discursivo debe ser la aprehensión de la unidad esencial de lo inteligible que constituye la razón de su articulación. La aprehensión final de la unidad, resultado del ejercicio dialéctico, que es su condición necesaria, no es ya discursiva, no es ya dialéctica, sino precisamente la anulación de la discursividad, su remate en un acto superior, en una intuición intelectual directa e inmediata, la *nóesis*.

<sup>43</sup> Cf. V. VERRA: *ob. cit.*, pp. 48-56.

## SER-EN-SI Y SER-PARA-OTRO

por Roberto J. Walton

LA identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro se introduce como una pieza clave en la Lógica hegeliana en el capítulo sobre el ser determinado (I), y tiene luego un desarrollo que se ha de examinar sobre el trasfondo de las ideas de M. Theunissen acerca del cuestionable nexo entre la Lógica y la metafísica, y su interpretación de la primera como una teoría de la relacionalidad absoluta, que, por carecer de toda referencia a la segunda, debe conducir a una Doctrina del concepto entendida como teoría de la comunicación (II)<sup>1</sup>. A este análisis del texto seguirá —con el objeto de alcanzar una base más amplia para comprender la relacionalidad— la consideración en la filosofía ulterior de algunas reiteraciones que ofrecen elementos de juicio para alegar que no se ha contemplado adecuadamente el papel de la mencionada identidad (III). La segunda y la tercera parte de este trabajo se enlazan a través de una apreciación opuesta de la tesis hegeliana de que “las definiciones de la metafísica, así como sus presupuestos, distinciones y consecuencias quieren afirmar y exponer sólo lo que es (*Seiendes*) y más bien lo que es en sí (*Ansichseiendes*)”<sup>2</sup>. Mientras que la crítica de la primacía del en sí significa para Theunissen superar la metafísica y situar la Lógica subjetiva en otro contexto, la influencia que esta disciplina ha tenido al iniciar el camino hacia una metafísica del relacionismo parece oponerse a tal reformulación.

### I. Dimensiones de la identidad

El algo no es ajeno a lo otro en razón de que es “una referencia

<sup>1</sup> Cf. M. THEUNISSEN: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980. A esta obra sigue una discusión: H. F. FULDA, R.-P. HORSTMANN, M. THEUNISSEN, *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels 'Logik'*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1980. [Se cita como *Diskussion*.] Nos interesan especialmente tres temas de Theunissen: la valoración de la indiferencia en la Doctrina de la esencia, la desvalorización de la objetividad en la Doctrina del concepto, y el modelo para la noción de relacionalidad absoluta. A ellos nos limitamos sin hacer justicia a su exhaustivo análisis de la Lógica hegeliana.

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, Hamburg, Meiner, 1963, vol. I, p. 109, l. 35 [Sigla: WL. Se indica volumen, página y línea.]

(*Beziehung*) a sí solo como no ser del ser-otro"<sup>3</sup> de modo que lo que abstractamente se considera "fuera de él" está verdaderamente a la vez separado y contenido "en él" (*an ihm*) en la determinación ser-para-otro (*Sein-für-Anderes*). Se trata de una "referencia a lo otro"<sup>4</sup> que es constitutiva en cuanto el algo depende de un complemento para su propia naturaleza. No obstante, el algo no es relativo a la alteridad de una manera absoluta porque asume esta referencia afirmándose en ella como ser-en-sí (*Ansichsein*), esto es, "como una referencia a sí *contra* su referencia a lo otro, como igualdad consigo *contra* su desigualdad"<sup>5</sup>. Por lo tanto, hay una determinación que corresponde al ser en el algo, y que, al enlazarse con el ser-para-otro, ya no es el ser inmediato que se confunde con la simple referencia a sí o igualdad consigo mismo. Y hay otro momento que corresponde a la nada, y que, al asociarse con el ser-en-sí, ya no es la nada pura que se confunde con la ausencia de determinaciones sino que implica la negación de ciertas cualidades. Así, algo y otro se convierten en las determinaciones ser-en-sí y ser-para-otro puestas en el algo como "lo uno y lo mismo de ambos momentos"<sup>6</sup>. Cada uno implica a la vez el otro en una identidad de términos que se reflejan mutuamente.

Esta identidad se manifiesta en perspectivas que se superponen pero pueden deslindarse: (1) el algo que se conecta con un otro externo; (2) el algo que se revela a un otro; (3) el algo que pasa a un otro; y (4) el algo como momento del todo. La primera modalidad se presenta porque el algo se caracteriza tanto por ser lo que es como por no ser lo que no es. Tal contraposición a una alteridad externa como referencia constitutiva puede ilustrarse con los ejemplos de la pradera cuyo otro es el bosque o la laguna, y de la luna cuyo otro es el sol<sup>7</sup>. En segundo lugar, la identidad se advierte en la circunstancia de que el algo se exhibe para nos-otros sin ocultación de modo que el ser-en-sí entendido como la cosa-en-sí coincide con el ser-para-otro o fenómeno. Hegel afirma simultáneamente que el algo es en sí lo que está "en él" y que lo que algo es en sí está a la vez "en él" —expresión que designa la determinación que es relativa a lo otro—. Con ello expresa que la distinción entre algo en sí inaccesible y sus determinaciones cognoscibles —que se encuentran para nosotros "en él"— es una distin-

<sup>3</sup> WL, I, 107<sub>6</sub>.

<sup>4</sup> G. W. F. HEGEL: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hamburg, Meiner, 1959, § 92<sub>11</sub>. [Sigla: *Enz.* Se indica parágrafo y línea. Los *Zusätze* se citan según G. W. F. HEGEL, *Werke* 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1970.]

<sup>5</sup> WL, I, 106<sub>27</sub>.

<sup>6</sup> WL, I, 107<sub>38</sub>.

<sup>7</sup> Cf. *Enz.* § 92 Zusatz.

ción aparente porque el algo es desconocido tan sólo en la medida en que no es más que una X vacía como sustento de las posibles determinaciones que se han de encontrar "en él", es decir, en tanto es vacío en sí<sup>8</sup>. Y esta situación nos aproxima a un nuevo enfoque de la identidad en que el algo contiene un otro como término de un pasaje. De ahí que el ser-en-sí tenga como momento contrapuesto no sólo el ser-para-otro sino el ser-puesto (*Gesetztsein*)<sup>9</sup>. En este sentido es lo no desarrollado que se diferencia de lo desplegado o puesto de manifiesto. Al explicitarse, el ser-en-sí se altera y "esta alteración debe estar constituida de tal modo que lo otro, que se manifiesta, es sin embargo idéntico con lo primero, de suerte que lo simple, lo que es en sí, no es aniquilado"<sup>10</sup>. El ser-puesto se refiere retrospectivamente al ser-en-sí que encuentra su consumación en él, e implica el ser-para-otro no sólo en el sentido de este pasaje a lo otro sino porque, al tener una determinación, incluye los componentes de la realidad y la negación y por vía de ésta se relaciona con lo otro exterior a su despliegue —en el primer sentido distinguido—. Por consiguiente, para tener "en él" como desplegado lo que es en sí como implicado, debe encontrarse "afectado de ser-para-otro"<sup>11</sup>.

Las anteriores dimensiones de la identidad encuentran su sustento en la necesidad de que algo se duplique de un modo lógicamente más originario en todo y momento antes de escindirse en momentos, esto es, el algo y lo otro que son ambos algos y otros. El todo no puede determinarse relacionándose con algo que está fuera de él porque no hay nada más allá de él. Y para no ser un vacío indistinto debe autodiferenciarse en momentos que tienen su fundamento en él y por esta mediación no son exteriores unos a otros<sup>12</sup>. Así considerada, la identidad implica no sólo una rectificación sino un ahondamiento de la noción kantiana de que los objetos de la experiencia inmediata son meros fenómenos en razón de que no tienen el principio de su ser dentro de sí mismos sino en un otro. Hegel valora esta afirmación contraria a la tesis de la con-

<sup>8</sup> Cf. WL, I, 107<sub>35</sub>; y L. ELEY: *Hegels Wissenschaft der Logik*, München, W. Fink, 1976, p. 93.

<sup>9</sup> Cf. WL, I, 108<sub>37</sub>.

<sup>10</sup> G. W. F. HEGEL: *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hamburg, F. Meiner, 1959, p. 106. El algo "se muestra ya en sí mismo como un otro pues no podría ser algo si en sí mismo no fuera ya el otro de aquel otro hacia el cual tiende y en el cual sucumbe" (B. LAKEBRINK: *Studien zur Metaphysik Hegels*, Freiburg, Rombach, 1969, p. 90. Cf. pp. 24-25).

<sup>11</sup> WL, I, 112<sub>1</sub>. Cf. B. LAKEBRINK: *Kommentar zu Hegels 'Logik' in seiner 'Enzyklopädie' von 1830. Band I: Sein und Wesen*, Freiburg/München, K. Alber, 1979, pp. 120-21.

<sup>12</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 237-39; y G. R. G. MURE: *Idealist Epiloge*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 17-18.

ciencia habitual que les confiere independencia y autosuficiencia de manera que las relaciones recíprocas son extrañas a su condición intrínseca. Pero añade que se debe esclarecer convenientemente la naturaleza de este otro. Mientras que Kant juzga que las cosas que conocemos sólo para nosotros y por eso el ser-para-otro diverge de su ser-en-sí inaccesible, Hegel estima que ese carácter fenoménico de las cosas conviene también —en una convergencia de ambos momentos— a su ser-en-sí en virtud de “tener [ellas] el fundamento de su ser no dentro de sí mismas sino en la Idea divina universal”<sup>13</sup>.

## II. Desarrollo de la identidad

Hegel señala que “esta identidad se ofrece ya formalmente en la esfera del ser determinado, pero de manera más expresa en la consideración de la esencia y luego de la relación entre la interioridad y la exterioridad, y del modo más determinado en la consideración de la Idea como la unidad del concepto y de la efectividad”<sup>14</sup>. Paralelamente, hay modalidades diferentes de la progresión dialéctica inherente al método especulativo según sea entendida como un “pasaje a lo otro” (*Übergehen in Anderes*), un “(a) parecer en lo otro” (*Scheinen in Anderes*) o un “despliegue” (*Entwicklung*)<sup>15</sup>. En el primer caso, el algo y lo otro “remiten esencialmente uno a otro o son como ser-para-otro”, pero pretenden valer como determinaciones cualitativas que subsisten para sí, esto es, como determinaciones que son de un modo inmediato y se mantienen separadas de modo que para cada una —a pesar de su relación— “su sentido aparece como acabado incluso sin su otro”. En el segundo caso difiere la situación de las determinaciones porque “no tienen a la vez ningún sentido la una sin la otra; está presente en ellas mismas su (a)parecer, el (a)parecer en cada una de su otro”<sup>16</sup>. Por último, hay un despliegue según el cual “lo diferenciado es puesto inmediatamente a la vez como lo idéntico uno con otro y con el todo”<sup>17</sup>. Lo otro que es puesto por el movimiento del concepto “no es de hecho un otro” ya que por medio del despliegue “sólo es puesto aquello que ya existe en sí”<sup>18</sup>. En suma: el desarrollo de la identidad coincide con la articulación de la Lógica y traza ciertas líneas de enlace entre sus diversas partes.

<sup>13</sup> *Enz.* § 45 Zusatz.

<sup>14</sup> *WL*, I, 107<sub>39</sub>.

<sup>15</sup> *Enz.* §§ 161, 240.

<sup>16</sup> *WL*, I, 109.

<sup>17</sup> *Enz.* § 161<sub>10</sub>.

<sup>18</sup> *Enz.* § 161 Zusatz.

Estas líneas se desdibujan en la interpretación de Theunissen que ve en la Lógica objetiva una exposición crítica del pensamiento tradicional cuyas consecuencias inhabilitan la Lógica subjetiva para una relación positiva con la metafísica. Toda determinación del pensamiento contemplada en la Lógica objetiva implicaría tanto una apariencia en cuanto correlato intencional de una crítica que la destruye como una verdad en cuanto correlato intencional de una exposición que la descubre. La apariencia es el producto del examen superficial que aprehende algo como completo sin lo otro e indiferente a él, y su crítica consiste en desenmascarar toda distinción abstracta entre el ser-en-sí y el ser-para-otro<sup>19</sup>. Pero la no verdad no se agota en la apariencia sino que se extiende a la unilateralidad de lo que aún no se ha desplegado. Se trata aquí de una no verdad parcial que encierra un aspecto de verdad y que Hegel tendría en vista con su tesis de que las diferentes determinaciones de la Idea se obtienen a partir de los conceptos fundamentales de los sistemas en la historia de la filosofía. Ahora bien, Hegel confundiría la no verdad total o apariencia con la no verdad parcial que no es inherente a las determinaciones del pensamiento en cuanto aisladas sino a sus conexiones, y de ese modo proporcionaría a la apariencia un grado de verdad. Pasaría por alto el hecho de que la verdad no se expone del mismo modo en que se presentan las determinaciones del pensamiento —que en un sentido primario son ajenas a ella— sino que sólo se exhibe como correlato del proceso en que ellas pasan, (a) parecen o se patentizan en lo otro<sup>20</sup>. Y al conectar la apariencia con la unilateralidad, Hegel identificaría también la apariencia y la verdad y por ende la crítica y la exposición con el resultado de que la Lógica afirma en un caso lo que niega en el otro<sup>21</sup>.

En esta unidad de crítica y exposición reside “el problema de la Lógica hegeliana”<sup>22</sup> como una dificultad que surge cuando no se distinguen los puntos de vista orientados hacia las dos acepciones de la no verdad. Se impone, pues, disolver en cierta medida la unidad resaltando la diferencia entre una no verdad total que es el objeto de la crítica y una no verdad parcial que se presta a la exposición de una verdad unilateral que por lo demás no se encuentra en las mismas determinaciones del pensamiento. Esta distinción impide revestir de verdad la apariencia, y, al acentuar el aspecto crítico de la Lógica objetiva, permite impugnar la doble relación de toda la Lógica con la metafísica en la medida en que

<sup>19</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 241.

<sup>20</sup> Cf. WL, I, 107<sub>39</sub>; II, 6<sub>0</sub>; y *Diskussion*, p. 26.

<sup>21</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 70, 101, 138.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 88. Cf. *Diskussion*, p. 19.

pretende ser una exposición que cuestiona los sistemas previos y a la vez presentarse como una metafísica que vuelve a caer en lo ya superado. El énfasis en la función enjuiciadora y la limitación del aspecto de verdad al enlace entre determinaciones imposibilitarían la utilización del legado de la metafísica especial en la Doctrina del concepto cuyas tres secciones reflejan las disciplinas de aquélla. De ahí que la relación positiva con la metafísica signifique para la Lógica subjetiva una "pérdida de nivel" ante lo cual no queda otro recurso que una "variación" o "reducción" cuyo "residuo" debe interpretarse a la luz de la norma que orienta el previo encadenamiento de las determinaciones<sup>23</sup>.

En la crítica de la metafísica de la representación que objetiva el ser determinado en un sustrato abstracto, la Doctrina del ser se dirige contra un pensamiento que sólo afirma lo que es en sí, y la Doctrina de la esencia contra la simple afirmación no mediada del "también"<sup>24</sup> entre términos independientes. El sentido de la independencia varía en estas dos partes porque en la primera equivaldría a la indiferencia y en la segunda al ser-uno-con-otro en que un término domina al otro porque es un todo que lo contiene como momento. Por el contrario, la Doctrina del concepto explicitaría una relación ajena a la dominación porque los términos adquieren igual rango, tienen su ser sólo en la relación sin conservar nada para sí, y "ninguno tiene frente al otro una primacía del ser-en-sí y del ser determinado afirmativo"<sup>25</sup>. Según Theunissen, si se hace justicia a la función crítica de la Lógica objetiva regulada por el ideal de una relación absoluta en que ninguno de los términos domina el otro, la Lógica subjetiva debe convertirse en una teoría de la libertad comunicativa por contraste con la dominación explícita en la Doctrina de la esencia y encubierta en la Doctrina del ser. La superación de la Lógica objetiva por la Lógica subjetiva tiene que consistir en la sustitución de la

<sup>23</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 41, 44, 67, 69, 139. Una crítica que restaura su objeto debe a su vez ser expuesta a una crítica por parte de una interpretación "para la cual está en juego no tanto la opinión de Hegel como el asunto" (p. 41). Se debe efectuar, pues, una "apropiación crítica de Hegel" (p. 42), es decir, "una interpretación de su Lógica interesada en el asunto" (p. 89). Cf. B. LONGUENESSE: *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981. En la conclusión de esta obra se insinúa que Hegel incurriría en el olvido de la crítica de la ontología dogmática y por eso convertiría la Lógica subjetiva en "el autodespliegue de una esencia racional immanente a una realidad dogmáticamente presupuesta" (p. 208).

<sup>24</sup> *Enz.* § 114, p. 125<sub>3</sub>. Según Theunissen, este parágrafo justifica la aplicación a toda la doctrina de la esencia de las afirmaciones que se encuentran en WL, II, 19<sub>34</sub> acerca de las determinaciones inmediatas del ser y las determinaciones reflejadas de la esencia.

<sup>25</sup> WL, I, 135.

dominación por la libertad. Y como no puede tener un carácter ontológico porque la ontología ha sucumbido ante la crítica de la Lógica objetiva, la noción de relación absoluta debe estar asociada a la comunicación interpersonal como un vínculo de "ser junto a sí en lo otro" que comprende la libertad y el amor en sus dos orientaciones equivalentes e indisociables hacia la mismidad y lo otro<sup>26</sup>.

La argumentación de Theunissen se centra en un análisis de la dominación como característica de la Doctrina de la esencia y un modo de fortalecer la indiferencia<sup>27</sup>. A esto cabe objetar, en primer lugar, que la dominación no se descubre solamente en la Doctrina de la esencia, y, en segundo lugar, que la modalidad que asume en ella implica un mayor grado de dependencia de lo dominante con respecto a lo dominado, y, por consiguiente, una menor dominación sin énfasis en la indiferencia en virtud de "la doble indigencia recíproca que desgarran los dos polos de la esencia"<sup>28</sup>. Ya en la Doctrina del ser puede detectarse en términos bastante explícitos este tipo de relación cuando Hegel observa que la verdadera infinitud tiene el sentido de ser "lo infinito en que aquellos dos, él mismo y su otro, son sólo momentos"<sup>29</sup>. Por el otro lado, la Lógica subjetiva expone "el libre poder" del concepto en el que Theunissen sólo destaca "el libre amor y la ilimitada bienaventuranza" —a fin de elaborar la teoría de la comunicación sobre el terreno de la teología de la revelación—, y no toma en cuenta que es "el *alma* de lo concreto en que habita" y "tiene la fuerza de la autoconservación inalterable e inmortal" que se manifiesta en "la dominación del fin" y en el "poder del fin sobre el objeto"<sup>30</sup>.

El sentido en que se alude a la dominación —lo uno como todo contiene dentro de sí lo otro como su momento— puede extenderse a la Lógica del concepto que precisamente la acrecienta al subsumir la reflexión en lo otro bajo la reflexión dentro de sí. La esencia es ser-en-y-para-sí, pero se encuentra ligada a la determinación del ser-en-sí y no es un ser-para-sí absoluto porque no puede desembarazarse de su relatividad a la apariencia. En la unión de la reflexión en lo otro y la reflexión dentro de sí, la segunda esfera de la Lógica mantiene la autonomía de aquélla ya que deja subsistir una dualidad entre lo puesto y aquello que lo pone sin

<sup>26</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 49.

<sup>27</sup> "La dominación no sólo presupone el subsistir indiferente sino que lo potencia" (*Ibid.*, p. 30). "La indiferencia del subsistir aislado es, pues, fortalecida por la dominación" (*Ibid.*, p. 31).

<sup>28</sup> A. LÉONARD: *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris-Louvain, Vrin-Institut Supérieur de Philosophie, 1974, p. 140.

<sup>29</sup> WL, I, 138.

<sup>30</sup> WL, II, 242, 405<sub>10</sub>, 398<sub>37</sub>.

llegar a interiorizarlo plenamente en la segunda. El desarrollo de la Doctrina de la esencia consiste en reestablecer el ser como posición de la esencia de tal modo que ya no sea una apariencia opaca y se convierta en una apariencia en que aquélla se transparenta sin encontrarse frente a algo extraño y distinto. Tan sólo cuando se eleva al concepto puede el pensamiento reflejarse dentro de sí mismo y acceder al para sí absoluto sin resabio de la "alteridad rebelde" o de "la dura herencia del ser"<sup>31</sup>.

Con respecto a la misma Lógica de la esencia puede ilustrarse en dos de sus movimientos dialécticos tanto un efectivo realce de la indiferencia como un nexo distinto entre ella y la dominación. Considerar que la Lógica de la reflexión interpreta la "separación" y la "independencia" en términos de indiferencia es atribuir al conjunto el rasgo determinante de uno de sus estadios, de ese modo, perdería su característica distintiva. Esta fase es la diversidad (*Verschiedenheit*) que se presenta como "la indiferencia de la diferencia" (*Gleichgültigkeit des Unterschieds*) en una situación en que "los diversos no se relacionan uno con otro como identidad y diferencia sino sólo como *diversos* en general, que son indiferentes uno frente a otro con respecto a su determinatez"<sup>32</sup>. La diversidad es el momento que sucede a la diferencia absoluta donde el movimiento de coincidencia consigo misma de la esencia exige la diferencia y el movimiento de autodiferenciación conduce a la identidad. Y antecede a la oposición que se encuentra más allá de esta unidad indeterminada y la diversidad inmediata. Aquí, la identidad y la diferencia se determinan una vez más recíprocamente como lo positivo y lo negativo en una relación de exclusión mutua en la que no son "meramente un indiferente" porque "lo *positivo* es aquel *diverso* que debe ser para sí y a la vez *no* indiferente con respecto a su referencia a su otro"<sup>33</sup>.

Por otro lado, afirmar que la dominación pone de relieve la indiferencia y generalizarla como rasgo definitorio de la Doctrina de la esencia significa pasar por alto la relación que indiferencia y dominación guardan entre sí en el ámbito de la relación esencial a cuyo término se revela de una manera más rigurosa la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro. Es sugestivo que Theunissen se ocupe de aquello que la esfera de la esencia contiene "más expresamente" desde el punto de vista de "la correlación global entre todo el primer capítulo de la Lógica de la esencia y la Lógica

<sup>31</sup> A. LÉONARD, *op. cit.*, p. 34 (cf. pp. 303-307); y B. LAKEBRINK: *Die europäische Idee der Freiheit. 1 Teil: Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 278 (cf. pp. 332-33).

<sup>32</sup> WL, II, 34<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> WL, II, 43<sup>16</sup>; *Enz.* § 120<sup>24</sup>.

del ser determinado”<sup>34</sup> y deje de lado un segundo aspecto que no es fácil omitir en virtud de que para Hegel tal estado de cosas se comprueba no sólo “en la consideración de la esencia” sino “luego [en la consideración] de la relación entre la interioridad y la exterioridad”. Los tres estadios de la relación esencial pueden caracterizarse como etapas que exhiben: 1) indiferencia sin dominación; 2) dominación con limitada indiferencia; y 3) ni dominación ni indiferencia. El primer paso está representado por la relación del todo y las partes en que los momentos “son indiferentes uno frente a otro”<sup>35</sup> y no hay dominación porque el todo es una unidad que carece de autosubsistencia: “*El todo consiste por eso en las partes* de modo que no es nada sin ellas... aquello que lo convierte en totalidad es más bien su otro, esto es, las partes; y no tiene su subsistir en sí mismo sino en su otro”<sup>36</sup>. Así, el todo se separa en partes que constituyen su condición, y éstas se niegan en el todo que es su presupuesto de modo que cada lado es “mediado o puesto por su otro”<sup>37</sup>. En suma: la relación entre el todo y las partes es un caso de indiferencia fortalecida en ausencia de la dominación de un momento por otro y asociada por el contrario con la disgregación en lo otro.

En el segundo estadio de la relación esencial —la fuerza y su exteriorización—, los momentos se presentan “como superándose y pasando al otro” y no son “lados o extremos que subsisten para sí”. Mientras que el todo deja de ser todo al dividirse en partes, la fuerza sólo es cuando se manifiesta en una exteriorización, que, a la par, “sólo es en cuanto llevada y puesta por ella”. Se trata de “su” exteriorización que ella engloba y domina —sí bien no de un modo absoluto porque depende de una sollicitación—. Y si se muestra “indiferente”, exhibe esta actitud de un modo residual, sin poner énfasis en ella, ya que la relación consigo misma que instituye la indiferencia no deja de ser una relación negativa consigo misma que se rechaza en dirección de la exteriorización<sup>38</sup>.

La coincidencia de la fuerza consigo misma en su exteriorización da lugar al tercer estadio con la relación de lo exterior y lo interior. En un primer paso, un mismo contenido —la fuerza que se exterioriza— se ofrece en dos determinaciones como “momentos indiferentes, exteriores”. El contenido mismo es una interioridad separada de la exterioridad representada por las determinaciones formales interior y exterior que “son indiferentes frente a aquella

<sup>34</sup> M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 314.

<sup>35</sup> WL, II, 141<sub>2</sub>.

<sup>36</sup> WL, II, 140<sub>1</sub>.

<sup>37</sup> WL, II, 140<sub>34</sub>.

<sup>38</sup> WL, II, 142<sub>33</sub>, 144<sub>30</sub>, 144<sub>36</sub>; *Enz.* § 136, p. 136<sub>19</sub>.

identidad y por consiguiente una frente a la otra". Interior y exterior son, pues, diversas determinaciones de forma que "tienen una base idéntica no en sí mismas sino en un otro". Y como en el contenido idéntico no determinan una diferencia o disociación real, y tienen precisamente su base en él, no pueden dejar de ser ellas mismas una identidad en que "lo interior es inmediatamente sólo lo exterior, y es la determinatez de la exterioridad porque es lo interior; y a la inversa lo exterior es sólo un interior porque es sólo un exterior"<sup>39</sup>. En esta "única totalidad"<sup>40</sup> no puede descubrirse una dominación porque no hay distinción de elementos ni por el contenido ni por la forma y sólo queda un residuo último de indiferencia en virtud del carácter abstracto de la mediación que habrá de obviarse en la sección final de la Doctrina de la esencia.

La conclusión es que la esencia constituye una etapa en el avance desde la exterioridad extensiva a la interioridad intensiva que caracteriza tanto a la Lógica como a la *Realphilosophie*<sup>41</sup>, y que, por lo tanto, se aparta de un fortalecimiento, en el modo de la dominación, de la indiferencia que es solidaria con la exterioridad extensiva y las formas más abstractas de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro. Si la Doctrina de la esencia consolidara la indiferencia, se produciría una fractura en este movimiento de progresiva interiorización, que, aun con altibajos, se traduce en su debilitamiento. Y esto impediría conectar la Doctrina del concepto con la Lógica objetiva como una forma de análisis más determinada o profunda de las mismas relaciones. El anterior análisis procura mostrar por el contrario que la sustitución de la Lógica objetiva por la Lógica subjetiva no es el tránsito de la dominación que afirma la indiferencia a la libertad comunicativa sino el pasaje de una indiferencia residual a un nuevo modo de excluirla en la configuración de las relaciones.

Indiferencia, dominación y libertad se presentarían en el ámbito del juicio sucesivamente en la inherencia sin mediación de tal o cual predicado en un sujeto, en la subsunción de un sujeto singular o particular bajo un predicado universal, y en la comunidad recíproca en que el sujeto se eleva a la universalidad del predicado, que, por su parte, lo concibe dentro de sí desvelando su verdad y disolviendo la apariencia que lo encubría. Pero la verdad constituye para Hegel en el plano del juicio sólo una meta que exige el ulterior pasaje al silogismo y la objetividad.

<sup>39</sup> WL, II, 151.

<sup>40</sup> *Enz.*, § 138<sup>20</sup>.

<sup>41</sup> Cf. TH. LITT: *Hegel. Essai d'un renouvellement critique* (tr. Centre d'études hégéliennes et dialectiques de l'université de Neuchâtel), Denoël, Paris, 1973, p. 309.

Según Theunissen, basta en este punto "un cambio de actitud" ya que se la alcanza a través de "los sujetos reales que se corresponden unos a otros en la medida en que, ante todo, *hablan* unos con otros". De ahí que la teoría del juicio adquiera una "posición clave" o "posición metateórica" dentro de la Lógica, y que la Doctrina del concepto se convierta en una teoría de la proposición —como paso previo al examen de la libertad comunicativa— en un marco que desautoriza "la falsa orientación hacia una reproducción de la metafísica", es decir, "el pasaje a la filosofía de la objetividad, cuyo rasgo fundamental naturalista, documentado en cuestionables análisis del mecanismo y el quimismo, sólo hace patente las consecuencias del error"<sup>42</sup>. Así, la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro pierde el papel fundamental que desempeña de acuerdo con su manifestación más determinada que no es otra que la Idea misma como identidad del concepto subjetivo y la objetividad.

Este punto de vista contrasta con el papel secundario que Hegel asigna a la teoría del juicio en la síntesis de la Lógica que ofrece en las *Vorlesungen über die Ästhetik* (Parte I, Cap. I, I). Allí pasa directamente del concepto subjetivo limitado al ámbito del concepto en cuanto tal a la objetividad sin tener en cuenta la mediación de los restantes componentes de la lógica formal. Claro es que se pretende una adecuación al asunto mismo y no a las intenciones de Hegel. Pero en atención a ello no se puede dejar a un lado la instancia más acabada de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro porque de ese modo se descuida lo que implícitamente opera en las modalidades menos determinadas como resultado de que la evocación de lo otro es siempre la consecuencia de la inmanencia de la Idea en cada uno de sus momentos parciales. Theunissen señala por un lado que el correlato de la exposición como verdad es el enlace de las determinaciones del pensamiento, pero por el otro elimina la fuerza impulsora de estas conexiones al limitar la relacionalidad absoluta a un "ideal normativo" en oposición a la tesis hegeliana de que "todo lo efectivo sólo es en la medida en que tiene en sí la Idea y la expresa"<sup>43</sup>. La teleología sólo se explicita a partir de la forma más determinada de la identidad que queda al margen si la Lógica se sustenta en la teoría del juicio, y sin ella no pueden comprenderse algunos pasajes como el que

<sup>42</sup> M. THEUNISSEN, *op. cit.*, pp. 470, 422, 457. El autor se propone mostrar que "el escrito cifrado de la Lógica hegeliana en cierto sentido sólo se deja descifrar en el espejo del capítulo sobre el juicio" (p. 399). Considera que en el juicio "se cristaliza todo el movimiento lógico que no es otra cosa que un desvelamiento de la verdad que disuelve la apariencia" (p. 427). Sobre el juicio y las relaciones indicadas, véase pp. 59-60, 443-49.

<sup>43</sup> WL, II, 409.

tiene lugar desde el ser-en-sí y el ser-para-otro hacia la determinación y la constitución cuando el proceso dialéctico se considera no desde el origen como explicitación de los momentos del algo sino en vista de la meta que es la identidad de finitud o infinitud. En este punto se advierte la influencia de la metafísica teleológica inherente al sistema mismo<sup>44</sup>.

La sucesión de Lógica objetiva y subjetiva reflejaría la constitución del mundo real en el sentido de que las determinaciones del pensamiento en la Doctrina del ser y la Doctrina de la esencia corresponderían al mundo de las cosas en tanto que la subjetividad y las relaciones interpersonales constituirían el ámbito de competencia de la Doctrina del concepto. De donde resulta que la racionalidad absoluta tiene que expresarse en una teoría de la comunicación<sup>45</sup>. Sin embargo, el intento de restringir la Lógica subjetiva a un ámbito determinado se contradice con la estratificación del mundo real que se delinea en ella. En la sección sobre la objetividad se anticipa la naturaleza en cuanto mecánica, química y sujeta a la finalidad exterior, y en la sección dedicada a la Idea se encuentra el plan de la naturaleza orgánica (la vida), el espíritu teórico y práctico (la idea del conocer con su división en la idea de lo verdadero y la idea del bien), y el Espíritu absoluto (la Idea absoluta). Esta es la razón por la cual se puede considerar la Lógica subjetiva como una metafísica "renacida" tras la anterior crítica<sup>46</sup>.

Theunissen estima que una Doctrina del concepto "purificada de su mala facticidad" sólo tendría vigencia actualmente "en la medida en que supera la infructuosa alternativa entre una auto-realización subjetiva y una disolución funcionalista del sujeto en un sistema"<sup>47</sup>. La última parte de la Lógica revelaría una estructura que, si bien no es ajena a las cosas, resulta comparable con la que inspira la filosofía del principio dialógico de Buber, y "tiene su única realidad adecuada en las relaciones de los sujetos huma-

<sup>44</sup> Cf. N. HARTMANN: *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, W. de Gruyter, 1974, p. 420.

<sup>45</sup> Cf. M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 47.

<sup>46</sup> Cf. A. SCHMID: *Entwicklungsgeschichte der Hegelschen Logik* (Regensburg, 1858), Hildesheim, Olms, 1976, p. 159. Ante esta estratificación se puede considerar que Theunissen diluye las distinciones que es posible establecer en Hegel con respecto a una libertad ontológico-inmanente (la Idea que se despliega en las categorías), una libertad metafísico-creadora (la Idea que se exterioriza en la naturaleza), una libertad filosófico-trascendente (el pasaje del espíritu finito al espíritu absoluto) y una libertad espiritual-reflexiva (saber absoluto). Cf. B. LAKEBRINK: *Die europäische Idee der Freiheit*, pp. 89-90.

<sup>47</sup> M. THEUNISSEN: *Diskussion*, p. 67.

nos unos con otros”<sup>48</sup>. Ahora bien, el concepto formal de una relacionalidad absoluta que ahí se obtiene exigiría ser compensado con el concepto material de la unidad de la relación consigo mismo y la relación con lo otro a fin de que los elementos conectados no se pierdan en el sistema de las relaciones. Y este contenido —que simultáneamente necesita de aquella forma a fin de que la unidad no se realice en detrimento del otro— escapa a la metafísica porque ella no puede separarse de su fundamento ontológico criticado en la Lógica objetiva, y, por lo tanto, permanece sujeta a un pensamiento que se atiene exclusivamente a lo que es en sí. Sólo puede provenir de una teología de la revelación, que, por medio de la alusión al descenso de lo universal a lo singular y expresiones como “el libre amor y la ilimitada bienaventuranza”, se anunciaría en el centro de la Doctrina del concepto. Para la teoría de la relacionalidad absoluta no habría, pues, un “modelo metafísico” que pudiera elaborarse mediante la sustitución —según expresiones que Hegel utiliza como títulos del segundo proyecto de Jena para el sistema— de una “metafísica de la objetividad” por una “metafísica de la subjetividad”. No obstante, la posibilidad de interpretar la teoría de la relacionalidad absoluta como la propuesta de una ontología de las relaciones es un punto no resuelto en la discusión entre Theunissen y sus críticos<sup>49</sup>. Y es también la ocasión en que la exégesis interna del texto hegeliano puede iluminarse con las repercusiones externas.

### III. Reiteraciones de la identidad

La tesis de que la sucesión de los sistemas en la historia de la filosofía coincide con las diversas fases en la derivación de las determinaciones de la Idea da lugar al problema de la situación de éstas con posterioridad a un sistema que se presenta como culminación del desarrollo histórico, es decir, la posibilidad de ilustrarlas en el pensamiento posthegeliano. En vista de esto, cabe preguntarse por el estado de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro y las conclusiones que se pueden extraer para las cuestiones antes planteadas.

<sup>48</sup> M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 463. La referencia a Buber (pp. 46-47) nos permite intentar otras comparaciones en el apartado III.

<sup>49</sup> Cf. *Diskussion*, pp. 31, 139 n. 8; y G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke. Band 7: Jenaer Systementwürfe II*, Hamburg, Meiner, 1974, pp. 138, 154. En relación con la supuesta imposibilidad de entender la Lógica del concepto como una teoría de la relacionalidad absoluta al margen de una fundamentación en la teología de la revelación, R.-P. Horstmann señala que “esto me parece ser en todo caso una afirmación demasiado fuerte” (*Diskussion*, pp. 117-18).

Con respecto al extremo más abstracto de la identidad se advierte que la fenomenología recoge la dialéctica del ser-en-sí y el ser-para-otro y asimila la segunda determinación a las nociones de protención y horizonte<sup>50</sup>. La doble relación entre un algo finito y su otro inmediato también finito y entre el algo finito y su otro infinito reaparece en dos movimientos de la fenomenología. Por un lado, la conciencia de algo es siempre a la vez conciencia de lo otro puesto que, como intencionalidad de acto dirigida a un objeto, se enlaza con una intencionalidad de horizonte orientada —con el carácter de un *fundamentum relationis*— hacia otro objeto o hacia otra determinación del mismo objeto. Por otro lado, la intencionalidad de horizonte se resuelve en la conciencia de un mundo infinito. Mientras que para Hegel el pensamiento de algos que se enfrentan presupone la duplicidad de algo y momento o un todo que se determina en momentos, una “idea especulativa central”<sup>51</sup> del último Husserl es la noción de una unicidad que se refleja o pluraliza en objetos finitos que se refieren unos a otros por medio de la intencionalidad de horizonte. El mundo se exhibe y reitera infinitamente como horizonte absoluto de una pluralidad de objetos que se asocian con diversas perspectivas de lo mismo, y, en consecuencia, no es una determinación singular —momento— entre otras sino que se caracteriza por una unicidad ajena a la pluralidad y presupuesta tanto por lo singular como por lo plural que se destacan a partir de él. Así, las dimensiones de lo otro con respecto a sí mismo, lo otro de lo otro, y lo otro con respecto al algo comprendido como todo, tienen su paralelo fenomenológico en los ámbitos de lo otro con respecto al objeto dado, esto es, el horizonte interno de otras determinaciones, el horizonte externo de otros objetos, y el mundo como lo otro del que emergen los objetos.

Mientras que los aspectos fenomenológicos de la identidad atañen a su lado más formal, las expresiones más determinadas —que interesan particularmente frente al intento de desontologizar la relacionalidad absoluta— encuentran una ejemplificación en la filosofía del organismo de Whitehead que ha intentado efectuar “una transformación de algunas principales doctrinas del

<sup>50</sup> Cf. L. ELEY: *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft*, Freiburg, Rombach, pp. 87-89; y “Negation als soziale Kategorie. Sinn und Funktion der Negation in der Systemtheorie”, en D. HENRICH (comp.): *Ist systematische Philosophie möglich?*, Hegel-Studien, Beiheft 17, Bonn, Bouvier, 1977, p. 451.

<sup>51</sup> K. HELD: “Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”, en U. CLAESGES y K. HELD (comp.): *Perspektiven transzendental-phenomenologischer Forschung*, Phänomenologia 49, Den Haag, M. Nijhoff, 1972, p. 19.

idealismo absoluto sobre una base realista"<sup>52</sup>. Estas posiciones se prestan a la siguiente enunciación en que los primeros seis puntos trazan el marco en que se ha de considerar la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro y los restantes aluden a ella y sus consecuencias.

Whitehead acepta (1) la oposición entre "el intelecto abstractivo" que cree posible considerar lo particular con independencia de su otro, y la "razón especulativa" que se orienta hacia la totalidad a fin de ofrecer una explicación de lo particular<sup>53</sup>. En este terreno adopta (2) la noción de Idea en sí mediante la concepción de una naturaleza primordial en el principio de concreción, esto es, un reino de la potencialidad general del universo que se asemeja al logos hegeliano por cuanto implica un sistema de determinaciones que pueden realizarse en el mundo efectivo. Junto con ello reitera (3) la noción de Idea fuera de sí por medio de la concepción de entidades actuales finitas cuyo despliegue está orientado por una meta subjetiva constituida por tales determinaciones; y (4) la noción de Idea en y para sí en la concepción de una naturaleza consecuente del principio de concreción que incorpora los resultados de la exteriorización de su dimensión primordial en las entidades temporales<sup>54</sup>.

La filosofía del proceso generaliza (5) la conversión de la sustancia en sujeto ya que cada entidad tiene el carácter de un sujeto que se autorrealiza y sólo existe plenamente como tal en cuanto resultado, es decir, en el momento de su perfección o de la satisfacción de la meta subjetiva. La entidad actual es una ocasión de experiencia surgida de la conjunción de entidades previas u objetos dados en disyunción mediante un proceso que responde a la meta subjetiva cuyo desarrollo "no es otra cosa que el despliegue hegeliano de una idea"<sup>55</sup>. Las entidades se diferencian de su

<sup>52</sup> A. N. WHITEHEAD: *Process and Reality*, New York, Macmillan, 1979, p. viii. [Sigla: PR.]

<sup>53</sup> Para este y otros temas de la comparación, véase F. KAMBARTEL: "Zum Weltverständnis bei Hegel und Whitehead", en *Collegium Philosophicum, Studien J. Ritter zum 60. Geburtstag*, Basel, Schwabe, 1965, p. 80 y ss.

<sup>54</sup> Cf. PR, 519 y ss. Así como Hegel comprende todos los acontecimientos en un único devenir en que la Idea se exterioriza y retorna a sí misma, Whitehead elabora una metafísica del proceso que interpreta todos los eventos de acuerdo con un esquema igualmente unitario. Cf. H. KUHN: *Der Weg vom Bewusstsein zum Sein*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, p. 225. Este cotejo contradice la tesis de que "la 'Idea absoluta' ...no es lo Absoluto en el sentido del Dijos de la teología metafísica" y de que "se puede designar como lo Absoluto, si no se quiere renunciar a este nombre, a lo sumo el objeto del sistema total, pero no el de la Lógica..." (M. THEUNISSEN, *op. cit.*, p. 62).

<sup>55</sup> PR, 254.

mundo dado en que tienen un ser inmediato y se convierten en sujetos como una instancia ulterior con respecto a su ser en lo otro y su devenir a partir de lo otro. De tal modo se repite (6) la dominación —típica de la Doctrina del concepto— del mecanismo por la teleología mediante la afirmación de una meta para cada entidad y una finalidad unitaria en virtud del origen de las distintas metas en el principio de concreción.

Con todo esto se ofrece una nueva versión de (7) la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro como una consecuencia de que las determinaciones no predicables de un sujeto sean también importantes para él. Cada entidad está presente en todas las demás e incluye el universo porque tiene un vínculo completamente determinado con la totalidad de sus componentes a través del “sentir” o la “negación del sentir” —es decir, una prehensión (aprehensión inconsciente) positiva o negativa—, y, por consiguiente, “une su inmediatez formal con la objetividad de lo otro”<sup>56</sup>. La prehensión negativa es “un hecho positivo” que contribuye a la formación de la entidad actual no a través de la incorporación de cualidades sino en la determinación de la forma subjetiva o tonalidad que la caracteriza por carecer de ellas: “Esta doctrina implica la posición de que una prehensión negativa expresa un vínculo”<sup>57</sup>. Así se expresa en categorías de la prehensión en lugar de categorías del pensamiento un argumento que el idealismo anglosajón derivaba de Hegel. Recordemos que para McTaggart las características de ser, por ejemplo, un grifo o un fénix se encuentran en la naturaleza de todo lo que existe de modo que cualquier mesa tiene las determinaciones de no ser un grifo y no ser un fénix que la definen a la par que sus rasgos positivos<sup>58</sup>.

Whitehead atribuye a la cualidad (8) una distinción análoga a la que Hegel establece en la determinatez (*Bestimmtheit*) entre la determinación (*Bestimmung*) y la constitución (*Beschaffenheit*) según que considere el algo en relación consigo mismo o bien en relación con lo otro desde el punto de vista de la meta a que tiende<sup>59</sup>. Mientras que la determinación es lo que algo debe ser en sí de un modo similar a la meta subjetiva, la constitución es el modo en que el algo se relaciona con lo otro en tanto es puesto

<sup>56</sup> A. N. WHITEHEAD: *Adventures of Ideas*, Cambridge, Cambridge University Press, 1942, p. 245.

<sup>57</sup> PR, 66.

<sup>58</sup> Cf. J. MCT. E. MCTAGGART: *The Nature of Existence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1921, vol. I, pp. 28-29.

<sup>59</sup> Sobre la aplicación de estas categorías hegelianas al devenir de la entidad actual, véase R. WIEHL: “Zeit und Zeitlosigkeit in der Philosophie A. N. Whitehead”, en *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, pp. 398-401, 404 (n. 32).

por lo otro en un proceso que evoca la eficacia del mundo dado en la entidad actual. En cuanto constituyen la meta subjetiva, las posibilidades o determinaciones cualitativas derivadas de la naturaleza primordial tienen la misma función que la determinación acerca de la cual Hegel juzga que "es la determinatez afirmativa como el ser-en-sí, conforme al cual el algo permanece en su ser determinado frente a su implicación con otro, por el cual sería determinado, se mantiene en su igualdad consigo y la hace valer en su ser-para-otro"<sup>60</sup>. Whitehead se refiere a un ideal que es "definido progresivamente por su relación progresiva con las determinaciones e indeterminaciones del dato", pero que por su parte "define qué 'sí mismo' ha de surgir del dato" y "es también un elemento en el sí mismo que así emerge"<sup>61</sup>. Al mismo tiempo que se efectiviza mediante la implicación con lo otro cuya influencia experimenta, la determinación que configura la meta subjetiva se transforma en constitución cualitativa de la entidad actual. Hegel da a entender una situación semejante cuando afirma que la determinación está abierta a la relación con lo otro y describe la constitución como determinatez expuesta a influencias y dependiente de los sucesos circundantes: "La determinatez, que así comprende lo otro dentro de sí, unida con el ser-en-sí, introduce el ser-otro en el ser-en-sí o en la determinación que así es rebajada a constitución"<sup>62</sup>. Tanto la determinación como la meta subjetiva conservan una prioridad frente a lo otro. Whitehead afirma que la entidad actual "determina su propia definiteness (*definiteness*) última"<sup>63</sup>, y así coincide con la aseveración hegeliana de que "la constitución que parece fundada en algo exterior, en un otro en general, depende también de la determinación, y el determinar extraño está a la vez determinado por la determinación propia e immanente del algo"<sup>64</sup>.

La filosofía del organismo implica (9) el rechazo conjunto de un pluralismo que no refiere las entidades a una instancia ulterior y les atribuye relaciones externas que no afectan su naturaleza, y de un monismo que sólo considera esta instancia última en desmedro de las entidades convertidas en meras expresiones de aquélla. Se acerca a Spinoza pero no participa del punto de vista de la inferioridad de los modos de la misma manera en que para

<sup>60</sup> WL, I, 110<sub>25</sub>. "En su determinación reposa el algo en sí mismo; es en ella lo que debe ser" (G. W. F. HEGEL: *Gesammelte Werke, Band 11: Wissenschaft der Logik. Erstes Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, Hamburg, Meiner, 1978, p. 70<sub>13</sub>).

<sup>61</sup> PR, 228.

<sup>62</sup> WL, I, 112<sub>6</sub>.

<sup>63</sup> PR, 390.

<sup>64</sup> WL, I, 112<sub>16</sub>.

Hegel los modos en que lo absoluto se determina no tienen una efectividad inferior ni lo absoluto tiene una realidad eminente más allá de ellos, y, más específicamente, las determinaciones particulares en que el concepto se diferencia lo transparentan exhaustivamente. Por esta vía se vuelve a (10) la verdadera infinitud que es impensable aparte de lo finito: "La noción de la relationalidad esencial de todas las cosas es el paso primario en la comprensión de cómo las entidades finitas requieren el universo ilimitado, y cómo el universo adquiere sentido y valor en razón de que incorpora la actividad de la finitud"<sup>65</sup>.

El registro de esta influencia, por indirecta que sea, pone en claro que la Doctrina del concepto ofrece elementos para elaborar un modelo metafísico de la teoría de la relationalidad absoluta que no gira en torno de la comunicación interpersonal ni sucumbe ante la alternativa supuesta por Theunissen ya que los elementos relacionados no se disuelven en la medida en que se pluraliza la conversión de la sustancia en sujeto, y éste no se identifica con una autorrealización aislada porque constituye una concrecencia particular del universo. No obstante su distancia con respecto al texto mismo de la Lógica, la filosofía del organismo resulta ser menos libre como "variación" de la filosofía de Hegel y deja un "residuo" más amplio en la determinación de lo vivo y lo muerto en ella. Por otra parte, su relacionismo no se contrapone a la descripción fenomenológica de la referencialidad del objeto ni argumentos de la índole del de McTaggart —es decir, a interpretaciones más abstractas de la identidad del ser-en-sí y el ser-para-otro en planos que corresponden al tipo de pensamiento analizado en la Lógica objetiva—, sino que ofrece una exposición más determinada con temas extraídos de la Doctrina del concepto. Y al no excluir esta convergencia muestra de qué modo pueden convenir entre sí las partes de la Lógica en el desvelamiento de estratos cada vez más profundos de la relación entre el algo y lo otro hasta llegar al estadio en que las definiciones de la metafísica ya no afirman lo que es en sí porque una ontología de los sustratos ha sido sustituida por una ontología de las relaciones.

<sup>65</sup> A. N. WHITEHEAD: *Essays in Science and Philosophy*, New York, Greenwood, 1968, p. 106. Sobre los modos, véase WL, II, 162 y ss.; y PR, 125.

## JERARQUÍA Y CONFLICTIVIDAD AXIOLOGICA EN LA ETICA DE SCHELER

por Ricardo Maliandi

EL problema de la jerarquía entre los distintos valores constituye una de las cuestiones centrales de la axiología, y ha sido posiblemente Max Scheler el pensador que ha puesto el mayor acento en ella. La base de su "ética material de los valores" está, en efecto, en la tabla jerárquica de valores *extra-morales*, tabla que, paradójicamente, le permite explicar los valores *morales*.

Los valores, en general, son concebidos por Scheler como "cualidades" *puras* y *objetivas*, independientes de los "bienes" que son sus portadores y de los sujetos que las aprehenden. Tienen carácter *a priori*, y su aprehensión no se hace al modo del conocimiento intelectual, sino sólo emocionalmente, por medio del "percibir sentimental intencional" (*intentionales Fühlen*). Por tal motivo, Scheler los considera también como *esencias irracionales*. Además, los concibe como esencialmente relacionados entre sí en una ordenación jerárquica (*Rangordnung*), asimismo *a priori* y aprehensible por vía emocional. Se trata, por tanto, de una jerarquía invariable, aunque varían los sistemas de valoraciones. La jerarquía, sin embargo, puede ser captada por un acto emocional al que Scheler denomina "preferir" (*Vorziehen*). Esta palabra cobra en la filosofía scheleriana carácter de término técnico. Alude a "un acto particular del conocimiento axiológico"<sup>1</sup>, en el que se capta el hecho de que un determinado valor es "más alto" o "superior" a otro u otros. Aclara Scheler que no se puede decir que el valor sea "sentido" primero como valor particular y que luego se lo "prefiera", sino que el "ser-superior" de un valor está "dado" esencialmente sólo en el *preferir*<sup>2</sup>.

El acto opuesto al "preferir" es, según Scheler, el "posponer" (*Nachsetzen*), que consiste en el conocimiento (emocional) de la inferioridad o "ser-inferior" de un valor. Podría parecer que esos dos actos tienen siempre lugar simultáneamente, interviniendo, por

<sup>1</sup> MAX SCHELER: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4e. Aufl., Bern, Francke Verlag, 1954, Erster Teil, II, B 3, p. 107. Citaremos por esta edición, utilizando, cuando sea necesario, la abreviatura "Formalismus".

<sup>2</sup> Cf. loc. cit.

así decir, de manera complementaria en la aprehensión de la relación jerárquica. Pero Scheler se apresura a aclarar que no es así. Sostiene que el acto de "preferencia" puede llevarse a cabo sin que se dé en el "percibir sentimental" (*Fühlen*) una pluralidad de valores. El "preferir" no se funda en dicha pluralidad. Lo único que debe acompañarlo es la conciencia del "poder-preferir otra cosa"<sup>3</sup>. El preferir puede hacerse incluso con prescindencia de que esté  *fácticamente*  dado el otro valor (aquél en relación al cual el preferido es "superior"). Le basta con que ese otro valor esté meramente insinuado en una "conciencia de dirección" (*Richtungs-bewusstsein*). Scheler agrega que el preferir "decidido" se distingue precisamente del preferir "vacilante" por el hecho de que, en aquél, difícilmente se dan los otros valores de la serie de valores entre los cuales se prefiere<sup>4</sup>. Lo mismo ocurre con el "posponer", que puede efectuarse aunque no esté dado el valor "superior" que serviría para la comparación.

"Preferir" y "posponer" son, así, dos maneras distintas —"fundamentalmente distintas" (*grundverschieden*), dice Scheler— de captar una misma relación jerárquica. La diversidad se advierte muy claramente en lo caracterológico: "Hay caracteres morales específicamente 'críticos' —muchos de los cuales se vuelven 'ascéticos'—, que realizan el ser superior de los valores principalmente por medio del acto del 'posponer'; frente a ellos se encuentran los caracteres positivos, que principalmente 'prefieren', y para los cuales el respectivo valor 'inferior' se hace visible sólo desde la 'atalaya' que, en cierto modo, han escalado en el preferir"<sup>5</sup>.

La importancia del "preferir" y, por tanto, de la jerarquía axiológica que es su correlato intencional, se pone todavía más de relieve por la insistencia con que Scheler sostiene su carácter originario y "fundante", al punto de afirmar que incluso el "percibir sentimental" de los valores también se "funda" necesariamente en un "preferir" y "posponer". O sea, que un valor sólo puede "sentirse" como tal cuando está también "preferido": percibirlo aisladamente presupone percibir su "altura" jerárquica<sup>6</sup>. Por este motivo es del todo imposible deducir o inferir de alguna manera la ordenación jerárquica de los valores. Los actos emocionales del "preferir" y "posponer" son la *única* instancia a la que, en definitiva, puede acudir para la aprehensión de la jerarquía. "Hay para

<sup>3</sup> Cf. *ibid.*, p. 108.

<sup>4</sup> Cf. *loc. cit.*, nota 2.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>6</sup> Cf. *ibid.*, pp. 109-110.

ello —escribe Scheler— una 'evidencia preferencial' intuitiva (*intuitive 'Vorzugsevidenz'*) que no puede reemplazarse por ninguna clase de deducción lógica<sup>7</sup>.

Por eso la jerarquía axiológica es la "base" de la doctrina ética de Scheler. La moralidad de un acto consiste en la realización de los valores "morales", o valores de "lo bueno". Estos no ocupan un lugar determinado en la tabla jerárquica, porque precisamente "se dan" en las relaciones entre la conducta de una persona y los valores extramORALES propios de dicha tabla. Scheler se opone a la idea kantiana de que los valores morales dependen del "deber ser" (*Sollen*). Pero está, por otra parte, de acuerdo con Kant en que ellos no pueden ser las "materias" del acto realizador, esto es, del "querer" (*Wollen*)<sup>8</sup>. El valor moral se realiza cuando se "intenta" la realización de un determinado valor extramoral que de hecho es "preferido" y que constituye entonces la "materia" de la realización moral<sup>9</sup>. El "criterio" para reconocer lo "bueno" en la "esfera del querer" se halla en la *coincidencia del valor "intentado" con el valor "preferido"*. O sea, se trata de la "concordancia" del valor intentado en la realización con el valor de la preferencia, o bien de la "discordancia" con el valor de la posposición. Lo "malo" se reconocerá, a la inversa, en la "discordancia" con el valor de la preferencia o en la "concordancia" con el valor

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 110.

<sup>8</sup> Cf. *ibid.*, Erster Teil, I, 2, p. 49.

<sup>9</sup> De este hecho proviene la denominación de "ética material de los valores", con que Scheler ha titulado su obra. Nuevamente se manifiesta aquí su discrepancia con Kant. Este había negado toda relación de lo "bueno" y lo "malo" con otros valores. Scheler indica que esa relación existe, "y con ella —agrega— también la posibilidad de una ética *material*, que, basada en la jerarquía de los demás valores, puede determinar qué clase de realizaciones de valor son "buenas" y "malas" (cf. *ibid.*, p. 48). El valor "moral" o de "lo bueno" está determinado por Scheler como aquel valor que, en la esfera del querer" corresponde a la realización de un valor (extramoral) "positivo", o bien a la realización de un valor superior (o a la del valor "supremo"). El valor (negativo) de lo "malo" es todo lo contrario: corresponde a la realización de un valor (extramoral) "negativo", o a la del "inferior" (o del "infimo") (cf. *ibid.*, p. 49). Esto no debe hacer pensar, tampoco, que los valores "morales" no son, a su vez, *materiales*. Ellos son también, dice Scheler, valores materiales de clase especial. Son, por lo pronto, "sentidos" (emocionalmente), tal como lo son los extramORALES. Y, aunque —lo mismo que a estos últimos y que a todos los fenómenos axiológicos en general— no se los pueda "definir", es posible preguntar por las condiciones de su aparición, así como por sus "portadores", por las reacciones que provocan, etc. (cf. *ibid.*, p. 47). Esa tarea es, justamente, la que contiene los pasos centrales en la investigación fenomenológica de la ética de Scheler.

de la posposición<sup>10</sup>. El acto moral es, por tanto, aquel que apunta a los valores "preferidos" y de ese modo "realiza" el valor *moral*. Este último queda, pues, según la acertada imagen de Scheler, "a espaldas" del acto dirigido a la realización de los *otros* valores. Si la voluntad se dirigiera hacia la realización de valores morales, caería en una especie de "fariseísmo", es decir, en la búsqueda de la mera *apariencia* del bien, y el verdadero valor moral quedaría sin realizar<sup>11</sup>.

Ahora bien, Scheler no extrae consecuencias de su afirmación de que en el preferir "decidido" no se dan, por lo general, los otros valores de la serie, los cuales, en cambio, se dan en el preferir "vacilante". Pero de allí podría inferirse, por lo pronto, una relación de proporcionalidad: un preferir será tanto más "vacilante" cuanto mayor sea la claridad o nitidez con que *se den* en él los valores no-preferidos. Y habrá quizá algún punto máximo, o límite, de esa nitidez, en el cual la vacilación llegue a obstaculizar la decisión. El "preferir vacilante", al menos en esa hipotética manifestación extrema, podría concebirse, entonces, como un preferir *conflictivo*.

Habría que preguntarse, además, si Scheler cree que esta nitidez con que se dan los valores no-preferidos dificulta la nitidez con que se da el valor preferido, o si, por el contrario, el preferir representa una vivencia uniforme, y por tanto el grado de esa nitidez corresponde por igual a todos los valores de la serie. Ambas alternativas podrían plantear dificultades a la concepción scheleriana. En el primer caso, el ocultamiento, por así decir, del valor preferido cuando se presenta nitidamente el valor no-preferido, indicaría más bien —ateniéndonos al esquema de Scheler— que nos hallamos en realidad ante un "posponer", y no ante un "preferir vacilante". Ya vimos que es ése precisamente el modo como suelen realizar el valor superior los caracteres "críticos" y "ascéticos". En el segundo caso —es decir, si se admitiera la equivalencia de nitidez— tendríamos estas dos consecuencias: 1) el "preferir decidido" sería en realidad un preferir *apresurado*, puesto que en él ninguno de los valores se daría claramente, y 2) el valor superior se daría con una nitidez máxima precisamente cuando la preferencia sufriera también su máxima "vacilación". De acuerdo con esto último, hallaríamos la paradoja de que el conflicto de conciencia vendría a coincidir con la más clara captación de la altura jerárquica correspondiente al valor preferido.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, p. 49.

<sup>11</sup> Cf. *loc. cit.*

Por eso se echa de menos en la ética de Scheler un planteamiento claro y expreso del problema del conflicto de conciencia, en el que se diera respuesta a ese tipo de dificultades. El conflicto está implícito —lo quiera Scheler o no, y sea o no consciente de ello— en ese “preferir vacilante”. Aquí se toca un problema atinente a la relación entre los distintos tipos de actos emocionales captadores de los fenómenos axiológicos. Hemos visto que los actos del “percibir sentimental” (*Fühlen*) se fundan en actos del “preferir” (*Vorziehen*). Cuando Scheler habla del “preferir decidido” indicando que en el mismo no se “dan” los demás valores, ese “darse” se refiere, sin duda, a los actos del “percibir sentimental”. Esto nos da una pauta para interpretar la siguiente afirmación de Scheler: “Justamente allí donde el preferir se efectúa *con la máxima seguridad (am sichersten)* —y no ha tenido lugar ninguna clase de vacilación anterior—, y donde, al mismo tiempo, el ser superior del valor sentido está dado de la manera más evidente, es precisamente donde se presenta ese caso”<sup>12</sup> (el “caso” alude al del preferir en el cual no está “*dado fácticamente*” el otro valor). Lo que Scheler quiere decir es que ese preferir “decidido” o “seguro” no va acompañado por ningún “percibir sentimental” de los otros valores. Ello es muy comprensible y coherente, puesto que todo “percibir sentimental” *se funda* en un “preferir”, y por tanto *presupone* un “preferir”. Pero, entonces, ¿cómo es posible, en definitiva, un “preferir vacilante”? ¿Qué significa la posibilidad de esa “vacilación anterior” a un determinado acto de “preferencia”? En el “preferir vacilante” a diferencia del “preferir decidido”, los otros valores (los no-preferidos) *se dan*, o sea, se los aprehende en el “percibir sentimental”. La contradicción se hace evidente: el “preferir vacilante” contiene un “percibir sentimental” *no fundado* en un “preferir”. La “vacilación anterior” a un determinado acto de “preferencia” indica también que se puede “percibir sentimentalmente” *antes* de haber “preferido”.

Para evitar esa contradicción, Scheler tendría que renunciar, o bien a su distinción entre esas dos formas del “preferir”, o bien a su afirmación de que el “percibir sentimental” *se funda* en el “preferir”. Scheler adjudica más importancia a esto último; pero nos parece que es, justamente, lo más discutible. La distinción de los dos tipos de actos emocionales (el “percibir sentimental” y el “preferir”), y la de las dos formas del “preferir” (el “decidido” y el “vacilante”), en cambio, no parecen en sí mismas objetables. Por el contrario: ellas iluminan un importante sector de la vida emocional.

<sup>12</sup> *Ibid.*, II, B 3, p. 108-109.

Ahora bien, si esos dos tipos de actos no se conciben como necesariamente *fundado* el primero en el segundo, es posible admitir entre ellos otros tipos de relaciones, que podrían ser, por ejemplo, las de *concordancia* y de *conflicto*. Ello facilitaría también la distinción entre las dos formas del "preferir": en el "decidido" habría concordancia, acuerdo, entre la preferencia y el "percibir sentimental", mientras que el "vacilante" sería, como ya se indicó, un preferir *conflictivo*, y esto por la oposición o el desacuerdo entre esos dos actos emocionales.

Desde esta perspectiva podría investigarse un muy importante e interesante aspecto de la conflictividad: la posibilidad de colisiones en los estratos fundamentales de la vida emocional. En tal sentido, puede afirmarse que la ética scheleriana insinúa una posible interpretación de los conflictos de conciencia, no exenta quizá de dificultades o ambigüedades, pero también con admirables intuiciones, con hallazgos que el propio Scheler lamentablemente parece haber malinterpretado.

Scheler no podría renunciar a su distinción de las dos formas del "preferir" sin hacer evidente otra contradicción más, ya bastante notable aun sin esa hipotética "renuncia". En efecto, al comparar los actos del "preferir" y "posponer" con los de "amar" y "odiar" (que considera aun más "fundamentales" que aquéllos), escribe: "En el preferir está siempre intentada, por lo menos, una *pluralidad* de valores percibidos sentimentalmente. No así en el amor y el odio: aquí puede también estar dado *un solo valor*"<sup>13</sup>. Es obvio que no se refiere Scheler, en tal pasaje, exclusivamente al preferir "vacilante", y que, por tanto, incurre en una contradictoria inconsecuencia con las aclaraciones hechas antes.

En *Formalismus* no se ha ocupado Scheler *explícitamente* de los conflictos axiológicos (cosa que, en cambio, hizo en otra obra)<sup>14</sup>; pero ya hemos visto cómo su distinción entre el "preferir" y el "percibir sentimental" sugiere una posible interpretación de los conflictos de conciencia. Hay que añadir ahora otra sugerencia

<sup>13</sup> Ibid., Zweiter Teil, V 2, p. 274-275.

<sup>14</sup> Se trata del ensayo titulado "Zum Phänomen des Tragischen", que se publicó originariamente en *Die Weissen Blätter*, I, 8, April 1914, bajo el título de "Über das Tragische". El trabajo fue recogido luego en las *Abhandlungen und Aufsätze* (1915), donde llevaba el título "Bemerkungen zum Phänomen des Tragischen". Con algunas correcciones y el título definitivo de "Zum Phänomen des Tragischen", volvió a aparecer en *Vom Umsturz der Werte*. La 4ª ed. de esta obra se publicó como tomo III de

que se desprende en la misma dirección, y que está señalada por un comentarista, Fritz Pustet. Este ha visto con claridad el hecho de que "el conocimiento de una jerarquía axiológica reviste importancia para las decisiones prácticas en el conflicto de conciencia sólo cuando realmente se conoce con exactitud el lugar jerárquico que ocupan los valores en conflicto"<sup>15</sup>. Señala, entonces, que en la concepción de Scheler el conflicto de conciencia está implícitamente interpretado como algo que tiene su origen en una "ilusión axiológica" (*Werttäuschung*): si dos o más valores se enfrentan en una determinada situación, el "sentimiento axiológico" estará en duda acerca de cuál de esos dos valores debe preferir. También recuerda que, para Scheler, la captación *emocional* es el único recurso de que disponemos para conocer la jerarquía axiológica. Cualquier intento de aprehensión racional (o "intelectual") está destinado al fracaso. Todo defecto, transitorio o permanente, en la capacidad de exacta captación emocional, es fuente de "ilusión" o "engaño", vinculándose así con el "conflicto de conciencia", como indica Pustet.

Habría que agregar que la "ilusión" axiológica o valorativa se presenta como "ilusión del preferir" cuando existe alguna confusión emocional con respecto a la captación de la altura jerárquica de un determinado valor. Las causas, o "fuentes", de tal "ilusión" pueden ser diversas<sup>16</sup>, pero ellas representan siempre, de todos modos, una deficiencia en el conocimiento axiológico. Aunque Scheler no lo diga expresamente, es fácil advertir que, en consecuencia, si en tal "ilusión" suele tomarse al valor superior por inferior y al inferior por superior, puede darse muy bien el caso de una "ilusión" no tan radical, que simplemente tome a ambos valores por valores de un mismo nivel jerárquico. Si el "elegir", como quiere Scheler, *se funda* en el "preferir", estaremos ante

las *Gesammelte Werke* (a cargo de Maria Scheler), Bern, Francke Verlag, 1955, p. 151 sigs. Existe también una buena versión española: "Acerca del fenómeno de lo trágico", incluida en *El santo, el genio, el héroe*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Nova, 1961, p. 143 sigs.

<sup>15</sup> FRITZ PUSTET: *Gewissenskonflikt und Entscheidung. Die Behandlung der Konfliktfrage in der materialen Wertethik und in der Ethik des kritischen Realismus und ihre kritische Würdigung*, Regensburg, Verlag Friedrich Pustet, 1955, p. 76.

<sup>16</sup> Algunas de estas "fuentes" de error se encuentran, según Scheler, en las "variaciones del *ethos*", o en las "variaciones de la *ética*", o en las "variaciones de los tipos" (cf. *Formalismus*, Zweiter Teil, V 6, p. 314 sigs.). Otras están en la estrecha vinculación que existe entre el conocimiento de los valores morales y la vida volitiva (lo cual no ocurre con el conocimiento teórico), por cuya razón la captación de valores está en lucha permanente con los "intereses" (cf. *ibid.*, Zweiter Teil, VI 7, p. 331 sigs.).

un caso en que el "elegir" se ve dificultado, y, por tanto, ante un conflicto de conciencia. Las mismas "vacilaciones" del preferir pueden deberse a este tipo de defectos en los actos preferenciales, y no simplemente al hecho de que en tales vacilaciones "se dan" simultáneamente los valores no-preferidos.

Pustet tiene posiblemente razón cuando dice que Scheler debe haber sentido la insuficiencia de su concepción en este respecto<sup>17</sup>. Basar todo el conocimiento de la jerarquía axiológica —tan importante en el sistema— en una "evidencia preferencial intuitiva", esto es, en los actos emocionales del preferir, entraña, en efecto, un peligro que no pudo pasar inadvertido para una mente como la de Scheler. La objeción espontánea consiste en indicar que, ante cualquier discrepancia de preferencias, sería imposible decidir quién tiene el "preferir" auténtico, captador de la jerarquía objetiva, y quién, por el contrario, padece una "ilusión del preferir". Esto lleva a Scheler, aun cuando insista en que la *única* "evidencia" sobre la jerarquía es la que se logra por vía emocional, a buscar algunos criterios más "racionales". Dado que los actos emocionales pueden estar afectados por la "ilusión", es necesario apelar también a otro recurso, preguntarse si no habrá acaso otros indicios en los que podemos orientarnos acerca de aquella jerarquía.

"Se puede y se debe preguntar —escribe Scheler— si no hay *conexiones esenciales apriorísticas (apriorische Wesenszusammenhänge)* entre el *ser-superior* y el *ser-inferior* de un valor y otras peculiaridades esenciales del mismo"<sup>18</sup>. Encuentra, entonces, cinco de tales peculiaridades, que, según él, se vinculan con la jerarquía y que, por tanto, pueden servir como "criterios" para reconocer a esta última en caso de dudas. Haciendo una apretada síntesis, podemos decir que, para Scheler, los valores son tanto más altos 1) cuanto más *duraderos*, 2) cuanto menos *divisibles*, 3) cuanto más *profunda* sea la "*satisfacción*" que proporcionan, 4) cuanto menos "*fundados*" estén en otros valores, y 5) cuanto menos *relativos* a la "posición" de depositarios concretos.

Estos "criterios" pueden ser, y de hecho han sido, un gran blanco para objeciones críticas<sup>19</sup>. En todo caso, es preciso tener presente el ya señalado carácter *secundario* que, en la intención de Scheler, ellos revisten frente a la importancia *primaria* de la "evi-

<sup>17</sup> Cf. F. PUSTET, op. cit., p. 87.

<sup>18</sup> Cf. *Formalismus*, Erster Teil, II, B 3, p. 110.

<sup>19</sup> Comenzando por Nicolai Hartmann, quien, sin impugnarlos como erróneos (salvo, como veremos, en el caso del criterio de la "fundación"), los tiene, sin embargo, por válidos sólo para la distinción de meros esquemas generales, y los juzga, por tanto, insuficientes (cf. N. HARTMANN: *Ethik*, Berlin, W. de Gruyter, 4e. Aufl., 1962, cap. 29 b, p. 280). Pustet se expresa en términos semejantes y añade que esos criterios, en ciertos respecto, "ca-

dencia preferencial". Comentaristas como Llambías de Azevedo destacan suficientemente ese punto<sup>20</sup>.

La "tabla" jerárquica que, según Scheler, puede aprehenderse por medio de tal "evidencia", lo es, como ya dijimos, de valores *extramorales*. Se trata de cuatro "modalidades de valor" (*Wertmodalitäten*): la de lo agradable (valores "sensibles"), la del percibir sentimental vital (valores "vitales"), la de los valores "espirituales" (que comprenden a su vez los valores de lo "bello", lo "justo" y del "conocimiento puro de la verdad"), y, en la cúspide de la tabla jerárquica, los valores "religiosos" (lo "sagrado")<sup>21</sup>. En el seno de cada "modalidad" distingue Scheler además el correspondiente valor básico —al que denomina "valor cósmico" (*Sachwert*)—, un "valor de función" (*Funktionswert*), un "valor de estado" (*Zustandswert*), una determinada forma de "reacción de respuesta" (*Antwortsreaktion*) y un específico "valor consecutivo" (*konsekutiver Wert*), es decir, un valor que tiene carácter instrumental para la realización u obtención del valor básico de la "modalidad" respectiva.

Se ha indicado a menudo que la tabla jerárquica de Scheler tiene carácter "unilineal"<sup>22</sup> (en contraste, por ejemplo, con el sistema *pluridimensional* de valores en la ética de Nicolai Hartmann). Tal unilinealidad es manifiesta, en efecto, en la medida en que esa tabla excluye la posibilidad de oposiciones "horizontales" entre las distintas "modalidades". Pero tiene, a su vez, sus límites, por lo pronto, en el hecho de que, al tratarse de valores extramorales, permite explicar ciertos conflictos entre los valores "morales"<sup>23</sup>.

---

recen de fuerza de convicción" (cf. F. PUSTET, op. cit., pp. 90-91; ver también p. 149-150). Risieri Frondizi, por su parte, indica que en esos criterios es "donde mejor se pone de manifiesto la ambigua actitud de Scheler de querer apoyarse en la experiencia" (cf. R. FRONDISI: *¿Qué son los valores? Introducción a la Axiología*, México, F.C.E., 4ª ed., 1968, p. 136).

<sup>20</sup> Cf. JUAN LLAMBIÁS DE AZEVEDO: *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía*, Buenos Aires, Nova, 1966, p. 88-89. Llambías indica que los criterios "son solamente un auxiliar y están basados, en el fondo, en la preferencia" (p. 89). Luego de exponerlos, insiste en que "son simplemente coadyuvantes del sentir y del preferir, que son los que ofrecen primariamente la altura de los valores" (p. 91). También R. Frondizi, cuando desarrolla la crítica mencionada en la nota anterior, comienza por dirigirla en primer lugar contra el "preferir", consciente de que, en Scheler, es éste el criterio básico (Cf. R. FRONDISI, op. cit., p. 136-137).

<sup>21</sup> Cf. *Formalismus*, p. 125-130.

<sup>22</sup> Cf., por ejemplo, F. PUSTET, op. cit., p. 86.

<sup>23</sup> Es precisamente lo que Scheler sugiere ya en las páginas finales de *Formalismus*, y que desarrolla en "Zum Phänomen des Tragischen". Las colisiones entre valores morales provienen de choques entre distintas capacidades preferenciales. De acuerdo con la fórmula ya apuntada, de que los

Otro aspecto que limita la unilinealidad es, como indica Llambías de Azevedo, la circunstancia de que las "modalidades" de valor equivalen a grupos axiológicos generales, cada uno de los cuales abarca diversas cualidades de valor<sup>24</sup>. Los conflictos axiológicos en general, por tanto, no quedan excluidos en la concepción ética scheleriana.

Lo que, en cambio, se excluye allí totalmente es el conflicto específico denominado por Hartmann "antinomía ética fundamental", que se origina en la oposición entre "legalidades preferenciales". Scheler, como hemos visto, hace coincidir las relaciones jerárquicas con las de "fundación": los valores son tanto más altos cuanto menos "fundados", o, lo que es lo mismo, cuanto más "fundantes" (cuarto "criterio"). Tal coincidencia le parece a Hartmann uno de los mayores errores de Scheler. Lo "más fundante", aclara Hartmann, es también lo "más fuerte", y no se puede sostener que la gradación jerárquica coincida con la "fuerza" (*Stärke*) de los valores. Este pensador admite que los distintos valores también se diferencian por su "fuerza"; pero lo hacen de tal manera, que la mayor fuerza no indica mayor altura, sino justamente al revés: *los valores superiores son los más débiles, y los inferiores, los más fuertes*<sup>25</sup>. Esta aserción, de particular importancia en todo este problema, es una aplicación de un elemento fundamental de la concepción ontológica hartmanniana: la "ley categorial" de la fuerza, según la cual "las categorías inferiores son las más fuertes, y las superiores las más débiles; por eso en la estructura estratificada (del mundo real) los estratos superiores dependen de los inferiores, pero los inferiores no dependen de los superiores"<sup>26</sup>.

valores morales se dan "en la coincidencia del valor preferido con el valor intentado", ocurre que personas en quienes difiere notablemente esa capacidad, pueden enfrentarse conflictivamente entre sí, y, sin embargo, las acciones de cada una de ellas puede ser absolutamente "moral". En esa oposición entre valores positivos, que tienden a destruirse mutuamente, reside precisamente, según Scheler, el "fenómeno de lo trágico".

<sup>24</sup> Cf. J. LLAMBIÁS DE AZEVEDO, op. cit., p. 95.

<sup>25</sup> Cf. N. HARTMANN: *Ethik*, ed. cit., cap. 28 e, p. 277, y cap. 63, p. 595 sigs. Véase también, al respecto, el trabajo de META HÜBLER: "Werthöhe und Wertstärke in der Ethik von Nicolai Hartmann" (en *Philosophische Studien*, Bd. II, Heft 1-2, Berlin, W. de Gruyter & Co., 1950, p. 117 y sigs.).

<sup>26</sup> N. HARTMANN: *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin, W. de Gruyter, 1940, cap. 56 a, p. 522. La fórmula aparece en casi todas las obras de Hartmann. Es preciso recordar aquí que toda la ontología hartmanniana está concebida como "análisis categorial". Esta "ley de la fuerza" corresponde al grupo de las leyes de la "dependencia categorial" (es decir, las que establecen las diversas relaciones de dependencia entre las categorías), y es también calificada por Hartmann como "ley categorial fundamental" (*kategoriales Grundgesetz*). La "altura" ontológica está determinada por el grado de complejidad estructural.

Con respecto a las relaciones entre los valores, admite Hartmann, sin embargo, que esa proporcionalidad indirecta de "altura" y "fuerza" sólo es válida dentro de "ciertos límites", ya que los valores *no son categorías*<sup>27</sup>. Aquí se hace visible, de todos modos, la discrepancia con la concepción scheleriana, que Hartmann critica justamente desde esta base. La relación inversa entre "altura" y "fuerza" puede admitirse "en general" como algo que rige también para los valores, y se comprueba, por ejemplo, en el hecho de que la destrucción de un valor inferior es moralmente "más grave" que la de un valor superior, en tanto que el cumplimiento del valor superior es moralmente más valioso que el del inferior: el asesinato es el delito más grave, mientras que el mero respeto de la vida ajena, aunque positivo, es un valor muy inferior a otros como los de la amistad, el amor o el ser digno de confianza<sup>28</sup>.

No puede decirse, entonces, según Hartmann, que los valores "superiores" *fundan* a los "inferiores". En cuanto "criterio" para reconocer las relaciones jerárquicas, la "fundación" (*Fundierung*) sólo le parece válida en la medida en que puede ser entendida en sentido inverso, es decir, considerando como "fundantes" a los valores inferiores, y como "fundados" a los superiores<sup>29</sup>. La idea

<sup>27</sup> Cf. N. HARTMANN: *Ethik*, ed. cit., p. 277. Ver también *ibid.*, p. 56 sigs. La diferencia fundamental radica en que las categorías "determinan" por sí mismas al ente, mientras que los valores pueden no "cumplirse": su "realización" requiere la intervención del espíritu personal (que, por su parte, es *libre* y puede también no realizarlos). Toda metafísica que postula una "determinación axiológica" desemboca necesariamente, según Hartmann, en un determinismo absoluto (cf. *Ethik*, cap. 21 b, p. 202 sigs.). Para la ética, esa perspectiva teleologista es "catastrófica", ya que no deja lugar a la libertad humana. Y, desde el punto de vista ontológico, representa una "inversión de la ley categorial fundamental" (o sea, de la ley de la "fuerza"), ya que pone a los estratos inferiores en dependencia de los superiores (cf. *Ethik*, cap. 21 c, p. 204 sigs.).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 277. A su vez, mientras la lesión de un valor superior es una contravención moral de poco peso, la realización de ese valor puede ser algo sublime, "liberador", e incluso "apasionante" (cf. *loc. cit.*). Ver también *ibid.*, cap. 63 d, p. 602.

<sup>29</sup> Cf. *ibid.*, cap. 29 a, p. 279. Félix Kaufmann ha aprovechado esta antitesis de opiniones para sostener que es imposible determinar criterios de jerarquía. "La inutilidad del intento de encontrar criterios formales racionales universales —escribe— se ha puesto recientemente en mayor evidencia cuando dos pensadores tan importantes como Max Scheler y Nicolai Hartmann, cuyas teorías axiológicas son, por lo demás, muy afines, han llegado en este punto a formulaciones opuestas. Para Scheler es más alto el valor fundador y para Hartmann el fundado" (F. KAUFMANN: *Metodología de las ciencias sociales*, trad. de E. Imaz, México, F.C.E., 1946, p. 143).

de Scheler es calificada incluso como "intento de fundación invertida" (*Versuch der umgekehrten Fundierung*)<sup>30</sup>.

Pero la relación de "fundación" no se reduce, en Hartmann, a una mera inversión de la de Scheler, sino que es particularmente compleja. Los valores "morales", en general, se "fundan" en los valores "de bienes", que son inferiores: "La materia de los valores morales presupone ya la de los valores de bienes, y, conjuntamente con la materia, presupone también su específico carácter axiológico"<sup>31</sup>. En tal sentido, la fundación va, pues, de "abajo" hacia "arriba". Significa que, para que *aparezcan* valores morales, debe haber ya valores de bienes, con los cuales se relacionen los actos de las personas; y en cambio estos valores de bienes no necesitan que haya valores morales. Pero esta relación de fundación, dice Hartmann, "no puede generalizarse"<sup>32</sup>. No es válida para *todo* el reino de valores, aun cuando lo sea para una amplia extensión del mismo. Sigue siendo válida, por ejemplo, en el caso de los valores "espirituales", que sólo pueden "realizarse" donde están cumplidos los "vitales". No lo es, en cambio, para los valores del "placer" (*Lust*) o de la "comodidad" (*Annehmlichkeit*), que no tienen ninguna necesaria relación de dependencia con los "valores de cultura", pese a ser inferiores a éstos. Por otro lado, la "fundación" de los valores "espirituales" en los "vitales" tiene un sentido distinto a la de los valores "morales" en los de "bienes". Los valores vitales son sólo el "supuesto ontológico real" para la realización de los espirituales, pero no condicionan las "cualidades de valor" de estos últimos. En cambio, los valores de bienes, con su específica cualidad, son condición de las cualidades axiológicas de la conducta personal. En el primer caso se trata de una relación "externa" y "ontológica"; en el segundo, de una relación estructural, "intra-

<sup>30</sup> *Ethik*, cap. 26 d, p. 254 sigs.

<sup>31</sup> *Ibid.*, cap. 26 b, p. 252. La distinción hartmanniana entre "materia axiológica" (*Wertmaterie*) y "carácter axiológico" (*Wertcharakter*) aparece a menudo en esta obra. La "materia" alude al contenido cualitativo; el "carácter", a la dimensión axiológica. En el valor moral de la confianza, por ejemplo, la "materia" consiste en una relación específica entre persona y persona, mientras que el "carácter" es lo que convierte a esa relación en algo "moral". La "materia" es sólo la "idea" de la confianza; es una estructura ontológica, no axiológica. Lo "valioso" en esa idea, es decir, su "carácter" axiológico, es lo percibido en el sentimiento axiológico. Pero no sólo son posibles variaciones de la materia, sino también del carácter: el valor de la fidelidad, por ejemplo, es distinto al valor de la confianza. En toda diferenciación, sin embargo, el carácter permanece distinto de la materia, confiriéndole algo así como el resplandor de un sentido, la significación de un orden más alto (cf. *ibid.*, cap. 16 a, p. 148).

<sup>32</sup> *Ibid.*, cap. 26 c, p. 253. Cf. también el tratamiento sistemático del problema de la "fundación" en *ibid.*, cap. 60, p. 550 sigs.

axiológica” y “constitutiva”, por la cual las “materias axiológicas” inferiores se engranan en las superiores.

Ahora bien, en el ámbito específico de los valores morales, la proporción inversa entre “altura” y “fuerza” se advierte, según Hartmann, con toda claridad, y abarca la totalidad de tales valores. A ellos les corresponden dos contrapuestas “legalidades preferenciales” (*Vorzugsgesetzlichkeiten*): una, según la “altura”, y otra, según la “fuerza” de los valores. No siempre, por tanto, se “preferieren” los valores “superiores”, como pretendía Scheler. La preferencia de valores inferiores tiene, para la esencia de la moralidad, tanta importancia como la de los superiores<sup>33</sup>. Pero se trata de una preferencia de otro tipo: no apunta al “cumplimiento de los valores”, sino a la “elusión de los disvalores”. De aquí resulta que, para la moralidad —que consiste en una relación del hombre con los valores—, hay dos formas distintas de exigencia: la de no lesionar los valores inferiores y la de realizar los superiores. Los propios valores morales pueden clasificarse en dos grupos: los que ponen de relieve la exigencia negativa y los que lo hacen con la positiva. Al primer grupo pertenece, ante todo, el valor de la “pureza” (*Reinheit*) —valor de la no-contaminación con lo “malo”—, y también valores como los de la templanza, la modestia, la humildad, etc. Al segundo grupo, valores como los de lo “noble”, o de la valentía, la sabiduría, la fidelidad, etc. De este modo, la moralidad presenta un doble rostro, como la cabeza de Jano: establece una exigencia *prospectiva* y otra *retrospectiva* (no en sentido cronológico, sino axiológico).

Si alguien tuviera asegurados sus valores elementales, podría prescindir de la atención que exigen el cuidado y la protección de los mismos, y concentrar su mirada hacia “adelante”, hacia los valores superiores que debe realizar. Pero esto no es posible, porque todos los valores están perpetuamente amenazados, y por tanto la exigencia negativa no puede descuidarse un solo instante. Así se complica una vez más el sentido de lo “bueno”, que, si bien por un lado constituye una “teleología del valor superior”<sup>34</sup> (en sentido similar a como la entendía Scheler), por otro lado —el “negativo”— se vincula con la exigencia de proteger los valores inferiores, fundamento de la vida moral. La doble “legalidad preferencial” determina dos direcciones de igual validez, pero contrapuestas, de donde resulta una fundamental *antinomía*: la incondicional preferencia de los valores superiores se ve limitada por la preferencia igualmente incondicional de los inferiores<sup>35</sup>. Esto

<sup>33</sup> Cf. *ibid.*, cap. 63 g, p. 607.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*, cap. 39 h, p. 384 sigs.

<sup>35</sup> Cf. *ibid.*, cap. 63 h, p. 610.

determina, por lo pronto, dos tipos de doctrinas morales: las que se orientan según la exigencia positiva y las que lo hacen según la negativa. Ambas son "unilaterales". Y es que en el núcleo mismo de la moralidad, en la "esencia de lo bueno", se presenta una antinomia, un conflicto axiológico, que es el que Hartmann califica, precisamente, como "antinomia ética fundamental" (*ethische Grundantinomie*)<sup>36</sup>, y que, como dijimos, queda excluida en la concepción ética de Scheler.

Esta discrepancia, que lo es fundamentalmente entre las maneras de concebir el bien moral mismo, es quizá el punto que marca del modo más significativo la diferencia entre las éticas axiológicas de Scheler y Hartmann.



<sup>36</sup> Cf. loc. cit.

## LA SENSACION EN LA CRITICA DE LA RAZON PURA

por Mario P. M. Caimi

1. En primer lugar es necesario hacer notar que Kant no ofrece una concepción unitaria de la sensación. Tampoco dedica mucha atención al tratamiento de problemas importantes, como el de la separabilidad de la sensación y su contenido; y no porque tales cuestiones estuviesen fuera del campo que le era accesible entonces (ya que TETENS se había ocupado en ellas por extenso)<sup>1</sup>. A veces hasta aparece la sensación como hecho psicológico, en contra de lo que convendría a un elemento de la estructura trascendental del conocimiento. La falta de una concepción única, mantenida consecuentemente, y la mencionada ausencia de tratamiento de los problemas de la estructura interna de la sensación, nos hacen sospechar que si bien Kant tuvo presente el importante papel *sistemático* que debía desempeñar la sensación en su teoría del conocimiento, no se ocupó de ella por separado. El descuido puede deberse a que le pareciera más importante dilucidar primero los aspectos *formales* del conocimiento; pero también a que en este elemento material encontrase un cúmulo de dificultades que, como se ha dicho<sup>2</sup>, amenazaban con hacer vacilar y aun caer el edificio crítico.

2. Al examinar los pasajes pertinentes, nos encontramos ante todo con la definición decidida: la sensación es "una *percepción*" (es decir: una representación acompañada de conciencia) "que se refiere solamente al sujeto, como la modificación de su estado"<sup>3</sup>. La concepción de la sensación, así presentada, se mantiene a lo largo de toda la *Crítica de la razón pura*, y se expresa también en muchos otros pasajes<sup>4</sup>. Según ella, no posee la sensación nin-

(KrV = *Crítica de la razón pura*.)

<sup>1</sup> TETENS, J. N.: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. 1776/1777.

<sup>2</sup> Lo dice HERMANN COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1918, p. 754.

<sup>3</sup> KrV A 320 = B 376.

<sup>4</sup> KrV A 28s.; A 29 = B 45; A 45 = B 62; B 44; B 69/70 nota; B 207/208; A 253 = B 309; A 320 = B 376/377. Ver también *Nachträge*, Nr. XII (En: ERDMANN, B. (editor): *Nachträge zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Kiel, 1881, p. 15.

guna referencia a un objeto<sup>5</sup>; se nos presenta como un hecho absoluto. Tomada rigurosamente, esta concepción debería llevar a un idealismo absoluto<sup>6</sup>. Pero es el caso que ella coexiste con otras maneras de entender la sensación, que también se pueden encontrar en numerosos pasajes de la *Crítica*, y que conceden a la sensación una referencia objetiva<sup>7</sup>.

Es notable que los pasajes en los que se expresa la concepción rigurosamente subjetiva de la sanción mencionan por lo general cualidades de las llamadas secundarias, es decir, aquellas cualidades que pueden ser diferentes para diferentes sujetos empíricos, según su particular constitución sensorial: el sabor del vino, el color de la rosa<sup>8</sup>. De aquí parecería que se pudiera concluir que la sensación a la que Kant se refiere en estos pasajes es un hecho psicológico, resultado de la afección de un sujeto empírico (más precisamente, de los órganos sensoriales de un tal sujeto) por un objeto igualmente empírico (en los ejemplos de Kant, el vino o la flor). Sólo el estudio de la sensación desde el punto de vista de su función en el sistema permitirá decidir sobre la validez de esta conclusión, que pareciera confirmada por textos como (entre otros muchos) el de A 723 = B 751, según el cual corresponde a la sensación algo que se halla en el espacio y en el tiempo. Lo afectante sería aquí un objeto dotado sólo de cualidades primarias, es decir, un objeto de los que estudia la física. A este objeto llega Kant a llamarlo, al menos en dos ocasiones, "cosa en sí", aunque en sentido restringido<sup>9</sup>.

Es innegable, sin embargo, que otros pasajes parecen señalar la cosa en sí en sentido propio como el origen de la afección<sup>10</sup>. "Lo que corresponde a la sensación es la materia transcendental de todos los objetos, como cosa en sí"<sup>11</sup>. Esta interpretación de la

<sup>5</sup> KrV A 253 = 309.

<sup>6</sup> Así lo han entendido, entre otros, SALOMON MAIMON, *Versuch über die Transcendentalphilosophie*, Berlin, 1790, y H. COHEN en la obra ya citada. Lo mismo parece implícito en la interpretación de FRANZ STAUDINGER, *Noumena. Die "transcendentale" Grundgedanken und die "Widerlegung des Idealismus"*, Darmstadt, 1884.

<sup>7</sup> KrV A 28; A 723 = B 751; B 146/47; A 92 = B 124 s.; A 143 = B 182s.; A 146 = B 186; A 225 = B 272s.; A 374ss.; A 720 = B 748; A 20 = B 34; A 581 = B 609; A 166ss. = B 207ss.; etc.

<sup>8</sup> La admisión de cualidades secundarias en la teoría kantiana del conocimiento plantea dificultades que no podemos considerar aquí. Véanse sobre este tema los autores citados en la nota 39 del presente trabajo.

<sup>9</sup> KrV A 45/46 = B 62/63. Ciertamente que Kant dice aquí 'Sache an sich selbst' y no 'Ding an sich selbst'. Véase también la nota de KrV B 69/70.

<sup>10</sup> KrV A 143 = B 182; A 42 = B 59; A 38 = B 55; A 190 = B 235; B 72; A 393; A 44 = B 61.

<sup>11</sup> KrV A 143 = B 182.

sensación es la clásica. Viene a decir que el fenómeno es el modo como se nos revela la cosa en sí, y que por tanto la percibimos inmediatamente a ésta, sólo que modificada por las condiciones de nuestro conocimiento<sup>12</sup>. Nuestro conocimiento sensible nos da precisamente fenómenos de cosas en sí<sup>13</sup>, a las que conocemos de este modo directamente<sup>14</sup>. Ciertamente esto plantea el espinosísimo problema de la posibilidad de una afección por parte de la cosa en sí, tal que se superponga a la causalidad natural, que con derecho pretende ser considerada como la única explicación posible de una sensación dada.

3. Además del problema mencionado, queda el de la constitución o compleción de la sensación misma, ya sea que pongamos su origen en un estímulo empírico o en una cosa en sí, o que nos abstengamos, como quiere Cohen, de buscarle un origen. Las expresiones de Kant sobre este asunto ofrecen también bastante ambigüedad. Hemos visto ya que algunos textos admiten una concepción psicólogo-empírica de la sensación. Pues bien, junto a ellos aparecen pasajes importantes, según los cuales la sensación está privada de toda extensión, tanto temporal como espacial<sup>15</sup>. Sabemos empero que todo lo que pertenece a la experiencia debe tomar las formas del espacio y del tiempo, es decir, que debe ser extenso; esto vale para todas las partes de los fenómenos<sup>16</sup>. Por tanto debemos considerar estos pasajes como ejemplo de una concepción de la sensación, presente en la *Crítica de la razón pura*, que podríamos llamar concepción no-empírica. Son muchos los comentaristas que han tenido por necesaria la suposición de esta entidad puramente abstracta, materia de la síntesis, para la explicación de la posibilidad del conocimiento<sup>17</sup>. En efecto, parece ser la sensación no empírica, o quizá

<sup>12</sup> La misma interpretación se encuentra en ADICKES, E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlín, 1924, pp. 14-15, nota, y p. 156; en STAUDINGER, F., *op. cit.* p. 29 y p. 42; en HERRING, H.: *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln, 1953, p. 84; y especialmente en HARTMANN, N.: "Diesseits von Idealismus und Realismus", *Kant-Studien*, tomo 29 (1924), p. 172.

<sup>13</sup> VAHINGER, H.: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Aalen, 1970 (reedición de la segunda ed., Stuttgart 1922), tomo II, p. 442.

<sup>14</sup> No es el tema que nos ocupa el del conocimiento posible de una cosa en sí; me he referido a él sólo para mostrar una variante de la concepción de lo que corresponde a la sensación.

<sup>15</sup> KrV A 167 = 209: la sensación "no tiene cantidad extensiva". También KrV B 208; A 97; A 99, y Refl. 413.

<sup>16</sup> Cf. Refl. 5390: "Cada parte del fenómeno se puede exponer en el tiempo; por tanto no consiste en partes simples, así como el tiempo tampoco consiste en ellas".

<sup>17</sup> Ya lo hizo S. MAIMON, *op. cit.*, p. 82 y *passim*; pero también modernamente ADICKES, *Kant und das Ding an sich*, Berlín, 1924, p. 36; PETER

mejor, la *impresión*, el único elemento material que se puede ofrecer a la síntesis, supuesto que cualquier totalidad representada y aun cualquier extensión es resultado de una actividad sintética previa, que aquí "suspendemos" en la abstracción<sup>18</sup>.

4. Kant nos da todavía algunas indicaciones sobre la complejión interna de la sensación. Notable es en primer lugar un elemento que está meramente implícito en algunas de sus expresiones, y que contradice, aunque sólo en apariencia, el principio general de la subjetividad absoluta. Se trata de una referencia de la sensación a su objeto<sup>19</sup>. Esta referencia es parte de la estructura interna de la sensación. La sensación se presenta siempre en relación con un objeto real, y no requiere ningún criterio para decidir sobre su veracidad, sino que ella misma es el criterio de realidad<sup>20</sup>, y ello porque señala inapelablemente una realidad existente. Su relación con lo que le corresponde es inmediata<sup>21</sup>, inexplicable; una sensación vacía es impensable. Uno de los ejemplos más notables de esta peculiaridad de la sensación se encuentra en las fórmulas de las "Anticipaciones de la percepción": en ellas lo que vale para la sensación se extiende sin más a lo que le corresponde en el objeto, precisamente en razón de esta relación uniforme, inmediata e invariable<sup>22</sup>.

Aun si se admite esta referencia "intencional" de la sensación no se cae por ello en contradicción con la tesis de la subjetividad radical de la sensación. Podemos, en efecto, entender esta referencia como dirigida a un objeto empírico, o a una cosa en sí. En el primer caso, la sensación trasciende ciertamente los límites del sujeto empírico sensorialmente dotado, y lo vincula con objetos que están fuera de él; este sujeto empero no es el mismo que el complejo de estructuras sensibles e intelectuales que llamamos sujeto trascendental. El sujeto empírico y su objeto son fenómenos para un sujeto de conocimiento que, al tener relación con ellos, sólo la tiene con sus propias representaciones. Por tanto queda

ROHS, *Transzendente Logik*, Meisenheim am Glan, 1976, p. 203; ROBERTO TORRETTI, *Manuel Kant*, Buenos Aires, 2da. ed., 1980, p. 344.

<sup>18</sup> KrV B 145. Quizá podamos designar la sinopsis mencionada por Kant en KrV A 94 y en KrV A 97 como el ámbito propio de estas impresiones.

<sup>19</sup> Comp. COHEN, *op. cit.*, p. 553: "La sensación no es otra cosa que la expresión de una referencia de la conciencia a su contenido". Ver también pp. 618, 620, 622.

<sup>20</sup> KrV A 218 = B 266. Compárese KrV A 59 = B 83.

<sup>21</sup> KrV B 147.

<sup>22</sup> KrV A 166; KrV B 207. Esta suposición la vio y la criticó COHEN, *op. cit.*, p. 554.

aquí salvada la tesis de la subjetividad radical de la sensación (aunque para mantenerla haya habido que modificarla profundamente). Pero también en el caso de que interpretemos aquella referencia objetiva como si estuviera dirigida a una cosa en sí, podemos conciliar esta lectura con la concepción de la subjetividad radical de la sensación; ya que la sensación referida a la cosa en sí no nos puede dar esta última, sino que sólo puede apuntar a ella; y así sigue la sensación encerrada en el sujeto en cuanto tiene de realmente existente, aun en aquel elemento de su estructura (la referencia) que pretende vincularla con el miembro inalcanzable de una relación.

En cambio, lo que no se puede hacer concordar sin introducir elementos de interpretación cuya presencia en los textos kantianos es, al menos, discutida, es la doble concepción de la sensación, como representación psicológica, presente en un sujeto empírico, y como construcción intelectual o producto no empírico de la afectión. Veremos enseguida cómo se ha intentado esa conciliación.

Otra indicación de Kant sobre la naturaleza de la sensación es que la sensación es una síntesis de coalición. Toda síntesis de lo homogéneo es o bien una agregación (es decir, una síntesis de cantidades extensas) o una coalición, síntesis de la intensidad<sup>23</sup>. Puesto que lo real que corresponde a la sensación constituye una unidad para la aprehensión, no es una cantidad extensiva (es decir, no es resultado de una síntesis de agregación) y sin embargo es una síntesis cuantitativa de lo homogéneo<sup>24</sup>; ha de ser, entonces, una síntesis de la intensidad. En razón del vínculo de inmediatez que une la sensación y lo real que le corresponde, se extiende esta conclusión tanto a lo real como a la sensación misma<sup>25</sup>, y así concluye Kant que la sensación "tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado"<sup>26</sup>.

5. Desde las primeras palabras de la Introducción a la *Crítica* se presenta la sensación como condición material de la posibilidad de la experiencia<sup>27</sup>. Ella es, en efecto, la que suministra la materia para la síntesis trascendental<sup>28</sup>, y es por tanto condición de la

<sup>23</sup> KrV B 201 s., nota.

<sup>24</sup> KrV A 168 = B 210.

<sup>25</sup> KrV A 168/169 = B 210/211.

<sup>26</sup> KrV A 166. Obsérvese que esta fórmula fue cambiada en la segunda edición, en la que la prueba parte de la sensación para terminar atribuyendo a lo real correspondiente las conclusiones obtenidas a propósito de ella.

<sup>27</sup> KrV A 1.

<sup>28</sup> Véase KrV A 223 = B 270; KrV A 239 = B 298; KrV B 207; KrV B 147, etc. Esta función es la misma que, considerada desde otro punto de vista, aparece en el postulado que presenta como existente realmente lo

síntesis misma. Esta determinación, aparentemente tan clara, de la función de la sensación dentro de la estructura del conocimiento, tropieza enseguida con varias dificultades. La primera se refiere al presunto carácter psicológico de la sensación. Hemos visto que es posible darle a la sensación el valor exclusivo de hecho psicológico; esto resulta indudable si consideramos aquellos pasajes ya citados en los que se ponía a la sensación en relación con un estímulo empírico. En este caso nos encontramos con "la contradicción de que los mismos fenómenos que sólo tenemos en razón de la afección, deben proporcionarnos esta afección misma"<sup>29</sup>. Aun sin tener en cuenta el carácter del estímulo, podemos decir que si la sensación es fenómeno empírico, es ella misma ya producto de una síntesis, y no se la puede tener en cuenta como la condición material de esta misma síntesis.

Como salida de esta dificultad se ha propuesto abandonar la concepción de la sensación como hecho psicológico empírico y admitir en su lugar una entidad abstracta, desprovista de extensión espacial y temporal (y por tanto propiamente no-empírica) para que cumpla la función de materia de la síntesis. Se trata de la impresión, a la que ya nos hemos referido. Como hemos visto, esta interpretación encuentra apoyo suficiente en los textos de Kant; pero no se entiende bien cómo se puede conciliarla con los pasajes de la *Crítica* en los que indudablemente está representada una concepción de la sensación como hecho psicológico. (Es conveniente distinguir, en el tratamiento de este asunto, entre una concepción psicológica y una concepción subjetiva de la sensación. La primera nos muestra un hecho empírico que ocurre en un sujeto empírico; la segunda señala el surgimiento de un nivel nuevo con respecto al estímulo: la sensación viene a ser aquí la traducción del efecto de un estímulo, en relaciones de representación para un sujeto de

6. Si no consideramos la sensación como un hecho absoluto, nos vemos ante el problema de explicar su origen. Esto nos remite a la cuestión de la *afección*. Kant no se ha propuesto tampoco, en la *Crítica de la razón pura*, un estudio de este tema; lo menciona simplemente porque necesita de este elemento explicativo para desarrollar su teoría de la síntesis activa.

La afección es el modo como los objetos nos son dados. Es el primer contacto entre el sujeto y lo que es exterior a él. Como es

---

que concuerda con "las condiciones materiales de la experiencia"; lo determinado mediante la sensación (KrV A 218 = B 266 y A 225 = B 272).

<sup>29</sup> H. VAHINGER: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, tomo II p. 53.

sabido, el aporte subjetivo al conocimiento es, en el idealismo conocimiento<sup>30</sup>. Mientras que el sujeto empírico y sus representaciones psíquicas son una parte del mundo fenoménico, el sujeto de conocimiento y su capacidad de tener representaciones son condiciones de posibilidad de la experiencia, y por tanto condiciones de la posibilidad del mundo fenoménico mismo).

transcendental, de carácter sólo formal; de modo que se hace necesario recibir de otra fuente la materia, o, dicho de otro modo, hay, junto a las condiciones formales de posibilidad de la experiencia, una condición material, sin la cual no sería posible ni la experiencia ni el conocimiento<sup>31</sup>. Esa condición es, precisamente, que nos sea dada una materia sobre la cual ejercer la síntesis. La materia nos es dada en la afección.

Recordemos que Kant atribuye al entendimiento toda la actividad<sup>32</sup> (es decir, toda la facultad de realizar, por sí mismo, síntesis del material dado) y le da a la sensibilidad una función completamente pasiva. La sensibilidad es justamente la capacidad del sujeto de ser afectado<sup>33</sup>, la receptividad. Es aquí, en esta receptividad, donde se da el contacto inmediato con el objeto. A este contacto lo venimos llamando afección.

Naturalmente, la experiencia presupone una actividad del entendimiento correspondiente a la afección. Kant describe esa actividad en la primera edición de la *Deducción transcendental*, en la doctrina de la triple síntesis: cómo lo meramente recibido en la receptividad es recogido activamente por el entendimiento. No nos vamos a ocupar en este aspecto activo de la cuestión ya que lo que ahora nos interesa es lo que ocurre en el aspecto pasivo.

Hasta aquí hemos definido la afección por su función (de suministrar la materia de la síntesis transcendental). Veamos ahora algunas indicaciones de Kant en la *Crítica* sobre el modo cómo esta afección se verifica.

6. Kant menciona tres explicaciones posibles de la relación en la que las "cosas fuera de nosotros" están con el sujeto, relación que permite el surgimiento de representaciones "como una clase de efectos completamente heterogénea" con respecto a sus causas<sup>34</sup>. En el mismo lugar dice: "Los tres sistemas que habitualmente se tienen en cuenta sobre este asunto, y que son en verdad los únicos

<sup>30</sup> Vid. GEROLD PRAUSS: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin, 1971, pp. 29s.

<sup>31</sup> KrV B 146/147.

<sup>32</sup> Por ejemplo en KrV B 129/130.

<sup>33</sup> KrV A 26 = B 42.

<sup>34</sup> KrV A 390.

sistemas posibles, son: el del influjo físico, el de la armonía preestablecida, y el de la asistencia sobrenatural"<sup>35</sup>. Según Kant, los dos últimos sistemas mencionado (el de la armonía preestablecida y el del ocasionalismo) son el resultado de un esfuerzo por resolver el problema de la heterogeneidad de las causas y los efectos en el caso de la formación de representaciones. Se trata de resolver el problema de la heterogeneidad de otro modo, porque resulta insatisfactoria la doctrina del influjo físico, de que el objeto verdadero (transcendental) de nuestro sentido externo sea la causa de representaciones, es decir, que tengan efectos de otra calidad distinta de la que le corresponde a él mismo. Pero esta insatisfacción no tiene fundamento, ya que "nadie puede afirmar fundadamente que sabe algo acerca de la causa transcendental de nuestras representaciones de los sentidos externos"<sup>36</sup>, y por tanto nadie puede decir lo que esta causa transcendente puede ocasionar o no puede ocasionar. "Por tanto", concluye Kant, "no se puede hacer ninguna objeción dogmática al influjo físico admitido comúnmente"<sup>37</sup>, y este sistema de explicación queda entonces aceptado por Kant<sup>38</sup> como la explicación de la relación entre lo afectante (desconocido para nosotros) y el resultado de la afección<sup>39</sup>.

De aquí surgen varias dificultades. La primera y más evidente, es que a este influjo físico sólo lo podemos entender como causalidad, y entonces tenemos que preguntarnos por la legitimidad de la atribución de la categoría de la causalidad a la cosa en sí que es el punto de arranque del influjo. Otra dificultad es que la

<sup>35</sup> Aquí sigue Kant casi al pie de la letra a BAUMGARTEN, quien dice: "Praeter harmoniae praestabilitae, influxus physici, & causarum occasionalium systemata vniuersalia, quartum aliquid simplex vniuersale (...) non est possibile". A. G. BAUMGARTEN: *Metaphysica*, Halle, 17179, § 458.

<sup>36</sup> KrV A 390, A 275 = B 331.

<sup>37</sup> KrV A 392.

<sup>38</sup> Como ya lo fue en *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, § 17.

<sup>39</sup> La cuestión de la heterogeneidad de las causas y los efectos de la afección, especialmente notoria en el caso de la aparición de cualidades secundarias, de carácter subjetivo, impulsó a ALOIS RIEHL a sacar conclusiones sobre las propiedades de las cosas en sí, sobre la base, ciertamente débil, de la formación evolutiva de los órganos sensoriales (A. RIEHL: *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, 1924-1926, tomo II, 2da. ed., 1925, pp. 85 ss.). Por su parte, ANNELESE MAIER (*Kants Qualitätskategorien*, Berlin, 1930, pp. 62 ss.) y FRANZ STAUDINGER (*Noumena*, p. 119) han reclamado una facultad especial para la percepción de datos determinados cualitativamente, o, mejor dicho, de la determinación cualitativa de los datos. Su reclamo parece justificado por una lectura cuidadosa de KrV A 20/21 = B 35 y de A 22 = B 36. Véase sobre esto M. CAIMI, *Kants Lehre von der Empfindung in der Kritik der reinen Vernunft*, Bonn, 1982, pp. 30 ss.

concepción tradicional del influjo físico es la de ser una relación entre sustancias<sup>40</sup>, y que entonces estamos dando al yo afectado un carácter substancial que Kant por otro lado le niega. No se puede negar que el problema de la afección presenta en Kant este aspecto metafísico. Aun otra dificultad es que la representación remite, como hecho empírico, siempre necesariamente a otro hecho empírico que vendría a ser su causa; de manera que no queda aparentemente lugar para una intervención de la cosa en sí (aunque admitiéramos la atribución de la causalidad a esta última).

A la última objeción respondió Hartmann que, si bien no se puede interrumpir la cadena causal, ello no quiere decir que no se puedan *agregar* a los determinantes causales naturales otros determinantes positivos, a su vez no originados en el nexos causal, extraños a la cadena causal por su origen<sup>41</sup>. Por supuesto, el asunto que ha suscitado mayores dificultades es el de la atribución de causalidad a la cosa en sí, en la afección. En nuestros días se ha pensado que la categoría pura de la causalidad, libre de todo condicionamiento temporal, es decir, tomada en su pura intelectualidad, podía ser aplicada sin reparos a la cosa en sí<sup>42</sup>. Frente a la misma dificultad, Cohen propone eliminar toda referencia a la cosa en sí, dejar de preguntarnos por el origen de la afección y tomar ésta, o mejor dicho su resultado, la sensación, como un dato absoluto a partir del cual se construye la estructura transcendental del conocimiento<sup>43</sup>. Puesto que para Cohen la sensación no tiene sino valor metódico, es un modo de dirigirse la conciencia a su objeto, se recluye así en el sujeto todo el sistema, y se transforma en un idealismo propiamente dicho. Con ello se incorpora Cohen a una línea de interpretación que tiene su representante más sobresaliente en Fichte, pero que se origina en Salomón Maimon. Lo que consideramos "afección" es en realidad (para Maimon) el producto de una *actividad* inconsciente del entendimiento<sup>44</sup>. Sólo la finitud de nuestro entendimiento nos mueve a considerar la materia de la síntesis como dada. En reali-

<sup>40</sup> P. ej. BAUMGARTEN, *op. cit.*, § 450: "INFLVXVS realis substantiae mundi partis in aliam mundi partem est PHYSICVS", definición que MELLIN traduce textualmente en el artículo correspondiente al influjo físico, en su diccionario de la filosofía crítica (G. S. A. MELLIN: *Wörterbuch der kritischen Philosophie*, Jena/Leipzig, 1799, tomo II, parte I, p. 233). Ver también BAUMGARTEN, *op. cit.*, § 211.

<sup>41</sup> N. HARTMANN, *op. cit.*, pp. 197 ss.

<sup>42</sup> H. HEIMSOETH: "Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus", *Kant-Studien*, tomo 29, 1924, p. 129.

<sup>43</sup> H. COHEN: *op. cit.*, p. 204.

<sup>44</sup> S. MAIMON: *op. cit.*, p. 82 y pp. 202 ss.

dad el entendimiento mismo determina la intuición pura mediante datos objetivos, sin que intervenga la causalidad<sup>45</sup>. Sólo que como nuestro entendimiento es finito, al dar por suspendida la actividad sintética nos queda siempre un resto, un diferencial<sup>46</sup> infinitamente pequeño: la Idea del elemento de un análisis perfecto, con respecto a la cual no somos conscientes de actividad sintética espontánea. Pero la pasibilidad que aquí pareciera entonces corresponder a lo dado es sólo relativa a nuestra conciencia deficiente de la actividad.

7. Veamos ahora el más importante de los modelos que se han propuesto para resolver el problema de la afección, modelo que sirve también para conciliar la concepción empírica psicológica de la sensación con la concepción de la sensación como impresión no empírica. Este modelo fue esbozado por Schultz<sup>47</sup>, pero desarrollado en todo su alcance por Erich Adickes<sup>48</sup> sobre la base de textos de la *Crítica de la razón pura* y del *Opus postumum*. Se trata de la doctrina de la doble afección. Esta doctrina contempla una afección del yo empírico por objetos empíricos, condicionada por una afección del yo en sí por la cosa en sí.

El yo en sí es afectado, según esta doctrina, por la cosa en sí, y reproduce, según las formas de su sensibilidad, las relaciones internas de la cosa en sí. Este es el origen de un "complejo de fuerzas" espacio-temporal, objetivado por las funciones sintéticas del yo en sí<sup>49</sup>. Los "complejos de fuerza", resultados de la recepción espacio-temporal y de la constitución intelectual de lo dado en la afección primera, son objetividades espacio-temporales independientes ("fenómenos en sí", "cosas en sí en sentido físico")<sup>50</sup> que se ofrecen al yo empírico, lo afectan, y causan en él las sensaciones (psicológicas) correspondientes a las cualidades secundarias. El yo empírico, por su parte, aplica a estas sensaciones aisladas sus funciones sintéticas, y así surgen los objetos de la percepción, que en realidad son complejos de sensaciones<sup>51</sup>.

<sup>45</sup> F. KUNZE: *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg, 1912, p. 74.

<sup>46</sup> S. MAIMON: *op. cit.*, p. 32.

<sup>47</sup> JOHANN SCHULTZ: *Prüfung der Kantischen Kritik der reinen Vernunft*, Königsberg, 1789-1792; segunda parte, § 93, p. 279.

<sup>48</sup> ERICH ADICKES: *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924.

— *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, 1929 (obra póstuma).

— *Kants Opus Postumum dargestellt und beurteilt*, Berlin, 1920 (Kant-Studien, cuaderno complementario Nr. 50).

<sup>49</sup> E. ADICKES: *Kants Lehre von der doppelten Affektion...*, p. 61.

<sup>50</sup> KrV A 45 = B 63.

<sup>51</sup> E. ADICKES: *op. cit.*, p. 70. Comp. M. GLOUBERMAN, "Kant on Receptivity: Form and Content", *Kant-Studien*, tomo 66, 1975, pp. 319 ss.

De este modo se pueden resolver casi todas las dificultades inherentes a la afección; desaparece la necesidad de decidir entre una afección por la cosa en sí y una afección empírica, ya que se ha mostrado su concurrencia necesaria. Se mantiene, en el objeto de percepción, la subjetividad de la sensación; se justifican las cualidades secundarias y a la vez los objetos dotados sólo de cualidades primarias. Y desaparece finalmente la oposición entre una doctrina gnoseológica y una metafísica de la acción, ya que ambas quedan conciliadas.

8. Con este examen somero de los rasgos más sobresalientes de la teoría kantiana de la sensación y de algunos de los problemas que se derivan de ella, el tema no queda agotado, sino sólo presentado. Problemas histórico-literarios (como el de la historia de las explicaciones que se han venido proponiendo para la cuestión de la afección)<sup>52</sup>, y problemas sistemáticos (como el de la relación de lo dado con la síntesis a priori) requieren un tratamiento cuidadoso. La solución ofrecida por Adickes al problema de la afección no es la única ni la última, y se opone de manera inconciliable a la de Maimon-Cohen, que tiene a su vez títulos no menos adecuados para hacer valer su legitimidad como interpretación de los textos kantianos. Con esto se ve que a un estudio más detallado del tema en las obras de Kant (especialmente en el *Opus postumum*) debería añadirse un examen de sus desarrollos en el neokantianismo.

<sup>52</sup> HERBERT HERRING escribió sobre este tema (véase nota 12 de este trabajo).



LOGICA FORMAL, LOGICA TRASCENDENTAL  
Y VERDAD EN LA PRIMERA CRITICA

por Jorge Eugenio Dotti

1. En este trabajo intentaremos poner en evidencia algunos aspectos de la relación entre lógica general o formal (LF) y lógica trascendental (LT) en la *Critica de la razón pura* (CRP).

A guisa de introducción, recordemos que el principal esfuerzo kantiano durante la llamada "década silenciosa" (el período entre la *Disertación* y la primera edición de la CRP) se concentró en la elaboración de aquel componente de la doctrina crítica responsable de revelar "el secreto de la metafísica, que hasta ahora ha permanecido oculta a sí misma. O sea [...] ¿sobre qué fundamento se basa la relación entre lo que se llama representación en nosotros y el objeto?"<sup>1</sup>. La LT, precisamente, responderá al problema así planteado: el del criterio de verdad, entendido como la posibilidad de determinar la adecuación o conformidad entre la representación y su objeto cuando el nexo entre ambos no es del tipo causa-efecto, o sea cuando el objeto no produce la representación intelectual ni el contenido de ésta es generado por ella misma. Kant juzga que, en el primer caso, la respuesta empirista es incapaz de justificar la instancia de universalidad y necesidad presente en todo conocimiento; y que, en el segundo, el racionalismo termina presuponiendo una facultad arquetípica ajena al hombre. Teniendo en cuenta, entonces, la peculiar mediación que Kant opera entre ambas tendencias<sup>2</sup>, vemos que la LT constituye la auténtica novedad de la CRP respecto de los trabajos precedentes y que es en su ámbito donde se resuelve la cuestión de "cómo es posible una representación que se relaciona con un objeto sin estar *afectada* por él de ningún modo", es decir, "¿de dónde proviene el

<sup>1</sup> Así se expresa Kant en la famosa carta a Markus Herz del 21 de febrero de 1772, v. Akad., X, p. 130. Todas las referencias se harán a la edición de la Academia Real Prusiana de las Ciencias (Akad), indicando el número de volumen en romano, seguido por el de la página correspondiente. Las citas de la CRP en cambio se harán mediante las indicaciones habituales para la primera (A) y la segunda (B) edición.

<sup>2</sup> Sobre la actitud de Kant ante el empirismo y el racionalismo, cf. VAHINGER [1922], I, pp. 23-70. STECKELMACHER [1879], pp. 6 ss., ve en la LT la doctrina que remedia la insuficiencia del racionalismo frente a las críticas escépticas.

acuerdo que [nuestras representaciones intelectuales] deben tener con objetos que, sin embargo, no son producidos por ellas?" Una cuestión que, como observa Kant, "deja siempre tras de sí obscuridad acerca de nuestro entendimiento como facultad: ¿de dónde le viene esta conformidad con las cosas mismas?"<sup>3</sup>.

El papel gnoseológico del entendimiento no ha recibido una explicación satisfactoria en el esquema de 1770. Al establecer la insuprimible condición del espacio y del tiempo como principios de una facultad autónoma (en polémica con la reducción racionalista de la sensibilidad a "intelecto confuso"), es decir, al sancionar la distinción cualitativa entre lo sensible y lo intelectual (cf. *Disertación*, § 7), la consecuencia es la delimitación rigurosa de dos campos operativos específicos: las cosas *uti apparent* para la sensibilidad, las cosas *uti sunt* para el entendimiento (cf. *Disertación*, § 4). Pero este resultado amenaza dejar sin fundamentación filosófica la ciencia físico-matemática (y con ella también el conocimiento del sentido común), para la constitución de la cual es imprescindible considerar una cooperación o mediación entre ambas facultades cognoscitivas. Más concretamente: determinar la función precisa que cumplen los elementos intelectuales en la organización de la experiencia. El problema abierto e irresuelto en 1770 es, entonces, el de desarrollar una explicación del proceder cognoscitivo que, sin diluir la autonomía de la sensibilidad, evite el excesivo aislamiento del entendimiento. El esquema (cf. *Disertación*, §§ 5 y 6) de un "uso lógico" (clasificación analítica de los contenidos sensibles en géneros y especies, gracias al cual la *apparentia* se transforma en *experientia*) y de un "uso real" (acceso a los *intelligibilia* mediante los conceptos puros: "posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa", tal como los enumera Kant en el § 8) es insuficiente. Han quedado aislados del mundo fenoménico los conceptos con los que la ciencia constituye el conocimiento empírico en cuanto tal.

En el decenio siguiente Kant se aboca a la revisión de su planteo y a elaborar la doctrina definitiva<sup>4</sup>. La mediación entre sensibilidad y entendimiento deberá evitar tanto el peligro escéptico de negar validez universal objetiva a los elementos del segundo, como la pretensión dogmática de ignorar el aporte indispensable de la primera. La solución que garantiza los rasgos determinantes del conocimiento (necesidad y sinteticidad) la desarrollará fundamentalmente la *lógica trascendental*, en cuanto (novedosa)

<sup>3</sup> Akad, X, pp. 130-131. Sobre la novedad de la LT como lógica de la verdad, cf. COHEN [1917], pp. 43-45.

<sup>4</sup> Cf. DE VLESCHAUWER [1934], p. 153 ss.

ciencia del significado y función de los elementos intelectuales *a priori* en la configuración de la experiencia.

2. Destaquemos dos aspectos que enmarcan el tema que nos ocupa.

Ante todo, el nexo entre LF y LT está determinado por el reconocimiento de las dos fuentes subjetivas del conocimiento y por la consiguiente necesidad de sendas doctrinas trascendentales que examinen sus elementos y lleven a la luz la complementariedad que no anula su distinción: "Ambas facultades o capacidades no pueden intercambiar sus funciones. El entendimiento no puede intuir ni los sentidos pensar. El conocimiento surge sólo de su conjunción. Por eso no deben mezclarse sus aportes, sino más bien tenerse gran cuidado en separarlos y distinguirlos. En consecuencia, distinguimos la ciencia de la sensibilidad en general, la estética, de la ciencia de las reglas del entendimiento en general, la lógica" (A 51-52: B 75-76). Si en la primera de ellas Kant ha afrontado el tema del contenido intuitivo necesario (*a priori* y no meramente empírico) para que los elementos intelectuales no sean vacíos, en la segunda debe mostrar el papel del entendimiento en el acto cognoscitivo, sin el cual lo intuitivo carecería de significación para el sujeto cognoscente. Esta función intelectual exige que su estudio —i. e. la tematización de todo lo concerniente a la espontaneidad— se plasme como una *lógica* o "ciencia que expone integralmente y de manera estricta nada más que las reglas formales de todo pensamiento (ya sea éste *a priori* o empírico, cualquiera sea su objeto y desatendiendo a los obstáculos, contingentes o naturales, que pueda encontrar en nuestro espíritu)" (B IX)<sup>5</sup>.

Además de ello, la lógica no sólo representa el ámbito propio para el tratamiento de un tipo peculiar de ejercicio del pensamiento (la síntesis trascendental), sino que también goza de títulos suficientes para ser asumida como modelo de la nueva disciplina, la LT. La misma "historia" de la lógica muestra el sólido fundamento sobre el cual ha sido edificada. En su capacidad de autolimitación (*Eingeschränktheit*) o especificidad de su contenido

<sup>5</sup> "...las reglas universales y necesarias del pensamiento en general pueden concernir exclusivamente a la forma del mismo y de ningún modo a su materia. En consecuencia, la ciencia que contiene estas reglas universales es meramente una ciencia de la forma de nuestro conocimiento intelectual o del pensamiento. Podemos pues hacernos una idea de la posibilidad de semejante ciencia como de una *gramática universal*, que no contiene más que las formas del lenguaje y sin palabras, las que pertenecen en cambio a la materia del lenguaje. Llamamos *lógica* a la ciencia de las reglas necesarias del entendimiento y de la razón en general o, lo que es lo mismo, de las meras formas del pensamiento en general" (Akad, IX, pp. 12-13).

temático, la lógica ha sabido —ya desde Aristóteles— encontrar la clave para constituirse como ciencia: abstrayendo “de todos los objetos del conocimiento y de su diferencia, el entendimiento se ocupa en ella nada más que de sí mismo y de su forma” (B IX)<sup>6</sup>.

3. El sentido de la presentación kantiana de las características de la LT a partir de y en comparación con la LF reside en que *ambas* —en niveles diferentes y complementarios— son responsables de resolver la cuestión que, como vimos, ha motivado (aunque no exclusivamente) la elaboración de la CRP: el problema de la verdad en el significado digamos *fuerte* que Kant da a este término: “¿Qué es la verdad? La aclaración nominal, a saber: que ella consiste en la conformidad del conocimiento con su objeto, está concedida y presupuesta aquí; pero lo que se desea conocer es el criterio de verdad general y cierto para todo conocimiento [...]. Ahora bien, un criterio general de verdad sería aquel que fuera válido para todo conocimiento sin distinción de sus objetos” (A 58: B 82-83). Es decir, tratándose de un *criterio* (de una regla evaluativa) y *general* (sin excepciones en el campo de su aplicabilidad, pues ello invalidaría su función misma), no puede reposar en ninguna nota (*Merkmal*) o marca distintiva propia del contenido *particular* de lo conocido, sino en lo que en el conocimiento hay de universal, ya que “buscar una característica general de la verdad en su materia es algo contradictorio en sí mismo” (A 59: B 83). Se trata por el contrario de un tema *lógico*, que el pensamiento resuelve a partir de la toma de conciencia de su propio proceder. La doble articulación de la respuesta kantiana es conocida: la LF proporciona un criterio necesario, pero en un nivel analítico que no satisface plenamente la exigencia implícita en la noción de “conformidad con el objeto” o *adaequatio*. La LT cubre este aspecto y lleva a primer plano la síntesis entre lo intelectual *a priori* y lo intuitivo puro que fundamenta el conocimiento. Ambas configuran la base sobre la cual el proceder de las ciencias puede y debe asentar sus aspiraciones<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> MENZEL [1965-1966], p. 398 y nota 11, y p. 402, observa acertadamente que lo que Kant evalúa como decidido desde Aristóteles en el carácter *formal* de la *lógica*, en polémica con el *Leibniz-Programm*, que aspiraba a transformar la LF en condición también *suficiente* de la verdad; pero ello no excluye su perfeccionamiento. Los desarrollos sucesivos de esta disciplina no desmentirían así el juicio kantiano del segundo Prefacio. Considera además (p. 408 ss.) que la distinción entre LF y LT preanuncia aquella, moderna, entre sintaxis y semántica y entre lógica y meta-lógica, alegando también que en el planteo kantiano es posible encontrar una lógica proposicional. Sobre la LF como “modelo”, cf. VAHINGER [1922], I, p. 131.

<sup>7</sup> v. LUGARINI [1950], pp. 93 ss. y STUHLMANN-LAEISZ [1976], pp. 20 ss. y pp. 29-35. HEIDEGGER [1927-1928] observa que la LT constituye la

Kant comienza (A 50: B 74 ss.) destacando los criterios y particiones consiguientes de la *lógica en general* (genéricamente entendida como ciencia de las reglas del pensar), con el propósito de ilustrar sus rasgos y posibilidades, en comparación con los cuales la LT manifestará su propio significado<sup>8</sup>.

El primero de tales criterios es la actitud que una disciplina lógica puede adoptar ante el contenido, i. e. ante la naturaleza particular de lo pensado. Podemos distinguir así la *lógica general* o *formal* de una —o de las— *lógica/s particular/es*. Aquélla expone las reglas necesarias de *todo* uso del entendimiento, en la medida en que prescinde de toda distinción o peculiaridad material de los objetos sometidos a las formas intelectuales. Exhibe entonces los módulos organizativos del pensamiento correcto (*richtig*) de objetos, cualesquiera sean éstos. La *lógica particular*, en cambio, determina sus enunciados en función de los objetos, a cuyas particularidades debe adecuarse. Si la primera es una doctrina de los elementos puramente formales del entendimiento, la segunda es un *organon* de cada ciencia individual, que surge una vez que el saber relativo se ha consolidado en dicho ámbito propio, como una suerte de conciencia *post-festum* de sus requisitos y capacidades.

Kant recurre a un segundo criterio para establecer una dicotomía en el campo de la LF. Aun cuando se prescinda del contenido, pueden tenerse en cuenta o no las condiciones empírico-psicológicas del sujeto cognoscente. En caso afirmativo, la lógica general es *aplicada*, pues se ocupa de la incidencia que pueden tener en el ejercicio del pensamiento circunstancias psicológicas tales como la influencia de los sentidos, el error y la duda, el juego de la imaginación, el papel de la memoria, las inclinaciones y pre-

---

“lógica del pensamiento puro referido a objetos” (p. 188) y que en esta instancia de referencia o realidad objetiva radica el sentido propio de la “verdad trascendental” (p. 184).

<sup>8</sup> En las consideraciones siguientes descartamos el aspecto por el cual la lógica proporciona no solo una “doctrina de los elementos”, sino también una *Methodenlehre*: “tal como la doctrina de los elementos en la lógica tiene como contenido los elementos y condiciones para un conocimiento acabado, así la otra parte de la lógica, la doctrina general del método, trata por el contrario de la manera y los modos como se conecta lo múltiple del conocimiento con una ciencia” (Akad, IX, p. 139); “la doctrina del método debe exponer la manera como llegamos a un conocimiento acabado. Ahora bien, algunas de las perfecciones lógicas esenciales del conocimiento consisten en la distinción, la solidez y el ordenamiento sistemático de los mismos en la totalidad de una ciencia. En consecuencia, la doctrina del método deberá proveer los medios gracias a los cuales se puede perfeccionar el conocimiento” (Akad, IX, pp. 139-140).

juicios, etc. El uso formal del entendimiento se lo toma aquí *in concreto*; los principios de esta lógica son empíricos y su finalidad es la de un *Kathartikon* de la facultad intelectual. A ella se contrapone, diríamos que en su condición de más auténticamente general, la LF *pura*, que ignora todas las contingencias que inciden sobre el pensar y se configura como un *canon* o "conjunto de principios *a priori* para el uso correcto de ciertas facultades cognoscitivas" (A 796: B 824). ¿En qué radica el carácter *a priori* de todo lo que ella demuestra? En dos aspectos: a) en ser "general", i. e. ocuparse sólo de la forma del pensamiento, desentendiéndose de todo contenido; y b) en ser "pura", i. e. en que sus principios no provienen de la experiencia, sino de la facultad espontánea misma.

4. Hasta este punto (A 55: B 79), Kant ha detallado la división interna de la disciplina, pero no ha cumplido con el propósito principal que lo anima: tematizar el problema de la validez objetiva de los elementos intelectuales puros. Para introducir la LT retoma el primer criterio, pero operando una modificación importante que depende de los resultados de la Estética. La nueva disciplina trascendental es una ciencia lógico-formal porque considera el ejercicio del entendimiento en lo que éste tiene de universalmente válido, pero no lo hace abstrayendo de todo contenido, sino tan sólo del empírico, de las intuiciones espacio-temporales particulares. Presta especial atención en cambio a un contenido determinado: el espacio y el tiempo como formas puras de la intuición y como intuiciones puras, pues es en el "contacto" con ellos donde los elementos intelectuales, de los que la LT se ocupa específicamente, alcanzan su proyección gnoseológica plena. Es decir, tematiza el proceder de la espontaneidad intelectual ante el material que le presenta la sensibilidad.

Mientras que la "lógica general abstrae de todo contenido del conocimiento, es decir, de toda referencia del mismo a objetos", la distinción —también trascendental— entre dos tipos de intuiciones nos autoriza (cabría decir nos obliga) a suponer una diferencia en el terreno intelectual que responda a la peculiaridad de las intuiciones *a priori*. Postulamos así otra lógica, a su manera general y pura, pero *trascendental*, cuyo contenido lo constituyen "meramente las reglas del pensamiento puro de un objeto", excluyendo sólo el contenido empírico e investigando "también el origen de nuestro conocimiento de objetos, en la medida en que no es posible adscribirlo a los objetos" mismos (A 56-57: B 80). O sea una lógica que afronte el problema de la *adaequatio* de un modo más completo de lo que la LF puede hacerlo.

De esta manera entra en juego la cuestión del criterio de

verdad en los términos que ya hemos visto, pues Kant pretende solucionarla mediante las prerrogativas y funciones que les atribuye a cada una de estas lógicas. La LF contiene la clave resolutoria más genérica: se interesa por el nexo lógico-formal que el entendimiento instaura entre representaciones (siendo éstas indistintamente puras o empíricas), o sea por "las leyes según las cuales el entendimiento las pone en relación recíproca cuando piensa, en consecuencia, sólo por la forma intelectual que pueda proporcionárseles a las representaciones, provengan éstas de donde fuera" (A 56: B 80). Para la LF "verdad" no significa "validez objetiva", sino respeto del requisito de coherencia o no-contradicción, al que debe responder todo pensamiento (y por ende también el pensar que garantiza la objetividad de la representación: la síntesis trascendental) para tener una significación, precisamente, *lógica*. Determina así la corrección en la *forma del pensar*, de la cual el *conocimiento de objetos* es una manera de realizarse: "mas todo lo que concierne al conocimiento en cuanto a su mera forma (con prescindencia de todo contenido) está claro: una lógica, en la medida en que expone las reglas universales y necesarias del entendimiento, debe presentar tales reglas como criterios de verdad. Pues lo que los contradice es falso, ya que en ese caso el entendimiento entraría en conflicto con las propias reglas universales del pensamiento, esto es, consigo mismo. Pero estos criterios conciernen sólo a la forma de la verdad, i. e. a la forma del pensamiento en general, y son ciertamente correctos, pero insuficientes. Pues, por más que un conocimiento respete plenamente la forma lógica —es decir, que no se contradiga a sí mismo—, siempre puede sin embargo contradecir el objeto. En consecuencia, el criterio de verdad meramente lógico —a saber: la conformidad de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón— es, sí, una *conditio sine qua non* y por ende la condición negativa de una verdad. Pero la lógica no puede ir más allá y es incapaz de descubrir la piedra de toque para el error que concierne no ya a la forma, sino al contenido" (A 59-60: B 83-84).

Es tarea de la LT remediar esta insuficiencia, completando la ilustración de los requisitos mentados cuando pretendemos calificar una representación como "verdadera": no sólo coherencia formal, sino también la referencia o validez objetiva<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> "El modo [*Art*] y el método del conocimiento propios de la lógica general y pura, que investiga la forma del pensamiento en cuanto facultad en general, no son empíricos, sino *a priori*. El modo de conocimiento de la lógica del pensamiento puro referido a objetos sería también *a priori*, pero en un nuevo significado: en ella se conocería *a priori* la posibilidad de

La determinación específicamente kantiana del *a priori* como *condición de posibilidad*, en el significado gnoseológico preciso que esta noción adquiere en la doctrina crítica, da respuesta al problema de un criterio de la verdad como *adaequatio* y no exclusivamente como no-contradictoria. Surge así una "ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, mediante el cual pensamos objetos completamente *a priori*. Semejante ciencia, que determinara el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, debería llamarse *lógica trascendental*, porque se ocupa meramente de las leyes del entendimiento y de la razón, pero sólo en la medida en que se refiere *a priori* a objetos y no, como la lógica general, tanto a los conocimientos racionales empíricos, como a los puros, sin distinción" (A 57: B 81). En cuanto *trascendental*, la nueva disciplina se ocupa de las representaciones intelectuales (categorías y principios) que, sin tener una génesis empírica, se refieren a objetos empíricos. Determinará entonces cuáles y cuántos son tales conceptos (deducción metafísica) y cómo es posible, mediante el contacto sintético con la intuición (ya sea ésta una intuición "en general" o la espacio-temporal pura), la conformidad, referencia o validez objetiva de los mismos, precisamente porque tales elementos intelectuales son las condiciones de posibilidad simultáneamente de la experiencia y de los objetos de la misma (deducción trascendental y analítica de los principios).

5. En su interrelación, LF y LT conforman una unidad que no anula su distinción. Cada una representa un sistema complementario del otro, con miras a la resolución del problema de la verdad, el cual exige este doble enfoque. Una cierta ambigüedad o tensión es perceptible en el planteo con que la CRP las introduce, pero ello obedece a los requisitos disímiles que Kant intenta satisfacer evitando las insuficiencias de las propuestas tradicionales. La LT debe así demostrar su especificidad, sin que ello signifique una desvalorización ni mucho menos una utilización provisoria de la LF. Es inadecuado entonces privilegiar una en desmedro de la otra: sólo respetando su interrelación y equivalencia puede abordarse sin unilateralidades el problema gnoseológico.

La LT —a nuestro juicio— participa de los rasgos propios

---

la relación independiente de la experiencia que las determinaciones del pensar mantienen con objetos", v. HEIDEGGER [1927-1928], p. 185. Las dos lógicas responden a la doble característica del pensamiento como "función unificante" y como "referencia a objetos", aspectos que se implican recíprocamente (cf. pp. 175 ss.).

de todas las distinciones precedentemente mencionadas. a) Con la lógica *particular* comparte el interés por el contenido; pero sería inadecuado calificarla simplemente como una lógica particular más, pues el único contenido que le interesa es el más puro y universal, las intuiciones *a priori*, en cuanto campo de aplicabilidad de las funciones intelectuales<sup>10</sup>. Es decir, se ocupa de la condición de posibilidad de las ciencias particulares, pero porque lo hace respecto de todo conocimiento en general, y no como una lógica metodológica subordinada a las peculiaridades de los diversos objetos. b) Asimismo, aun cuando su abstracción o prescindencia del "material" no sea tan absoluta como ocurre con la LF, cabe igualmente considerar la LT como *general* o universal, en la medida en que ningún saber objetivo puede configurarse como tal si desobedece las pautas que ella establece. Toda pretensión de objetividad debe justificarse ante ella. c) También es una disciplina *pura*, pues ninguno de sus principios y enunciados proviene de la experiencia. Basta recordar la manera como se plantean los requisitos de la Analítica trascendental (la "idea del todo", la deducción metafísica a partir de un *Leitfaden* sistemático, la deducción trascendental como *quid iuris*), para que resalte la nota de apriorismo a ultranza que Kant aspira para esta disciplina decisiva en su doctrina. d) Finalmente, la LT no compartiría en cambio ningún rasgo con la lógica *aplicada*, y de hecho es así. Con todo, podemos observar que, cualesquiera hayan sido las intenciones kantianas, no pocos de los argumentos de la LT (particularmente en la primera versión de la deducción trascendental, pero también en los "principios" y la distinción "fenómeno-noúmeno") guardan demasiada similitud con las hipótesis de la ciencia psicológica de la época, como para que no sea sometida a un examen prolijo la independencia de la LT frente a toda consideración empírico-psicológica.

Del modo, entonces, como se resuelve el nexo entre ambas disciplinas depende la viabilidad de las funciones trascendentales y, con ello, la solidez del edificio crítico. Hemos mencionado una suerte de "tensión" entre las dos lógicas o, al menos, en la presentación que Kant hace de las mismas. En cuanto general, pura y canónica, la LT se ve reducida a una sub-clase de la LF, radicando la diferencia entre ambas en un simple descenso de nivel en el grado de abstracción respecto del contenido. Ello permite que la LF funcione como modelo para la estructura interna de la LT (p. e.: la división en una analítica y una dialéctica) y, fundamentalmente, para llevar a cumplimiento la deducción metafísica.

<sup>10</sup> SCHMID [1798], p. 357, considera sin embargo la LT como una lógica particular.

Es viable y lógicamente correcto "deducir" del elenco de nexos lógico-generales (que el entendimiento instaure a través de su actividad judicativa formalmente considerada) la lista de nexos lógico-trascendentales que instaure cuando ejercita esa peculiar actividad espontánea que es la síntesis categorial.

Pero asimismo, en cuanto la LT tematiza la función discursiva fundante de todo pensamiento, pues sin ella ninguna representación sería posible, es decir, en cuanto el análisis presupone la síntesis<sup>11</sup>, la prioridad de la función sintética parece extrapolable a la disciplina que la estudia. Así como sin la síntesis no habría nada que analizar, así también parece natural privilegiar la LT respecto de la LF, en el sentido de que ésta se ocupa de un tipo de relaciones discursivas que presuponen, de algún modo, las funciones sintéticas.

Creemos que tal tensión entre ambos enfoques es ineliminable, pues nace del propósito mismo de la CRP, irreducible a un esquema monista de corte idealista postkantiano. Se trata de afrontar el problema de "*¿Qué es la verdad?*" para un sujeto racional *finito* (para decirlo hegelianamente), cuya actividad espontánea no puede asimilarse de ningún modo a una capacidad demiúrgica (para la cual no tiene sentido un problema gnoseológico), sino que consiste en *unificar lo dado*, se trate de intuiciones (síntesis trascendental) o de representaciones ya constituidas (análisis formal). El § 10 de la CRP es elocuente en tal sentido.

Ambas lógicas son pues criterios evaluativos complementarios y ninguna de las dos perspectivas —la formal y la trascendental—

<sup>11</sup> "Antes de todo análisis de nuestras representaciones, éstas tienen que haberse dado previamente, y ningún concepto puede surgir analíticamente en cuanto al contenido. Mas la síntesis de una multiplicidad (dada *a priori* o *a posteriori*) produce ante todo un conocimiento que en su comienzo puede ser impreciso y confuso y, por ende, necesitar del análisis; sin embargo, es la síntesis la que junta los elementos para el conocimiento y los reúne como un cierto contenido; ella es pues lo primero a lo que tenemos que prestar atención, si queremos juzgar sobre el origen primero de nuestro conocimiento" (A 77-78: B 103); "esta actividad [de síntesis] debe ser originariamente una y de igual valor para todo enlace; y [...] la descomposición —análisis—, que parece ser su opuesto, sin embargo la presupone siempre; pues donde el entendimiento no ha enlazado previamente nada, allí nada puede descomponer, ya que sólo a través de él algo ha podido darse a la facultad representativa como enlazado" (B 130). El mismo problema se plantea, obviamente, cuando Kant trata las dos posibilidades de la apercepción como unidad superior de la conciencia: unidad analítica y sintética (B 133 ss.). Este tema, como asimismo el del nexo entre LF y LT, no se identifican con la cuestión de los juicios analíticos y sintéticos. Se trata de niveles diversos de la investigación crítica (v. el punto 5.b. y la nota 13 de este trabajo).

puede ser anulada por la otra<sup>12</sup>. La *no-contradicción* es condición necesaria pero insuficiente para satisfacer la exigencia de "referencia objetiva" que le imponemos a los juicios "verdaderos". La *síntesis trascendental* ofrece en cambio la clave resolutive específica para este último aspecto. Si un vicio formal anula la validez del discurso, la falta de respeto de la legalidad trascendental impide la constitución del objeto empírico: en ambos casos el saber queda trunco.

6. Estas consideraciones pueden ser precisadas con las observaciones siguientes.

a) El significado de "falso" varía para una y otra lógica. Para la LF equivale a "contradictorio"; para la LT a "dialéctico", o sea a una pretensión de objetividad para representaciones carentes del aporte intuitivo. A su vez, de este significado trascendental de "falsedad" podría derivarse lo que las ciencias particulares entienden por tal: lo refutado por la experiencia. También en este caso la representación digamos "falsada" pierde la *Beziehung auf Objekte*.

b) La relación entre LF y LT no puede ser asimilada a aquélla entre juicios analíticos y sintéticos<sup>13</sup>. Excedería los límites de

<sup>12</sup> Sobre la "tensión" entre ambas lógicas, v. BARONE [1957], pp. 189-190. STECKELMACHER [1879], aun reconociendo que la LT aspira a resolver el problema de la verdad no-formal, pero que es la LF la que permite la deducción metafísica, sostiene la tesis de una subordinación de la LF a la LT. PATON [1957-1958], por el contrario, recalca la importancia de la LF como presupuesto de la LT, para que ésta derive sus elementos de aquélla; no compartimos sin embargo su opinión de que es la importancia del juicio en el esquema de la deducción trascendental lo que certificaría la prioridad de la LF (cf. pp. 247 ss., en especial p. 249). Consideramos que tanto en el § 10 como en los §§ 10 y 20 de la CRP el planteo kantiano es válido tanto para la LF, como para la LT. Más equilibradamente GRAYEFF [1959-1960] observa que, no obstante el carácter prioritario de la síntesis respecto de cualquier actividad intelectual, LF y LT se complementan: la primera necesita una naturaleza dada, la segunda una intuición dada, pero en la base de ambas está la misma función unificante del entendimiento (cf. p. 351). También STERNBERG [1926] acentúa cómo análisis y síntesis —"Ursakt der Erkenntnis" (p. 190)—, se presuponen recíprocamente (cf. pp. 117 ss.).

<sup>13</sup> Esta confusión parece estar presente en STECKELMACHER [1879], pp. 17, 37. PATON [1936], I, pp. 213-215, la rechaza destacando que el acto de análisis de "objetos" no puede ser confundido con el análisis de conceptos en un juicio analítico. PATON [1957-1958], p. 257, propone que tal errónea identificación se ha originado en la creencia de que la "unidad analítica" y la "unidad sintética" del § 10 de la CRP se identifican con los juicios analíticos y sintéticos respectivamente; mientras que, por el contrario, la primera unidad expresa la unidad de todo concepto común en general, y la segunda la de todo juicio en general en cuanto unificación. GRAYEFF [1959-1960], p. 351, explica que ambos tipos de juicio caen bajo las dos

este trabajo entrar en el problema del significado y viabilidad de la distinción entre ambos tipos de juicio. En relación más estrecha con nuestro tema, observemos tan sólo que la LF determina los tipos de nexos o conectivas entre los términos componentes del juicio y evalúa la conexión misma a la luz de los principios de coherencia lógica. Pero ello no significa en absoluto que las reglas lógico-formales valgan exclusivamente para los juicios analíticos; si bien en éstos son criterios de verdad suficiente, pues el nexo entre el concepto-sujeto y el concepto-predicado se opera por "identidad", no por "síntesis" (cf. *Prolegómenos*, § 2). El ámbito de validez de la LF engloba entonces tanto los juicios analíticos, como los sintéticos, pues el hecho de que la verdad así garantizada sea analítico-formal (no material o de contenido) no significa que su campo de aplicación se circunscriba a los primeros<sup>14</sup>. Más aun, los requisitos lógico-formales no permiten distinguir entre ambas clases de juicios (ya que para ello es necesario recurrir al contenido de los conceptos sujeto y predicado), ni a la LF le interesa hacerlo, ya que tal distinción carece de significación si se prescinde del significado "fuerte" de verdad entendida como "referencia a objetos". Esto último constituye la tarea de la LT. Ella detalla los procedimientos sintéticos del entendimiento y, en conjunción con la enseñanza de la Estética trascendental, determina en qué consiste el recurso a "lo tercero" (A 154: B 193), a lo extra-lógico o intuitivo, gracias a lo cual todo juicio sintético adquiere su validez objetiva (los sintéticos *a priori*, cuando la intuición es pura). Podríamos decir, resumiendo, que la LF garantiza la verdad *intraconceptualmente*, por ende una verdad formal, necesaria pero insuficiente; y que la LT lo hace *interconceptualmente*, siendo la intuición (ante todo la pura) el vehículo de la mediación entre los conceptos.

d) Para concluir, creemos que una dilucidación tentativa de los significados de la noción de "análisis" puede contribuir al esclarecimiento de nuestro tema.

En primer término, (1) *análisis* es la tarea que la razón —en sentido amplio y como sujeto de la "crítica"— lleva a cabo (sobre sí misma) para determinar la función y límites de sus capacidades de conocimiento. En cuanto a la facultad que más nos interesa

---

unidades y que la unidad analítica expresa el juicio en cuanto unión de conceptos abstractos, y la sintética expresa la síntesis de la que todo juicio resulta. Para una crítica de las interpretaciones que han identificado LF con ciencia de los juicios analíticos, v. REICH [1932], pp. 13-25.

<sup>14</sup> STERNBERG [1926] reconoce que la no-contradicción cubre también a los juicios sintéticos, pero —extrañamente, creemos— atribuye a Kant "no quererlo admitir" (cf. p. 177).

ahora, digamos que la razón investiga analíticamente al entendimiento para encontrar y exponer sus elementos, es decir, para resolver la cuestión del "origen, extensión y validez objetiva" de los conceptos intelectuales puros. Es la tarea crítica que cumple la LT y que reclama o implica también a la LF, pues el problema de la verdad es soluble sólo a partir de la conciencia de los límites de nuestras facultades. La deducción de los diversos tipos de juicios sintéticos *a priori* a partir de las diversas funciones del juzgar en general —deducción metafísica—, presupuesto indispensable del núcleo argumentativo de la LT (i. e. de la deducción trascendental), ejemplifica la "cooperación" entre ambas lógicas en este nivel de análisis.

Pero también tenemos (2) el *análisis* de un concepto para volverlo claro y distinto y llegar a definirlo, sin que para ello entre en juego la instancia del contenido. Es un tema propio, pero no el único, de la LF: hacer explícito lo implícito en el concepto-sujeto. Y finalmente (3), el *análisis* como determinación del valor de verdad formal. No se esclarece ni se define, sino que simplemente se somete a prueba la coherencia de todo juicio. Es una cuestión específica de la LF.

Pensamos que Kant se refiere al significado (2) cuando establece la distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Este nivel presupone el (3), ya que los mecanismos de explicitación no pueden infringir los principios de coherencia y el nexa así puesto en evidencia reposa, repetimos, sobre la identidad. Pero las situaciones del significado (3) no se limitan a las del (2), sino que cubren también tanto las del nivel (1), cuyos resultados son juicios sintéticos *a priori* (del tipo: "todo evento remite a una causa", etc.), como las del proceder de las ciencias particulares, cuyos resultados son juicios sintéticos *a posteriori*. Para este último caso, agreguemos que todo juicio sintético *a posteriori* respeta los requisitos lógico-formales y los lógico-trascendentales, en el sentido de que aquéllos proveen las reglas para evitar la falsedad como "contradicción" y éstos el fundamento —que Kant juzga "metafísico" en el sentido no peyorativo del término— de las ciencias particulares y, por ende, también del *gemeiner Menschenverstand*.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- F. BARONE [1957]: *Logica formale e logica trascendentale*, Torino 1957.  
 H. COHEN [1917]: *Kommentar zu I. Kants Kritik der reinen Vernunft* (Nachdruck der 2. unveränderten Auflage 1917), Hildesheim 1978.

- H. J. DE VLEESCHAUWER [1934]: *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, tome premier. Antwerpen — Paris— 'S Gravenhage, 1934.
- F. GRAYEFF [1959-1960]: "The Relation of Transcendental and Formal Logic", en *Kant-Studien* 51 (1959-1960), pp. 349-352.
- M. HEIDEGGER [1927-1928]: *Gesamtausgabe, Bd. 25. Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1977.
- L. LUGARINI [1950]: *La logica trascendentale kantiana*, Milano - Messina 1950.
- L. MENZEL [1965-1966]: "Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft", en *Kant-Studien* 57, (1965-1966), pp. 396-411.
- H. J. PATON [1936]: *Kant's Metaphysics of Experience*, 2 vol., London - New York 1965<sup>4</sup>.
- [1957-1958]: "Formal and Transcendental Logic", en *Kant-Studien* 49 1957-1958), pp. 245-263.
- K. REICH [1932]: *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin 1932.
- C. CH. E. SCHMID [1798]: *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften* (Nachdruck der 4. vermehrte Ausgabe 1798), Darmstadt 1976.
- M. STECKELMACHER [1879]: *Die formale Logik Kants in ihrem Beziehungen zur transcendentalen*, Breslau 1879.
- K. STERNBERG [1926]: "Über die Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen", en *Kant-Studien* 31 (1926), pp. 171-200.
- R. STUHLMANN-LAEISZ [1976]: *Kants Logik*, Berlin - New York 1976.
- H. VAHINGER [1922]: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* (Neudruck der 2. Auflage, Stuttgart, 1922), 2 Bde., Aalen 1970.

HEIDEGGER, 1916-1921  
HEGELIANISMO Y FILOSOFÍA MEDIEVAL  
EN LOS ORIGENES DEL PENSAMIENTO  
HEIDEGGERIANO

por C. Francisco Bertelloni

I

LA concentración de los esfuerzos en el estudio de los años juveniles de quienes ocupan un merecido lugar en la historia del pensamiento no resulta un recurso estéril para la investigación histórico-filosófica, especialmente cuando aquélla se lleva a cabo con miras a encontrar, en esos primeros años, algún indicio o vestigio de lo que más tarde se presentará como pleno desarrollo de una doctrina madura. En efecto, los ejemplos de dicho proceder son numerosos y sólo bastaría lanzar una mirada fugaz hacia los primeros trabajos kantianos que preparan el sistema inaugurado por la *Crítica de la razón pura* o hacia los escritos teológicos del joven Hegel, para hacer manifiesta la eficacia de este método e inferir de allí la fecundidad de su aplicación y la riqueza de sus resultados.

Este recurso adolece con todo de limitaciones cuando se intenta seguir el camino intelectual de un pensador buscando elementos o rasgos filosóficos dentro de un período que no se caracteriza precisamente por la abundancia de la producción escrita. En este caso el acceso a las ideas se hace difícil, pero a pesar de lo arduo de la tarea, el imperativo que incita a la reconstrucción del pensamiento correspondiente a un determinado fragmento de todo su periplo, obliga, ante la escasez de documentos filosóficos, a escrutar a fondo los existentes y hasta a recurrir a otro tipo de testimonios, a veces epistolares, o aun a simples suposiciones.

Sobre la base de las consideraciones precedentes y asumiendo en consecuencia el margen de contingencia que exige el ingreso en un ámbito en el que la ausencia del dato cierto debe dejar lugar a la sola conjetura, proponemos en lo que sigue un intento de reconstrucción del pensamiento heideggeriano perteneciente a una época que hoy es aún poco conocida. El período que corre entre los años 1916 y 1921 se presenta en efecto como un trecho de tiempo que no sólo asume carácter decisivo con respecto al nuevo

planteamiento de los problemas del joven filósofo, sino que además aparece como clave para descifrar la nueva orientación de los intereses que entonces configuraban su mundo intelectual.

Se trata ciertamente de una época en la que Heidegger casi no escribe, pero ello no obstante ciertos elementos permiten suponer que en ese período de su evolución el conjunto de sus ideas registra transformaciones de suficiente magnitud como para determinar en forma cualitativamente diferente el rumbo futuro de su pensamiento. A continuación formulamos una exposición de carácter histórico-sistemático que apunta, a través de su vertiente histórica, a determinar el momento temporal a partir del cual el pensamiento de Heidegger comienza a desarrollarse como *propia-mente heideggeriano*, y a través de su vertiente sistemática, a detectar en los escasos escritos de aquellos años algunos rasgos de lo que hoy llamamos su pensamiento maduro.

## II

Heidegger concluye a fines del año 1915 un escrito titulado *La doctrina de las categorías y de la significación en Duns Escoto*<sup>1</sup>. Se trataba de una *Habilitationsschrift*, o sea de un trabajo presentado para poder acceder a la docencia, cuya lectura despertó y despierta aún hoy, incitantes sugerencias para la crítica filosófica.

En primer lugar el trabajo interesa a la investigación crítico-textual de la filosofía medieval en cuanto que está basado sobre la interpretación de un tratado, el *De modis significandi sive grammatica speculativa*, atribuido en aquellos años al *doctor subtilis*, pero que posteriormente Martin Grabmann descubre como perteneciente a Tomás de Erfurt<sup>2</sup>. En segundo lugar, y más allá de dicho contexto histórico-filológico, encontramos allí una

<sup>1</sup> Cfr. el *Vorwort* a *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, en *Frühe Schriften*, Frankfurt, 1972, p. 133. En lo sucesivo mencionamos esa edición y citamos *HS*.

<sup>2</sup> Para la discusión sobre el texto v. espec. M. GRABMANN: "De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Johanni Duns Scoto adscribitur speculativae", en *Archivium Franciscanum Historicum*, XV (1922), pp. 273-277, y además del mismo autor: *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Bd. I, München, 1926, pp. 118-125; "Methoden und Hilfsmittel des Aristotelesstudiums im Mittelalter", en *Sitzungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Phil.-hist. Abteilung), 1939, Heft 5, pp. 72 s, y finalmente "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus", op. cit., 1943, Heft 2, p. 103.

suerte de compromiso con la sistemática filosófica en la medida en que Heidegger intenta mostrar, a la luz de los textos que analiza, que el orden sintáctico de la proposición, *modus significandi*, y el modo como el objeto es aprehendido por el entendimiento, *modus intelligendi*, corresponden a y están fundados en la forma de una materia o modo de ser, *modus essendi* (HS, 252 ss). Dentro de este marco destaca la existencia de una gramática *a priori* (HS, 269 s) y de una lógica libre de todo rasgo psicologista (HS, 279 ss) como caracteres distintivos del "tratamiento escolástico del problema". Así acentúa el carácter no empírico del enfoque allí presente y el hecho de que la escolástica no opera al modo de las ciencias naturales, sino que busca lo que denomina un "sentido teórico" (*sinntheoretisch*)<sup>3</sup>. Las conclusiones de la investigación, que la crítica más exigente de entonces calificó como "penetrante"<sup>4</sup>, recuerda en muchos aspectos a algunos resultados de las *Investigaciones lógicas* de Husserl<sup>5</sup>. En tercer lugar la HS interesa también a la sistemática filosófica, pero esta vez en cuanto que permite detectar allí algunas ideas esbozadas por el joven Heidegger y que ayudan a reconstruir su primer intento de formulación filosófico-sistemática, el que a su vez puede ser señalado como un primer antecedente de algunas formulaciones heideggerianas posteriores.

Obviando los problemas concernientes a la autenticidad de los textos y a su análisis en el cuerpo del trabajo<sup>6</sup>, nos ocuparemos

<sup>3</sup> Carta de M. Heidegger a M. Grabmann del 7-1-1917, publicada por H. KOESTLER en "Heidegger schreibt an Grabmann", en *Philosophisches Jahrbuch*, 87 (1980), p. 103; cfr. además HS, 143.

<sup>4</sup> Cfr. M. GRABMANN: "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik...", cit., p. 17.

<sup>5</sup> Cfr. *Logische Untersuchungen*, Halle, 1928<sup>4</sup>, Bd. II/1, pp. 294 ss. y además HS, 269 s, y 285 s.

<sup>6</sup> De dicho análisis se ocupan entre otros H. SCHWEPPEHÄUSER: "Studien über die Heideggersche Sprachtheorie", en *Archiv für Philosophie*, 7 (1957), pp. 279-305; C. BAGLIETTO: "La formazione del pensiero di M. Heidegger nei suoi scritti giovanili", en *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa (Lettere, Storia e Filosofia)*, 26 (1957), pp. 207-218; H. SPIEGELBERG: *The Phenomenological Movement*, The Hague, 1963, esp. vol. I, pp. 292-297; O. PÖGGELER: *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen, 1963, pp. 19-24; I. MANZANO: "La Habilitationsschrift de M. Heidegger sobre Escoto", en *Verdad y Vida*, 24 (1966), pp. 305-325; K. HARRIES: *Martin Heidegger: the Search for Meaning*, en *Existential Philosophers: Kierkegaard to Merleau Ponty*, N. York, 1967, pp. 164-168; R. SCHMITT: *Martin Heidegger on Being Human*, N. York, 1969, pp. 56-73; J. A. MACDOWELL: *A Génesis da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, São Paulo, 1970, pp. 27-94; A. PREZIOSO: "La riscoperta semantica di M. Heidegger nel pensiero di Duns Scoto", en *Rassegna di Scienze Filosofiche*, 25 (1972), pp. 159-178, 287-302, 407-418 y 26 (1973), pp. 53-64; J. D. CAPUTO: "Phenomenology, Mysticism and the 'Grammatica Speculativa': a study of Heidegger's Habilitationsschrift", en *Journal of the British Society for Pheno-*

de su Introducción y en particular de su Epílogo agregado un año más tarde con ocasión de la publicación de la obra<sup>7</sup>. Allí se enuncian algunas tesis que, usando un lenguaje kantiano, pueden ser calificadas como *precríticas*, o aun usando el mismo lenguaje de Heidegger, pueden ser llamadas *metafísicas*, pero que con todo, consideradas sólo en cuanto a su estructura formal, se presentan como esbozos que recuerdan formulaciones posteriores y que hacen al núcleo del pensamiento heideggeriano. Esos esbozos dejan ver que en aquel escrito juvenil dicho pensamiento daba sus primeros pasos en la búsqueda de su propia forma.

En el mencionado Epílogo advierte Heidegger que en el cuerpo del trabajo se había ocupado del problema de las categorías desde dos perspectivas: en primer lugar se trataba de una consideración histórica de la cuestión, y en segundo lugar de su simultánea inserción en el ámbito de la sistemática filosófica (*in das Systematische*) (HS, 341). Sin embargo señala enseguida que el carácter de esas dos primeras perspectivas no le permitía formular allí algunas tesis "determinadas por el contenido de la obra", y agrega: "éste es el lugar apropiado para dar expresión a la inquietud del filósofo hasta ahora mantenida en silencio" (*ibid.*). Para lograrlo propone Heidegger no solamente que el contexto dentro del cual se analizan los problemas lógicos se transforme en "un contexto translógico" (HS, 347), sino también que la filosofía en lo sucesivo no prescinda de "su propia óptica, la metafísica" (HS, 348). Brevemente, sólo superando "una pobre y esquemática tabla de categorías" (HS, 350) podrá la lógica "plantear el problema del sentido lógico también según su significación óptica" (HS, 348), y sólo dentro de un contexto metafísico, translógico, "pueden ser suministrados los medios conceptuales y objetivos para poder aprehender en forma viviente cada época de la historia del espíritu" (HS, 350).

### III

Aunque Heidegger tiene delante, como objeto de estudio, un texto del medievo, se ocupa de dejar bien claro cuál es el sentido íntegro de la tarea que se propone.

En primer lugar, a través del análisis de dicho texto no in-

*menology*, 5 (1974), pp. 101-117; F. VOLPI: *Heidegger e Brentano*, Padova, 1976, pp. 109-131; R. SCHAEFFLER: *Frömmigkeit des Denkes? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, 1978, pp. 10-29.

<sup>7</sup> Cfr. *Vorwort y Bibliographischer Nachweis*, en HS, 133 y 376 resp.

tenta formular sólo "un juicio histórico fiel" sobre dicho período (HS, 136), sino que además trata de lograr su "valoración filosófica" (HS, 137). Para ello no son suficientes "la pura reunión, registro y transmisión de contenidos", pues estos elementos, dice, no suministran "las condiciones necesarias para una valoración del patrimonio filosófico-intelectual del medievo" (HS, 136). Heidegger aspira a más: se trata de poner de manifiesto la influencia que dicha "vida espiritual filosófico-teológica ejerce en la actitud de vida (*Lebenshaltung*) del hombre medieval" (HS, 135). Este mismo propósito, pero elevado a un plano general y exento de todo tipo de determinación concreta relativa a una época particular, asume la expresión formulada en el Epílogo, según la cual el objetivo sería lograr tanto "una comprensión viviente de una época" como también "de los actos del espíritu operantes en ella" (HS, 343).

En segundo lugar, el nudo del problema que se presenta en los textos en cuestión puede formularse como un ensayo de superación de una concepción puramente historiográfica de la historia de la filosofía. La sola historiografía obligaría a la historia de la filosofía a convertirse en una serie sucesiva de sistemas. Para Heidegger se trata, al contrario, de lograr una fundamentación *filosófica* de dicha historia. Dentro del contexto de esta nueva fundamentación deberían darse las condiciones para que en adelante el lugar ocupado por cada problema y por cada sistema no responda más ni a una "serie de errores sucesivos que se presentan con mayor o menor frecuencia" (HS, 137), ni a un desarrollo (*Entwicklung*) que permite un "permanente avance hacia nuevos problemas sobre la base de soluciones precedentes" (HS, 138). Dicho intento mueve a Heidegger, a abrir la Introducción con un epígrafe tomado de Hegel: "respecto de la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni continuadores" (HS, 135).

En tercer lugar, a través de la superación de la historiografía se enfrenta Heidegger con un nuevo problema; se trata ahora de la fundamentación de la historia de la filosofía que aspira a constituirse, más allá de la simple sucesión de sistemas, como un todo con sentido propio. En este contexto lamenta Heidegger la ausencia de una "*fundamentación conceptual y filosófico-cultural propiamente dicha* que debe suministrar al todo claridad, seguridad y unidad" (HS, 350). Aquí el acento cae sobre el todo y sobre el modo de acceso a la comprensión de cada época filosófica a partir de ese todo que es la historia de la filosofía. La pregunta a plantear en este caso sería: ¿cómo se constituye esa totalidad y cómo aferrarla de modo que ella nos permita acceder a la comprensión de cada una de sus partes?

## IV

En relación con el primer problema Heidegger reitera en el Epílogo algunas referencias al mismo concepto de *analogía* que previamente había estudiado en el cuerpo del trabajo<sup>8</sup>. Aquí intenta Heidegger dar cuerpo a la “comprensión viviente” de una época, ahora del medievo, mediante el análisis de ese concepto clave de la escolástica. Por una parte explicita Heidegger algunas lúcidas formulaciones acerca del papel desempeñado por la analogía en dicho período, y por la otra hace manifiesto un esfuerzo que intenta poner en evidencia la influencia que la “vida espiritual filosófico-teológica ejerce sobre la actitud de vida del hombre medieval” (HS, 351).

La analogía es presentada allí a través de tres características: en primer lugar ella es “principio dominante en la esfera de las categorías” (HS, 350). Puesto que el contexto de dominio de dicho principio son “las categorías de la realidad sensible y suprasensible (*ibid*), el ámbito de aplicación de dicho principio será en consecuencia *toda la realidad*. En segundo lugar la analogía aparece como “expresión conceptual” de un particular tipo de experiencia, del “mundo de la experiencia del hombre medieval” (*ibid*). En tercer lugar la analogía asume nuevamente el carácter de “expresión conceptual” pero esta vez como expresión de una determinada forma de existencia interior. Se trata de la forma de la existencia del hombre medieval, “enraizada en el vínculo originario-trascendente del alma con Dios” (HS, 351)<sup>9</sup>. La analogía,

<sup>8</sup> Cfr. HS, 197 ss. El análisis heideggeriano de la *analogía* no implica la admisión de ese concepto sino sólo su consideración como característico de una forma de pensamiento. Su rechazo del valor de la analogía como recurso filosófico se pone de manifiesto con particular énfasis especialmente en las lecciones del curso del semestre de verano de 1931 recientemente publicado en el Bd. 33 de la Gesamtausgabe: *Aristoteles, Metaphysik, IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Frankfurt, 1981, p. 46: “La analogía del ser, esa determinación no es ninguna solución al problema del Ser ni siquiera una verdadera elaboración del planteamiento de dicho problema, sino solamente el título de la más aguda aporía y camino sin salida en el que se encuentra encerrado el filosofar antiguo y con él todo el filosofar posterior, hasta hoy. En la Edad Media, la analogía entis —que hoy nuevamente es vendida como frase hecha— ha desempeñado un papel, pero no como pregunta sobre el Ser sino como un medio bienvenido para formular una convicción religiosa mediante expresiones filosóficas”.

<sup>9</sup> G. HAEFFNER en *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München, 1974, p. 130, nota 75, sostiene que el tema de la HS es el “vínculo del alma con la absoluta trascendencia de Dios”. Pensamos que dicho vínculo es más bien *el resultado* de un trabajo que intenta comprender una época a través

pues, que corre el riesgo de ser considerada como un "concepto escolástico pálido y carente de significación" (HS, 350) aparece al contrario como un recurso filosófico que ofrece a la inteligencia medieval la posibilidad de elevarse desde los grados más bajos de la realidad sensible hasta los más altos niveles del mundo espiritual y por esa razón es esa analogía un concepto a través del cual se trasluce la vida de toda una época.

De este modo, todas las "experiencias posibles para la subjetividad" que derivan de la cosmovisión medieval, están como "condicionadas por la dimensión de la vida del alma que se extiende hacia lo trascendente"<sup>10</sup>, y al mismo tiempo se contraponen a la "oscilante amplitud de contenidos" que presenta la vida del alma contemporánea (HS, 351). La "configuración fundamental de la forma de vida del hombre medieval" descarta así de antemano la "amplitud de contenidos de la realidad sensible" (*ibid.*). En dicha contraposición entre lo medieval y lo contemporáneo encuentra su sentido el texto de Novalis que como epígrafe abre este Epílogo: "Buscamos por doquier lo incondicionado y encontramos sólo cosas" (HS, 341)

## V

En cuanto al segundo problema interesa ahora examinar el intento de fundamentación filosófica de la historia de la filosofía. La pregunta que se formula en este caso es: ¿cómo es posible superar la pura historiografía?

En la Introducción esboza Heidegger lo que llama una "concepción de esencia y objetivos de la historia de la filosofía" que, según agrega, en lo sucesivo "no puede ser dejada de lado" y en base a la cual en adelante "debe ser considerada la escolástica" (HS, 139). Esta concepción suministra algunos elementos para promover aquella superación. De acuerdo con dicho proyecto, la filosofía, considerada como conjunto de ideas (*Gedankengut*), aparece allí como algo que en realidad representa siempre más que una simple materia científica (HS, 137). Su historia en consecuencia "no es sólo historia ni tampoco puede serlo". La historia

---

de las categorías. Que la *Lebenshaltung* de dicha época se resuelva en el vínculo del alma con la trascendencia no permite transformar dicho vínculo en el tema de la HS.

<sup>10</sup> En la relación *alma-Dios* propia de la cosmovisión del misticismo medieval tal como Heidegger lo presenta en la HS ve J. D. Caputo una analogía con la relación *Dasein-Ser* propia de las obras posteriores a 1930. Por esa razón no habría en Heidegger una *Kehre* sino un simple retorno a sus intereses de juventud (v. J. D. CAPUTO: *op. cit.*, pp. 115-117).

de la filosofía podrá integrarse al "ámbito de trabajo de la filosofía", pero a condición de que logre establecer una relación diferente de la que por ejemplo la historia de las matemáticas tiene con las matemáticas. La causa de ello "no reside en la *historia* de la filosofía sino en la historia de la *filosofía*" (*ibid.*). Esta última guarda con la filosofía una "relación esencial" (*Wesensbezug*) caracterizada fundamentalmente por dos hechos: el primero es el abandono del concepto de historia entendida como "pura historia" o "ciencia de hechos" (*HS*, 138), el segundo es su propia proyección dentro de la "sistemática filosófica" (*HS*, 138/9).

Formulado en otros términos el problema parece reducirse a lograr una sólida fundamentación *filosófica* de la historia de la filosofía que sea capaz de superar un panorama caracterizado, por una parte, por la "consumada problematicidad" de la filosofía, y por la otra por la duda acerca de su carácter realmente científico. En rigor, agrega, tales problematicidad y duda tienen su origen en aquella eterna discusión en la que los filósofos "nunca llegaron a un acuerdo sobre lo que la filosofía es" (*HS*, 137). En apoyo de la fundamentación que busca Heidegger recurre ahora a un texto de Trendelenburg: "Donde la historia deja de ser puro pasado clava la espina más eficaz en los espíritus" (*HS*, 139).

El mismo propósito de fundamentación aparece en el Epílogo, pero ahora formulado como la necesidad, para la captación de cada época, de "una interpretación de su significado *guiada por ideas finalísticas últimas (von letzten Zielgedanken)*" (*HS*, 343). A dicha exigencia se agrega ahora una suerte de denuncia: un total "desconocimiento de principio de la esencia del conocimiento histórico y de la formación histórica de los conceptos" suele rechazar aquella necesidad calificándola como "construcción ahistórica" (*HS*, 343 s). Sin embargo, advierte Heidegger, ese modo de pensar no se percata de que "el puro acumularse de la mayor cantidad posible de 'material de hechos' aleja de la vida viviente (*sic*) del pasado histórico y acerca a una construcción niveladora excluyendo el significado unitario y finalístico (*zielgebend*)" (*HS*, 344).

## VI

La fundamentación de ese *significado unitario* de la historia de la filosofía considerada ahora como una totalidad es el tercer problema que debe ser resuelto. La pregunta que en este caso será respondida será: ¿cómo se da esa totalidad y cómo acceder a esa historia considerada como un todo, de modo que ella nos permita acceder a cada una de sus partes, i. e. comprender cada una de sus épocas?

En la Introducción anticipa Heidegger algunas características que en el futuro debe asumir la historia de la filosofía, y con ello queda formulado el problema cuya solución completa el Epílogo. Según esta nueva propuesta la historia de la filosofía no deberá tener en el futuro la forma de un desarrollo (*Entwicklung*) sino más bien la de "un siempre y más profundo desenvolverse (*Auswicklung*)... de un determinado ámbito de problemas" (*HS*, 138). Además, y de acuerdo con la formulación anterior, el verdadero progreso (*Fortschritt*) de aquella historia residiría "en la profundización y en el nuevo planteo de esos problemas" (*HS*, 139) i.e. en un "permanente ponerse-frente-a un grupo más o menos constante" de ellos (*HS*, 138). Esta visión, finalmente, no sólo estaría posibilitada (*ermöglicht*) sino incluso exigida (*verlangt*) por la "perseverante identidad del espíritu filosófico (*durchhaltende Identität des philosophischen Geistes*)" (*ibid.*).

El mismo tema es retomado en el Epílogo y allí planteado de tal manera que las formulaciones alcanzan ahora mayor envergadura especulativa. Con referencia al problema de las categorías se apresura Heidegger a poner de manifiesto que en dicho contexto, "aquello que se establece en forma individual adquiere su sentido completo solamente en la totalidad" (*HS*, 342). A continuación aventura una afirmación que no sólo sorprende por su ambicioso alcance sino también por los términos que en ella quedan implicados. Allí dice en efecto que "solamente con esta orientación hacia el concepto del espíritu viviente y de sus 'perpetuos asentimientos' (Fr. Schlegel) podrá la lógica de la teoría de la verdad ponerse a salvo de una excluyente limitación al estudio de las estructuras" (*HS*, 348). Este mismo ánimo comprensivo de la totalidad como marco metafísico a partir del cual deben ser enfrentados los problemas es reclamado también para la historia de la filosofía, y a propósito de este criterio señala enseguida como un "error fatal y de principio de la filosofía" el darse por satisfecha "con un deletreo (*Buchstabieren*) de la realidad sin asumir su verdadera tarea". Esta tarea es presentada como un ir "más allá de un resumen precipitado de la totalidad de lo que es posible saber" y "aspirar a una *ruptura* (*Durchbruch*) en la verdadera realidad y en la verdad real" (*HS*, 348).

## VII

¿Dónde y cómo se accede a la "perseverante identidad del espíritu filosófico", al "espíritu viviente" y a sus "perpetuos asentimientos" que nos ponen permanentemente frente a un "cons-

tante grupo de problemas" y que determinan la historia de la filosofía, no como un *desarrollo* sino como el *desenvolverse* de la mismo, i. e. de un "determinado ámbito de problemas"? Y además: ¿qué significa aquí *deletrero* de la realidad y su contrapuesto, la *ruptura* de esa realidad?

Aquí ciertamente no puede ser pasada por alto al menos una mención de la tendencia a considerar los textos de la *HS* simplemente como un conjunto de escritos adornados por el inflamado estilo retórico de una pluma joven. En este caso, la seducción de una interpretación semejante eliminaría toda otra, e implicaría además un regreso en el camino que lleva a la inteligencia de esos textos, un camino que por otra parte en varios casos ya ha sido parcialmente recorrido, y con fundamentado éxito<sup>11</sup>.

En cuanto a la respuesta a la primera pregunta, Heidegger ofrece una solución compatible con la exigencia que cierra el Epílogo, según la cual la "filosofía del espíritu viviente" debe proponerse como tarea "una confrontación de principio" con la filosofía de Hegel (*HS*, 353)<sup>12</sup>. En efecto, una primera referencia a ese "espíritu viviente" lo define como "espíritu histórico en el más amplio sentido de la palabra" (*HS*, 349); una segunda referencia, y aquí se hace más que evidente la influencia hegeliana, abre la posibilidad de acceso a ese espíritu a través del hecho de que aquél "puede ser aprehendido si toda la plenitud de sus actos (*Leistungen*), i. e. su historia, es resuelta (*aufgehoben*) en él" (*HS*, 350).

En cuanto a la segunda pregunta Heidegger no dice mucho, al menos explícitamente. La ausencia de elementos suficientes para lograr una respuesta acabada y satisfactoria incita a emprender el camino de la interpretación, aun cuando ésta deba ser aceptada como simple conjetura. Heidegger insiste sobre la necesidad de una "interpretación cultural-filosófico-teleológica" de la historia (*HS*, 350) y formula una caracterización de aquella plenitud del espíritu viviente que antes había sido definida a través

<sup>11</sup> La "ruptura de la realidad" suministraría a Heidegger para siempre su temática central, i. e. "la pregunta por lo real en su verdad y por la realidad de la verdad, por el ente en la apertura (*Offenheit*) y por la apertura del Ser en el ente" (cfr. O. PÜGELER: "Sein als Ereignis. M. Heidegger zum 26. September 1959", en *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 13 (1959), p. 602. O. PUGLIESE, en *Vermittlung und Kehre*, Freiburg-München, 1965, pp. 99 y 131, ve en la *ruptura* acertadamente un anticipo de la *Destrucción* de la historia de la ontología.

<sup>12</sup> Para dicha influencia hegeliana, v. H. G. GADAMER: *Sein, Geist, Gott*, en *Heidegger* (Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken), Freiburg-München, 1977, p. 45: "Hegel significaba para Heidegger el campo de tensión entre Ser y Espíritu, campo en el que... estaba localizada la comprensión del espíritu absoluto de Dios en la época de la metafísica".

de sus actos (*Leistungen*). Ahora dice que con dicha plenitud, "en cuanto conceptualizable filosóficamente, está dado un medio en continuo crecimiento para la comprensión viva del espíritu de Dios" (*ibid.*).

## VIII

Las formulaciones precedentes sugieren algunas conclusiones. En primer lugar se hace evidente aquí el carácter *histórico* del espíritu viviente y en segundo lugar se insinúa una identificación entre la plenitud (*Fülle*) de los actos de ese espíritu y la historia misma. En tercer lugar y como consecuencia de esa identificación habría que agregar aquí una doble conclusión: por una parte la historia de la filosofía aparece como *dependiente* de los actos del espíritu viviente, y por la otra, cada uno de esos actos parece identificarse con cada una de las figuras filosóficas surgidas en el curso de la historia. En cuarto lugar finalmente, la plenitud de los actos del espíritu, o sea *la historia considerada como totalidad* pero ahora expresada a través del concepto filosófico, aparece como un medio de comprensión de lo que Heidegger llama "el espíritu de Dios".

Dentro de este contexto la exhortación de Heidegger a que la filosofía asuma su verdadera tarea, i. e. a que aspire a superar un precipitado resumen y un infecundo delecto de la realidad para producir en ella una ruptura sólo puede ser interpretada como una apelación a *procurar una forma* a esa realidad. En otros términos, se trataría de *irrumper* dentro de ella para suministrarle una estructura que interprete *filosóficamente* su significado. En el caso de la historia de la filosofía, ruptura significará entonces la irrupción en esa historia concebida como pura sucesión de sistemas o figuras filosóficas —o como quería Hegel, como "galería de opiniones"—, para dar a la mera sucesión una forma que responda ahora al carácter científico que Heidegger reclama para la historia de la filosofía.

Se trata en este caso de una hipótesis que encuentra sin duda un apoyo en el texto, pues inmediatamente después de haber formulado la exhortación a la ruptura, Heidegger identifica esa tarea con la "orientación hacia el concepto del espíritu viviente". Allí leemos en efecto que "solamente con *ésta* orientación —se refiere a la ruptura mencionada más arriba— hacia el concepto del espíritu viviente y de sus 'perpetuos asentimientos' . . . podrá la lógica de la teoría de la verdad . . . etc." (*HS*, 348). De este modo la tarea de ruptura se concreta y hace efectiva cuando la historio-

grafía ha dejado paso a la filosofía. Con ello concluye la más joven formulación heideggeriana —una formulación “*cultural-filosófico-teleológica*” tal como Heidegger lo pretendía— acerca de la estructura que debe asumir la historia de la filosofía.

## IX

Cuando se trata de determinar en qué medida algunos elementos de las formulaciones precedentes se encuentran en el pensamiento maduro de Heidegger, desalienta de antemano el hecho de que en virtud de su carácter “metafísico” una interpretación como la expuesta haya desaparecido absolutamente del horizonte heideggeriano, así como también ha desaparecido aquella temprana exigencia de una “confrontación” con Hegel. Si en aquellos primeros años el sistema hegeliano parecía haber resuelto todos los problemas, más tarde sin embargo ese mismo sistema parece a Heidegger no haber resuelto ni siquiera el problema más fundamental: Hegel en efecto no sólo tiene por obvia la solución al problema del Ser, problema que aún sigue siendo “el más oscuro”<sup>13</sup>, sino que además su sistema es la “consumación” (*Vollendung*)<sup>14</sup> de una filosofía cuyo fundamento aún permanece no pensado<sup>15</sup>.

Con todo, la *Historia de la filosofía* de Hegel sigue siendo para Heidegger no solamente “la primera historia filosófica de la filosofía”, sino además “la única que ha permanecido y permanecerá siendo filosófica”<sup>16</sup>. Ningún filósofo anterior, agrega Heidegger, “ha logrado poner a la filosofía en una posición tal que le permita y exija que el filosofar se mueva en su historia y que al mismo tiempo este movimiento sea la filosofía misma”<sup>17</sup>. De allí que, aun cuando Heidegger haya desplazado aquel juvenil fervor hegeliano, sin embargo la aspiración a superar el “deleterio” de la realidad sigue siendo un objetivo de tanta vigencia, que aquella primitiva afirmación según la cual el problema “no reside en la historia de la filosofía sino en la historia de la filosofía” (*HS*, 137) reaparece hoy formulada en el *Nietzsche*: “la historia de la filosofía no es un problema de la historia (*Historie*) sino de la filosofía”<sup>18</sup>. Y ese mismo objetivo se vuelve a plantear en el reclamo

<sup>13</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972<sup>12</sup>, p. 2.

<sup>14</sup> Cfr. *Hegel und die Griechen*, en *Wegmarken*, Frankfurt, 1978<sup>2</sup>, p. 260, y *Nietzsche*, Bd. II, Pfullingen, 1961<sup>3</sup>, p. 147.

<sup>15</sup> Cfr. *Was ist Metaphysik*, Frankfurt, 1975<sup>11</sup>, pp. 7 s.

<sup>16</sup> Cfr. *Nietzsche*, Bd. I, p. 450.

<sup>17</sup> Cfr. *Hegel und die Griechen*, cit., pp. 422 s.

<sup>18</sup> Cfr. *Nietzsche*, loc. cit.

de un nuevo modo de pensar la historia: si bien la *Historia de la filosofía* de Hegel es la *única* filosófica, será la *única* sólo hasta el momento en que "la filosofía deba pensar históricamente y en un sentido esencialmente más originario a partir de su más propia pregunta fundamental"<sup>19</sup>.

Heidegger formula allí, ciertamente sin disimularlo, una clara referencia a sí mismo. La historia no sólo debe ser pensada *desde el Ser* —la pregunta de la filosofía—, sino que "la historia es historia del Ser"<sup>20</sup>. Más aun, las diversas figuras de la historia de la filosofía son como el fundamento de la historia misma: "las posiciones metafísicas fundamentales son el terreno y el ámbito de aquello que conocemos como historia mundial, en particular de la historia occidental"<sup>21</sup>. Y allí aparece la primera idea del pensamiento heideggeriano que encuentra su primer antecedente en el Epílogo de la *HS*: si antes proponía Heidegger "aprehender vivamente cada época de la historia del espíritu" (*HS*, 350) y la "comprensión viva de una época y de los actos del espíritu operantes en ella" (*HS*, 343), hoy sustituye "espíritu" por "Verdad del Ser" y propone "aprehender la esencia de la época a partir de la verdad del Ser actuante (*waltend*) en ella"<sup>22</sup>. Se trata en el primer caso de un texto que Heidegger calificaría hoy quizá como "metafísico", pero que delata una idéntica estructura formal con el transcripto en segundo término.

La segunda idea que reaparece hoy es el mismo antiguo propósito de superación del *deletreo* por medio de la *ruptura*, o lo que es lo mismo, la aspiración a superar la historia de la filosofía concebida como "serie de errores sucesivos" (*HS*, 137) por medio de una concepción que ya no vea en ella "ni continuadores ni predecesores" (*HS*, 135). Esta idea aparece en la reconstrucción de su itinerario intelectual que Heidegger ha formulado recientemente; allí caracteriza su último período como una *Topología del Ser*. Mientras que la pregunta formulada en *Ser y tiempo* interrogaba por el *sentido del Ser* y posteriormente esa misma pregunta apunta a la *verdad del Ser*, últimamente la pregunta intenta determinar el *sitio* o *lugar* (*Ort-tópos*) del Ser: "de allí surgió el nombre 'Topología del Ser'"<sup>23</sup>. Esta Topología heideggeriana ha sido definida como el "decir (*Sagen-lógos*) del lugar (*Ort-tópos*) en el que la verdad del Ser se recoge (*sammelt*) como el acontecimiento desocultamiento (*Unverborgenheit*)"<sup>24</sup>; los *topoi* serían en

<sup>19</sup> *Loc. cit.*

<sup>20</sup> Cfr. *Nietzsche*, Bd. II, p. 28.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>22</sup> Cfr. *Holzwege*, Frankfurt, 1952<sup>2</sup>, p. 89.

<sup>23</sup> Cfr. *Vier Seminare*, Frankfurt, 1972, p. 82.

<sup>24</sup> V. O. PÖGgeler: *Der Denkweg M. Heideggers*, ed. cit., p. 294.

consecuencia los lugares a los que el Ser llega o en los que el Ser se anuncia (*Ankunftsorte*), los lugares esenciales del ser (*Wesensorte*)<sup>25</sup>. La filosofía, como topología, tiene precisamente como tarea la búsqueda y determinación de los lugares en los que el Ser se presenta, y en cuanto tal, la filosofía abandona entonces "su pretensión de una fundamentación última y conclusiva", ella limita su actividad a una *Erörterung*, i. e. a precisar los lugares del Ser<sup>26</sup>.

Cuando se trata de precisar los lugares en los que la verdad del Ser se hace historia o se presenta como historia, cuando se trata entonces de la *historia del Ser* (*Seinsgeschichte*) —un ámbito que ciertamente no agota todo el alcance de sus modos de presentarse—<sup>27</sup>, entonces no bastará la sola consideración de lo pasado como pasado, por cuanto esa concepción descansa en una "arbitraria construcción de la historia"<sup>28</sup>. En efecto, cuando la filosofía se define como topología ella no cede su lugar a una pura *historiosofía*<sup>29</sup>, i. e. a una consideración de lo pensado por la metafísica simplemente como "una opinión desde hace mucho históricamente pasada"<sup>30</sup>. La historia es historia del Ser, y la historia del Ser es su *escatología*<sup>31</sup>. Es por ello que si la historia de la filosofía se reduce a una "galería de opiniones", ella se definirá entonces como una *historiografía* o como una simple *topografía* descriptiva de la serie de los distintos lugares o figuras filosóficas. Si en cambio ella se reconoce como historia del Ser, será historia de los *topoi* o lugares en los que el Ser aparece en la historia, y además tendrá la forma que ella tiene *sólo en virtud de ese aparecer*, pues cada filosofía y "todo saber pensante es en sí una *posición* que no es sostenida por ningún ente, sino por el Ser"<sup>32</sup>. La *topografía* deberá pues "ser precedida por una *topología*"<sup>33</sup>, y es precisamente

<sup>25</sup> V. F. WIPLINGER: *Wahrheit und Geschichtlichkeit*, Freiburg-München, 1961, p. 317.

<sup>26</sup> V. O. PÖGgeler: *Dialektik und Topik in Hermeneutik und Dialektik (Festschrift für H. G. Gadamer)*, ed. R. Bubner y otros, Tübingen, 1970, Bd. II, p. 299.

<sup>27</sup> Cfr. O. PÖGgeler: *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, en *Neue Entwicklungen des Phänomenbegriffs* (Red. Ernst. W. Orth), Freiburg-München, 1980, p. 152.

<sup>28</sup> Cfr. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957<sup>3</sup>, p. 108.

<sup>29</sup> Cfr. O. PÖGgeler: *Dialektik und Topik*, loc. cit.

<sup>30</sup> Cfr. *Holzwege*, ed. cit., p. 302.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 301 s.

<sup>32</sup> Cfr. *Nietzsche*, Bd. II, p. 41.

<sup>33</sup> Cfr. *Zur Seinsfrage*, en *Wegmarken*, ed. cit., p. 406. Para una interpretación de la topología v. O. PÖGgeler: "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*, 70 (1962), pp. 118-137; *Der Denkweg...*, ed. cit., pp. 280-299, y *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg-München, 1972, pp. 71-104.

en esta topología entendida como *determinación de los lugares del Ser* donde se concreta el viejo anhelo de la ruptura entendida como *búsqueda de forma*.

## X

En la *HS* y un año después de su publicación, Heidegger exterioriza de diversas maneras su especial interés por los temas de la filosofía medieval. En primer lugar promete "una caracterización histórica más detallada" del tratado allí analizado (*HS*, 246). En segundo lugar anuncia un trabajo futuro que debía mostrar de qué modo la mística de Meister Eckhart encuentra su explicación y su justa valoración filosófica a partir de una "metafísica del problema de la verdad" (*HS*, 344, *nota*). En tercer lugar promete a Martin Grabmann "otros trabajos en el terreno de la escolástica y de la mística medieval"<sup>34</sup>. Y en cuarto lugar se refiere a "un trabajo comenzado, una confrontación de Tomás de Aquino con Escoto respecto de problemas lógicos, que fue interrumpido por la guerra"<sup>35</sup>. El interés de Heidegger por la filosofía del medioevo se trasluce además en el reclamo "urgente" de una "elaboración fenomenológica de los escritos místicos, teológico-morales y ascéticos de la escolástica medieval" (*HS*, 147). Y ese mismo interés se confirma posteriormente en los temas de algunos de sus cursos dictados entre la *HS* (1916) y *Ser y tiempo* (1927): en 1919/1920: *Fundamentos filosóficos de la mística medieval*; en 1920/1921: *Introducción a la fenomenología de la religión*; en 1921: *Agustín y el neoplatonismo*; en 1924: *La alta escolástica y Aristóteles*; y en 1924/1925: *Ejercicios sobre ontología medieval*<sup>36</sup>.

A todo ello debe agregarse el hecho de que por esos años Heidegger aspiraba posiblemente a la cátedra de filosofía católica —la llamada *cátedra del Concordato*— en la Universidad de Friburgo y que por esa razón haya orientado originalmente en forma tan acentuada sus intereses hacia el medioevo<sup>37</sup>. Con dicha hipótesis coincide la circunstancia de que Heidegger publicaba sus primeros escritos y reseñas filosóficas en revistas de orientación

<sup>34</sup> Cfr. KOESTER, *op. cit.*, p. 104.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>36</sup> El elenco de los cursos y lecciones de Heidegger puede consultarse en W. J. RICHARDSON: *Heidegger, Thought Phenomenology to Thought*, The Hague, 1963, pp. 663-671.

<sup>37</sup> Cfr. KOESTLER: *op. cit.*, p. 106.

predominantemente católica<sup>38</sup>. Por la misma razón saluda Heidegger sin disimulado entusiasmo una eventual reseña de Martin Grabmann sobre la *HS*: "Tanto más valioso es para mí —le escribe— que usted quiera someter el trabajo... a un juicio crítico"<sup>39</sup>. Si Heidegger aspiraba a la cátedra del Concordato, como se conjetura, no podía menos que alegrarse ante la posibilidad de que una autoridad como Grabmann se ocupase de la *HS*.

Heidegger sin embargo no publica ni una línea de los trabajos que había anunciado. ¿Qué queda pues de aquellos intereses de los años tempranos y dónde reside la causa de su desaparición?<sup>40</sup>. Un intento de esclarecimiento de ese progresivo alejamiento de los temas vinculados con el pensamiento medieval debe pasar, paradójicamente, por un necesario y cuidadoso análisis del contenido de los cursos en los que Heidegger se ocupa precisamente de esos temas. Y aun cuando hasta hoy los cursos en cuestión no hayan sido editados, disponemos no obstante de algunos elementos para conocer su contenido<sup>41</sup>. Allí aparecen indicios que ayudan a la reconstrucción del nuevo camino que entonces estaba tomando el pensamiento de Heidegger.

En primer lugar habría que señalar que sobre un total de 43 cursos dictados en ese período, sólo cinco de ellos —incluyendo generosamente en ese número la *Introducción a la fenomenología de la religión* como "afín" al pensamiento medieval— se ocupan de temas relacionados con la filosofía católica. En segundo lugar, una ligera incursión en la temática de algunos de esos cursos muestra el verdadero interés que movía a Heidegger en ese momento. Bastan para ello sólo dos ejemplos: en la *Introducción a la fenomenología de la religión* Heidegger ensaya la explicitación de la religiosidad cristiana primitiva, y a través de ella logra aferrar el carácter *histórico* de una experiencia *fáctica* de la vida religiosa. Esa misma facticidad será luego retomada el semestre siguiente en el curso sobre *Agustín y el neoplatonismo*. Allí intenta mostrar que San Agustín piensa desde esa experiencia fáctica de la vida

<sup>38</sup> Las publicaciones son la *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* en la que Heidegger publica en el vol. 38 (1912), pp. 465-472, 517-524, 565-570; vol. 39 (1913), p. 74; *ibid.*, pp. 178 s.; vol. 40 (1914), pp. 330-332; *ibid.*, pp. 376 s.; *ibid.*, pp. 233 s. Además en el *Philosophisches Jahrbuch*, 25 (1912), pp. 353-363.

<sup>39</sup> KOESTLER: *op. cit.*, p. 104.

<sup>40</sup> Sobre la continuidad o ruptura entre *Ser y tiempo* y el período precedente ofrece excelentes informaciones y mejor interpretación K. LEHMANN: "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers", en *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1964), pp. 331-357.

<sup>41</sup> Cfr. PÜGgeler: *Sein als Ereignis*, ed. cit., pp. 605 ss., y *Der Denkweg...*, p. 36 ss.

religiosa primitiva, pero que su conceptualización a través de la influencia neoplatónica y la misma expresión neoplatónica de Dios como *Summum Bonum* falsean la originariedad de aquella facticidad y su relación con Dios. Heidegger intentará en el seminario *liber* la experiencia fáctica de aquella deficiente conceptualización en la que ella se expresa<sup>42</sup>. El interés de Heidegger por esclarecer la facticidad puede ser hoy interpretado a la luz de obras posteriores: aquella misma facticidad de los cursos de 1920 y 1921 aparecerá luego explicitada integralmente en *Ser y tiempo*, donde aparece como *existencia fáctica*: "*Das Dasein existiert faktisch*"<sup>43</sup>. Se trataba de un tema que ciertamente tenía ya poco en común con la filosofía cristiana como tal y que señala el principio de la paulatina desaparición del horizonte heideggeriano de su interés por el medievo; en los ejemplos que mencionamos arriba no habría necesitado Heidegger recurrir a Agustín para descubrir allí una facticidad presente en *todo Dasein*, no sólo en el agustiniano. Ello coincide sin duda con el brote de las nuevas ideas y con el madurarse del pensamiento propio que culmina en 1927 con *Ser y tiempo*. En efecto, si entre 1916 y 1927 Heidegger no publica nada excepción hecha de un poema y de una reseña a un libro de Jaspers<sup>44</sup>, ello hace sospechar que algo nuevo se está preparando.

En segundo lugar debe ser considerado aquí un eventual cambio de rumbo en los planes académicos de Heidegger. El renunciamiento a la cátedra del Concordato habría sido ocasionado posiblemente por una suerte de crisis intelectual que no solamente ya no lo incitaba a ocuparse en lo sucesivo de temas vinculados con la filosofía católica, sino que además le hacía imposible seguir aspirando a una cátedra tan estrechamente ligada con esos temas. El testimonio más expresivo de dicha crisis y del giro que por esos años sufre el pensamiento de Heidegger lo ofrece él mismo en una carta del 9 de enero de 1919 al profesor de Teología de Friburgo, Engelbert Krebs<sup>45</sup>. Se trata de un documento conocido reciente-

<sup>42</sup> Un análisis en K. LEHMANN: "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", en *Philosophisches Jahrbuch*, 74 (1966), pp. 126-153.

<sup>43</sup> Cfr. *Sein und Zeit*, ed. cit., pp. 56 y 181 resp.

<sup>44</sup> El poema titulado *Abendgang auf der Reichenau*, en *Das Bodensee-buch*, Konstanz, 4 (1917), p. 152; el trabajo sobre Jaspers *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*, elaborado entre 1919 y 1921, hoy editado en *Wegmarken*, ed. cit. pp. 1-44.

<sup>45</sup> Krebs enseña Teología en Friburgo entre 1915 y 1919 (cfr. KOESTLER, *op. cit.*, p. 97, nota 9), y junto con él dicta Heidegger en 1916 un seminario titulado *Ejercicios sobre textos de los escritos lógicos aristotélicos* (cfr. Richardson, *op. cit.*, p. 663).

El texto de la carta fue publicado íntegramente por BERNHARD CASPER en su trabajo "Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg.

mente cuyo contenido resulta más que ilustrativo e imprescindible para el esclarecimiento de la dirección que en ese momento comienza a tomar ese pensamiento. Allí se refiere Heidegger al lugar que el medievo había ocupado dentro de su panorama intelectual y confiesa la distancia que separaba a la investigación de entonces de un adecuado juicio sobre ese período: *"Creo haber percibido demasiado fuertemente, quizá más que sus cultivadores oficiales, los valores que consigo trae la Edad Media católica; de una verdadera valoración estamos aún muy lejanos"*.

Inmediatamente da cuenta Heidegger de la nueva configuración del espectro de sus problemas y menciona un cambio de convicciones junto con sus eventuales consecuencias: *"Mis investigaciones sobre fenomenología de la religión, que se referirán intensamente a la Edad Media, en lugar de toda discusión deberán dar testimonio de que una transformación de mis puntos de vista fundamentales no me ha arrastrado a anteponer al noble juicio objetivo y a la estima por el mundo de vida (Lebenswelt) católico, una enojosa y estéril polémica de apóstatas"*.

La referida transformación de puntos de vista y el cambio radical de las ideas heideggerianas se esclarecen finalmente en un pasaje de la misma carta. En ella explica Heidegger en qué consistieron aquellas transformaciones llamando al cambio por su nombre: *"Los dos últimos años en los que me he ocupado de un fundamental esclarecimiento de mi posición filosófica, dejando de lado toda tarea científica particular, me han conducido a resultados a los que no habría podido garantizar ni libertad de convicción ni de doctrina si hubiera estado sujeto a vínculos extrafilosóficos. Criterios teórico-cognoscitivos, extensivos a la teoría del conocimiento histórico, me han hecho el sistema del Catolicismo problemático e inaceptable —no así el Cristianismo y la metafísica (ésta ciertamente en un nuevo sentido)..."*

## XI

Aproximadamente tres años antes de escribir estas líneas (enero de 1919) Heidegger acababa de concluir la *HS* (a principios de 1915 según el *Vorwort*). A ella agrega poco más tarde un Epílogo, seguramente escrito entre 1915 y 1916, destinado a com-

1909-1923", en el *Freiburger Diözesan Archiv*, Bd. 100 (Festschrift für Wolfgang Müller), Freiburg, 1980, p. 541. La carta forma parte del Nachlass de E. Krebs y se encuentra actualmente en poder del Dogmatisches Seminar de la Univ. de Friburgo (cfr. Casper, p. 540 s.).

pletar la obra que sería editada en 1916. Resulta una conclusión de relieve en este trabajo poner de manifiesto que casi exactamente a partir del momento en que Heidegger escribe y agrega ese Epílogo comienza el transcurso de los dos años de "autocrítica" que Heidegger caracteriza como de "fundamental esclarecimiento" de su posición filosófica. Dicho Epílogo pues, que es el último escrito heideggeriano significativo antes del comienzo de aquellos dos años de autoexamen, debe ser considerado en consecuencia como *el primer indicio* del cambio de rumbo tanto de los planes de trabajo como de los planes académicos de Heidegger.

A lo anterior habría que agregar que aun cuando es verdad que las formulaciones que aparecen en el Epílogo, y que hemos analizado en este trabajo, poco en común muestran con *Ser y tiempo*, i. e. con el primer escrito que surge después de un silencio de más de diez años (1916-1927), es también un hecho que una directa vinculación entre las formulaciones de ese Epílogo y escritos heideggerianos posteriores ya *propriadamente heideggerianos* aparecerá poco tiempo más tarde tanto en el trabajo sobre *La época de la imagen del mundo* de 1938<sup>46</sup> —para citar sólo un ejemplo—, como también posteriormente con la formulación de la *Topología del Ser*, según hemos intentado mostrarlo en el § IX.

Este trabajo confiesa su carácter incompleto en la medida en que aún no disponemos de la edición de los textos de los seminarios referidos en § X. Estos textos nos habrían permitido establecer con firmeza y en forma casi concluyente los vínculos temáticos existentes entre el contenido de esos seminarios y *Ser y tiempo*. De ese modo habría podido completarse la tarea de reconstrucción del pensamiento heideggeriano correspondiente al período que corre entre años 1916 y 1921, una tarea que ciertamente no se agota en el intento de ubicación de cada elemento y de cada idea en su propio lugar sino que exige además evidenciar la proyección de esos elementos tempranos en el pensamiento maduro y hacer manifiesto el desarrollo posterior de cada una de esas primeras ideas.

Con todo, los escasos elementos que hoy conocemos de aquella temática autorizan desde ya a comenzar esa tarea reestructuradora, al menos sobre la base de los pocos testimonios a los que hemos recurrido en nuestro intento. La interpretación de esos testimonios admitirá quizá alguna corrección a la luz de los textos que esperan su edición, pero el peso y la significación de aquéllos queda fuera de toda duda, tanto más cuanto que hoy aparece como improbable la aparición de nuevos textos. En *primer lugar*, pues, el Epílogo y la

<sup>46</sup> Cfr. Holzwege, p. 344.

Introducción de la *HS* de 1915/1916. La *HS* presentaba una bilateralidad de intereses<sup>47</sup>, un carácter bifronte constituido de una parte por el exhaustivo análisis de los textos escotistas y de otra por el atisbo de las propias ideas contenidas en ese escrito. Ante la alternativa de continuar en el terreno de los trabajos prometidos o dejar madurar las propias ideas, Heidegger decide abandonar el campo de los estudios histórico-sistemáticos sobre la filosofía medieval y resuelve asumir la responsabilidad de un pensamiento propio. En *segundo lugar* los seminarios dictados entre 1919 y 1921 especialmente, y cuya edición completa echamos de menos, anuncian la *facticidad del Dasein*, un tema al que Heidegger dedica buena parte de *Ser y tiempo*. Y finalmente en *tercer lugar* la carta a E. Krebs en la que se esclarece el nuevo rumbo del periplo intelectual heideggeriano. Se trata en efecto de tres documentos, que más que como una curiosidad de los años juveniles, deben ser considerados como relevantes testimonios históricos del *status* intelectual de la época en que se prepara el nacimiento de la filosofía propiamente heideggeriana.

<sup>47</sup> CAPUTO (op. cit., p. 112), señala esta bilateralidad como un "conflicto" entre las investigaciones teóricas del cuerpo del trabajo y la exigencia de Heidegger de una "filosofía del espíritu viviente".

NIETZSCHE Y HEIDEGGER:  
LA SUPERACION DE LA METAFISICA  
Y EL PENSAR FUTURO

por Bruno L. G. Piccione

FRECUENTEMENTE, a través del camino de su pensar, Heidegger se ha servido de la reiteración de pensadores señeros de la historia de la filosofía para la exposición y esclarecimiento de sus propias concepciones: Anaximandro, Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Duns Scoto, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche han sido objeto de profundos replanteos por vía de ensayos cuando no de libros íntegros. Nietzsche quizás sea el más tratado, y seguramente el filósofo a quien Heidegger ha dedicado su obra más extensa<sup>1</sup>. A menudo también sus interpretaciones han sido criticadas, poniéndose en tela de juicio que lo atribuido por Heidegger al pensador de turno pudiera realmente corresponderle. El caso Nietzsche es uno de los más debatidos, razón —entre otras— por la cual queremos en estas páginas apuntar una toma de posición frente al enfoque heideggeriano, que si bien genial, no deja por eso —a nuestro criterio— de ser objetable en alguna medida<sup>2</sup>. Circunscribiremos nuestros comentarios a lo que consideramos el fundamento de toda la interpretación de Heidegger: la ubicación de Nietzsche dentro de la metafísica, como su último representante, poniéndole fin y remate no obstante su inclusión en ella.

Desde *Brief über den "Humanismus"*, pasando por "Nietzsches Wort 'Gott ist tot'", el ensayo referido a Nietzsche en los *Holzwege*, hasta los dos volúmenes finales que desarrollan la totalidad de su pensamiento, Heidegger ha insistido en colocar a Nietzsche dentro de lo que llama con particular precisión *metafi-*

<sup>1</sup> *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (1916), *Sein und Zeit* (1927), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (1933), *Ueber den Humanismus* (1947), *Holzwege* (1950), *Einführung in die Metaphysik* (1953), *Was heisst Denken?* (1954) *Vorträge und Aufsätze* (1954), *Nietzsche* (I, lecciones de 1936-1940; II, reflexiones de 1940-1946; publicado en 1961) se refieren total o parcialmente a Nietzsche en sus páginas.

<sup>2</sup> "(...) l'interprétation de Heidegger qui conjugue la plus grande proximité à la vérité de Nietzsche et nécessairement sa plus grande, sa plus géniale falsification". FRANÇOIS LARUELLE: *Nietzsche contre Heidegger*, Paris, 1977, p. 16.

sica de la subjetividad, en sus dos corrientes: de la *subjetidad* (Subjectität) y de la *subjetividad* propiamente dicha (Subjetivität); la primera originándose en Platón y Aristóteles, la segunda naciendo con Descartes como una rama del mismo tronco. *Metafísica* es "(...)—im Seiende im Ganzen und im Verhältnis zum Seienden als solchem eine Stellung bezogen" (una toma de posición en el ámbito del ente en su totalidad y con relación al ente en tanto tal)<sup>3</sup>.

Nietzsche formaría parte de ambas metafísicas por cuanto las dos ideas fundamentales de su filosofía, *voluntad de poderío* y *eterno retorno de lo mismo*, se refieren al ente en total, y precisamente al ser del ente: la primera, en relación a *qué es* (was) el ente (consistencia, essentia, Wesenheit); la segunda, a *cómo es* (wie) (presencia, existentia, Dasein)<sup>4</sup>. Nietzsche, al igual que toda la metafísica, desde sus fundadores, problematiza el ente en su ser, pero olvida pensar el ser: Nietzsche no piensa el ser en tanto tal, en su verdad<sup>5</sup>; el ser es determinado en tanto valor<sup>6</sup>. Ser en Nietzsche es *nihil*, nada, y éste es el auténtico *nihilismo* dentro del cual la propia superación del nihilismo nietzscheano estaría incluida<sup>7</sup>, y a este nihilismo Nietzsche, por su pensar en valores, "(...) nicht nur den Nihilismus nicht überwindet, sondern ihn auch nie überwinden kann" (no sólo no supera sino que no podrá superar jamás)<sup>8</sup>. Desde este punto de vista, "(...) die Metaphysik Platons ist nicht weniger nihilistisch als die Metaphysik Nietzsches" (la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche)<sup>9</sup>; es más, "(...) Nietzsches Metaphysik ist eigentlicher Nihilismus" (la metafísica de Nietzsche es el nihilismo propiamente dicho)<sup>10</sup>, por cuanto al pensar Nietzsche el ser en la forma de valor produce su máximo ocultamiento, "(...) die grösste Blasphemie, die sich dem Sein gegenüber denken lässt" (la más grande blasfemia que se pueda pensar frente al ser)<sup>11</sup>, "(...) das radikale Töten" (el asesinato radical)<sup>12</sup>. Con esto acaba el nihilismo<sup>13</sup>.

<sup>3</sup> Nietzsche, Pfullingen, 1961, t. I, p. 455.

<sup>4</sup> Op. cit., t. I, p. 463; t. II, pp. 38, 260, 287, 348, 352. Análogas afirmaciones en Holzwege, Frankfurt A. M., 1950, pp. 219 y 233.

<sup>5</sup> Nietzsche, t. II, pp. 335-336.

<sup>6</sup> *Ibidem*, t. II, pp. 337-338.

<sup>7</sup> *Ibidem*, t. II, p. 343 y 350.

<sup>8</sup> *Ibidem*, t. II, p. 340.

<sup>9</sup> *Ibidem*, t. II, p. 343.

<sup>10</sup> *Ibidem*, t. II, pp. 339 y 340.

<sup>11</sup> *Ueber den Humanismus*, Frankfurt A. M., 1947, p. 35.

<sup>12</sup> Holzwege, p. 242.

<sup>13</sup> "Nietzsches Metaphysik wird demnach zur Vollendung des eigentlichen Nihilismus..." (Nietzsche, t. II, p. 342).

No obstante, y a pesar del carácter unilateral de su propia interpretación, "(...) hat schon Nietzsches Erfahrung bei aller Einseitigkeit seiner Deutung den 'wirklichen' Nihilismus so eindringlich getroffen" (la experiencia de Nietzsche, a pesar de toda la unilateralidad de su interpretación, ha captado agudamente el nihilismo 'real')<sup>14</sup>; está al final de la metafísica como nihilismo auténtico en tanto decreta y consigue provocar la ruina del imperio de lo suprasensible sobre lo sensible, la supresión de los dos mundos platónicos, imposibilitando con ello definitivamente el proceder típicamente metafísico de explicación de un mundo por otro. Por esto es que se puede decir acertadamente que "(...) alle abendländische Philosophie ist Platonismus" (toda la filosofía occidental es platonismo)<sup>15</sup>. Tal es la razón por la cual "Nietzsche selbst versteht seine Philosophie als die Einleitung des Beginns eines neuen Zeitalters" (Nietzsche mismo concibe a su filosofía como introducción al comienzo de una nueva época)<sup>16</sup>, como punto de partida de un nuevo pensar futuro.

Esta es la tarea del superhombre nietzscheano, o sea, del hombre liberado de todos los pesos suprasensibles, reconducido por sí mismo a su ser-tierra, legislando en función de él y revelando la vida en su permanente devenir autosuperador de sí misma, que supone su retorno eterno. Pero he aquí que el superhombre no es más que la modificación no esencial de la concepción metafísica del hombre como *animal rationale*<sup>17</sup>, definición que contribuye, con el ocultamiento del ser propio del hombre, al enmascaramiento de su relación esencial con el ser; es punto de partida de todas las interpretaciones antropomórficas del ser y origen del reinado del antropologismo que caracteriza a toda la época moderna<sup>18</sup>. Con esto el hombre, ya *subjectum* por su ser desde la Antigüedad, adquiere también la desjerarquización de *sujeto*, y en el caso de Nietzsche, al servicio de la subjetividad trascendental y absoluta de la voluntad de poderío. Este hombre será el futuro dominador de la tierra, punto de partida de la técnica contemporánea, en donde desempeñará la función de explotador de la naturaleza, transformada en "fondo" o "materia prima" (Bestand, Rohstoff), y él mismo un material o fondo más<sup>19</sup>.

Hasta aquí, de modo quizás exageradamente sucinto, la inter-

<sup>14</sup> *Ibidem*, t. II, p. 373.

<sup>15</sup> *Ibidem*, t. II, p. 220.

<sup>16</sup> *Ibidem*, t. II, p. 34.

<sup>17</sup> *Ibidem*, t. II, p. 293.

<sup>18</sup> Cf. "Die Zeit des Weltbildes", *Holzwege*, pp. 85-86.

<sup>19</sup> Nietzsche, t. II, p. 387; "Ueberwindung der Metaphysik", XXXVI, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 92.

pretación heideggeriana de Nietzsche en lo que respecta al particular enfoque que de ella estamos haciendo.

Comenzaremos nuestro comentario crítico por las dos ideas que, efectivamente, son las fundamentales en el pensamiento nietzscheano: voluntad de poderío y eterno retorno de lo mismo; ideas que no pueden entenderse en forma independiente, como continuamente señala Heidegger, y cuya conexión está expresamente asentada por Nietzsche en un fragmento póstumo de 1886-1887: "Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen —das ist der höchste Wille zur Macht (...) Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung" (Imprimir al devenir el carácter de ser —ésta es la más alta voluntad de poder (...) Que todo retorna es el extremo acercamiento de un mundo del devenir al del ser: cima de la meditación)<sup>20</sup>. La voluntad de poderío es la esencia de la vida, la que se identifica en Nietzsche con *ser*. El devenir *es* el ser mismo, ser es siempre, para el Nietzsche maduro, fluir, proceso; es la vida impulsada por su esencia, la voluntad de poder, en tanto exigencia de autosuperación: "Sein als Verallgemeinerung des Begriffs 'Leben' (athmen), 'beseelt sein', 'wollen', 'wirken', 'werden'" ('Ser' como generalización del concepto 'vida' (respirar), 'ser animado', 'querer', 'obrar', 'devenir')<sup>21</sup>. Con expresión del propio Heidegger<sup>22</sup>: el ser *esencia* (west) en el ente en la forma de voluntad de poderío, esto es, en la forma de autosuperación. Dice un póstumo de 1888: "Der Wille zur Accumulation von Kraft als spezifisch für das Phänomen des Lebens..." (La voluntad de acumulación de fuerza como específica para el fenómeno de la vida)<sup>23</sup>, y en *Also sprach Zarathustra* (II, "Von der Selbst-Ueberwindung") el protagonista declara; "Und diess Geheimniss redete das Leben selber zu mir. 'Siehe, sprach es, ich bin das, was sich immer selber überwinden muss'". (Y este secreto me ha confiado la vida misma. 'Mira, dijo, yo soy lo que tiene que superarse siempre a sí mismo')<sup>24</sup>.

Esta *Ueberwindung*, esta superación o sobrepasamiento esencial y permanente es, precisamente, la nota por la cual la vida como voluntad de poder —que es la esencia que se la otorga— remite a eterno retorno de lo mismo. Esta esencia *esenciante*, activa, deviniente de la vida infinita sólo puede satisfacerse con

<sup>20</sup> Nietzsche Werke (Kritische Gesamtausgabe), Berlin, 1967-1974, t. VIII-1, 7 (54), p. 320.

<sup>21</sup> *Ibidem*, t. VIII-2, 9 (63), p. 33.

<sup>22</sup> Nietzsche, t. II, p. 382.

<sup>23</sup> KGW, t. VIII-3, 14 (81), p. 53.

<sup>24</sup> *Ibidem*, t. VI-1, p. 144.

su retorno, ya que sus fuerzas son finitas<sup>25</sup>. Vida como voluntad de poderío es la afirmación del devenir como ser, del cambio y mutación, de la pluralidad y diferencia, de la infinitud y fugacidad, o sea, de los caracteres ontológicos opuestos a los de la metafísica clásica. Su esencia más íntima es la voluntad de poderío que devenir eterno autosuperador<sup>26</sup>. La *esencia* (Wesen) que constituye la voluntad de poderío no es, pues, la *essentia* escolástica medieval sino el *esenciar* (wasen) propio del ser en la forma de autosuperación en el permanente devenir de la vida. Todo ente, en tanto su esencia es la vida como voluntad de poder, se proyecta más allá de sí mismo, se autosupera o sobrepasa: su esencia es la trascendencia<sup>27</sup>.

El eterno retorno de lo mismo propicia la trascendencia de la superación, está al servicio de la transformación superadora de la vida en tanto es la *presencia* del ser como vida en su infinito fluir y retornar mundanos<sup>28</sup>; con expresión del mismo Heidegger: eterno retorno configura la pre-esencia (An-wesen) del ser en el ente que *es* vida<sup>29</sup>. Eterno retorno de lo mismo adquiere así hondura metafísica —que es anti-“metafísica”— como pura pre-esencialidad infinitamente móvil, y la voluntad de poderío encuentra en él fundamento para su superación.

Así entendido y conectado con voluntad de poderío, mal puede presentarse al eterno retorno de lo mismo como *existencia* u otra expresión equivalente que aluda a la actualidad del ser como lo permanente en el ente. Eterno retorno de lo mismo viene a reunir en su estructura a la totalidad de la vida que esencia en la forma de voluntad de poderío, pues esa nota que impulsa constantemente a la vida hacia su superación es la pre-esencia del eterno retorno de ella misma en la forma del infinito aparecer y sucederse de los instantes vitales queridos, afirmados —y por ende *transformados*— a través del *amor fati* humano<sup>30</sup>.

<sup>25</sup> Cf. *Ibidem*, t. V-2, 11 (202), p. 421; 11 (213), p. 423; 11 (232), p. 428; 11 (269), p. 442.

<sup>26</sup> *Ibidem*, t. VIII-3, 14 (80), p. 52.

<sup>27</sup> *Ibidem*, t. VI-1, pp. 70, 126, 143-144.

<sup>28</sup> “Ich lehre euch die Erlösung vom ewigen Flusse: der Fluss fließt immer wieder in sich zurück, und immer wieder steigt ihr in den gleichen Fluss, als die Gleichen” (Yo os enseño la redención del río eterno: el río refluye sin cesar sobre sí mismo, y vosotros también sin cesar descendéis en el mismo río, como los mismos). *KGW*, t. VII-1, 5 (1), 160, p. 209.

<sup>29</sup> Cf. *Zur Seinsfrage*, Frakfurt A. M., 1959, p. 27.

<sup>30</sup> “(...) der Ewige-Wiederkunfts-Gedanke, diese höchste Formel der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann...” (el pensamiento-del-eterno-retorno-de-lo-mismo, fórmula suprema de afirmación, la más alta que en general pueda ser alcanzada). “Ece homo”, ‘Also sprach Zarathustra’, *KGW*, t. VI-3, p. 333.

Este sucederse circular eterno ocurre sin causas determinantes de ninguna índole, ni primera ni eficientes ni finales; es un juego azaroso, pero a la vez necesario, de cuántos de poderío en el cual el hombre interviene libremente con su querer<sup>31</sup>. Estamos en el meollo de la metafísica nietzscheana de la libertad-necesidad, unida íntimamente a la del ser, como pura presencia ontológica manifestándose originariamente en el mundo bajo la forma de azar necesario y con intervención del hombre, cuya modalización, por vía del *amor fati*, es el margen de libertad cósmico-antrópica introducida en el devenir de lo mismo. Hombre y ser, ser y hombre poseen pues, en Nietzsche —tanto como en Heidegger—, estrecha vinculación, como el mismo Heidegger lo ha visto y comentado agudamente<sup>32</sup>.

El querer superador en manos del hombre —que es voluntad afirmativa de la vida, asentimiento reivindicador de todos los rechazos del platonismo— valoriza el *instante* querido para toda la eternidad, ya que él volverá tal como fue deseado y asumido. Pasado y futuro se identifican y anulan en su individualidad, para pasar a ser ambos puro instante presente sucediéndose en la interminable rueda del devenir, tal como el hombre lo modaliza. El tiempo en Nietzsche adquiere presencia ontológica como puro ser que se manifiesta en el instante: el “sí” del *amor fati* es la afirmación del ser como *instante auténtico* (Augenblick), que ha de volver tal como fue afirmado y asumido. Este tiempo nietzscheano es el ser mismo en su manifestación originaria, azarosa y necesaria a la vez, en la que el hombre interviene desde sus inicios haciéndolo ser el que es y proyectándolo, tal como lo hace ser, en el mundo<sup>33</sup>. Lejos ha quedado la metafísica de la subjetividad con su mundo ontológico hipostasiado y su tiempo inmovilizado, que se reflejan en un aparente mundo terreno y en una imaginaria fugacidad

<sup>31</sup> “Aber der Knoten von Ursachen kehrt wieder, in den ich verschlungen bin, -der wird mich wieder schaffen! Ich selber gehöre zu den Ursachen der ewigen Wiederkunft.” (Pero el nudo de las causas, en el cual yo estoy entrelazado, vuelve otra vez, -¡él me creará de nuevo! Yo mismo pertenezco a las causas del eterno retorno). “Also sprach Zarathustra”, ‘Der Gesende’, KGW, t. VI-1, p. 272.

<sup>32</sup> Cf. “Wer ist Nietzsches Zarathustra?”, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 123-124.

<sup>33</sup> Heidegger mismo lo reconoce, aunque a medias: “Das Sein, den Willen zur Macht, als ewige Wiederkunft denken, den schwersten Gedanken der Philosophie denken, heisst, das Sein als Zeit denken. Nietzsche dachte diesen Gedanken, aber er dachte ihn noch nicht als *Frage* von Sein und Zeit” (Pensar el ser, la voluntad de poderío como eterno retorno, pensar el pensamiento más pesado de la filosofía, significa pensar el ser como tiempo. Nietzsche pensó este pensamiento, pero no lo pensó aún como *cuestión* del ser y del tiempo). *Nietzsche*, t. I, p. 28.

temporal. Nietzsche inaugura así una concepción temporal originaria del ser y del tiempo: la vida como ser, en su devenir circular, va temporalizando el tiempo; el instante cobra jerarquía sin ser por ello el "ahora" mundano clásico, sino, por el contrario, la presencia misma del ser como eterno retorno de lo mismo modalizado por el hombre en el momento del instante.

Las nociones nietzscheanas de *juego*, *azar*, *inocencia del devenir*, *justicia*, por lo demás —en las que no podemos entrar con detalle en estas páginas por cuanto nos sacarían de la cuestión—, todas confirman, a través de sus correspondientes textos, las aserciones que estamos sosteniendo en lo referente a un verdadero pensar del ser por parte de Nietzsche: todas aluden al ser como manifestación originaria en el mundo. Nietzsche piensa el ser en función de valores en la medida en que éstos son: "Resultate bestimmter Perspektiven der Nützlichkeit" (resultado de determinadas perspectivas de utilidad) al servicio de la vida, o bien, "*Erhaltungs-Steigerungs-Bedingungen* in Hinsicht auf complexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens" (*condiciones-de-conservación-y-acrecentamiento* en relación con formas complejas de vida de relativa duración dentro del devenir)<sup>34</sup>; pero la *vida* (ser originario) no es un valor; lo que un ente *es* es lo que vale *para* la vida, pero la vida misma no vale "para": ella simplemente *es*. Dentro del perspectivismo vital nietzscheano, ser no es un valor, más bien al revés, lo que algo *vale* es lo que *es*: el valor es *ser para*<sup>35</sup>.

La vida como voluntad de poderío y eterno retorno de lo mismo es el fundamento ontológico en función del cual el hombre dice cuáles son los valores o "modos del ser para" de cada momento vital histórico, en tanto condiciones útiles para su acrecentamiento y superación; la vida misma es la que, a través del hombre, instituye los valores de cada época<sup>36</sup>. La vida no es un valor ni tampoco una verdad como "falsedad útil": ella es criterio de tal condición y verdad originaria, surgente de sí misma y por sí misma —al modo de la *physis* griega, aunque sin ningún tipo de permanencia substancial. El *juego* es el símbolo más profundo de este surgir originario del tiempo cósmico vital: "Welt-Spiel, das herrische,

<sup>34</sup> KGW, t. VIII-2, 11 (99), p. 291 y 11 (73), p. 278.

<sup>35</sup> *Ibidem*, t. VIII-1, 2 (150), p. 138.

<sup>36</sup> "Wen wir von Werthen reden, reden wir unter der Inspiration, unter der Optik des Lebens: das Leben selbst zwingt uns Werthe anzusetzen, das Leben selbst werthet durch uns, wen wir Werthe ansetzen..." (Cuando hablamos de valores, hablamos bajo la inspiración, bajo la óptica de la vida: la vida misma nos obliga a establecer valores, la vida misma valora a través de nosotros cuando instituimos valores). KGW, t. VI-3, p. 80 ("Götzen-Dämmerung", 'Moral als Widernatur', 5).

/ Mischt Sein und Schein:— / Das Ewig-Närrische / Mischt uns —hinein!...” (El juego del mundo, lo imperioso, / mezcla el ser y el aparecer:— / El eterno insensato / ¡Nos mezcla a nosotros —en su juego!...) <sup>37</sup>.

El *juego del mundo* constituye la unidad originaria de voluntad de poderío y eterno retorno de lo mismo —o sea: ser y tiempo— simbolizada por el niño heraclíteo que ahora se llama Diónisos <sup>38</sup>. Y alrededor de este simbolismo lúdico como origen primigenio de todo suceder y aparecer, pensado desde sí mismo y en sí mismo, se van tejiendo los restantes conceptos estructurales: *Justicia, inocencia del devenir, azar, libertad, destino, amor fati* <sup>39</sup>.

Lejos ha quedado, nuevamente, la metafísica de la subjetividad con sus dos ramales y todo tipo de enfoque ocultante del ser; el pensar nietzscheano alcanza, con estos conceptos últimos, el plano más originario del ser en tanto ser, precisamente en lo que Heidegger llama el ser en su verdad o desocultada manifestación. Lo que Nietzsche entiende por “metafísica” no es, claro está, lo mismo que Heidegger significa como tal —ni tiene por qué serlo—, pero sí algo equivalente dentro de su propio pensar: el ocultamiento y desjerarquización de la vida realizados por el platonismo con la teoría de los dos mundos; ocultamiento que de una manera u otra se ha mantenido a lo largo de toda la historia de la filosofía. Tal es la razón por la cual Nietzsche, desde sus inicios como pensador, denominará a su filosofía “umgedrehter Platonismus” (platonismo invertido) <sup>40</sup>. Esta metafísica, así entendida, será el *nihilismo decadente*, y posteriormente la denominación abarcará a toda la porción de historia de la filosofía sustentadora del “mundo verdadero”, hasta que él termina por devenir una “fábula”, y todo su curso la “historia de un error”. Estos son, precisamente, el título y el subtítulo de un famoso aforismo del *Götzen-Dämmerung*: “Wie die ‘wahre Welt’ endlich zur Fabel wurde. Geschichte eines Irrthums” <sup>41</sup>. Modelo ejemplar de aforismo nietzscheano, concentra en sus seis concisos fragmentos a toda la historia del plato-

<sup>37</sup> “An Goethe”, *KGW*, t. V-2, p. 324.

<sup>38</sup> *Ibidem*, t. VIII-1, 2 (130), p. 127; VII-3, 38 (12), p. 339; VIII-3, 14 (89), pp. 57-59.

<sup>39</sup> *Ibidem*, t. VI-2, pp. 247-249 (“Jenseits von Gut und Böse”, 295); VI-3, pp. 152-154 (“Götzen-Dämmerung”, ‘Was ich den Alten verdanke’, 4 y 5); VI-3, pp. 396-399 (“Dionysos-Dithyramben”, ‘Klage der Ariadne’).

<sup>40</sup> Un fragmento póstumo de 1870-1871, en efecto, sostiene: “Meine Philosophie *umgedrehter Platonismus*: je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel” (Mi filosofía es *platonismo invertido*: cuanto más lejos esté del ente verdadero, puro, bello, mejor será. La vida aparente como fin). *KGW*, t. III-3, 7 (156), (156), p. 207. Citado también por Heidegger en *Nietzsche*, t. I, p. 180.

<sup>41</sup> *KGW*, t. VI-3, p. 74.

nismo en sus diversas etapas hasta su superación por Nietzsche. Aquí ya podemos hablar de *superación*, pues el sexto párrafo dice textualmente: "Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht? . . . Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!" (Hemos suprimido el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado? ¿quizás el aparente? . . . ¡Pero no! ¡Con el mundo verdadero hemos suprimido también el aparente!)<sup>42</sup>.

El mismo Heidegger admite que la intención de Nietzsche es, no simplemente invertir el esquema jerárquico de los dos mundos platónicos, sino superarlo por intermedio de una verdadera *travaluación de valores*, dejando, a la vez, abierta la posibilidad de que pueda haberlo conseguido<sup>43</sup>. Esta posibilidad se ve reforzada por un fragmento póstumo de la misma época (1888), cuya última parte dice: "Der Gegensatz der scheinbaren Welt und der wahren Welt reduziert sich auf den Gegensatz 'Welt' und 'Nichts'" (La oposición entre el mundo verdadero y el mundo aparente se reduce a la oposición 'mundo' y 'nada')<sup>44</sup>.

Este mundo trasmundano, con todos los valores y principios normativos que lo integran, es lo que Nietzsche llama "*Dios*", y acerca del cual, por lo ya dicho, decreta la muerte. "*Gott ist tot*" no es en absoluto una frase que exprese el ateísmo personal de Nietzsche, sino la que encierra su concepción del nihilismo en todas sus variantes; ella señala un hecho histórico, fáctico, lo asienta como verdadero punto de partida para la crítica de sus consecuencias contemporáneas y para crear las bases del hombre, del mundo y del pensar del porvenir —todo lo cual está comprendido en la significación del *nihilismo extático* o *clásico* nietzscheano. Y entre ambos se desenvuelve el *negativo* o *crítico*, que tendrá por tarea específica derrumbar los últimos restos del *decadente*, las postreras "sombras" proyectadas por ese falso sol del mundo inteligible platónico.

Esta es la "superación de la metafísica" intentada y lograda por Nietzsche, comprendida dentro de su propia intelección. Cuando Heidegger otorga a esas palabras otra significación, estamos ante *otra* metafísica, y por tanto, ante *otra* superación, la que, contrariamente a lo que sostiene, quizás sea más restringida que la nietzscheana, que en ese caso la comprendería<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 75. Frente al fragmento de juventud, citado en nota anterior, este aforismo pertenece a una obra escrita en el último año lúcido de Nietzsche (Agosto-Septiembre de 1888), publicada en 1889, o sea después de su parálisis cerebral.

<sup>43</sup> Cr. *Nietzsche*, t. I, p. 242. En forma afirmativa en *Holzwege*, p. 239.

<sup>44</sup> *KGW*, t. VIII-3, 14 (184), p. 163.

<sup>45</sup> Cf. F. LARUELLE, *op. cit.*, p. 155.

En resumen. Lo que es por demás indubitable es que Nietzsche pone fin al nihilismo decadente —que es *su* concepción de la “metafísica”—, y echa las bases para la posibilidad de una superación de la metafísica aun en sentido heideggeriano. Todo esto en la medida que:

a. Suprime la teoría de los dos mundos y todo el platonismo (y “toda la filosofía occidental es platonismo”);

b. Supera la concepción del ser como permanente presencia (el devenir *es* ser);

c. No se atiene a la verdad entendida como *adaequatio* (verdad es para él “tener por verdadero”, dentro de un pragmatismo vital, así como también verdad originaria: *justicia*);

d. Piensa el ser como juego cósmico y eterno retorno de lo mismo (lo que equivale a pensar el ser en tanto ser, y a la vez, ser y tiempo).

Más que el último metafísico, Nietzsche es el primer pensador de un futuro pensar superador de todo tipo de metafísica ocultante, empresa que en nuestro siglo ha tenido en Heidegger el principal propulsor hasta su muerte. Nietzsche siempre se consideró y denominó escritor “póstumo”, pensador de “siglos venideros”. Lo que ocurrió fue que, en tanto inaugurador —y por el hecho de serlo— de un nuevo modo de pensar, Nietzsche está referido e íntimamente ligado a la metafísica, utilizando sus propias estructuras mentales y conceptos: ser, esencia, categorías, valores, razón, espíritu, cuerpo, vida..., pero con contenidos semánticos totalmente diferentes, orientados a la común finalidad de desmoronar a la metafísica y sentar firmemente los fundamentos de un pensar venidero<sup>46</sup>. La primera empresa le insumió gran parte de su corta vida lúcida, pudiendo recién hacia el final de ella disponer de tiempo y salud para construir su aporte para la segunda. Aunque todo quedó tronchado, *Also sprach Zarathustra* y los *Nachlass* de 1882-1888, cuyo conjunto habría de constituir, de acuerdo con su intención, su gran obra filosófica, representan por sí mismos, en muchas de sus páginas y fragmentos, las más penetrantes intuiciones sobre esos temas básicos y fundantes de un nuevo modo de pensar.

Sobre ese camino (Weg), inaugurado y desbrozado por Nietzsche, se instalará el enfoque heideggeriano de la metafísica y de la

<sup>46</sup> También el Heidegger de la primera época —de *Sein und Zeit* a *Vom Wesen der Wahrheit*— está tan unido a la metafísica que se ve forzado a usar su propio lenguaje para criticarla —como él mismo, por otra parte, lo ha reconocido—. Cf. *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt A. M., 1960. “Nachwort”, p. 43.

necesidad de su superación, su concepción del ex-sistente humano en unión con el ser (Dasein) y de éste con el tiempo (Ereignis).

Por ello, así como Platón, Aristóteles y Descartes cobran particular importancia y gravitación en el pensamiento de Heidegger como iniciadores y continuadores de la metafísica en sus dos vertientes —subjetividad y subjetividad—, Nietzsche se le presenta historialmente con significación clave, en tanto pensador que ha abordado a la metafísica como actitud humana de ocultamiento ontológico, que en ese sentido la ha combatido como nadie antes que él, y ha dejado abierta una senda pensante— a la prosecución de la cual Heidegger, al igual que Nietzsche, consagró los esfuerzos de toda su vida de filósofo genial.



## LA RECEPCION ARGENTINA DEL PENSAMIENTO NORTEAMERICANO

por Hugo E. Biagini

Diversos estudios han ido registrando concepciones filosóficas afinadas entre nosotros y cuya procedencia responde a orígenes disímiles: España, Francia, Alemania, Gran Bretaña o Italia. Obras como las de Suárez, Descartes, Locke, Leibniz, Herder, Vico, Rousseau, Saint Simon, Comte, Spencer y otras más recientes dejaron una impronta en la Argentina que sirvieron como objeto de análisis a trabajos de mayor o menor envergadura y alcance temporal.

En cambio la incidencia de la filosofía estadounidense contemporánea no parece haber gozado de idéntica atención. ¿Obedecerá ello acaso a una falta real de interés —polémico o no— hacia los pensadores norteamericanos, algunos de los cuales han adquirido, desde hace largas décadas, innegable proyección mundial?

Don Ernesto Quesada, evocando a Emerson en el mismo año de su muerte, ya se preguntaba el motivo por el cual no nos habíamos entonces inclinado a tener en cuenta otros aspectos de la cultura estadounidense —fuera de su tampoco muy difundido constitucionalismo<sup>1</sup>.

Media centuria después, en setiembre de 1935, quien iba a convertirse, junto con Angélica Mendoza, Luis Farré, Francisco Romero y otros, en uno de nuestros más conocidos estudiosos del pensamiento estadounidense, pronunciaría una conferencia sobre este mismo asunto en el Instituto Cultural Argentino Norteamericano. Disertación que su autor decidió publicar alegando "la carencia de literatura, en idioma castellano, sobre la filosofía norteamericana"<sup>2</sup>.

Si bien el enjuiciamiento de Quesada resultaría medianamente satisfactorio hasta su época<sup>3</sup>, la otra aseveración merece serias reser-

<sup>1</sup> "Ralph Waldo Emerson. Sus doctrinas filosóficas", *Nueva Rev. de B. Aires* VI, 1882, p. 211.

<sup>2</sup> RISIERI FRONDI: "Direcciones de la filosofía norteamericana contemporánea", *Cursos y Conferencias*, 10 oct. 1936, n. 1, p. 279.

Ya en nuestra época, un conocedor del pensamiento de ambos hemisferios, volvería a insistir sobre la ignorancia que guardan "cada una de las partes de este continente" con respecto a "la filosofía de la otra"; ROBERT HARTMAN: Prólogo al libro de P. Kurtz *Filosofía norteamericana en el siglo XX* (México, FCE, 1972), p. 11. Curiosamente, para la fecha en que Hartman emitía ese juicio, ya se habían desarrollado en Iberoamérica diferentes trabajos orgánicos sobre filósofos estadounidenses, editándose además numerosas traducciones de sus obras y tocándole desempeñar en ello a la Argentina un rol singular.

<sup>3</sup> Sin embargo, confróntese, inter alia, W. STEWART y W. M. FRENCH: "The influence of Horace Mann in the educational ideas of D. F. Sar-

vas, aun si nos restringimos sólo a lo que concierne a la supuesta inexistencia de fuentes *ad hoc* en nuestra patria. Destacaremos así una trayectoria local, anterior a la realización de dicha conferencia, que apunta a la temática filosófica norteamericana desde principios de siglo. La revisión de las fuentes poseerá un carácter más ejemplificatorio que exhaustivo.

## I. EL PRAGMATISMO

La corriente filosófica que ha sido recalificada como "instrumentalismo" o "experimentalismo" pasa por constituir una de las visiones más características de la civilización y la idiosincrasia norteamericana. La incorporación de esa y otras raigambres culturales estadounidenses, a semejanza de la penetración política y económica, ha provocado diferentes actitudes, de aceptación o rechazo, en nuestras sociedades y ámbitos académicos.

Con todo, conviene recordar que los filósofos norteamericanos pragmáticos y otros intelectuales de igual racionalidad pero de distinta orientación, fuera de las diferencias conceptuales y metodológicas que han guardado entre sí, no sustentaron siempre una posición de complacencia hacia el estilo de vida yanqui y a su expansionismo externo.

El pragmatismo, al sostener que el conocimiento y la verdad se derivan de la acción y de los hechos, legitimándose en ellos, dio lugar a una tónica funcional y operativa que, más allá de la discusión sobre su validez teórica, ha generado interpretaciones ora justificatorias ora críticas respecto de la realidad. Mientras que por un lado se ha querido descubrir su relevancia para el espíritu de conservación y conquista, por otro, se ha exaltado su importancia en la prosecución de reformas sociales y democráticas<sup>4</sup>.

Quienes más se han referido entre nosotros al pragmatismo en su conjunto, durante el lapso acotado, lo han hecho en forma combativa. Entre los pioneros que escribieron sobre el particular hallamos a uno

miento", *Hispanic American Histor. Rev.* 20:12-31, 1940; JOHN E. ENGLEKIRK: "Notes on Emerson in Latin America", *PMLA* 76:227-32, GUILLERMO FURLONG: "The influence of Benjamin Franklin in the River Plate Area before 1810", *The Americas* 12:59-63; FERNANDO ALEGRÍA: *Walt Whitman en Hispanoamérica* (México, Studium, 1954); JUSTO GARATE: "Thoreau in the Spanish language", *Thoreau Society Booklet* 24, 1969; ARTURO A. ROIG: "Aspectos de las influencias francesa y norteamericana en el pensamiento argentino de la segunda mitad del siglo XIX", *Rev. Junta de Estudios Históricos de Mendoza* n° 7, 1972, esp. pp. 424-31.

<sup>4</sup> Ver, p. ej.: MORTON WHITE: *Pragmatism & the American Mind* (N. York, OUP, 1975); JOHN L. CHILDS: *Pragmatismo y educación* (B. Aires, Nova, 1959), trad. por J. Ossorio y A. Aisenso; HARRY K. WELLS: *El pragmatismo filosofía del imperialismo* (B. Aires, Platina, 1964), trad. de E. Stein.

de los "fundadores" del filosofar latinoamericano: Coriolano Alberini. En vísperas del Centenario, éste daba forma a documentados trabajos en torno a dicho movimiento filosófico<sup>5</sup>, al cual le atribuía, como a otras corrientes antipositivistas del momento, una postura epistemológica antropocéntrica, la defensa de la especificidad del espíritu y una inclinación al psicologismo y a la axiología. Sin embargo, Alberini advierte en los pragmatistas un trasfondo materialista y utilitario, con acentuación del factor orgánico y sensorial, que alentaría mucho más el determinismo físico que el preconizado desarrollo de la voluntad y el valor de la creencia. La lucha contra el intelectualismo y el objetivismo científicoista se desvió hacia una postura irracional y arbitraria. El pragmatismo norteamericano adoptó rasgos caricaturescos, contradictorios y amorales, elevando "el dólar a supremo criterio de verdad". Trataríase en suma no sólo de una "pseudo-filosofía" sino también de una pseudo fe religiosa, con la cual pretenden convalidarse teorías políticas harto divergentes.

El examen de Alberini, quien hacía sus primeras armas como publicista, tuvo algunos ecos destacables. Mientras José Rodó aludió a ese trabajo como una interesante y vigorosa crítica del pragmatismo<sup>6</sup>, otro comentarista, si bien reconoce ciertos méritos intrínsecos, reprueba la "zapa demoleadora" que le impidió reconocer a Alberini la importancia que adquiriría aquel ismo frente a los excesos mecanicistas<sup>7</sup>.

El pragmatismo, si bien continuó siendo examinado, tampoco tuvo en principio demasiado buen suceso en las filas positivistas, que denunciaban, sobre todo, sus implicancias relativistas y escépticas, al extremo de alertarse que con él podría devenir "una sensible retrogradación de la cultura"<sup>8</sup>.

No obstante, pueden percibirse algunas apreciaciones menos desfavorables. En 1926 el diario *La Prensa* publica un artículo donde se impugna al pragmatismo por no haber elaborado una cosmovisión propia y por desligarse de problemas auténticamente filosóficos, aunque reparándose a la vez en el "progreso estimable" que el mismo ejerció ante doctrinas "secas y egoístas" que contribuyó a sepultar<sup>9</sup>. Para esa

<sup>5</sup> Trabajos reproducidos en *Escritos de Ética* (Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1973), pp. 112-46 y 187-227.

<sup>6</sup> Citado por DIEGO F. PRO: *Coriolano Alberini* (B. Aires, Impr. López, 1960), p. 518.

<sup>7</sup> JUAN CHIABRA: *Rev. Arg. de Ciencias Polít.* 1:840-1, 1910. Ver las apreciaciones de RODOLFO RIVAROLA al ensayo "El pragmatismo moral" de Alberini, en el *Epistolario* de éste (Mendoza, Univ. Cuyo, 1981), t. 2, pp. 11-2.

<sup>8</sup> CARLOS O. BUNGE: "El pragmatismo", *Nosotros* 19:16-20, jul. 1915; GREGORIO BERMANN: "El problema del conocimiento ante el relativismo contemporáneo", *Rev. de Filos.* nov. 1924, esp. pp. 378-80, y "Un nuevo pragmatismo", *ibid.*, mar. 1924, p. 312. Cf. también en dicha revista filosófica el artículo en que Alberto Palcos elogia un libro de Enrique Molina que procuraba refutar las tesis pragmáticas como oscurantistas y decadentes (mayo 1916).

<sup>9</sup> El artículo, escrito por el versado uruguayo MARIO FALCAO ESPALTER, se titulaba "Impresiones sobre el pragmatismo"; nov. 14.

época Don Alejandro Korn, si bien consideraba al pragmatismo como una pobre tentativa norteamericana de un tiempo francamente superado, admitía que había que aceptar su definitiva incorporación al campo filosófico<sup>10</sup>, lo cual el propio Korn ejemplarizaba al seguirlo enseñando en su cátedra metropolitana.

Un discípulo espiritualista de Korn, Angel Vassallo, parece retomar el reconocimiento parcial de su maestro pero con un alcance mucho mayor. Pese a la desaprobación que sufrió el pragmatismo en los núcleos profesionales, Vassallo intentará su cabal reivindicación, como "protesta sistemática" frente al "pretendido ideal de un *conocimiento puro*" —mera "imposibilidad psicológica" que choca con la estructuración volitivo-emocional del hombre y con el "primado de la práctica sobre la teoría". Ni siquiera la lógica ni la misma metafísica pueden desentenderse del influjo decisivo de la acción. Ello fue puesto muy de relieve por los pragmatistas, quienes ayudaron a comprender la realidad humana desde su vívido hacerse y no como problema puramente demostrativo<sup>11</sup>.

La mayoría de los trabajos aludidos tomaban en consideración al pensamiento de James, adosándolo a veces al de F. C. S. Schiller, Peirce, Dewey, Bergson, Nietzsche, Renouvier u Ortega y Gasset. Empero, no faltan abordajes más específicos a la obra del catedrático de Harvard.

\*  
\* \* \*

Se ha insinuado que la exposición de las ideas de WILLIAM JAMES en Iberoamérica fue inicialmente efectuada, entre 1908 y 1909, por Pedro Henríquez Ureña en México y por Carlos Vaz Ferreira en el Uruguay<sup>12</sup>. Sin embargo, si bien se trata de dos pensadores que llegarían a tener indudable predicamento en nuestro propio medio y al margen de que Vaz expusiese a James más de diez años antes de esa fecha, observamos entre nosotros una emergencia previa o sincrónica digna también de tenerse en cuenta.

Al revisar el panorama docente en la Facultad de Filosofía porteña nos hallamos con que las teorías de James se profesan en distintas asignaturas desde comienzos de siglo en adelante, dedicándose a veces hasta una bolilla entera: Psicología (Horacio Piñero, 1902), Ciencia de la Educación (Francisco Berra, 1905), Lógica (José Nicolás Matienzo, 1908).

Por lo demás, un espiritualista temprano, Macedonio Fernández, ya se venía ocupando, entusiastamente y con bastante antelación de la

<sup>10</sup> "Filosofía argentina", *Nosotros* 57, esp. pp. 355-6, 1927.

<sup>11</sup> "Nuevos prolegómenos a la metafísica", *Cursos y Conferencias* II, oct. 1932, pp. 346 ss. Este es el único trabajo en español sobre filosofía norteamericana mencionado y reconocido explícitamente por R. Frondizi.

<sup>12</sup> ANÍBAL SÁNCHEZ REULET: "Pensamiento y mensaje en Pedro Henríquez Ureña", *Rev. Iberoamericana* 41/42, p. 62, 1956.

producción jamesiana<sup>13</sup>. Y otro de nuestros principales pensadores, José Ingenieros, tuvo ocasión de comentar y discutir las ideas de James en distintas oportunidades. Al referirse al Congreso de Psicología celebrado en Roma hacia 1905, aquél interpretó la ponencia presentada por James, sobre la noción de conciencia, como intento por sobrepasar el viejo dualismo sujeto-objeto, yo y no yo, aseverando que James se declaró partidario de una posición similar a la suya: "monista y positivista". Ingenieros advirtió entonces, en los *Principios de Psicología* de James, una concepción de esta disciplina afín a la de su ponderado naturalismo spenceriano.

No obstante, en 1911 Ingenieros recogería varios artículos suyos en un volumen especial publicado por los *Archivos de Psiquiatría*, donde censuraba los últimos trabajos de James, "contradictorios en cada una de sus páginas", por abandonar el monismo e inclinarse a una equívoca vertiente pluralista e intuitiva. Pese a esa y a otras discrepancias, así como Ingenieros cuestiona y al mismo tiempo se vale de las observaciones geneticistas de otro norteamericano —Mark Baldwin—, reconocería distintos aportes jamesianos a la psico-biología<sup>14</sup>.

Por su parte, Coriolano Alberini descalificaba a James como filósofo ingenuo al que había que abandonar (*op. cit.*, 141), provocando reacciones como las mencionadas de Chiabra, quien rescató la seriedad de las investigaciones jamesianas sobre la naturaleza de la religión. En otro trabajo simultáneo, Alberini se ocupó extensamente de la pedagogía que James había vertido en los *Ideales de la vida*, admitiendo la faceta por entonces menos rebatida del autor estadounidense, al que denomina "el más delicado y profundo de los modernos psicólogos". Empero, si bien Alberini encontraba en esa "obra modesta", destacados elementos estilísticos y cierto provecho didáctico, las ideas educativas allí presentes carecían para él de innovadora originalidad, cayendo además en vaguedades, en evidentes paradojas, en un optimismo anacrónico y en una objetable postura instintivista. Con el peculiar lenguaje de Alberini sólo se estaba frente a "una manera genial de decir vulgaridades"<sup>15</sup>.

Coetáneamente, una nota necrológica aparecida en los prestigiosos *Archivos de Pedagogía y Ciencias Afines* (7:506-8) arrojaba otro ba-

<sup>13</sup> Cf. H. E. BIAGINI: "William James y otras presencias norteamericanas en Macedonio Fernández", *Hispanic Journal*, vol. 2, n° 2, 1981, pp. 103-9.

<sup>14</sup> "El V Congreso Internacional de Psicología", *Archivos de Psiquiatría, Criminología y Ciencias Afines* IV, esp. pp. 355 ss., 1905; *Principios de Psicología* (B. Aires, Losada, 1946), pp. 21, 39, 269, 274, 282 ss., 318, 335, 368, 378, 383, 388 ss.; 122, 147, 184-5, 205, 305-6. Posteriormente, en *Hacia una moral sin dogmas* (B. Aires, Losada, 1972), INGENIEROS recoge con pocas reservas diversas postulaciones de James, calificando como "antidogmatismo radical" su concepción de la mística y la ética, pp. 25-6, 38, 82-3, 122, 124, 129-30, 139, 155-6. Ingenieros había expuesto y discutido la división de Baldwin a la lógica en los *Anales de Psicología* 2 (1910), p. 46 ss.

<sup>15</sup> "La pedagogía de William James", *Archs. de Psiq. y Criminol.* 9:572-94, 1910.

lance en torno a la figura de James: "actualmente, el representante más notable de la filosofía anglo-sajona" que, "gracias a su ingenio, a la riqueza de su inspiración, a su retórica familiar y atrayente", lideró una corriente adversa a aquellas que "pretendiendo explicarlo todo o uncarlo todo, no dejaban en sus construcciones rendijas saludables por donde pudiera soplar el viento del infinito".

Tras el deceso de James, mientras en la vecina orilla del Plata ya se advierte su pronunciada gravitación<sup>16</sup>, en Buenos Aires pueden descubrirse las primeras tesis de grado que, reflejando los contenidos impartidos en la enseñanza, acusan también la difusión, aparentemente menor pero notoria, alcanzada por James entre nosotros. Tesis en las cuales se debaten sus ideas sobre la experiencia y la verdad, el origen y extensión de la conciencia, el yo espiritual, la fisiología de las sensaciones, la importancia de la atención y la memoria, etc., sin dejar de cotejárselas con otras manifestaciones en boga<sup>17</sup>.

Hacia 1914 Alejandro Korn introducía a James en Historia de la Filosofía Contemporánea. Un año antes, un epistemólogo, insuficientemente valorado, Leopoldo Maupas, consagró un curso completo a la "Crítica de la Experiencia Religiosa de W. James". En otro lugar, Maupas defendería el asediado concepto pragmático de ciencia y rescataría las críticas de James a versiones materialistas que descartaban a los estados místicos como expresiones patológicas<sup>18</sup>. El malogrado y olvidado Alejandro Jascavevich, profundo conocedor del pensamiento norteamericano, publica en *Humanidades* (La Plata) un largo artículo donde, examinando críticamente la clásica noción de facultades mentales, apelaba a la psicología jamesiana — pese a sus treinta años de antigüedad— y aducía que, no obstante sus lastres teóricos sobre el particular, "nadie puede remitirse demasiado a ella"<sup>19</sup>.

También seguía despertando atractivo la explicación somático-visceral de James a la génesis de las emociones. Mientras Einstein argüía con Vaz Ferreira sobre el pragmatismo, el profesor Alberto Palcos analizaba detalladamente aquella cuestión — antecedentes, paralelismos, distorsiones y dificultades— en una obra de largo aliento donde extrajo sus propias conclusiones al respecto<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Al punto de que, p. e., el trabajo del uruguayo ARÍSTIDES DELLE PIANE sobre James y Descartes viera la luz en un enjundioso órgano internacional: la *Revue Philosophique*, dic. 1913.

<sup>17</sup> DONATO COPPOLA: *La conciencia del punto de vista biológico* (Fac. Fil. y Letras UBA, 1911) h. 35, 142, 163 ss., 179, 83); ANA L. TOEDTER: *Educación de la atención* (B. A., Impr. Kidd, 1912) cap. 8; CLORINDA E. DESTRA: *Función del conocimiento* (Fac. Fil. UBA, 1917) h. 2, 6, 27-38.

<sup>18</sup> "Conocimiento científico", *Rev. de Filos.*, set. 1918, esp. pp. 213-4, y "La clasificación de las ciencias", *ibid.*, nov. 1919, p. 372 ss.

<sup>19</sup> "Una introducción a la historia de la psicología", I, 1921, esp. pp. 362-5. JOSÉ GABRIEL, elegido para pronunciar el primer discurso en el Colegio Novecentista, también había invocado los *Principios de Psicología* de James, al que denominó "hombre genial", *Cuaderno I* (1917), p. 18.

<sup>20</sup> *La vida emotiva* (B. Aires, Gleizer, 1925), esp. caps. 3, 4, 6, 9, 11. Otras exposiciones sobre la teoría jamesiana de las emociones en CARLOS

Desde principios de siglo se venían traduciendo en España las obras de William James. A mediados de los años veinte, ya circulaban en castellano la mayoría de ellas. En 1927, Francisco Romero (?) traduce un ensayo de James, "Giovanni Papini y el movimiento pragmatista italiano", para la revista *Verbum* (62:85-9). Por ese entonces, el maestro Henríquez Ureña, ya radicado en la Argentina, publicaba un trabajo en el que volvía a referirse al pragmatismo y a James, considerando al primero como una "mera variación infecunda sobre el tema familiar de las limitaciones del conocimiento humano", mientras que la filosofía del segundo, causante de mucho "estrépito" veinte años antes, además de no reflejar para Ureña "el anhelo de las nuevas generaciones" ni siquiera representaba un producto del nuevo siglo<sup>21</sup>.

Sin embargo, no todos los jóvenes llegaron a compartir dicho menosprecio. Aun un lustro después, Jorge Luis Borges invoca la "nobilísima" producción filosófica de James<sup>22</sup>, a la cual continuaría recurriendo en etapas ulteriores.

En nuestro país no sólo se examinaron y se utilizaron las obras principales de James sino que también se dieron a conocer aspectos más anecdóticos de su vida. Así, p. e., se comentó su correspondencia, a medida que la misma se iba editando<sup>23</sup>.

Por último, corresponde aclarar que la discusión en torno al pragmatismo y a las ideas de James no se redujo al terreno bonaerense. Manuel Núñez Regueiro, muy vinculado a la zona del Litoral, se ocupó de la "cuestión religiosa" en James<sup>24</sup>, mientras que en ámbitos tan alejados como el tucumano, Alberto Rouges<sup>25</sup> y Sisto Terán<sup>26</sup> hicieron considerable y polémico uso de la filosofía jamesiana.

---

SFONDRINI: *El placer y el dolor* (B. Aires, Espasa Calpe, 1928) cap. 24 y en "El mecanismo de la emoción" (*Rev. Filos.*, dic. 1929, pp. 315 ss.) del Dr. ENRIQUE MOUCHET, quien también se había ocupado de aquélla en su cátedra universitaria de Psicología desde 1920. HORACIO PIÑERO, que había colocado una foto de James en el laboratorio de psicología, fue uno de los primeros que mencionó dicha teoría, al referirse al tratamiento que la misma obtuviera en el Congreso Internacional de Psicología (Paris, 1900), "Psicología experimental", *Anales Univ. Bs. As.*, XV, 1902, p. 134. Poco después INGENIEROS aludirá a las bondades que él encontraba en la teoría jamesiana, *Obras Completas* (B. Aires, Rosso, 1935), t. 6, pp. 39-40. Ver lo de Einstein y Vaz Ferreira en la obra de éste *Tres filósofos de la vida* (B. Aires, Losada, 1965), pp. 195-8.

<sup>21</sup> "Veinte años de literatura estadounidense", *Nosotros* 57, 1927, p. 355.

<sup>22</sup> *Obras Completas* (B. Aires, Emecé, 1974), pp. 246-8, 256-8, 282-3.

<sup>23</sup> FRANCISCO GARCÍA CALDERÓN: "El epistolario de W. J.", *La Nación*, 3<sup>a</sup> sec., pp. 6 y 8, jul. 20 de 1924; ROBERTO GIUSTI: "Una amistad entre filósofos" (James-Bergson), *La Prensa*, sec. 2, p. 4, 7 ene. 1934.

<sup>24</sup> En su libro *Del tiempo vivido* (B. Aires, El Ateneo, 1948), pp. 29-50, REGUEIRO insertó un trabajo sobre "El pragmatismo y WJ" que había escrito hacia 1924.

<sup>25</sup> Cfr. algunos de sus inéditos comentados por DIEGO PRO en *Alberto Rouges* (San Miguel de Tucumán, Univ. Nacional, 1967), pp. 72-3, 85, 92, 98.

<sup>26</sup> *Aproximaciones a la doctrina tradicional* (B. Aires, Roldán, 1935), pp. 143, 169-70, 197-9, 212, 230, 377, 379, 380.

\*  
\* \*

Si nos ceñimos ahora a la repercusión que tuvo en Argentina la obra de quien suele ser juzgado como el pensador norteamericano por excelencia, JOHN DEWEY, observamos que sus planteos fueron contemplados en forma relativamente temprana y se prolongaron, como los de James, más allá del período aquí circunscripto.

Dewey aparecía incidentalmente citado en la bibliografía que Carlos Octavio Bunge confeccionó para su cátedra de Ciencias de la Educación en 1909 y, un año después, José N. Matienzo lo incluye, junto a James y Schiller, en el programa de Lógica en la misma Facultad de Filosofía y Letras.

¿Qué factores favorecieron la introducción de las ideas pedagógicas de Dewey y otros exponentes de la educación progresiva; ideas que en aquél se encuentran íntimamente ligadas a su concepción filosófica general? Una atmósfera verdaderamente propicia se configuró en torno a la importancia que fueron tomando en nuestro medio el liberalismo krausista, las irradiaciones de la Institución española de Libre Enseñanza y las innovaciones didácticas auspiciadas desde la Universidad de La Plata<sup>27</sup>.

Un egresado del Internado de la universidad platense, Alejandro Jascavevich, emprendería una significativa divulgación de Dewey, junto con el cual se había formado. Durante su fecunda estadía por el país del Norte, Jascavevich traduce al español el primer libro de Dewey que apareció en América: *Psicología del pensamiento*<sup>28</sup>. En nota aclaratoria a esa edición, el propio Dewey enunció conceptos muy sugestivos, en setiembre de 1916:

Una de las mayores satisfacciones que he experimentado en estos últimos años, como Jefe del Departamento de Filosofía de *Columbia University*, ha sido la de observar entre mis alumnos el número siempre creciente de estudiantes hispanoamericanos. Desde hace tiempo he tenido la firme convicción de que si se estrecharan más íntimamente las relaciones intelectuales entre mi país y los países hermanos situados al sur, los resultados serían de provecho para ambas partes. Nuestras diferencias mismas de raza y de tradiciones históricas se combinan con la igualdad de nuestras tendencias sociales e ideales políticos para mostrarnos, muy a las claras, lo que los unos de los otros tenemos que aprender. De ahí que siempre he sentido un profundo placer cada vez que, en mi carácter de profesor, se me ha brindado la oportunidad de tratar directamente a los estudiantes de la América Latina que acuden a mis clases. Este placer se intensificó cuando uno de ellos, el señor Jascavevich, quien desde hace varios años es un laborioso alumno de mis cursos sobre filosofía y educa-

<sup>27</sup> Ver ARTURO ROIG: *Los krausistas argentinos* (Puebla, Cajica, 1970), pp. 403 ss., 476 ss.

<sup>28</sup> (Boston, D. C. Heath, 1917). La misma editorial había publicado en 1910 la primer versión en inglés de esa obra.

ción, se ofreció para traducir mi *How we Think* al castellano. Sabía yo que sus estudios en esas materias y en psicología lo habían familiarizado con mis ideas hasta el punto de ponerlo en condiciones excepcionales para hacer una versión acertada y feliz de esa obra. Además, me era especialmente agradable que el encargado de hacer llegar mis obras didácticas a los pueblos de habla española fuera un alumno mío.

Deseo manifestar aquí a Jascalevich mi particular reconocimiento por el gran cuidado que ha tenido en el trabajo para lograr una versión al español en la cual tanto el fondo como la forma se han conservado intactos, a pesar de las dificultades inherentes a la terminología técnica con que ha tenido que luchar. Por último, y muy principalmente, debo expresarle mi agradecimiento por el hecho de proporcionarme, mediante esta traducción, un público entre los maestros y estudiantes de aquella privilegiada región del mundo con la cual mi país debe entablar y sostener las más estrechas y cordiales relaciones, no tanto desde el punto de vista comercial como desde el intelectual y ético.

Ernesto Nelson —director de dicho Internado y pieza clave en las relaciones culturales argentino-norteamericanas— se había encargado de efectivizar la edición, según palabras del mismo Dewey, quien lo calificó de “distinguido educacionista y publicista argentino... cuya labor intelectual siguen sus colegas de este país con señalado interés y admiración”. El propio Nelson prologó esa versión castellana, donde diferenciaba la gnoseología de Dewey de otras teorías del conocimiento que habían escindido la razón y la experiencia, aludiendo a la unificación pluridisciplinaria del nuevo pragmatismo deweyano y a sus consecuencias educativas tendientes a privilegiar la procesualidad. Algunas apreciaciones de Nelson merecen ser citadas casi íntegramente: “si cada edad tiene su propia verdad, su propia actitud reflexiva derivada de las condiciones sociales e intelectuales que en ella domina”, deben buscarse dentro de la “misma contextura nacional los elementos y la solución de su problema... Es tiempo ya que las ideas de Dewey, después de haber impregnado el organismo educacional de su país se infiltren en la América Latina, donde no se han hecho oír, como debieran, las voces que hacen de la educación y la democracia términos correlativos. Los males que Dewey ataca deben ser combatidos en nuestra América con acento más enérgico, pues por una fatal herencia escolástica damos más precio a la erudición que al ejercicio del pensamiento propio”.

Más allá del margen de autenticidad con que se bregaba por satisfacer los requerimientos nacionalistas y democráticos, podría constatare luego una mayor captación latinoamericana del ideario deweyano. En nuestro país, tal recepción tórnase entonces visible en la *Revista de Filosofía*, dirigida por Ingenieros con bastante amplitud. Allí se anticipó, p. e., el aludido trabajo de Nelson, bajo el título “Función de las doctrinas filosóficas en la vida social” (enero 1917). Al año siguiente, en el número de marzo, Félix Icasate Larros se ocupa de “La filosofía educacional de John Dewey”, a cuyo credo pedagógico le atribuía la capacidad de expresar antiguas “aspiraciones” de la “democracia social” sin sacrificar por ello los derechos individuales.

Pero no todo resultaba tan halagüeño para Dewey. En octubre de 1920, Jascalevich, quizá en su única intervención en la Facultad de Filosofía y Letras, pronunciaría una disertación acerca de "Las tendencias filosóficas en los Estados Unidos"<sup>29</sup>, donde procuró exaltar la doctrina de su maestro norteamericano ante "los juicios desfavorables" sobre Dewey que, según él, existían en dicha casa y en "algunos estudiosos uruguayos" por influjo de William James. Además de esclarecer diferentes aspectos de la filosofía deweyiana en su contexto histórico, Jascalevich trajo también a colación ciertos testimonios personales: "cuando Bergson sostenía en Nueva York la existencia de una realidad superior a ella, vimos que Dewey se retiraba del anfiteatro exclamando: 'Palabras, nada más que palabras'".

Un lustro después, la misma *Revista de Filosofía* incluirá un meduloso trabajo del peruano Pedro Zulen<sup>30</sup>, el cual, efectuando pormenorizadas consideraciones sobre el devenir filosófico norteamericano, atacaba a James como distorsionador de Peirce y aludía duramente a las insuficiencias del instrumentalismo deweyiano: "La lógica ha dejado de ser —en éste— la ciencia abstracta y autónoma para convertirse en una sirvienta de la ciencia. La actividad intelectual queda reducida a una mera caja registradora de la realidad".

Por otro lado, en el número anterior (marzo 1925), dicha publicación había retranscrito una traducción del ensayo de Dewey "La ética y las relaciones internacionales", que denunciaba las confusas creencias morales relativas a política mundial y sostenía la necesidad de una proscripción universal de la guerra como requisito previo para que lo ético pueda prosperar entre las naciones. Hacia 1929, Juan Chiabra incluirá, entre las reducidas lecturas recomendadas en sus clases de Ética, la obra *Human Nature and Conduct* de Dewey, en torno al cual seguían publicándose diversos trabajos<sup>31</sup>.

Al comenzar la década siguiente, ya se hallaban traducidos en España numerosas obras de Dewey, algunas de las cuales, sobre todo las pedagógicas, también tuvieron cabida en nuestras publicaciones especializadas, como *Monitor de la Educación Común*, *Revista de Educación*, etc. Asimismo, en la asignatura Ciencia de la Educación Juan Mantovani y Juan P. Ramos, que ya había hecho algo similar en 1923 y 1924, incorporan obras de James y Dewey, a quien la Sociedad de Psicología de Buenos Aires nombraría socio honorario, siendo además

<sup>29</sup> Publicada en *Verbum* 14:389-409, 1920 y reproducida en la *Rev. de Filos.*, marzo 1921, pp. 308-20.

<sup>30</sup> "Del neohegelianismo al neorrealismo", mayo 1925, pp. 408-32.

<sup>31</sup> Con motivo del septuagésimo aniversario del nacimiento de Dewey, una revista argentina, cuyo nombre no se ha podido localizar, publica el artículo "Un maestro filósofo" (pp. 81-8) del importante historiador HERBERT SCHNEIDER, con traducción de Pablo M. Insfran. En *La Prensa* aparece también una nota especial sobre "La filosofía de J. D." firmada en 1929 desde N. York por el colaborador del periódico J. W. MASON, quien comenta los efectos producidos por dicha celebración en el país del Norte; 12 ene. 1930, sec. 2, p. 4.

entusiastamente expuesto, desde la provincia de Santa Fe, por Celia Ortiz de Montoya<sup>32</sup>.

Finalmente, en las columnas de *La Nación* (7-4-35), Julio Navarro Monzó dará a conocer su "John Dewey y la filosofía de la religión", extenso comentario al libro *A Common Faith*, donde el ensayista radicado entre nosotros señalaba la gran representatividad del autor norteamericano, su continuidad conceptual y su apertura hacia una nueva temática.

\*  
\* \*

Frente al heterogéneo aunque inexhaustivo arsenal desplegado sobre la atención que deparó el movimiento pragmático en la Argentina, durante el primer tercio del siglo XX, corresponde al menos formularse varias preguntas.

¿Continuaría en pie la posibilidad de negar, casi por entero, que existan antes de setiembre 1935 fuentes argentinas o en español relativas a dicho fenómeno filosófico norteamericano? Y aun, más allá de las barreras idiomáticas, ¿por qué ignorar también completamente los trabajos de ese origen previos a 1923?, fecha en la cual apareció una tesis francesa dedicada exclusivamente a la cuestión pero que no aludía para nada a las diversas referencias en castellano<sup>33</sup>.

Además, ¿cabe coincidir con Alberini cuando, en una ocasión memorable y sin deponer su colosal ojeriza contra los positivistas intentó asignarle sólo a éstos la responsabilidad de haber introducido el pragmatismo en el país, con fines auto-proselitistas?<sup>34</sup>

## II. OTRAS EXPRESIONES

Si bien el pragmatismo representó en nuestro suelo, durante el lapso estudiado, la cuña filosófica norteamericana más incisiva, también corresponde mencionar la figuración de nombres enrolados en distintas escuelas, tales como los de Santayana y Royce, aunque sus respectivos libros recién empiezan a traducirse en la década del cuarenta.

El idealista JOSIAH ROYCE no parece haber provocado la misma

<sup>32</sup> *Los nuevos métodos pedagógicos* (Instituto Social de la Univ. del Litoral, 1932), pp. 17-31.

<sup>33</sup> EMMANUEL LEROUX: *Bibliographie méthodique du Pragmatisme* (Paris, Alcan, 1923).

<sup>34</sup> "Contemporary philosophic tendencies in South America, with special reference to Argentina", en *Proceedings of the 6th International Congress of Philosophy* (N. York, Longmans, 1928), p. 663. Ver la irónica mención de Alberini a un innominado positivista argentino que, al frecuentar a James por segunda vez, resultó decepcionado por su giro metafísico, *Escritos de Ética* (ed. cit.), p. 122.

resonancia que su otro colega, pese al subido interés que despertaba el idealismo cuando aquél comenzó a ser conocido entre nosotros. Hacia 1920, Royce, habiendo ya desaparecido y con su corpus principal édito, sería expuesto en la citada conferencia de Jascalevich, quien declara haberse trasladado especialmente para escuchar sus cursos: "Siempre riguroso en su énfasis sobre la diferencia entre el testimonio y la evidencia, Royce nos enseñaba cuánto mejor es a veces un letargo sobre el cojín de la duda que la exaltación de nuestros entusiasmos más ardientes". Jascalevich esbozaba la deuda intelectual de importantes filósofos norteamericanos con Royce, las similitudes y diferencias entre éste y James, su renovación del idealismo, su peculiar sentido de lo absoluto, sus aportes lógicos, su repudio al individualismo y a la doctrina del libre arbitrio.

Los numerosos lectores argentinos y latinoamericanos de la *Rev. de Filosofía* también tuvieron ocasión de aproximarse a Royce mediante el aludido trabajo de Pedro Zulen, quien lo abordó como a un filósofo neo-hegeliano "de primer orden" que sustentaba el primado del pensamiento. Tras referirse a varias obras royceanas, Zulen sintetizó las objeciones que en ellas se establecían contra tres variantes especulativas fundamentales: las distintas formas del realismo, el racionalismo crítico kantiano y el misticismo como modalidad empirista que "busca refugio en las aparentes profundidades del yo". Se glosaba asimismo el camino filosófico propuesto por Royce: para llegar al Ser no debe acudirse a las descripciones científicas sino al "mundo de la apreciación", que constituye el "poder inmanente ordenatriz".

Fuera de estas referencias más o menos incidentales no di con trabajos exclusivos sobre Royce para la época analizada, aunque el mismo no se hallaría ausente de la enseñanza universitaria. En el programa de Filosofía Contemporánea de 1928 a cargo de Jacinto Cuccaro, Royce aparece entre los seis únicos autores a tratar, junto con Croce, Gentile, Bergson, Boutroux y Blondel. Para 1932 y 1933, en Historia de la Filosofía Moderna y Contemporánea, Cuccaro mantendrá dichos pensadores idealistas en la parte cronológica correspondiente.

A partir de 1928, Alberini, que al parecer había reconsiderado su antipatía hacia los filósofos norteamericanos tras su concurrencia a los Estados Unidos un año antes, incluye, en su vasta bibliografía para las cátedras de Psicología, a Royce, James y otros autores de idéntico origen.

\*  
\* \*

La primera oleada que acerca a estas tierras el naturalismo *sui generis* de SANTAYANA también se verificaría durante los años veinte y por el mismo canal: la conferencia de Alejandro Jascalevich, donde se advierte que aquél representaba una figura que no debía "permanecer desconocida en los países de habla castellana", destacando su "valiosa contribución" al dominio de la estética.

Poco después, el profesor Icasate Larios, que había escrito un provechoso panorama sobre las corrientes morales en la Argentina, se refiere a "La filosofía de Jorge Santayana"<sup>35</sup> y exalta su teoría sobre la belleza a la altura de las de Bergson y Croce. Empero, si bien Santayana superaría a Royce y a Dewey en "atractivo literario y emocional", exhibiendo un rescatable "antidogmatismo", no habría logrado una "coordinación sistemática" ni un "método severo" como para ser admitido entre "los profesionales de la filosofía". También comentaba Larios críticamente una antología de Santayana por ofrecer una imagen orientalista y teosofizante del autor; imagen que, pese a constituir una "moda" del momento "entre los literatos que se dedican a filosofar", estaría reñida con el "panteísmo ético" propio de Santayana y otros pensadores norteamericanos.

Otro trabajo que en nuestro medio debe haber incentivado el interés hacia Santayana apareció firmado por Ramiro de Maeztu, entre las colaboraciones que éste enviara a Buenos Aires desde Estados Unidos<sup>36</sup>. Para Maeztu, Santayana, "casi desconocido" en España, constituía "uno de los pensadores más originales y exquisitos", aunque con serias dificultades formales y conceptuales para su traducción. Pese a descreer Maeztu en esa época de las filosofías o estilos nacionales, fue uno de los primeros en referirse al "españolismo" de Santayana: mientras la filosofía moderna se desarrolla con un modelo cuasi científico de racionalidad, España y Santayana marchan por el lado del misticismo y la ensayística, por una fe instintiva.

Tampoco faltan las vivencias discipulares en relación a Santayana, con el cual Julio Irazusta se vinculó estrechamente durante su permanencia en Roma entre 1925 y 1926. Anteriormente, Irazusta había estudiado en el Balliol College de Oxford junto al pragmático Schiller y desde allí, en 1923, se pone en comunicación con Santayana, quien lo invita a visitarlo en su residencia italiana. Así conocerá el futuro historiador argentino al hombre Santayana, con sus hábitos cotidianos y sus opiniones mundanas, participando de la gestación de sus libros, leyendo con él a Spinoza, Descartes, Russell y Unamuno, interiorizándose de su singular cosmovisión, escuchando sus apreciaciones sobre Platón, Leibniz, Dewey o Maurras —al cual el mismo Irazusta confiesa haber recomendado—, y entrando en contacto con otro importante filósofo estadounidense, Charles Strong, quien solía visitar a Santayana. Además de la personalidad magistral que impresionó a Irazusta, éste admitirá la influencia que recibió de las críticas de Santayana a los "mitos" contemporáneos y al liberalismo decimonónico, lo cual ayudó a la configuración del "realismo político" proclamado por Irazusta.

Si bien esos testimonios fueron suministrados con posterioridad al período que acá nos preocupa<sup>37</sup>, el mismo Irazusta publicaría previa-

<sup>35</sup> *Rev. de Filos.*, set. 1921, pp. 225-30.

<sup>36</sup> "La filosofía de J. S.", *La Prensa*, 17 ag. 1924; reproducido por la *Rev. de Filos.*, ene. 1925, pp. 143-7.

<sup>37</sup> *Estudios histórico-políticos* (Bs. As., Dictio, 1974), p. 443; "Mis conversaciones con Santayana", *Diálogo* 1:65-85, 1954; *Memorias* (B. Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1975), pp. 142-50, 92.

mente sus primeras consideraciones sobre Santayana en la revista *Sur*<sup>38</sup>, donde aludió a "uno de sus grandes hallazgos" en la antigua librería Mitchell de Buenos Aires, los *Pequeños ensayos* de Santayana, refiriéndose también a las ideas fundamentales presentes en otras obras de su maestro, al cual no vacila en calificar como "el más grande de los escritores ingleses contemporáneos". El comentario de Irazusta obtuvo una feliz respuesta de Santayana<sup>39</sup>, con quien aquél mantuvo apreciable correspondencia. Santayana anunciaba en su carta la ulterior aparición en *Sur* de su autobiografía filosófica, con traducción especial de Antonio Marichalar, el cual ya se había ocupado del pensamiento de Santayana y estaba dando a conocer pasajes de su obra en la difundida *Revista de Occidente*<sup>40</sup>.

La labor de Santayana tampoco permaneció ajena a la tribuna académica. En 1929, Luis Juan Guerrero menciona a Santayana entre los diez autores propuestos para la cátedra de Gnoseología y Metafísica. León Dujovne incorporaba, desde 1928, *Scepticism and Animal Faith* en los trabajos prácticos de Introducción a la Filosofía, mientras que en Psicología Coriolano Alberini recomendará *The Life of Reason* y *Little Essays* durante muchos años. A ello cabe añadir la difusión de Santayana que en La Plata realizó Henríquez Ureña ante un distinguido grupo intelectual.

No se agota empero con James, Dewey, Royce y Santayana la presencia de filósofos norteamericanos en nuestras aulas. Alberini, de fuerte ascendente universitario, también citaba en sus cursos de Psicología a otros autores de distinta orientación, como Wilbur Urban y el neorealista Ralph Barton Perry, a quien también dio un sitio muy preferencial, a partir de 1927, en Introducción a la Filosofía, donde figuraba asimismo el personalista Edgar Brightman, cuya *An Introduction to Philosophy* sería traducida en Buenos Aires hacia 1932. Brightman había desempeñado un importante papel en el Congreso Internacional de Filosofía en el que participó el propio Alberini exitosamente.

Finalmente, no puede omitirse uno de los trabajos más precursores en la materia: "El neo-realismo norteamericano", publicado en la revista católica *Estudios* (vol. 1, año 1921, pp. 127-34, 197-204). Allí se examinaban algunas propuestas de ese movimiento filosófico estadounidense, para detenerse en la obra de William Montague, Walter T. Marvin, Roy Wood Sellars y el citado Perry. Ennis, que más adelante mostraría su preocupación por el behaviorismo y la psicología experimental, insinuó en dicho lugar algunas similitudes con los planteos de la escolástica y pasó revista a la teoría del conocimiento, a la noción de sustancia y a la crítica al idealismo que surgía de la nueva escuela realista norteamericana, al tiempo que señalaba algunas de las insuficiencias que veía en ella.

<sup>38</sup> "Acerca de J. S.", n° 6, pp. 185-95, 1932.

<sup>39</sup> J. IRAZUSTA: *Memorias* (ed. cit.), p. 204.

<sup>40</sup> "El español inglés G. S.", III, 1924, pp. 340-59; SANTAYANA: "Religión última", XLII, 1933, pp. 273-92, "Prólogo a *Los reinos del ser*", *Sur* n° 7, 1933, pp. 7-44. En *Valoraciones* ya se había traducido un fragmento de Santayana sobre Kant, n° 10 (1926): 68-70.

Otras manifestaciones estadounidenses, de cuño parafilosófico, repercutieron de distinto modo en nuestros círculos académicos o en nuestra vida pública. Entre esas manifestaciones se encuentran los planteamientos de Waldo Frank, Lester Ward y Henry George. Los dos últimos autores tuvieron una apreciable importancia en Estados Unidos a fines del siglo pasado y comienzos del actual, para contrarrestar el ascendiente que todavía ejercían las concepciones individualistas más cerradas y partidarias del *laissez faire*; concepciones frente a las cuales también se levantaría la voz de Frank.

Raúl Orgaz, en sus primeros trabajos, siguió de cerca a la sociología norteamericana, especialmente a Ward, Charles Ellwood y Franklin Giddings<sup>41</sup>, quien había sido ya ampliamente utilizado, hacia 1908, por Isidoro Ruiz Moreno en la Universidad de Córdoba. También desde esta ciudad, Orgaz prepara su libro *La sinergia social argentina* (1924), donde no sólo recurre, como su título lo indica, a una categoría clave en Ward —aplicándola a nuestra realidad colonial— sino que además admite haberse inspirado en el "meliorismo" del pensador estadounidense, al cual aquél llevaría asimismo a la cátedra. No parece improbable que el krausista español Adolfo Posada, traductor de Ward, se haya referido a éste en sus influyentes viajes a la Argentina en 1910 y 1921. Tampoco resulta desestimable el predicamento que entre nosotros pudo tener Enrique Molina al exaltar la obra de Ward en su *Filosofía americana* (1914), comentada en la *Rev. de Filosofía* (mayo 1916) por Alberto Palcos, quien, apelando a las propias fuentes wardianas, coincidió en general con el análisis de su colega chileno.

La influencia de HENRY GEORGE entre nosotros fue mucho más evidente. En efecto, el georgismo, que había incidido fuertemente en el radicalismo británico finisecular y luego en el progresivismo democrata wilsoniano, provocó la aparición de un ostensible núcleo argentino que se sintió atraído por sus banderas, sobre todo por la del impuesto único al valor de la tierra libre de mejoras. Esta última era considerada por George como fuente de toda riqueza y cuya monopolización había que combatir por ser causal de empobrecimiento.

A partir de la Primera Guerra Mundial las ideas de George no sólo dieron bastante que hablar en casi todo nuestro territorio sino que también se crearon en torno a ellas diversos agrupamientos políticos y voceros periodísticos: Partido Liberal Georgista, Confederación Georgista Argentina, Liga Argentina para el Impuesto Único, *El Georgista*, *El Impuesto Único*, *La Evolución Georgista*, etc. En 1913, mientras Juan B. Justo recogía viejos trabajos suyos antigeorgistas en *El impuesto al privilegio*, se celebraba en España un Congreso Georgista de carácter hispanoamericano.

Hacia 1915, en la Facultad de Derecho metropolitano aparece la temática del impuesto único en varias tesis dedicadas al mismo, una de

<sup>41</sup> Ver. p. ej., "La clasificación en sociología", *Rev. de Derecho, Historia y Letras* 46 (1912): esp. 550-1; "La sociología como ciencia nacional", *Atlántida* 6 (1912): 337-49; "Sociología general y sociología especial", *Rev. Arg. de Ciencias Polít.* 5 (1913): 429-43.

las cuales nominada para un importante premio universitario, analizaba las teorías de George y su difusión<sup>42</sup>. En ese mismo año, Arturo Orgaz pronunció un discurso, ante la Sociedad Georgista de Córdoba, donde exaltó al desaparecido presidente Roque Sáenz Peña por introducir el sufragio libre y por haber estado próximo a implantar el impuesto único<sup>43</sup>, impuesto al que la *Rev. de Ciencias Económicas* le iba pronto a consagrar un número especial (enero 1916).

Durante 1919 se realiza en Córdoba una Convención Nacional Georgista y en Buenos Aires se pone en marcha una colección que, bajo el nombre de Ediciones Populares Bernardino Rivadavia, iba a erigirse en una de las principales tribunas del movimiento en cuestión. Allí se publicaron noticias pertinentes y trabajos de George —cuyas obras más destacadas ya estaban traducidas en España—, de ilustres seguidores suyos como León Tolstoy y de distintos adherentes rioplatenses: Constancio Vigil, Manuel Herrera y Reissig, Manuel López Villamil y otros.

Por entonces, José Bianco imprime un libro<sup>44</sup> donde recuerda los autores frecuentados en su juventud, entre los que figuraba el propio George como uno de sus "predilectos", el cual ya habría estado presente en nuestro medio desde principios de siglo. Las propuestas Georgistas también se discutieron en 1921 durante el Primer Congreso Argentino de la Habitación —organizado por el Museo Social Argentino<sup>45</sup>—, y, más en profundidad, por el filósofo Saúl Taborda<sup>46</sup>.

El principal propagador del georgismo, que tuvo entre otros simpatizantes a Ernesto Nelson y a Nicolás Besio Moreno, fue el profesor Cándido Villalobos Domínguez, especialmente desde la revista *Nosotros*, como director de *El Liberal Georgista* (1921-1926) y en algunos trabajos suyos de mayor envergadura. Empero, Arturo Capdevilla resultó quizá la figura georgista más destacada intelectualmente. El escritor cordobés reivindicó, frente al "imperialismo rapaz" y al "capitalismo inícuo" en que se transformó el país del norte, la obra de Henry George, cuya proclama sobre la libertad de la tierra y su socialización lo entroncaría con la enfiteusis rivadaviana; equiparándose al georgismo, como lo venían haciendo casi todos sus defensores, a una modalidad neoliberal:

La peregrinación a Nueva York en busca del eterno consabido empréstito se confinará en la zona de los malos recuerdos. El georgismo habrá hecho incluso ese bien... Cuidado con los Estados Unidos...

<sup>42</sup> ANDRÉS MASPERO CASTRO: *El impuesto único. Su adaptación a la Rep. Argentina a través de la historia de la doctrina y de la legislación comparada* (B. Aires, La Facultad 1916).

<sup>43</sup> *Discursos* (Córdoba, Impr. de Angel Puebla, 1915), pp. 35-73.

<sup>44</sup> *Mis lecturas* (B. Aires, Mendeky, 1920), pp. 205-7.

<sup>45</sup> *Boletín Museo Social Argentino*, tomo IX. Anteriormente, dicho boletín había dado cabida a un trabajo con referencias sobre George de ALEJANDRO RUZO: "La reforma tributaria", 6 (1917):517-26.

<sup>46</sup> En su artículo "El reformismo georgista", publicado en la revista *Quasimodo* (abr. 1921) y reproducido en *La Crisis espiritual y el ideario argentino* (Santa Fe, Univ. Nac. del Litoral, 1945<sup>a</sup>), pp. 71-84.

La absorción económica y la dominación política son dos cosas idénticas para los reyes del dólar... ¡Tenga siempre la República presidentes que defiendan en las fuentes de su petróleo la soberanía nacional y lo poco que resta de la dignidad de América!<sup>47</sup>.

El prestigio de Henry George pareció aumentar tras la caracterización que de él hiciera John Dewey cuando, al prologar éste en 1927 una nueva edición de *Progreso y Miseria*, aseguró que su autor debía ser considerado como uno de los más grandes filósofos sociales que hubo desde Platón. Tales apreciaciones y otras semejantes de Dewey respecto a George, serían capitalizadas por los partidarios locales de éste último<sup>48</sup>.

\*  
\* \* \*

Uno de los propulsores de la posición arielista en los propios Estados Unidos fue WALDO FRANK, quien, durante su permanencia en París hacia 1913, comenzó a estudiar seriamente a Bradley, Nietzsche, Freud y Spinoza, el cual le dejaría una huella muy profunda. En 1919 Frank publicará *Our America*, donde considera que su país había dado lugar a la más sutil oligarquía de los tiempos modernos, con tintes materialistas y opresivos.

Desde España Frank le enviaría un "mensaje" a Alfonso Reyes —por entonces representante diplomático de México en Madrid— para que sea difundido entre los "intelectuales hispanoamericanos", con la aclaración de que se trataba de un testimonio ofrecido por "un compañero de los Estados Unidos". Dicho mensaje, insertado en *Valoraciones* (julio 1924) y en otras revistas del continente, hablaba de una comunidad de ideales —crear una cultura espiritual americana— y de un mismo enemigo: el imperialismo y el pragmatismo modernos:

Nosotros, la minoría de los Estados Unidos... somos la verdadera tradición americana... los bandoleros son los actuales directores políticos de nuestra tierra... Podemos crear hoy una unión intelectual de americanos, del Norte y del Sud... Los mejores libros de ustedes deben naturalizarse en los EE.UU. por medio de traducciones... Y a la inversa, ustedes deben venir a nosotros para que sepan por nuestros escritores y pensadores que Whitman, Thoreau y Lincoln tienen hoy sucesores en lo que es la tradición verdadera y religiosa de los EE.UU.

Cinco años más tarde, Frank traspone el Río Grande para conocer de cerca al resto de América. Poco antes había publicado *The Rediscovery of America*, donde volvía a enjuiciar a su propia nación, afirmando

<sup>47</sup> *América* (B. Aires, Gleizer, 1926), pp. 122-42.

<sup>48</sup> Cf., i.a., la cita de Dewey que WILFREDO SOLÁ puso en la portada de su libro *Georgismo (Liberalismo izquierdista)* (B. Aires, s.e., 1931), donde se recopilan trabajos expositivos y polémicos que el autor había ya publicado en diferentes lugares.

que "si elegimos el Amor y no el Poder, la vida y no la muerte... América Latina nos habrá de seguir".

Frank fue el único pensador norteamericano de los aquí tratados que llegó a ser conocido personalmente en nuestro país al que recorrió con cierta holgura, refiriéndose a los peligros del capitalismo yanqui y recibiendo el reconocimiento de la Unión Latinoamericana, liderada por Alfredo Palacios. También abordó aquél diferentes aspectos culturales de los Estados Unidos.

En la Facultad de Filosofía Frank fue presentado por el decano, Emilio Ravignani, y por Coriolano Alberini, quien, en 1926, había conocido al primero en Nueva York —donde mantuvieron "inolvidables coloquios"— y se interesó por traerlo a la Argentina. El discurso de Alberini sobre Frank contiene interesantes apreciaciones: en él se distingue por un lado la imagen de Estados Unidos como super-potencia, mientras que, por otro, se rescataba su tradición intelectual y artística. Alberini, que había proclamado otrora la "indigencia filosófica de los yankees"<sup>49</sup>, enaltece ahora a Royce, James, Dewey y Santayana, al tiempo que elogia la metafísica frankiana como "panteísmo sinfónico"<sup>50</sup>.

El pasaje de Frank por nuestras tierras despertó mucho entusiasmo y produjo algunos frutos visibles. Sus ideas disidentes y su trato igualitario lograron un suceso de público tal vez superior al que despertaron las presentaciones de Ortega y de Keyserling. Sus conferencias fueron reproducidas por los diarios y sus trabajos se discutieron frecuentemente, llegándosele a dedicar números enteros de revistas culturales.

Otros reconocimientos expresos que obtuvo Frank provinieron de Lugones y de Martínez Estrada, quien le consagró un poema donde lo calificaba como "cantor de América" —aspecto particularmente destacado por distintos intérpretes que vieron en él a un americanista casi mesiánico y de singular autenticidad.

Entre quienes examinaron el pensamiento de Frank —autoconceptuado como "naturalista místico"— se encuentran León Dujovne y Francisco Duro. El primero se abocó a la comparación de Frank con Spengler, mostrando sus diferencias en cuanto a fuentes inspiradoras, ideas sobre cultura e historia, etc. El otro autor mencionado se ocupó de Frank como adverso a la maquiología, al "positivismo amoral" y al primado de lo económico, cotejando su posición con la del tradicionalista católico Donoso Cortés<sup>51</sup>.

Otro de los "saldos" computables al viaje de Frank fue la ulterior creación de la revista *Sur*, cuya existencia no se cansó de fomentar,

<sup>49</sup> *Escritos de Ética* (ed. cit.), pp. 127, 139.

<sup>50</sup> En *Escritos de Filosofía de la Educación y Pedagogía* (Mendoza, Univ. Nac. de Cuyo, 1973), pp. 262-70. Ver cartas de Frank a Alberini en el *Epistolario* ya citado de éste, pp. 24-6.

<sup>51</sup> Cf. recopilación de trabajos en *Waldo Frank in America Hispana* (N. York, Instituto de las Españas en los Estados Unidos, 1930), donde uno de los comentaristas se excede al considerar que Frank hizo poco menos que conocer a Royce y a Santayana en Latinoamérica (p. 7).

suponiendo que la misma iba a tener un cariz muy distinto al que realmente adoptó en los hechos:

Yo habría dicho a cualquiera, sin titubeos, que el resultado más importante de mi visita a la Argentina fue la publicación que yo pensé que había persuadido a Victoria Ocampo para que ella fundase... Mi concepto de la revista como un organismo no le significó nada a Victoria, para quien la mayoría de los autores de América del Norte y del Sur... carecían de valor... La elegante *Sur* publicó muchas buenas piezas, pero se colocó a una distancia remota de lo que yo deseaba y de lo que el hemisferio requería<sup>52</sup>.

Es que Frank creía que para engendrar una nueva América —síntesis del practicismo estadounidense y del espiritualismo latinoamericano— ella no debía erigirse como mero espejo de Europa.

De vuelta a su patria, Frank recoge sus impresiones en el libro *América Hispana* (1931), donde propugna la creación del "Mundo Atlántico", integrado por lo que él entendía como lo mejor de las Américas. Todas sus obras relativas a España y América se traducen a nuestro idioma casi simultáneamente y con reiteradas ediciones.

\*  
\* \*

Tornaríase así explícita una ampliable serie de antecedentes, cuantiosos y diversificados, como para dejar de sostener en forma taxativa que para 1935 el pensamiento norteamericano no había arribado a "nuestras playas"<sup>53</sup>. Particularmente, si no entendemos siempre por recepción de ideas a un simple movimiento más o menos reflejo y apologético sino a una actitud cuestionadora que, por otra parte, ya había comenzado a ponerse de relieve en nuestro país, dando pruebas de una sensible maduración intelectual.

En definitiva, nuestro propósito no radicó tan sólo en refutar exegéticamente a una interpretación nunca desmentida sino en contribuir asimismo al conocimiento de una temática que, pese a haber sido poco enfocada, acompañó sin duda el apogeo, la decadencia y la presuntiva superación de un relevante fenómeno filosófico: el positivismo argentino.

Para una comprensión cabal del mayor o menor grado de admisión que concitó el pensamiento norteamericano entre nosotros, deberían integrarse otras variables pertinentes, como la evolución de cada nación en juego, sus políticas externas, sus relaciones culturales y sus estructuras socio-económicas. Refrendamos en cierto modo con ello las palabras que formuló Juan Carlos Torchia Estrada ante una reciente entrevista: "el análisis del pensamiento argentino... plantea un pro-

<sup>52</sup> Alan Trachtenberg, *Memoirs of Waldo Frank* (Univ. of Massachusetts Press, 1973), pp. 170-1.

<sup>53</sup> Tal como se aduce en la página 248 del trabajo argentino citado supra, nota 2.

blema de mayor profundidad... la relación con la historia de la sociedad en que ese pensamiento se da"<sup>54</sup>. Relación que, como lo han puntualizado otros estudiosos, corresponde extender al pensamiento latinoamericano en pleno.

## CORRELATIVIDADES

- 1885 *La Nación* publicaba las impresiones de José Martí sobre E.U. Royce: *The Religious Aspect of Philosophy*; W. James: "On the function of cognition" (origen del pragmatismo jamesiano); J. Strong: *Our Country* y J. Fiske: *American Political Ideas Viewed from the Standpoint of Universal Story* (tesis sobre el destino manifiesto yanqui).
- 1886 Bernardo de Irigoyen y Ernesto Quesada alertan contra el expansionismo norteamericano. Alejandro Calvo: *Política americana* (acercamiento a E.U. sin aceptar la presunta superioridad anglosajona). Dewey: *Psychology*.
- 1888 Martí representa en E.U. a la Asociación de Prensa de Buenos Aires.
- 1889 Washington: I. Conferencia Panamericana, actúan como representantes argentinos Manuel Quintana y Roque Sáenz Peña, quien proclama la fórmula "Sea América para la humanidad". Nace Waldo Frank.
- 1890 Se funda la Unión Internacional de las Repúblicas Americanas. Martí, cónsul de la Argentina en N. York.  
W. James: *The Principles of Psychology*; J. W. Burgess: *Political Science & Comparative Constitutional Law* (la capacidad política sólo pertenece a las naciones arias).
- 1891 H. George: *The Condition of Labor*.
- 1892 Muere Walt Whitman. Royce: *The Spirit of Modern Philosophy*; H. George: *A Perplexed Philosopher...*
- 1893 Vicente Quesada: *Los Estados Unidos y la América del Sur; los yankees pintados por sí mismos* (censura al mercantilismo insensible). Baldwin: *Elements of Psychology*; Ward: *The Psychic Factors of Civilizations*.
- 1894 Nace Alejandro Jascalevich en Colonia Palacios, prov. de Santa Fe.
- 1895 Se dispone la creación de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.
- 1896 Santayana: *The Sense of Beauty*; Giddings: *The Principles of Sociology*; T. Roosevelt, ex alumno de Burgess en la Univ. de Columbia, defiende el racismo de Le Bon y la supremacía blanca de los países angloparlantes.
- 1897 Paul Groussac: *Del Plata al Niágara* (Crítica a E.U. tras un viaje efectuado en 1893).  
Muere Henry George y se publica su *The Science of Political Economy*; W. James: *The Will to Believe*; Dewey: *My Pedagogic Creed*; A. Mahan: *The Interest of America in Sea Power*.

<sup>54</sup> *El Intransigente* (Salta), 10 oct. 1980, p. viii. Entrevista de Mario Casalla.

LA RECEPCIÓN ARGENTINA

- 1898 Darío escribe "El triunfo de Calibán" en *El Tiempo* de B. Aires, con una imagen muy desfavorable de los norteamericanos —bárbaros sedientos de riquezas—. Juan B. Justo, que había viajado a E.U. en 1895, publica *En los Estados Unidos. Apuntes para un periódico obrero* (Norteamérica como la sociedad que más se acerca al capitalismo industrial, pero con un "atraso intelectual relativo... No han descubierto una ley científica de gran alcance, no han producido un gran filósofo"). James propicia el movimiento pragmatista con su disertación "Philosophical conceptions & practical results"; Baldwin: *Story of the Mind*.
- 1899 James: *Talks to Teachers...*; Dewey: *The School & Society*; Veblen: *The Theory of the Leisure Class*. Roosevelt proclama que los pueblos más fuertes ganarán "el dominio del mundo" y señala las "responsabilidades" de E.U. en Hawai, Puerto Rico, Cuba y Las Filipinas.
- 1900 Martín García Merou: *Estudios americanos* ("grandeza inherente a todas las manifestaciones de la vida americana... cuán justo es en el fondo su rápido engrandecimiento... sociedad fundada en el trabajo y en el espíritu religioso... democracia pujante y dominadora"). Rodó: *Ariel* (motivado por las ingerencias yanquis en el Caribe, combate la "nordomanía" y el activismo, propugnando la unidad hispanoamericana).  
Primer viaje de Manuel Ugarte a E.U., donde conoce a Bryan, líder demócrata antiimperialista cuyas campañas decide proseguir en el resto de América. Royce: *The World & the Individual*; Santayana: *Interpretations of Poetry & Religion*; A. Carnegie: *The Gospel of Wealth*; B. Adams: *America's Economic Supremacy*.
- 1901 Ugarte: "El peligro yanqui" (*El País*).  
Primer estadía de Pedro Henríquez Ureña en E.U. (hasta 1904).
- 1902 *La Rev. de Derecho, Historia y Letras* comienza a publicar artículos y discursos de T. Roosevelt, quien afianzará una agresiva política exterior. Intervención norteamericana en Venezuela y protesta argentina que dará lugar a la Doctrina Drago: la deuda pública de un país no legitima la ocupación territorial foránea. James: *The Varieties of Religious Experience*; Baldwin: *Development & Evolution*.
- 1903 Ernesto Nelson, que cursó estudios en universidades norteamericanas, trata en *Annals of the Academy of Political & Social Sciences* las dificultades del comercio entre Argentina y E.U., concluyendo que "si los Estados Unidos no puede ser un simple amigo comercial de la Argentina, que sea en cambio el modelo para la formación de una nueva raza en el extremo austral del Nuevo Mundo".  
Roque Sáenz Peña y William James atacan la política imperialista yanqui. Charles Peirce habla sobre el pragmatismo en la universidad de Harvard. Ward: *Pure Sociology*.
- 1904 Vicente Quesada: *Recuerdos de mi vida diplomática: misión en E.U. (1885-1892)* (renueva las críticas). Carlos Pellegrini, que asiste a la Exposición Internacional de Saint Louis, junto con E. Nelson —comisionado de educación— y otros argentinos, escribe sus entusiastas cartas sobre E.U. publicadas por *La Nación*.  
John Dewey comienza a profesar en la Universidad de Columbia.
- 1905 En el Congreso Internacional de Psicología (Roma), Ingenieros, que publica en el *Journal of the Philadelphia Neurological Society*, conoce a James, a quien Nelson, que seguiría viajando a E.U. en representaciones oficiales, también trató.  
Santayana: *The Life of Reason* (y 1906).

- 1906 Río de Janeiro: III Conferencia Internacional Americana, donde se decide fomentar las relaciones educativas.
- 1907 James: *Pragmatism* y conferencias sobre el particular en Columbia y otras universidades.
- 1908 Dewey: *Ethics*; Royce: *The Philosophy of Loyalty*; Bowne: *Personalism*.
- 1909 La Universidad de La Plata, que tenía alumnos becados en E.U., recibe a varios estadounidenses, entre ellos: Leo Rowe —presidente de la Academia de Ciencias Sociales de Pensilvania y Dr. Honoris Causa de dicha universidad— y a Elihu Root, "nuestro grande amigo", según calificó Joaquín V. González al Secretario de Estado norteamericano, quien había emprendido una gira para alentar los vínculos amistosos. James: *A Pluralistic Universe* y *The Meaning of Truth*; Croly: *The Promise of American Life*.
- 1910 Buenos Aires: IV Conferencia Internacional Americana (convenciones sobre propiedad literaria y artística). Dewey: *How we Think?*; Santayana: *Three Philosophical Poets*; Manifiesto de los neorrealistas norteamericanos. Muerte de James.
- 1911 E. Nelson, designado un año antes Director del Internado en la Univ. platense, visita con sus discípulos centros universitarios estadounidenses. Se crea el Museo Social Argentino, de orientación pro-norteamericana, por cuya iniciativa Roosevelt reconocerá haber realizado su ulterior viaje por Sudamérica (Directivos: Emilio Frers, Agustín Alvarez y Tomás Amadeo). James: *Some Problems of Philosophy*.
- 1912 Nelson: *Hacia la universidad futura* (organización educativa superior de "la gran democracia del Norte"). Ugarte habla en la Univ. de Columbia: E.U. como la Nueva Roma, pese a su cultura y al buen sentido de los yanquis. El argentino Enrique Gil escribe sobre la confusión del término 'Latinoamérica' y recomienda a E.U. que sostenga relaciones singulares con Argentina, también poseedora de un destino manifiesto como aquél (*American Political Science Rev.*) James: *Essays in Radical Empiricism*; Ellwood: *Sociology in its Psychological Aspects*.
- 1913 Teddy Roosevelt es nombrado Dr. Honoris Causa de la Univ. de Bs. As. y recibe hasta el reconocimiento del Partido Socialista Argentino, lo cual provoca la renuncia a éste de Ugarte, quien envía una Carta Abierta al nuevo presidente Wilson, denunciando la política del Big Stick. El P. Guillermo Furlong se doctora en filosofía en la Univ. de Georgetown y regresa a la Argentina. Muere Lester Ward.
- 1914 "Crónicas yanquis" de Jascalevich en *Nosotros* y en el *Boletín del Museo Social Argentino* (negación del imperialismo y necesidad de los capitales extranjeros; E.U. como "tierra maestra de ideas e instituciones"). Catedráticos norteamericanos visitan la Argentina; la Comisión de Recepción fue presidida por E. Nelson. Segundo Viaje de Henríquez Ureña a E.U., donde permanece hasta 1921, desempeñándose como periodista y catedrático, al tiempo que critica el panamericanismo y el intervencionismo yanqui. Rómulo S. Naón, mediador en el conflicto mexicano-estadounidense, por lo cual recibe honores académicos de Harvard y Yale. El Departamento de Estado eleva la representación en B. Aires al rango de embajada. Muere Peirce.
- 1915 Rowe: *Problemas americanos* (conferencias en la Univ. de La Plata). Baldwin: *Genetic Theory of Reality*...

## LA RECEPCIÓN ARGENTINA

- 1916 Ponencia de Antonio Dellepiane sobre "El Panamericanismo" en el Congreso Americano de Ciencias Sociales (Tucumán): afinidad espiritual y mental en todos los pueblos de América. Washington: Congreso Científico Panamericano (desde fines 1915), con participación de Dewey y de varios argentinos como José Ingenieros, quien, invitado por la Fundación Carnegie, presenta un trabajo sobre reestructuración de las universidades latinoamericanas y visita Harvard. Ernesto Quesada, jefe de la delegación, recoge varios proyectos suyos y de otros sudamericanos para crear una Unión Intelectual Panamericana (*El nuevo panamericanismo y el congreso científico de Washington*). El *Times* de N. York reporta a Nelson y éste rechaza la idea de unidad latinoamericana, provocando reacciones periodísticas al sur del Río Grande. Aparece la revista *The Seven Arts*, editada por W. Frank con colaboraciones de Dewey y otros. Sellars: *Critical Realism*; Dewey: *Essays in Experimental Logic and Democracy & Education*; M. Grant: *The Passing of the Great Race* (racismo antisemita). Muere Royce.
- 1917 Ingenieros da un curso de Etica en la Facultad de Filosofía, publicado como *Hacia una moral sin dogmas*, donde traza un paralelo entre Emerson, el movimiento trascendentalista de Boston y el de la Joven Argentina. El gobierno norteamericano boicotea el proyecto yrigoyenista de organizar una conferencia con los países neutrales de Latinoamérica y E.U. pasa a convertirse en el principal importador argentino. La Dotación Carnegie para la Paz Internacional presidida por E. Root, edita *Interamerica. Organó de intercambio intelectual entre los Pueblos del Nuevo Mundo*, donde se publican mensualmente, durante 10 años, traducciones de autores latinoamericanos al inglés y de autores norteamericanos en castellano. La serie estadounidense se orienta hacia la defensa del panamericanismo, la educación y la democracia norteamericana, incluyéndose trabajos de Dewey y otros sobre Thoreau y James.
- 1918 Nace la Reforma Universitaria en Córdoba y en Buenos Aires se constituye el Colegio Novecentista, de orientación adversa al positivismo. Strong: *The Origin of Consciousness*; R. B. Perry: *Present Conflict of Ideals* (demoledor ataque al darwinismo social).
- 1919 Gregorio Bergmann publica en *Nosotros* sus observaciones sobre "Los estudios filosóficos en la Facultad de Filosofía y Letras", reivindicando la enseñanza norteamericana, especialmente los programas de la Univ. de Columbia. Se crea el primer servicio de comunicación cablegráfica directa entre E.U. y B. Aires. En la Facultad de Derecho porteña se crea la primera cátedra continental de Legislación y Tratados Panamericanos, a cargo de Ernesto Quesada, quien alude a los antecedentes y evolución del panamericanismo. Royce: *Lectures on Modern Idealism*; Frank: *Our America*; Veblen: *The Engineers & the Price System*; Lewis: *A Survey of Symbolic Logic*.
- 1920 Se establece la Cámara de Comercio Argentino-Norteamericana. El gobierno de los E.U. se opone al monopolio del petróleo por el Estado argentino. William Parker, de la Hispanic Society of America y el Prof. Sturgis Leavitt visitan la Argentina. Leo Rowe, director general de la Unión Panamericana. Dewey: *Reconstruction in Philosophy*; Santayana: *Character & Opinion in the U.S.*

- 1921 Rowe: *The Federal System of the Argentine Republic*.
- 1922 Levy Brühl habla en el Instituto Popular de Conferencias sobre *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo* y destaca la labor filosófica de James. Ingenieros, en un homenaje a Vasconcelos, propicia desde B. Aires la Unión Latinoamericana ("A. Latina para los latinoamericanos") para reemplazar a la Unión Panamericana de Washington, denunciando la doctrina Monroe, las intromisiones estadounidenses y el panamericanismo como herramienta imperial. Dewey: *Human Nature & Conduct*; Sellars: *Evolutionary Naturalism*; Giddings: *Studies in the Theory of Human Society*.
- 1923 Estanislao Zeballos, hablando en la Unión, sostiene: "Es un hecho conocido que en el Nuevo Mundo existe una seria oposición a la influencia de los E.U. y un movimiento de resistencia a la actividad panamericana. Tales tendencias se basan en la idea de que los E.U. no obran sinceramente en sus relaciones con las otras repúblicas, ocultando en realidad un marcado propósito de dominación política y absorción económica..." Ugarte: *El destino de un continente* (si bien continúa la prédica antiimperialista, rechaza su "renombre" como "yancófobo": "Nadie admira más que yo la grandeza de los E.U."). Graham Stuart —profesor de Ciencia Política en la Univ. de Wisconsin y autor de *Latin America & the U. S.*— envía una Carta Abierta a la *Rev. de Filosofía*, procurando refutar las expresiones de Ingenieros sobre el panamericanismo y defendiendo la política continental estadounidense. Santayana: *Scepticism & Animal Faith*.
- 1924 Primer decanato de Alberini en la Fac. de Filosofía (hasta 1927). Jascalevich: "The Idea of continuity in the history of psychology" (*The Journal of Philosophy*); Watson: *Behaviorism*.
- 1925 Muere Ingenieros y Homero Guglielmini critica el "moralismo intrascendente" de Emerson enaltecido por aquél. Colaboraciones en *La Prensa* de Ramiro de Maeztu combatiendo la tesis arielista del utilitarismo yanqui. Henríquez Ureña se instala en la Argentina. Dewey: *Experience & Nature*; Brightman: *An Introduction to Philosophy*; Santayana: *Dialogues in Limbo*.
- 1926 Alberini único representante latinoamericano al VI Congreso Internacional de Filosofía (U. Harvard); su crítica al nacionalismo y al internacionalismo encuentra franca resonancia, participando en la misma comisión que Nicolai Hartmann y F. C. S. Schiller; entre los 300 delegados de universidades norteamericanas asistieron Whitehead, Lovejoy, G. H. Mead, Sellars, Urban, Strong, Perry, Duran, Woodbridge y Pound; habiéndosele encomendado el estudio de las universidades, Alberini visita las de Boston, Filadelfia y N. York, donde habla en el City College en la cátedra de Morris Cohen. La Univ. de Columbia publica la tesis doctoral de A. Jascalevich *Three Conceptions of Mind*. Dewey enseña en la Univ. de México y se solidariza con el movimiento revolucionario. Perry: *General Theory of Value*; Lewis: *The Pragmatic Element in Knowledge*.
- 1927 *Nosotros* y luego la *Rev. de Filosofía* reproducen la crónica de Jascalevich al Congreso de Harvard, crónica donde se alude a la comunicación de Dewey —contraria a la filosofía norteamericana del momento— y a otros trabajos más allí presentados. Una de las ponencias de Alberini se publica en *The Monist*, mientras que en *The Journal of Philosophy* Sterling Lamprecht comenta favorablemente la tesis de

LA RECEPCIÓN ARGENTINA

- Jascaveh. Santayana: *Platonism & the Spiritual Life y The Realm of Essence*; Ellwood: *Cultural Evolution*.
- 1928 La Habana: VI Conferencia Interamericana. Se crea el Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Se inaugura el Instituto Cultural Argentino-Norteamericano (ICANA); su primer comisión directiva estuvo integrada por A. Colmo, F. Barroetaveña, C. Alberini, E. Gil, A. Bunge, C. Aldao, E. Nelson y otros. Hoover, presidente electo de E.U., visita la Argentina y suscita diversas reacciones populares. Brightman: *A Philosophy of Ideals*.
- 1929 Primer viaje de Frank a la Argentina. El presidente Yrigoyen pone un avión a su disposición para que recorra el país. ICANA, que organiza el viaje de Frank, auspicia la visita de intelectuales argentinos a E.U. (entre los viajeros disertantes se encontraban Víctor Mercante, Carlos Cossio y E. Nelson —presidente de la delegación—). Dewey: *Impressions of Soviet Russia & the Revolutionary World*; Frank: *The Rediscovery of America; an Introduction to a Philosophy of American Life*; Lewis: *Mind & the World Order*.
- 1930 Alfredo Palacios: *Nuestra América y el imperialismo yanqui* (documentos Unión Latinoamericana); José N. Matienzo: *The Law of Generations in the Politics of the U. S.* (aplicación esquema generacional desde 1796 hasta 1936 y discusión tesis yanquis). Línea telefónica directa entre Argentina y E.U. Brightman: *The Problem of God*; Santayana: *The Realm of Matter* y "A brief history of my opinions"; W. Frank: *America Hispana*.
- 1931 A instancias de Frank aparece la revista *Sur*. Se produce un movimiento para invitar a Santayana a la Argentina. Homero Guglielmini obtiene la beca Guggenheim para viajar a E.U. y antes de su partida critica a Frank y declara entre otras cosas: "El pragmatismo —tan específicamente yanqui— fue una filosofía de los medios, y, en este sentido, una filosofía instrumental. Pero no cabe duda que también en E.U. se opera un renacimiento filosófico. Lo más granado de la filosofía norteamericana se orienta hacia la investigación de los valores, y esta preocupación axiológica trasunta ya el propósito de establecer categorías finales que den sentido a las meras categorías instrumentales. Cuando este fundamental cambio de perspectiva se opere también en la masa —no ya como fenómeno filosófico, desde luego, sino como espontánea y diaria vivencia— E.U. habrá descubierto el sentido y la finalidad última de su portentoso desarrollo técnico. Este es el problema que más me interesa indagar. Y, sobre todo, quiero indagarlo en función de los particulares problemas argentinos, pues el definitivo propósito de mis investigaciones es el de echar las bases de una caracterología de la vida argentina". Muere Franklin Giddings.
- 1932 El Prof. Samuel Guy Inman habla en B. Aires sobre las corrientes intelectuales norteamericanas. Telma Reca, que había estado becada en E.U., publica *De la vida norteamericana*, donde describe, sobre todo, el quehacer universitario, la mentalidad femenina y un nuevo movimiento psicológico: el conductismo watsoniano.
- 1933 Guglielmini difunde por radio sus experiencias en E.U., adonde había concurrido para "profundizar" en las "ciencias filosóficas"; las disertaciones se publicaron con el título *Hombres entre juguetes*, libro que defiende la ideología tecnocrática —inspirada en Veblen— y pinta a

los E.U. "como el país del mundo donde los individuos hacen más y mejor para ayudar al prójimo".

José Vasconcelos da un ciclo de conferencias en la Univ. de La Plata sobre *Hispanoamérica frente a los nacionalismos agresivos de Europa y América*: "En la actualidad las minas del continente son de los Guggenheim y nuestros ingenieros tienen que traducir del inglés, la última receta metalúrgica; otra raza y otro idioma, otra técnica nos ha reemplazado, lo mismo en Anahuac que en la meseta argentina... Ninguna diferencia esencial separa el practicismo de Dewey que busca en el juego de los hechos el supremo bien y el neoidealismo bolchevique cuando pone el útil, sobre nuestras cabezas, como bandera...".

Montevideo: VI Conferencia Internac. Americana (convención sobre derechos y deberes de los Estados, donde se aprueban los principios de igualdad jurídica y de no intervención).

Brightman: *Moral Laws*.

- 1934 Segundo viaje de Frank produce diversos agasajos. Risieri Frondizi es becado por ICANA para ocuparse de cuestiones educativas en la Univ. de Harvard, donde también estudia filosofía y entra en contacto con figuras como Perry y Lewis.

Dewey, *A Common Faith* y *Art as Experience*; Brightman: *Personality & Religion*. Muere Baldwin.

## LA ESTRUCTURA DE LA CIUDAD IDEAL

por Elisa R. Paris

Casi 2400 años después de haber sido escrita, la *República* sigue siendo una de las obras más actuales y sugestivas en la historia de la filosofía, debido a su riqueza temática y a la profundidad de sus reflexiones, lo cual permite efectuar distintas lecturas del texto. Si bien es una obra esencialmente metafísica, en donde la pregunta por el sentido de la conducta humana es una pregunta por el sentido del ser e incluso sobre la esencia y función de la filosofía, el hecho de que abarque al mismo tiempo aspectos gnoseológicos, estéticos, educativos y también políticos, hace que resulte muy difícil examinar un determinado plano aislándolo de los otros, pues cada uno de ellos remite a los demás.

Sin embargo, es nuestro limitado propósito intentar un examen de la ciudad ideal que Platón propone, con el objeto de ver cuál es su estructura, los principios en que se funda y sus posibilidades en cuanto proyecta. De ahí que omitamos cualquier estudio exhaustivo de la época en la que la *República* se inscribe, pues lo que nos interesa no es el sentido de la obra en relación con su momento histórico, sino el proyecto en cuanto tal.

Lo que Platón concibe, es una ciudad ideal, ideal en el sentido de perfecta, en donde todos y cada uno de los habitantes puedan desarrollarse y vivir bien. Pero ¿cómo puede esto ser posible?

El proyecto surge y se desarrolla mediante el recurso literario de una conversación entre Sócrates y otros personajes, a los que Platón utiliza como portavoces de las teorías que se propone refutar. El hilo conductor de esta conversación es la pregunta *qué es la justicia* (*tí esti he dikaiosynē*). Esta pregunta, en apariencia simple, no supone una mera concepción legal, sino que, como deseamos mostrar, su definición implica una manera de concebir el arte de vivir bien<sup>1</sup>.

### 1. Lo que la justicia no es

Pero antes de definir la justicia, con todo lo que ella significa, comienza Platón por mostrar qué es lo que ella no es. Tres son las definiciones que se presentan por intermedio de los personajes de Céfalo, Polemarco y Trasímaco. Cada una de ellas encarna una manera de concebir la vida en sociedad y es producto de una educación diferente.

Según Céfalo, la justicia consiste en "decir la verdad y en devolver

<sup>1</sup> En tal sentido coincidimos con la interpretación de Nettleship, quien sostiene que el tema central de la *República* no es qué es la justicia sino cómo vivir bien. (*Lectures on the Republic of Plato*, London, Mac Millan, 1964, pp. 4 ss.

a cada uno lo que de él hemos recibido" (331b). Esta definición aparece en la boca de un personaje al que se describe como anciano y en buena situación económica. En su discurso, Céfalo enumera los temores e inquietudes que asaltan a un hombre próximo al fin de su vida, en cuyo momento se plantea interrogantes acerca del sentido de la misma, de su conducta pasada y de lo que puede aguardarle después de la muerte de ser ciertas "las fábulas que se cuentan acerca del Hades, de que allí debemos pagar las injusticias aquí cometidas". (330d) Así, afirma que el haber vivido con justicia hace que podamos salir de este mundo libres de todo temor de no haber salvado nuestras deudas con los dioses o con los hombres (331c). Y, como el mismo personaje lo dice, citando a los poetas, su actitud ante la muerte no es mero producto de las riquezas que posee, sino de la reflexión basada en su experiencia vivida.

Es importante destacar la definición de Céfalo, porque ella es la única que Sócrates no refuta en forma directa. Y no se trata aquí de un mero recurso literario, corriente entonces, según el cual un personaje presenta un tema y luego se retira, y al cual tampoco se lo rebaja contradiciéndolo, en vistas a su avanzada edad. Por el contrario, consideramos que no se la discute, porque ella representa, en forma no desarrollada ni teóricamente fundada, la concepción del arte de vivir que Platón expone mediante su proyectada ciudad ideal.

No sucede lo mismo con las definiciones de Polemarco y de Trasímaco. Para Polemarco, la justicia consiste en "devolver a cada uno lo suyo" (331e). Este personaje toma la palabra para defender la posición de Céfalo, su padre; sin embargo, es evidente que lo que sostiene no es lo mismo, y que su papel consiste en encarnar el prototipo de los jóvenes de la época, cuya educación provenía casi exclusivamente del estudio y memorización de los poetas. En efecto, su definición de justicia se basa en una cita de Simónides, como en un principio de autoridad; no obstante, cuando Sócrates lo interroga, se muestra incapaz de defenderla y termina por incurrir en una contradicción.

En cuanto a Trasímaco, su definición de justicia es mucho más elaborada y, por ello, de mayor peso que la de Polemarco. Trasímaco aparece como el sofista por antonomasia, la antítesis de Sócrates, el personaje que representa, para Platón, la causa de los males que aquejan a la ciudad. Así, según Trasímaco, la justicia es "lo que conviene al más fuerte", y el más fuerte es el gobierno (338c). En otros términos, Trasímaco es el portavoz de la teoría sofística, tal como la entiende Platón, según la cual la virtud no consiste en hacer el bien a los demás, sino en engrandecerse a sí mismo, y por ello justifica una forma de gobierno que obre en beneficio de los gobernantes y no en el de los gobernados. Más aún, Trasímaco no se limita a definir la justicia, sino que hace un elogio de la injusticia y afirma que por ella se logra la felicidad (333cd 344c).

Las intervenciones de Glaucón y Adimanto permiten a Platón desarrollar más la posición de Trasímaco, según la cual la ciudad no es sino un conjunto de personas unidas por el miedo, cada una de ellas deseosa de cometer injusticias y sometida a leyes de origen meramente convencional (*nómoi*), por el temor de padecerlas. Por lo tanto, el hombre más feliz de todos será el que tenga la mayor posibilidad de ser

injusto en su propio beneficio, es decir, el tirano. Además, todo aquel que, como Gíges, pudiera volverse invisible y cometer injusticias impunemente, no vacilaría en hacerlo.

No nos interesa el detalle de cómo Sócrates refuta estas argumentaciones, justamente porque son un modelo de la aplicación de la mayéutica socrática en su momento negativo. No conducen a ver lo que la justicia es, sino lo que ella *no* es. En realidad, el proyecto de la ciudad ideal y la *República* misma como totalidad, constituyen el momento positivo en que se intenta demostrar lo contrario de lo que Trasímaco sostiene.

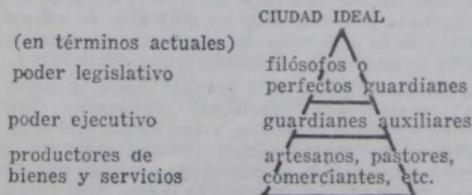
## 2. La estructura de la ciudad ideal

Es obvio que Platón, en tanto pensador, tiene en claro desde un principio y como un todo, la ciudad ideal que desea proponer. Sin embargo, dada la forma dialogada de que se vale, su método consiste en ir trazando la ciudad ideal a medida que transcurre la conversación, como si fuera construyendo una figura geométrica, a la cual se añaden lados. Más aún, los fundamentos se van dando al mismo tiempo que los nuevos agregados, combinando una dialéctica ascendente y descendente (para utilizar la misma terminología de Platón, 511cd).

Por ello, para decir en qué consiste la justicia como virtud propia del hombre, comienza por describir qué es la justicia para el Estado, con el pretexto de que es más fácil verlo primero en lo grande y luego en lo pequeño (369a). Ello supone, como se verá más adelante, un paralelismo entre el Estado y el alma, y que la ciudad no es sino el reflejo del conjunto de los hombres (y de las almas) que la componen, que es lo que se propone demostrar (544e). Nosotros, por el contrario, vamos a comenzar por verla como un todo, para luego examinar sus fundamentos.

La ciudad ideal es, según Platón, aquella que está rígidamente dividida en tres grupos sociales estables, con funciones definidas y no intercambiables. El grupo mayoritario, compuesto por labradores, artesanos, pastores, comerciantes, etc., tiene por función producir los bienes materiales que necesita la ciudad. El siguiente grupo, menos numeroso, es el de los guardianes auxiliares (*phylakes*), encargados de defender la ciudad de sus posibles enemigos y de preservar los principios sobre los cuales ella se funda. Por último, el grupo más reducido es el de los filósofos o perfectos guardianes (*philosophoi - phylakes panteleis*), encargados de dictar las leyes de la ciudad.

Podemos aclarar esta estatificación, mediante el siguiente esquema:



La figura del triángulo simboliza el orden según el número de individuos que componen cada grupo y, al mismo tiempo, la jerarquía de sus funciones. La clave para justificar esta organización vertical jerárquica y las funciones de los distintos grupos, reside en el principio de la división del trabajo. Según Platón, el origen de la ciudad (no histórico, sino teórico, 369a), por oposición a la teoría de Trasímaco, es la urgencia de satisfacer las necesidades básicas de alimentación, habitación y vestido. Es decir que, a diferencia de los sofistas, sostiene que su origen no es el temor a la injusticia sino, por el contrario, la unión solidaria de esfuerzos por el bien común. Y, además, el hecho de que, para satisfacer estas necesidades, se ahorrarán esfuerzos en la medida en que cada uno ejerza una tarea determinada y no varias a la vez.

Tal es, entonces, la clave fundamental sin la cual la organización social de la ciudad ideal se derrumba. En efecto, este principio de la división del trabajo no tiene mero carácter económico, sino que se apoya en otro más amplio y de carácter psicológico que, a título de *factum*, Platón da por descontado, pues a su modo de ver la mera observación de la realidad lo comprueba. Este principio es que "no hay dos hombres completamente iguales por naturaleza, sino que tienen aptitudes diferentes, unos para hacer unas cosas y otros para hacer otras" (370a). En otros términos, el hombre se define como un ser-en-cada-caso-diferente por naturaleza (*teèn physin*), con capacidad para realizar una cosa mejor que otra y sólo ésta. Si ello es así, lógico es suponer que la felicidad de cada uno consiste en hacer justamente aquello para lo cual está más capacitado y, por ende, el lugar que ocupe en la sociedad será, conforme con su naturaleza, el más adecuado para sí mismo y para la ciudad en general.

### 3. *El alma y sus virtudes*

De este modo, nos estamos aproximando a la definición platónica de justicia. Aunque en la *República* Platón comienza por enunciar cuáles son las virtudes de los grupos sociales, para definir a la justicia como su condición, entendemos que, en realidad, el fundamento de sus virtudes y la organización toda, depende de su concepción del alma, entendida como conjunto de "actividades vitales". Aquí nos encontramos, una vez más, con un *factum*, el de la existencia del alma (*psykhē*) como diferente del cuerpo (*sōma*). *Factum* que, desde luego, forma parte de las creencias de los griegos y en especial de las doctrinas ófico-pitagóricas. De todos modos, cabe señalar que en el Libro X, para justificar la posibilidad de recompensas o castigos en un más allá, se esboza una especie de demostración de la existencia del alma y de su inmortalidad, a partir de que sólo lo espiritual puede afectarla (608d 611c).

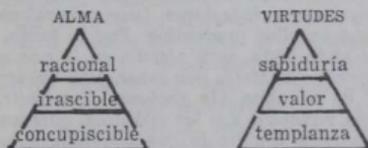
Así, pues, según Platón, cada hombre posee un alma, dividida en tres "partes" (o más bien "funciones") diferentes, cada una de las cuales tiene una actividad específica y una virtud que le es propia. Esto sí, por "parte" no ha de entenderse algo así como un "sector", sino una capacidad (*dynamis*), la aptitud para cumplir una función determinada. Tales "partes" (o capacidades) son, por orden jerárquico:

## LA ESTRUCTURA DE LA CIUDAD IDEAL

la racional, la irascible y la concupiscible (439d). La parte racional es la encargada de evaluar y decidir, y gobierna a las demás; la parte irascible es la sede de la voluntad y firmeza del carácter; y, por último, la parte concupiscible es la sede de los apetitos inferiores. Puesto que ello es así (se supone: por naturaleza), se puede deducir que sus respectivas virtudes son la sabiduría (el acierto en las deliberaciones, 428d), el valor (como preservación de los principios acerca de lo que se debe temer, 429c) y la templanza (el orden que se pone en los placeres y el dominio de las pasiones, 430e).

En conclusión, la justicia no es sino la armonía de tales virtudes (433ab) y, al mismo tiempo, su condición, es decir que un alma es justa sólo en tanto cada "parte" cumple con la función que le es propia, sin interferir con las demás y, al mismo tiempo, para que esto sea posible, es necesario suponer la armonía general. En cuanto a la injusticia, ella es, por consecuencia, la falta de orden y armonía, el indebido predominio de las partes inferiores sobre las demás (434c).

Conforme con nuestro anterior esquema, representamos la estructura del alma así:



Una vez más, la figura del triángulo simboliza las dimensiones y jerarquía de las "partes" y sus funciones. Al mismo tiempo, este esquema nos permite comprobar la relación que establece Platón entre el alma y la ciudad, entre las "partes" de ésta y los grupos que componen la sociedad, a saber:



Ubicamos las virtudes en el medio, porque son respectivamente las mismas para el alma y para la ciudad, y a la justicia en forma vertical, en tanto es la armonía de las demás virtudes.

4. *Relación entre el alma y las formas de gobierno*

Por lo tanto, así como la justicia para el hombre es la armonía de las "partes" del alma y de sus funciones, de la misma manera, el Estado es justo en la medida en que cada parte (grupo social) cumple con la función que le es propia, sin interferir con las demás. Los filósofos son justos por saber decidir qué es lo que conviene a sus gobernados, los guardianes auxiliares por preservar los principios que fundamentan la organización de la ciudad y por hacer cumplir las leyes que dictan los filósofos y, por último, los restantes habitantes son justos y gozan de la virtud de la templanza, si son capaces de dominarse a sí mismos y obedecer. La justicia consiste, entonces, tanto para la ciudad como para el alma, en que cada parte cumpla con la función que le corresponde, en *hacer lo suyo* (*tâ heautoû práttein*). Y esto, según Platón, es así *por naturaleza*. Lo que se comenzó por suponer, termina por justificar la organización social.

Naturalmente, es claro que para Platón existe una jerarquía *natural* de la razón, en tanto capacidad de discernimiento y "parte" que más nos aproxima a lo divino (a la idea del bien, 490b, 640d), y existen caracteres superiores e inferiores (por naturaleza) según los elementos del alma que en ellos predomine. Por lo tanto, la forma de gobierno ideal, y por ende justa, será aquella en la que quienes ejercen el poder sean los mejores (*áristoi*), por tener más desarrollada la correspondiente "parte" de su alma (la racional), es decir, la aristocracia. Y los mejores y más virtuosos son los filósofos, quienes poseen el mayor grado de sabiduría para decidir lo que conviene a los demás<sup>2</sup>.

Así como la teoría de la tripartición del alma le permite justificar la forma de gobierno aristocrática, es decir, el gobierno de los filósofos, mediante el mismo razonamiento Platón clasifica las demás formas de gobierno posibles según el grado en que en ellas predominen las "partes" inferiores del alma y el desorden. Tales tipos de gobierno serían, según su alejamiento de la armonía y predominio de la parte racional, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía.

Las páginas en que Platón describe estas formas de gobierno "degradadas" son antológicas y revelan su profundo conocimiento del alma humana. En ellas define cada clase de organización y, paralelamente, su correspondiente prototipo de hombre. Aunque les asigna un fundamento diferente, la caracterización del sistema no se basa en consideraciones de carácter económico, sino, una vez más, en un principio psicológico-metafísico, que al mismo tiempo que las justifica es la causa de su aniquilación (562b).

Pero, antes de referirnos en detalle a estas formas de gobierno, conforme con el método que hemos empleado hasta el momento, las ubicaremos en nuestro esquema, para referirnos luego a su sentido con referencia a la totalidad del proyecto de la ciudad ideal.

<sup>2</sup> Coincidimos con Nettleship en que esto no significa que algunos hombres posean unas virtudes y otros otras, sino que cada uno tiene por naturaleza una parte más desarrollada que las demás (*Op. cit.*, pp. 159-160).

## LA ESTRUCTURA DE LA CIUDAD IDEAL



Colocamos a la tiranía deliberadamente fuera del triángulo, para simbolizar que en ella reina el caos total.

### 5. La justificación de las formas de gobierno y de la ciudad ideal

Pero para poder comprender lo dicho hasta ahora, no basta con indicar los fundamentos de la estructura ideal en cuanto tal, sino que es necesario explicitar sus objetivos. El propósito de la ciudad ideal es, como indicamos en un primer término, lograr una sociedad en la que todos los hombres puedan desarrollarse y vivir bien, y ahora hemos visto que vivir bien es vivir con justicia, es decir, conforme con la propia naturaleza, única manera de lograr la felicidad.

En el contexto de la obra, el objetivo de la ciudad ideal surge como consecuencia natural de explicitar cuál sería el modo de vida de sus miembros. Cabe señalar que en este proyecto no se detallan las posibilidades del grupo inferior de la escala, sino que se dan los lineamientos a los que deben ajustarse las vidas de los guardianes, por ser ellos los encargados de determinar la organización general. Por otra parte, Platón sostiene que si la ciudad es justa, no será necesario dictar leyes especiales para los hombres de bien (425e).

Otra vez, el hijo conductor es el principio de la división del trabajo, según el cual cada uno debe hacer lo suyo. Así, los guardianes deben dedicarse a su tarea defensiva y no a otra y, por lo tanto, no pueden producir los bienes que han de consumir, sino que deben recibirlos de los demás, como recompensa por su trabajo. Por la misma razón, no pueden poseer bienes propios, ni dinero, ni joyas, ni lujos, pues el cuidado de sus propias posesiones los apartaría de su verdadera misión. Más aún, los guardianes han de vivir aislados de los demás ciudadanos, en viviendas especiales, sin poseer tampoco ni mujeres propias ni hijos que puedan distinguir de los ajenos. Esta novedosa propuesta es lo que se conoce como el "comunismo" de los guardianes. Con este término se alude a que carecen de bienes propios y hacen vida en común. En cuanto a las mujeres, su situación sería similar a la de los hombres en caso de ser designadas guardianes, pues cohabitarían con ellos y compartirían su modo de vida (416de).

Pero si los guardianes han de llevar una vida austera y no pueden poseer nada propio, ni lujos, ni hijos, ni mujeres, ¿no resultarían por lo tanto infelices? Según Platón, no sería así, pues el propósito último de la ciudad ideal no es el hecho de que "una clase de ciudadanos sea

particularmente dichosa", sino que se la funda "con miras a que toda la ciudad sea lo más feliz posible" (420c). Y, ante todo, si se lograra la ciudad perfecta, se obtendría la felicidad general, ya que cada uno participaría de la felicidad que le procuraría su propia naturaleza (421c).

En síntesis, se ha llegado a una definición exactamente opuesta a la de Trasímaco: la felicidad no consiste en el propio engrandecimiento, sino en el bienestar de los demás. Y sobre esta base se ha de elegir a los gobernantes. El principio de vida de los guardianes no puede sino ser "proceder en toda circunstancia de la manera más ventajosa para la ciudad" (413d).

Ahora bien, para llevar a la práctica el proyecto de la ciudad ideal, el único camino viable, según Platón, será la educación. Por ello dedica gran parte de la obra a establecer las más estrictas normas destinadas a lograr hombres justos y, por ende, felices. Y aquí encontramos la posible salida para la rigidez de la estratificación social: la educación no estaría destinada sólo a los guardianes, sino a todos los niños en general, independientemente de su origen. A lo largo del aprendizaje, se los iría sometiendo a pruebas de aptitud física e intelectual, que permitirían escoger de entre ellos, a los más aptos para gobernar (412b). Además, las pruebas continuarían aún para los elegidos como probables gobernantes, para comprobar si en todo momento eran capaces de anteponer al propio el bienestar general.

Es evidente que esta posibilidad de movilidad social parece contradecir el principio fundamental de que cada uno *por naturaleza* tiene mayor capacidad para cumplir una determinada tarea, pues no se nos dice hasta qué punto la educación puede modificar la obra de la naturaleza. De todos modos, y quizás para salvar esta aparente contradicción, Platón recurre al mito de los metales. Según este mito, todos los hombres son hermanos, pero el dios que los ha formado "hizo entrar oro en la composición de aquellos que son más aptos para gobernar a los demás; por tanto son éstos los más nobles; hizo entrar plata en la composición de los auxiliares, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos" (414e-415ac).

El peso de esta fábula, según Platón, no estaría en su contenido, sino en el hecho de que, a fuerza de repetirla, con el transcurso del tiempo todos terminarían por darle crédito. Mediante esta "noble mentira o ficción" (414b) se convencería a los ciudadanos de que cada uno ocupa el lugar que le corresponde y que el hecho de que los guardianes los destinen a un grupo superior o, eventualmente, a uno más bajo, se funda en la particular composición de su alma. En cuanto a la mentira como tal, y he aquí un punto controvertible, hemos de señalar que, al mismo tiempo que Platón la excluye por completo de la ciudad, la justifica en lo que hace a los gobernantes. En efecto, del mismo modo en que el médico puede mentir por el bien del paciente, el gobernante podría mentir por el bien del gobernado, es decir, para beneficio de la ciudad, como una especie de remedio (389bc).

Ahora ya estamos en condiciones de volver sobre las características de las formas de gobierno injustas. Aunque las hemos mostrado en

forma independiente, se las puede considerar como estadios en la marcha del hombre (de su alma) hacia la más alta realización de su parte racional: su aproximación a la idea del Bien y, desde allí, hasta la mayor decadencia posible: su alejamiento de lo racional<sup>1</sup>. Pero el ascenso hacia el Bien sólo podría darse por medio de la educación, y esto no es posible sino en la ciudad ideal. Con ello llegamos a otra aparente contradicción, producto de la concepción metafísica platónica, que distingue entre el mundo sensible, mudable, perecedero, imperfecto, y el inteligible, inmutable, imperecedero, perfecto. Entonces ¿es factible una ciudad ideal en la práctica?

Si existiera como ciudad sensible (humana), evidentemente no sería perfecta y, por lo tanto, lo único posible resulta ser la *idea* de ciudad ideal como modelo, en tanto que en el mundo sensible lo único realizable sería una ciudad *lo más perfecta posible*, como intento de llevar el modelo a la realidad.

Este escollo de principio no escapó al examen de Platón, quien señala que "el modelo trazado sólo existe en nuestra exposición", pero "tal vez haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiere contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él". Por lo demás, poco importa que esta ciudad "exista o deba existir algún día" (592a). De todos modos, el propósito del proyecto se habrá cumplido en la medida en que los hombres, tomándolo como modelo, intenten aproximarse a su realización.

De cualquier manera, aún suponiendo que se fundara una ciudad lo más perfecta posible, inevitablemente se corrompería, incluso si los guardianes se esforzaran por todos los medios para alejarla de su principal peligro: el cambio. Según Platón, la inevitable decadencia se produciría por tres posibles causas: por la disensión interna de sus gobernantes, por el hecho mismo de ser sensible o, por último, por los errores cometidos en la selección artificiosa de los momentos de procrear, destinada a fomentar la cohabitación y reproducción de los mejores mediante un aparente azar<sup>4</sup>.

Así dejarían de gobernar los filósofos y tomarían su lugar sus descendientes, sedientos de honor y de victorias (timarquía), quienes engendrarían la guerra y la discordia. A ellos sucederían hombres preocupados sólo por la acumulación de riquezas, que se arrogarían el poder según el monto de sus bienes (oligarquía). En un mayor estado de degradación, se llegaría al gobierno de los pobres, quienes, cansados de estar sometidos a las órdenes e injusticias de los ricos, designarían a sus gobernantes por sorteo (democracia). En esta forma de gobierno, imperaría entonces la anarquía.

Es obvio que para Platón esta forma de gobierno resulta despreciable, pues encarna la antítesis de la jerarquía intelectual que propugna y del principio de desigualdad natural que la fundamenta. Así,

<sup>3</sup> Nettleship, *op. cit.*, pp. 294-295.

<sup>4</sup> Entre los deberes de los filósofos estaría el de organizar aparentes sorteos entre los guardianes para establecer la formación de parejas. Estos sorteos estarían, en realidad, arreglados en secreto, para unir a los mejores entre sí (459d 460ab). Otra "noble mentira".

en la democracia "se establece una especie de igualdad tanto entre los iguales como entre los desiguales", a la que considera peyorativamente "pintoresca" (558c). La consecuencia inmediata de esta organización anárquica, cuyo aparente principio es la libertad, no puede ser sino la tiranía. Los hombres democráticos son avaros e indiferentes al gobierno; por lo tanto, para evitar los males del caos y dedicarse a sus propios asuntos, delegan el mando en un caudillo que les promete defender sus intereses, pero que en cuanto asume el poder, como Gíges, olvida todas las promesas y pasa a convertirse en un perfecto tirano.

Con esto se cierra el interrogante abierto por las afirmaciones de Trasímaco al alabar la injusticia y sostener que el hombre más feliz es el tirano. Platón, por el contrario, lo describe como el más desgraciado, pues resulta ser un "esclavo de sus propias pasiones". Incapaz de gobernarse a sí mismo, no puede gobernar a los demás, debe adular a los hombres más abyectos, como ambiciona todo termina por no tener nada y pasa su vida agobiado por el temor de que sus enemigos le den muerte. "Envidioso, pérfido, injusto, falto de amigos, impío, dispuesto a acoger y sustentar toda clase de vicios, es el más desgraciado de los hombres y hace desgraciados a cuantos se le aproximan" (580a).

Nos hemos extendido deliberadamente en la descripción de las características del tirano, pues su figura es la contrapartida del modelo de hombre justo, es decir de la figura de Sócrates, el hombre que en la ciudad, tal como Platón la conoce, es condenado a morir. Y, también, porque el sentido de esta descripción es, una vez más, justificar la única forma de gobierno adecuada, en la que los hombres pueden ser felices: la ciudad ideal o, en todo caso, la ciudad más perfecta posible, en donde el gobernante sería el filósofo (Sócrates). Así afirma Platón que "el hombre más dichoso es el mejor y el más justo, o sea aquel que teniendo la más regia de las almas reina sobre sí mismo" (580c).

Nos falta todavía señalar un último punto fundamental, que Platón utiliza para justificar su modelo. El gobernante filósofo, que se escogerá cuidadosamente de entre los guardianes, no gobierna por su voluntad, sino porque es su deber ocuparse de la ciudad.

Para elegir a los filósofos de entre los guardianes auxiliares, propone Platón un cuidadoso plan de estudios, que se extiende desde la infancia hasta la edad de cincuenta años. Este plan incluye el estudio de la aritmética, la geometría, astronomía, armonía y, por último, el de la dialéctica. Como el plan de estudios y cada una de las ciencias que abarca se ajustan a un sector del ser (como se ve en el paradigma de la línea, 509e-510d), tal como en el camino de ascenso del alma, que se expresa en la forma de gobierno de la ciudad ideal, de igual modo el camino del conocimiento lleva al filósofo a ascender hacia lo en-sí y a conocer lo inteligible. A su vez, las dificultades serían tantas y el camino tan arduo, que pocos culminarían los estudios, de modo tal que, en un momento dado, en lugar de varios filósofos (aristocracia), podría llegar a haber uno solo, en cuyo caso la forma de gobierno se denominaría monarquía. Esta es, además, una nueva justificación de lo que llamamos "movilidad social", pues no basta con que un alma

sea de naturaleza filosófica para llegar a ser filósofo; se requiere además el concurso de la voluntad y el esfuerzo individual.

Por lo tanto, como se desprende del mito de la caverna, aquel hombre que lograra por medio de la educación liberarse de sus cadenas y ascender hacia la luz, no desearía regresar a la caverna, sino permanecer frente a la verdad. No querría "ocuparse de los asuntos humanos", sino "mantenerse sin cesar en la región superior" (517d). Sin embargo, su obligación consiste en regresar a la caverna y ayudar a liberarse a los demás.

Mediante este mito, concluye Platón por justificar la propuesta más importante de la ciudad ideal: que la felicidad general sólo será posible cuando en el mundo gobiernen los filósofos, porque ellos son los únicos aptos para gobernar a la ciudad, en tanto "son aquellos que tienen conocimiento de la verdad" (519a). Y, por ende, gobernarán en contra de sus propias inclinaciones, y no para su beneficio, sino para el de los demás. Así, el filósofo ha de asumir el gobierno como "una carga indispensable" (520e).

#### 6. *Regreso a la posición de Céfalo*

Con lo antedicho se completa la respuesta a Trasímaco y, valiéndose del mito de Er, se retoma el planteo de Céfalo. Si el alma es inmortal y jamás perece, si existe un más allá, cabría esperar que en él los dioses, que por naturaleza han de ser justos, recompensen a quienes en su vida obraron bien. Es probable entonces, según este mito, que en el Hades exista la posibilidad de elegir una nueva vida, bajo la cual retornar al mundo sensible. Y si ello es así, sólo los hombres capaces de distinguir la verdadera dicha de la miseria estarán en condiciones de escoger bien una vida mejor, "teniendo por peor aquella que conduce al alma a ser más injusta y por mejor a la que la vuelve más justa" (618e).

Y esto significa que, si se ha aprendido a vivir bien, con justicia, se estará tal como Céfalo, tranquilo y libre de temores ante la muerte. Así, aunque el modelo no sea posible en la práctica, valdrá la pena plantearlo como aspiración, como meta a la que se debe tratar de llegar.



## RESEÑAS

REALE, GIOVANNI, *Storia de la filosofia antica*, 5 volúmenes, Milano, Vita e Pensiero, 1975-1980, 502, 468, 572, 720 y 616 pp.

En 1980 apareció el volumen quinto y último de esta *Storia della filosofia antica*. Realizado con la colaboración del joven profesor Roberto Radice, su contenido se encuentra dividido en tres grandes partes: un léxico de los principales conceptos filosóficos que se manejan en el campo de la filosofía antigua (que comprende casi 294 páginas), un elenco de los pensadores antiguos y de la producción filosófica que nos ha llegado de ellos, en el que se incluye para cada individuo o escuela una bibliografía de los trabajos más actuales (278 páginas) y, finalmente, un índice de nombre de los autores antiguos mencionados en los cuatro primeros volúmenes (30 páginas).

Estos diversos volúmenes que se publicaron a lo largo de cinco años —y que cuentan en el caso de los tres primeros con varias reediciones— configuran un vasto conjunto de más de dos mil páginas dedicados a ofrecer una presentación clara e inteligente —dos aspectos no fáciles de conjugar— del pensamiento antiguo occidental desde sus orígenes hasta la época de los sucesores de Proclo (Marino, Isidoro, Damascio y Simplicio).

Semejante empresa es fruto, como nos indica su autor en la Advertencia a la tercera edición aumentada del primer volumen (1979), de más de veinticinco años de indagaciones y de casi otros tantos de actividad docente. El propósito buscado tuvo una primera realización en *Problemi del pensiero antico* (2 vols., Milano, Celuc, 1971-1973), pero, na-

turalmente, adquirió en esta reciente y más voluminosa *Storia* contornos más precisos y monumentales.

El quinto volumen, por su misma naturaleza de instrumento auxiliar de apoyo, ofrece quizá con mayor inmediatez dos de las intenciones que el autor persiguió y que singularizan toda la obra. La primera es, no obstante su extensión, la de exhibir en lo básico un cuadro conceptualmente lúcido y bien enmarcado en su continuidad de un periodo tan amplio y la de plantear los grandes temas —comunes y diferentes para cada filosofía— sin recurrir a una erudición excesiva que, aun cuando pudiera ser provechosa, se transformaría a la postre en un escollo para lograr una visión estructurada, elaborada filosóficamente y accesible al lector.

La comparación con la otra gran historia de la filosofía griega que se publica en nuestros días, la de W. K. C. Guthrie —*A History of Greek Philosophy* (Cambridge University Press), que alcanzó ya su sexto volumen (1981)—, se impone necesariamente aquí por lo menos de manera sumaria. No se propuso Reale un monumento de *scholarship*, ni un desmenuzamiento riguroso de infinidad de cuestiones involucradas en el tratamiento de las diferentes cuestiones y autores. Su posición, aparentemente más simple, así como sus resultados, más directos, fueron la de ofrecer un análisis limpio y clarificador con un señorial y al mismo tiempo fraterno sentido de los planteos fundamentales. Mien-

tras la obra de Guthrie arranca de una perspectiva de especialista, pulcramente científica, y desciende, desplegando todas sus armas, al campo de una exposición que presenta ordenada y cautamente los resultados de la investigación crítica de por lo menos los dos últimos siglos, ajustándose invariablemente a un ortodoxo decoro, la labor de Reale ha sido otra. Tal vez podríamos llamarla propedéutica con respecto a la de Guthrie. Por lo pronto no ha buscado partir del campo del especialista. Ha luchado, en cambio, por esconder sus resortes técnicos y ha querido, más vívidamente, hacernos dialogar con los pensadores, comprometiéndose de lleno, como no podía ser menos desde un punto de vista muy humano y filosófico, con una exposición que ataca de frente y sólo fortalecida con aquellas armas comunes a todos, pero no siempre bien empleadas, como son la razón y el buen sentido. Los libros de Reale comportan en su lectura un inexcusable ejercicio de acercamiento filosófico, ejercicio que está acompañado de elegancia y de permanente palpitación e interés. Sus mismas posiciones doctrinarias logran una transparencia tal que nos ofrecen —hasta podríamos decir bondadosamente— los elementos indispensables para discrepar; pero, eso sí, nos exigen una confrontación que sólo es posible al haber madurado nuestra comprensión.

No equivoque el lector nuestra comparación. La obra de Guthrie es realmente indispensable, muy valiosa y de indiscutida superioridad desde otros puntos de vista. Aquí tratamos de colocar cada una en lo que nos parece ser su adecuada perspectiva.

La segunda intención de Reale —para retomar lo que antes apun-

tábamos— ha sido eminentemente didáctica. Ha ofrecido, decantada, su propia experiencia y ha intentado exponerla, con modestia, en un contexto cálido. No está la obra pensada primordialmente para brindar una científica y sosegada *mise au point* —como podríamos suponer que hace Guthrie—; está escrita atendiendo a sus lectores, en los que no es difícil descubrir a los jóvenes que, como los de nuestro tiempo, están deseosos de encontrar una coherencia satisfactoria y anhelan tratamientos que ayuden a ubicarse en la desorientación de las permanentes posiciones encontradas. Es por eso que Reale no ha vacilado en completar su obra con ese quinto volumen, donde busca, aún más que en los anteriores, ofrecer una síntesis de conceptos y autores para que toda la obra se transforme en un auténtico *manual*, leído, releído y manejado.

Lo que hemos apuntado nos parece suficiente para destacar, en general, los méritos eximios de esta *Storia*. El lector que quiera enterarse inmediatamente del enfoque global del autor, puede recurrir al Apéndice segundo, agregado en la tercera edición al primer volumen, y que se ocupa de "Precisazioni sulle caratteristiche fondamentali del concetto greco di filosofia" (pp. 457-493). Allí encontrará desarrolladas las tesis más generales que recorren el libro y que podrían ilustrarse, en esta reseña, con la sola mención de sus párrafos: el objeto de la filosofía antigua como lo "entero" del ser; la filosofía como necesidad primaria del espíritu humano; el propósito de la filosofía como contemplación del ser; el valor práctico-moral de la filosofía: el "theorein" griego no comporta un pensar abstracto, sino un pensar que incide profundamente en la vida

ético-política; filosofía y *eudaimonia*; la fundamental confianza del filósofo griego en la posibilidad de alcanzar la verdad y de vivir en ella. Estas tesis, por lo demás, las volverá a encontrar el lector, sinópticamente expuestas, en la comunicación que el profesor Reale presentó al Tercer Congreso Nacional de Filosofía, cuando visitó nuestro país en 1980.

La organización de la obra es la siguiente. El primer volumen trata desde los orígenes hasta Sócrates; el segundo, de Platón y Aristóteles; el tercero, de los sistemas de la época helenística y el cuarto, de las escuelas de la edad imperial.

El primero se divide en tres partes: la dedicada a los naturalistas jónicos e itálicos; la que abarca a los sofistas, y que constituye el pasaje de la filosofía de la naturaleza a la filosofía moral, y la que comprende Sócrates y las primeras figuras de las escuelas socráticas menores. Esta última parte representa el surgimiento de la filosofía moral.

De la filosofía de la naturaleza se da una interpretación de corte ontológico. El saber de los filósofos jónicos e itálicos está visto como un intento —el primero— de explicar todos los seres, y su cosmología refleja, precisamente, ese anhelo de explicación, en función de uno o más "principios" de la totalidad de las cosas que son. De los sofistas se da una interpretación que busca afianzar la revalorización esencial de su pensamiento que se ha cumplido en nuestro siglo. Representan para Reale esa crisis de crecimiento que desemboca en el establecimiento de una filosofía moral. Con Sócrates la exégesis adquiere rasgos más definitivos y personales, pues retoma Reale, aunque reformándola, la tesis de Burnet y Taylor, en cuanto al sig-

nificado fundamental que tiene para el pensamiento occidental la noción socrática de *psykhé*. "A Socrate diamo —acota Reale— un rilievo assai marcato, convinti che la sua parola e il suo spirito siano stati di una incidenza e di una portata paragonabili solo a quelle di Platone e Aristotele".

El volumen segundo consta de dos partes que tratan, cada una de ellas, a Platón y a Aristóteles. En la segunda, las líneas interpretativas son las mismas que Reale había ya expuesto en su *Introduzione a Aristotele* (Bari, 1974).

El tercero, que se extiende desde la época de Alejandro hasta el fin de la edad pagana, comprende cuatro partes: la primera se refiere al agotamiento de las escuelas socráticas menores y a la involución de las escuelas de Platón y Aristóteles; la segunda, tercera y cuarta tratan del epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo respectivamente. El autor buscó revalorizar los sistemas filosóficos que se desarrollaron en este período, releyéndolos según una óptica que colocase a las doctrinas éticas en el centro especulativo de estas direcciones. Estas éticas, consideradas como verdaderas "creencias laicas" surgen de intuiciones acerca del sentido de la vida captadas inicialmente en forma emocional y desarrolladas, después, orgánica y racionalmente. "Per questo motivo —señala Reale— che i messaggi di queste scuole durarono per circa mezzo millennio, quasi ininterrottamente, ossia assai più di quanto non fossero durati i messaggi di tutte le altre scuole: essi seppero dire con un linguaggio chiaro e accessibile, che parlava appunto alla 'fede' oltre che alla ragione, quale fosse il giusto atteggiamento spirituale da assumere di fronte alle cose, agli uomini e

agli dei, per poter raggiungere l'eudaimonia, la felicità".

El cuarto volumen contiene las escuelas filosóficas y los movimientos de pensamiento filosófico-religiosos que se dieron en la época que va desde fines de la era pagana hasta los inicios del siglo sexto después de Cristo. "Questo tratto della storia della filosofia greca —aclara Reale al comienzo del libro— è stato piuttosto trascurato e non è stato apprezzato né valutato a fondo, anche se per motivi in gran parte differenti". El designio orteguiano de acometer, en filosofía, el estudio de las épocas deslucidas parece aquí haberse cumplido plenamente. Y ello aún más si se tiene en cuenta que este volumen, dividido también en tres partes (que van desde los últimos desarrollos y disolución de la escuela peripatética y de las grandes escuelas helenísticas, hasta Plotino y el neoplatonismo pagano, pasando por Filón de Alejandria), es el más

extenso de todos: sus setecientas páginas aventajan con creces las cuatrocientos sesenta adjudicadas a Platón y a Aristóteles.

No son necesarias más precisiones en una reseña como ésta que se propone sobre todo ser orientadora y sumaria. Conviene, empero, recalcar que una obra de esta naturaleza, resultado de un esfuerzo y una vocación docentes dignos del mayor encomio, no puede menos que ser recomendada a todo aquel estudiante o estudioso que, sin aspirar a instalarse inmediatamente de lleno en las cumbres de la investigación y de la erudición —para las cuales además no está preparado—, quiera hacer de su aprendizaje un sano ejercicio filosófico de transitar por la claridad, evitando peñascos y altas cumbres, y ayudado de una mano que pocas veces como en este caso puede calificarse indisputablemente de maestra.

FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI

*Études sur la Métaphysique d'Aristote.* Actes du VIe. Symposium aristotelicum, ed. por Pierre Aubenque, Paris, Vrin, 1971, 275 pp.

La publicación en 1979 de estas actas del Sexto Symposium Aristotelicum, realizado en Cerisy-la-Salle (Normandía) en 1972, constituye, por dos razones, un grato acontecimiento. En primer lugar, por el tema que trata —la *Metafísica* de Aristóteles—; en segundo lugar, porque disipa la incertidumbre que había producido, en cuanto a su aparición, el hecho de que un año antes se editaran las actas del Séptimo Symposium Aristotelicum, reunido en Cambridge en 1975.

Los *symposia aristotelica* se llevan a cabo en distintos lugares de Europa cada tres años y tuvieron su

origen en un proyecto del profesor sueco Ingemar Düring, a cuya iniciativa precisamente se debió la primera reunión, en Oxford, en el año 1957, dedicada a la discusión, por parte de no más de treinta especialistas, de los problemas planteados por los primeros escritos de Aristóteles, en particular acerca de la relación que ellos tienen con la obra de Platón y con la labor de la Academia. De esa reunión, se publicaron en Göteborg, en 1960, las actas con el título de *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Las reuniones y las publicaciones posteriores —de las que vale la pena, a

veinticuatro años de su iniciación, hacer una rápida enumeración,— fueron, después, las siguientes: en 1960, en Lovaina, el segundo Symposium, del que se publicó el volumen *Aristote et les Problemes de Méthode* (Lovaina/Paris, 1961); el tercero, en Oxford, en 1963, y los trabajos fueron reunidos en el volumen *Aristotle on Dialectic* (Oxford, 1968); el cuarto, en Göteborg, en 1966, cuyas actas aparecieron con el título de *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (Heidelberg, 1969); el quinto, en Oosterbeek (Holanda), en 1969, con los estudios publicados en el libro *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik* (Berlín, 1971); el sexto, que ahora comentamos, y el séptimo, reunido, como dijimos, en Cambridge en 1975 y cuyas actas constituyen el volumen *Aristotle on Mind and the Senses* (Cambridge, 1978). En total, pues, siete volúmenes con más de un centenar de valiosos artículos y que constituyen tal vez el mejor exponente de la investigación aristotélica en el mundo contemporáneo, después de la muerte de las dos grandes figuras de la primera mitad del siglo: Werner Jaeger y David Ross. Por lo menos ambos pudieron asistir al primero de estos *symposia*.

En setiembre de 1981 se realizó en Berlín la novena de estas reuniones, dedicada a las obras aristotélicas de discutida autenticidad, y resta aún publicar los de la octava, llevada a cabo en Padua, en 1978, y circunscripta al estudio de los *Ana-líticos segundos*.

El tema de este sexto encuentro —tal como se ha hecho desde el tercero— lo constituye un grupo reducido de textos aristotélicos o, en particular, una obra; en este caso, la *Metafísica*, es decir los escritos que la posteridad nos ha transmitido

bajo tal denominación. El editor se encarga de advertirnos, en la *Presentación*, que cierto número de cuestiones generales y clásicas, como el origen y significado del título mismo, la composición y la unidad de la obra, así como la cronología de los diferentes tratados que la componen, fueron asuntos deliberadamente dejados de lado. Desde luego, no porque puedan considerarse resueltos, sino porque se ha creído, justamente, que no habría ocasión de resolverlos hasta tanto no se hubiese llegado a una mejor comprensión del sentido de esos mismos escritos metafísicos.

Los once trabajos que constituyen el volumen ofrecen, en su conjunto, un panorama bastante equilibrado de las perspectivas más ceñidas y específicas con que investigadores de diferentes orientaciones y nacionalidades (tres franceses, dos alemanes, dos belgas, dos canadienses, un italiano y un inglés) abordan en la actualidad la problemática de la *Metafísica* aristotélica. Dos aspectos merecen también señalarse, y si bien puede decirse que ellos no son exclusivos de los trabajos incluidos en estas actas —tales rasgos comunes pueden ya advertirse a partir del volumen titulado *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast* (1969)—, cabe sin embargo destacarlos en una obra que, como ésta, se publica al finalizar la década del setenta y versa sobre el debatido tema de la *Metafísica* aristotélica: el primero es, si no la definitiva desaparición, por lo menos la cautela y a veces también el callado abandono, del manejo de ciertos métodos y temas que Jaeger —no tan frecuentemente citado aquí como podría esperarse— había puesto sobre el tapete en las primeras décadas de este siglo; el segundo, la equilibrada integración

de los resortes filológicos en un tipo de análisis que debe ser —y afortunadamente es— fundamentalmente sistemático y filosófico.

Aunque la obra no los presente así, los once trabajos pueden reunirse, por su contenido, en cuatro grandes grupos, grupos que ponen además de manifiesto los intereses que mueven a los estudiosos de nuestros días. Primer grupo: la historia de la transmisión del texto de la *Metafísica* (Harlfinger); segundo grupo: el estudio de algunos problemas que plantea el libro Z —séptimo— de la *Metafísica* (que incluye trabajos de Patzig, Décarie, Mansion y también Aubenque y Brunschwig); tercer grupo: la teología aristotélica (Skemp y Owens) y, finalmente, el cuarto grupo, con problemas que derivan de los planteos de la *Metafísica* y su relación con el pensamiento de otros filósofos (De Strycker, De Gandillac y Berti).

No es el propósito de esta reseña un análisis de las muchas cuestiones planteadas en estos trabajos. Sólo nos limitaremos a una presentación sumaria de ellos.

El objeto del artículo de Dieter Harlfinger (Zur Ueberlieferungsgeschichte der *Metaphysik*, pp. 7-36), con el que se inicia el volumen, es el de señalar, a través de un examen de la filiación de todos los códices existentes de la *Metafísica*, la importancia de dos de ellos (*recentiores*), el C (Taur. B VII 23, s. xv) y el M (Ambr. F 113 sup, s. xiv), correspondientes a la segunda familia, para la constitución del texto de la *Metafísica* desde  $\Lambda$  7, 1073a1 hasta N, en lugar de limitarse, como aún sostenía Jaeger, al solo códice A<sup>b</sup> (cfr. praefatio Aristotelis *Metaphysica*, p. XII).

El trabajo de Günter Patzig (Logical aspects of some arguments in

Aristotle's *Metaphysics*, pp. 37-48) inicia el grupo de artículos referidos al libro Z, porque después de algunas precisiones sobre la debatida cuestión de si Aristóteles emplea o no en sus tratados, al discutir asuntos que están fuera del campo lógico, las formas lógicas que precisamente investigó en sus escritos especializados, se detiene en el análisis de dos ejemplos para el caso, tomados ambos del libro Z: el primero trata de toda la argumentación empleada en el capítulo 1 y el segundo del difícil pasaje con que se abre el capítulo 6 (1031a15-28). Dos párrafos, separados e independientes, pueden ser indicadores del espíritu lúcido que anima este trabajo. El primero dice así: "Syllogistic reasoning is not an instrument of research, but of the demonstration of the results of research. Generally, Aristotle's texts show the difficult way from the obvious facts or general convictions (*ta phainómena*) up to the principles which are present, but latent in them. The aporetic discussion of such principles, which is the main task Aristotle had set himself while writing the texts we still have, cannot be brought into syllogistic form, even if some arguments used in the process may be brought into technical shape" (p. 37). El segundo: "The identity relation is a relation every object has to itself and only to itself. So one might say that identity is a relation of objects, not of linguistic expressions. But the other side of the medal must not be lost sight of: the whole language game about identity makes only sense in the context of a world in which there are different ways of referring (mainly by means of linguistic expressions) to one object. Identity holds of objects, not of signs; but it holds of ob-

jects only in virtue of the fact that objects may be references of linguistic signs" (p. 40).

El artículo de Vianney Décarie (*Le Livre Z et la substance immatérielle*, pp. 167-183), si bien encara un análisis global del libro Z, se centra en indagar las razones que permiten a Aristóteles afirmar que el estudio de la *ousía* sensible ofrece una vía de acceso al conocimiento de la *ousía* inmaterial. La cuestión aparece claramente explicitada en el libro, pero los pasajes pertinentes fueron considerados, dentro de la óptica de Jaeger, como agregados. La pregunta que mueve el trabajo es: ¿un estudio sobre la *ousía* sensible, y más precisamente sobre su esencia, puede, en un medio como el académico, haber hecho abstracción de la *ousía* inmaterial? La conclusión a la que llega Décarie es que un discurso semejante sobre la *ousía* necesariamente debe clarificar la naturaleza de la forma platónica, porque sosteniendo Aristóteles que la *ousía* es la forma que da a la materia la posibilidad de existir de modo determinado, constituye un principio que se opone al *elemento* y que puede ser concebido fuera de lo sensible. Frente a los platónicos, "réintégrant l'*éidos* dans la matière sensible, Aristote pouvait alors identifier ce qui, à son avis, était la véritable substance immatérielle" (p. 181).

Suzanne Mansion (*La notion de matière en Métaphysique Z 10 et 11*, pp. 185-205) se detiene en el papel de la materia, del que se ocupó también en otras ocasiones. Teniendo en cuenta los capítulos indicados, y otros elementos que derivan del tercero y, en especial, además, de la *Física*, trata aquí del "rôle de la matière dans la substantialité" (p. 197), intentando superar la aparente contradicción entre el concepto de

materia como principio de individuación y como cuerpo-materia, "corrélát de l'âme-forme dans la substance vivante", y su conclusión es que "sans vouloir nier une différence de perspective évidente entre les deux manières de présenter la matière, nous pensons qu'il y a plutôt complémentarité qu'opposition radicale" (p. 200).

El tema del trabajo de Pierre Aubenque lo constituye "La pensée du simple dans la *Métaphysique Z 17 et O 10*" (pp. 69-88) y el autor lo precisa de esta manera: "si la connaissance humaine consiste dans la composition d'un sujet et d'un prédicat, comment connaître le simple, c'est-à-dire ce qui ne comporte aucune composition?" (p. 69). Los resultados a los que llega Aubenque en el examen de la cuestión pueden formularse así: la única indagación posible con respecto de lo simple —i.e. las sustancias inmóviles— es la que conduce a la constatación intuitiva de su existencia (cfr. 1041b9-11), pero esta indagación no es ella misma intuición, sino *epagogé*, que conduce al acto intuitivo que "nous met en situation de constater qu'il y a des essences, mais non de dire ce qu'elles sont" (p. 79).

De la relación materia-forma se ocupa Jacques Brunschwig en el artículo "La forme, prédicat de la matière?" (pp. 131-166), al tratar sobre todo de la predicación hilemórfica, en particular en el libro Z, pero sin dejar de reunir y examinar textos pertinentes de otros libros de la *Metafísica* —en total, con los del Z incluidos, son once— en los que Aristóteles alude a la cuestión. El propósito de Brunschwig está bien indicado en la pág. 152, donde dice que "il est vain de chercher une illustration linguistique de la 'prédication' hylémorphique dans le seul

cadre de la proposition attributive, et qu'en professant la 'prédicabilité' de la forme à l'égard de la matière, Aristote peut avoir en vue une expression linguistique précise de cette relation, mais une expression qui n'est pas de nature propositionnelle" (el subrayado es del autor). Para ello, entre otras cosas, trata de aclarar la complejidad significativa de la palabra *hypokéimenon* y del verbo *kategorēisthai*, indicando que el primero se aplica a todas las entidades que tienen la propiedad de ser determinables —la materia, determinable por la forma; la sustancia, por los accidentes; el sujeto, por los atributos; el género, por las diferencias— y en el segundo debe tenerse en cuenta que expresiones tales como *tò eidos kategorēitai tēs hyles* deben traducirse no como "la forma se predica de la materia", sino como "la forma determina la materia".

Los trabajos comprendidos en el tercer grupo que indicamos —cuyo tema es la teología aristotélica— son el de Joseph Owens (*The relation of God to World in the Metaphysics*, pp. 207-228) y el de J. B. Skemp (*The Activity of Immobility*, pp. 229-245). Para este último y difícil artículo, que lleva a un análisis de las nociones de *kinesis*, *órexis* y *enérgeia*, resultan sumamente valiosas las aclaraciones que el autor, a propósito de esos vocablos, formula en la discusión (pp. 242-245). En cuanto al texto del padre Owens, éste se ocupa de precisar la noción de "Dios" a lo largo de la *Metafísica*, la noción de "mundo" y la manera en que debe entenderse la relación, tal como está indicada en el título: de "Dios" con el "mundo". En sus afirmaciones finales dice así: "The separate substances have no cognitive rapport with anything external, the heavenly beings seem to know only themsel-

ves and the separate substances. The only relations of God to world, accordingly, are those of causality in regard to cosmic movement. The separate substances are the final causes of this motion, while the heavenly bodies are its first efficient causes and in subordination to the separate substances also its final causes. No other type of relation seems discernible in the Aristotelian treatises" y el artículo termina con estas palabras: "the knowledge relation of men and heavenly bodies to separate substances is not reciprocated in any cognition of the world on the part of these highest of beings" (p. 222).

El último de los grupos que mencionamos comprende los trabajos de E. De Strycker (*Notes sur les relations entre la problématique du Sophiste de Platon et celle de la Métaphysique d'Aristote*, pp. 49-67), de Maurice De Gandillac (*Plotin et la Métaphysique d'Aristote*, pp. 247-264) y de Enrico Berti (*Le problème de la substantialité de l'être et de l'un dans la Métaphysique*, pp. 89-129).

Las observaciones (*Notes*) de De Strycker no se proponen nada original ni pretenden en modo alguno agotar el tema, según declara el propio autor (pp. 49-50); están destinadas, en todo caso, a estimular las discusiones y a precisar, en lo posible, las relaciones entre la obra aristotélica y el *Sofista* de Platón. De las diferentes cuestiones examinadas (la ciencia suprema y las ciencias particulares; el método y objeto de la ciencia suprema; la polémica contra el eleatismo y el ser como verdad), señalemos simplemente, a propósito de la primera, una de las observaciones que apunta Strycker: "La conception que Platon propose de la science suprême dans le So-

phiste (253c) est assez proche de cette concordance dans le passage où chapitres Γ 1-2 et E 1 de la *Métaphysique* et dont il s'efforce à réaliser le projet dans la suite du traité. Il semble avoir marqué lui-même cette concordance dans le passage où il compare le dialecticien, le sophiste et le philosophe (1004b15-26)" (p. 52).

El trabajo de De Gandillac sobre Plotino y la *Metafísica* de Aristóteles no se propone considerar en su conjunto las relaciones históricas y doctrinales entre ambos autores, sino sólo "releer ciertos textos de las *Enéadas* que se refieren explícitamente, o parecen remitirse, a doctrinas expuestas en la *Metafísica*", insistiendo especialmente en las nociones de acto y potencia, forma y materia y en la naturaleza del Primer Motor.

Por último, la contribución de Berti, que es la más extensa de las aquí reunidas, y en la que se debe tener en cuenta muy principalmente la discusión a que dio lugar (pp. 120-129), se circunscribe al estudio de la undécima aporía del libro B de la *Metafísica*, aquella que Aristóteles mismo califica como "el problema que es el más difícil de todos de examinar y que sin embargo es el más necesario para conocer la verdad" (1001a4-5), es decir, ¿son el ser (*tò ón*) y lo uno (*tò hén*) sustancias de las cosas (*tón óntón*) o bien hay que buscar en qué consisten el ser y lo uno en tanto atributos de alguna otra cosa que les sirve de sujeto? La conclusión a la que llega Berti la indica en la página 117: "Aristote [...] arrive également à poser un premier être et un premier un, qui, tout n'étant pas l'être en soi et l'un en soi, sont capables de rendre raison respectivement de l'être et de l'unité de toutes les choses. Nous

sommes ainsi en présence d'une doctrine de l'être et de l'un tout à fait originale, c'est-à-dire différent aussi de la doctrine platonico-académique, qui la précède, que de la doctrine néoplatonicienne et de la doctrine de la scolastique médiévale, qui lui sont postérieures", a lo que agrega, también en el mismo contexto, lo siguiente: "La conception aristotélicienne de la réalité pose la nécessité d'un principe suprême transcendant, et c'est pourquoi c'est une authentique métaphysique; elle admet la dépendance totale de la réalité de ce principe, et par conséquence c'est, pourrait-on dire aussi, une métaphysique de la dépendance (*Abhängigkeitssystem*); mais elle n'admet pas la possibilité de déduire la réalité du principe suprême, c'est-à-dire que ce n'est pas une métaphysique de la déduction ou de la dérivation (*Ableitungssystem* ou *Derivations-system*). Elle ne se présente donc en aucune façon comme une science démonstrative universelle, c'est-à-dire comme une forme de savoir absolu, exhaustif (une "métaphysique" dans le sens moderne et péjoratif du terme), mais c'est une métaphysique authentiquement problématique, c'est-à-dire qui ne supprime pas, par la position du principe, la problématicité de l'expérience." (p. 117-118).

Podemos concluir, ahora, resumiendo el espíritu general que ya bosquejamos al principio y que anima todos estos trabajos. Hay en ellos, por diferentes que sean sus posiciones, cierta actitud común, propia de los estudiosos de nuestro tiempo y que, con sus limitaciones, consideramos valiosa. Nada mejor para ello que recurrir a expresiones de dos autores diferentes, porque ejemplifican muy bien lo que queremos indicar. Una es la de Patzig:

"The outcome of all this is, clearly, that a logical investigation of Aristotle's text must be conducted in a piecemeal fashion [...] My general idea is that this way of looking at the text of the *Metaphysics* is a useful method to reach a clearer understanding of the text. It is also, I think, a useful way to gather information for the appreciation of Aristotle's way of doing philosophy, which I would regard as exemplarily effective in some respects and exemplarily defective in others" (p. 39). Otra es la de Brunschwig, al concluir su artículo: "Ce que nous voudrions

avoir montré, c'est d'abord sur le plan de la méthode, l'intérêt qu'il peut y avoir à travailler les textes d'Aristote en se munissant de la règle suivante: reconnaître aux mots le sens, tout le sens et rien que le sens, que la fonction qu'ils remplissent dans les énoncés contraint de leur reconnaître" (p. 158). Esta común actitud de mesura y esfuerzo, junto al respeto que existe para las apreciaciones encontradas, es una lección nada desdeñable que nos deja este volumen.

FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI

BRANDWOOD, LEONARD, *A Word Index to Plato*. Leeds, W. S. Maney and Son Limited, 1976, xxxii, 1004 pp.

A cinco años de publicada esta obra —que demandó quince para su realización— no deja de sorprender la poca divulgación que ha tenido, aún entre los especialistas. Y no se trata precisamente de un instrumento sólo reservado para ellos; al contrario, se ofrece como un auxiliar valioso e indispensable en el futuro para todo estudiante que se acerque a leer los textos platónicos en su idioma y quiera poseer las referencias imprescindibles para indicar y comparar los usos y significados de los términos con que se encuentra.

Por eso asombra un tanto el magro reconocimiento que hasta ahora se ha tributado a una obra que es, indudablemente, útil y que ha comportado un esfuerzo paciente, que en nada disminuye el proceso mecánico de computación con el cual se ha realizado.

Este *Index*, que es fundamentalmente el fruto de la labor de una sola persona, constituye el volumen 8 de la colección *Compendia, Com-*

puter-Generated Aids to Literary and Linguistic Research, dirigida por R. A. Wisbey. Su autor, el profesor Leonard Brandwood, docente de la Universidad de Manchester, piensa que su compilación —que alcanza las mil páginas— es sólo un "reasonable stop-gap", mientras se aguarden logros mejores, pero el lector advertirá en seguida que el mérito del trabajo excede con creces la modestia del autor.

Brandwood realizó su tesis en la Universidad de Londres, en 1958, y el tema del que se ocupó es "The Dating of Plato's Work by the Stylistic Method: a Historical and Critical Survey". La investigación estilística lo había conducido ya a estudiar la eficacia del empleo de las computadoras en el análisis de la prosa platónica, tal como lo consignara en su artículo "Analysing Plato's Style with an Electronic Computer", aparecido en el *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3 (1956) 45-54. Se embarcó entonces en un proyecto

de vastos alcances: el análisis de tres aspectos del estilo de Platón: el vocabulario, el ritmo de la prosa y la sintaxis. Limitado al primero de ellos, este *Índice* de todas las palabras utilizadas en la obra platónica constituye el primer resultado de tamaño empresa.

Tal como se nos indica en el Prólogo, el *Índice* contiene todas las palabras de la obra de Platón, tomando como base la edición de John Burnet en los Oxford Classical Texts y está pensada para ser utilizada inicialmente con ella. Se exceptúan de las palabras únicamente el artículo definido y la conjunción *kai*, aunque esta última se incluye en los casos de ciertas combinaciones con otras conjunciones o partículas. Eso quiere decir, p.e. —y conviene aclararlo— que figuran *mén* y *dé* en todas sus apariciones individuales como ordenadas en su unión con otras partículas.

Con respecto de la edición de Burnet, Brandwood ha señalado, por un lado, la lista de las *errata* que ha detectado en ella (p. xxiii); por otro lado, ha tenido en cuenta, en todos los casos en que ha sido posible, ediciones posteriores que han representado indudables progresos (como la de Dodds para *Gorgias*, Bluck para *Menón*, De Vries para *Fedro*, etc.), por no mencionar trabajos ya clásicos que ha utilizado como el de Adams para *República* o el de England para *Leyes*. Además, Brandwood ha incluido una selección de aquellas variantes importantes de lectura que aparecen en el aparato crítico, haciendo referencia, en cada caso, a los respectivos manuscritos, y no limitándose, en lo que al aparato crítico concierne, sólo a la edición de Burnet, sino teniendo en cuenta también la de Les Belles Lettres, con la sola excepción de aquellos

casos especiales antes mencionados de ediciones individuales más recientes, que han sido a su vez tenidas en cuenta independientemente.

El *Índice* registra sólo las apariciones de las palabras y no figuran significados. Las palabras están, además, ordenadas y separadas en todas las variantes que ofrece su declinación o conjugación, según corresponda. El orden gramatical tradicional se mantiene para la clasificación de las formas. Así, p.e., para el caso del adjetivo, el orden es el siguiente: grado: positivo, comparativo, superlativo

género: masculino, femenino, neutro  
número: singular, dual, plural  
caso: nominativo, vocativo, acusativo, genitivo, dativo.

Las referencias a los textos, por otra parte, figuran en el orden cronológico que elaboró el autor en su tesis y que ofrece en la p. xvii del Prólogo de la obra. En este terreno, desde luego, siempre pueden existir mayores o menores discrepancias, que el mismo autor es el primero en reconocer, y que, por lo demás, no revisten para el caso mayor importancia.

Sí, en cambio, importa señalar el valor de clasificaciones que hace en ciertos casos, p.e., de *jos* (pp. 974-986), que resultan gramaticalmente utilísimas, así como las notas donde se aclaran dificultades sintácticas.

Aparte de ello, la obra consta, al final, de un elenco de citas, dividido en dos secciones, que permite ubicar todas las menciones o transcripciones de autores clásicos que hace Platón, tanto sea por obra como por nombre de autor. Naturalmente, por último, el *Índice* va acompañado de una lista de *corrigenda* y de un apéndice de variantes adicionales que el autor creyó oportuno incluir.

Esta obra se singulariza frente a

otros instrumentos más o menos similares que suelen habitualmente emplearse. Evidentemente, el *Lexicum Platonicum* de F. Ast (Leipzig 1835-8, del que hay reproducciones en Bonn, 1951 y en Nueva York, 1969), si bien envejecido y no completo en el registro de las apariciones de las palabras, conserva su valor porque ofrece, entre otras cosas, la equivalencia latina de los términos y ciertas útiles aclaraciones de significados. El *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon* de Des Places (Paris, Les Belles Lettres, 1954) señala ya en su título el alcance que tiene, si bien no resulta todo lo eficaz que era dable esperar. Aunque circunscrito a las áreas indicadas, áreas no fáciles de deslindar en un autor como Platón, tiene sobre el *Lexicum* de Ast, sin embargo, la ventaja de la ordenación y sistematización de los significados. Los otros textos accesibles que pueden mencionarse, como los de Gigon y Zimmermann (*Platon. Lexikon der Namen und Begriffe*, Munich 1976), Apelt (*Platon Index als Gesamtregister*, Leipzig, 1923) y el de Giannantoni (*Indice dei nomi e Indice degli argomenti*, Bari, 1971) tienen otro alcance y no están encarados directamente sobre la base del texto griego.

Un solo ejemplo, para terminar. Max Brod, según cuenta Borges en su conferencia sobre la Inmortalidad (*Borges oral*, Buenos Aires, Emecé-Editorial de Belgrano, 1979, p. 29), hace notar que el pasaje de *Fedón* 59b10 —“Platón, creo, estaba enfermo”— constituye el único texto en que Platón se nombra a sí mismo en todos sus vastos diálogos. Brandwood (p. 747) nos indica, en cambio, que además de esa aparición, Platón se nombra a sí mismo en *Apología* 34a1 y 38b6, aparte de mencionarse, también a sí mismo 18 veces en las epístolas (y dejemos por ahora de lado la debatida cuestión de su autenticidad). Y omito transcribir las referencias en razón de la brevedad. Como muestra, el ejemplo, quizá, pueda servir.

FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI

PHILONENKO, A., *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, tome II. (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1972), 292 pp.

Con este segundo tomo, dedicado al estudio de los escritos kantianos posteriores a la *Crítica de la razón pura*, Philonenko responde, al menos exteriormente, a las expectativas provocadas por la denominación de su trabajo. A diferencia del primero, el libro que nos ocupa lleva un subtítulo: *Morale et politique* y no está, como aquél, dividido en dos partes. En su lugar, se compone de seis capítulos que tratan, en orden sucesivo: la *Antropología* de 1798, considerada en su relación con la filo-

sófia moral (cap. I); la ética, puesta en dos capítulos, cada uno de ellos consagrados, respectivamente, a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (cap. II) y a la *Crítica de la razón práctica* (cap. III); los temas centrales de la *Crítica del juicio* (cap. IV); la concepción crítica de la religión (cap. V); y los escritos kantianos sobre historia, derecho y política (cap. VI). La obra, que se inicia con una página preliminar dirigida al lector y una *Introducción*, se cierra con una *Con-*

clusión, una nómina de las publicaciones de Kant y un Índice de los autores mencionados en el volumen.

La página inicial, que transcribe la conclusión del texto kantiano *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de teodicea* y un pensamiento célebre de Pascal acerca de la condición humana, así como la *Introducción*, ofrecen claras indicaciones del interés que ha inspirado la investigación del autor: mostrar y demostrar el carácter privilegiado que el problema ético-antropológico tiene en el sistema kantiano. Según Philonenko, el estilo "sereno" de la prosa kantiana, despojada de atributos líricos, ha sido, entre otros, uno de los motivos que impidió, históricamente, advertir la importancia que Kant le confiere al drama existencial del hombre, en su doble y unitaria naturaleza de persona moral y de ciudadano.

El subtítulo del libro resume, con pocas y rotundas palabras, el significado que la filosofía crítica tiene para el autor. Su propósito, en consecuencia con dicha apreciación, consiste en fundamentar, desde una perspectiva hermenéutica, la tesis de que el efectivo cumplimiento de la *revolución copernicana* se produce en el plano político-antropológico del pensamiento kantiano. O sea, por negación, se trata de poner de manifiesto la inconsistencia que encierra la convicción prevaleciente según la cual "las tres grandes *Críticas* forman lo esencial del sistema de Kant" (p. 59).

La filosofía moral kantiana supone la finalidad. Para el autor, tal aseveración reviste una validez de principio de fundamentación. Ello autoriza a reconocer que "el escrito referido a la historia universal desde un punto de vista cosmopolita está unido a la *Crítica del juicio* y a la

*Crítica de la razón práctica*" (p. 15).

Hay en Kant una proyección teleológica que no vulnera el "horizonte trascendental" conquistado en el terreno especulativo con la gran obra de 1781. Podría sostenerse, según el autor, que, merced a la finalidad, dicho horizonte se desplaza en mayores y más ricas determinaciones a partir de la incursión kantiana en el dominio de la ética. El hecho de que el fundamento de legitimidad de la *libertad* se encuentre en la *Dialéctica trascendental* destaca, con carácter positivo, que, en su validez meramente problemática, se expresa un signo del espíritu totalizador del sistema crítico. En efecto, la reflexión kantiana se instalará, de allí en más, en el problema del hombre, cuya peculiaridad consiste en ser, justamente, *problema*. Observa Philonenko (p. 30) que en la *Antropología*, Kant, como Pascal, considera al hombre como un ser enigmático, que no es ni ángel ni bestia.

Estima el autor que, en la ponderación histórica del sistema kantiano, no se ha apreciado debidamente la profunda y decisiva importancia que representa *el primado de la razón práctica*. Su relevancia se expresa, inclusive, en el compromiso que Kant experimenta al abordar temas sobre ética y política. "La necesidad de ser entendido y comprendido" (p. 10), respecto de asuntos de esa envergadura, dan razón, según Philonenko, de que en la exposición de los mismos, Kant invierta el método utilizado en la filosofía teórica. El "ir de lo simple a lo complejo" es un requisito discursivo impuesto por la índole del tema, cuyo tratamiento adquiere, para el filósofo Kant, características de una autoexigencia moral. Ello explica, a su vez, que el estudio de esos escritos obligue al intérprete (Philo-

nenko) a reemplazar el criterio histórico-genético, aplicado en el primer volumen, por la idea de *sentido*. Esta modificación metodológica implica, por su parte, la exigencia derivada de acatar, en el orden de la exposición, las peculiaridades que, desde el punto de vista trascendental, tienen el principio de finalidad.

El orden cognoscitivo exige progresar "de lo simple a lo complejo", es decir, del individuo a la sociedad, de la moral a la política. Pero la teoría de los postulados remite a un reino absoluto, cuyo supuesto, si bien reside en el ámbito subjetivo, sólo puede tener cumplimiento en el *progreso* de la humanidad, histórica y socialmente entendido. En consecuencia, para acceder al plano de fundamentación trascendental, se hace necesario analizar el sistema desde una dirección inversa a la que orienta el discurso filosófico de Kant. Si se distinguen e integran ambos procesos, acabamos por reconocer según y con Philonenko que "gracias a la política y sólo gracias a ella, la moral kantiana deja de ser abstracta" (pp. 59-60).

Para fundamentar su interpretación, el autor está obligado a pronunciarse sobre inconvenientes especulativos, immanentes a la doctrina trascendental, directamente reñidos con la misma, a saber: el problema de la finalidad externa y la concepción del mal radical.

La ausencia de una teleología objetiva —expresamente sostenida por Kant— cancela la posibilidad de la historia como campo resolutivo de la moralidad y, con ello, la viabilidad de fundar el *deber moral* en el *progreso político*. Por su parte, el *mal radical*, entendido como determinación innata y pecaminosa, impediría la articulación fundante del *deber* respecto de la *virtud*.

En ambos casos, Philonenko atiende y destaca el carácter hipotético —no absoluto— que presentan esas nociones en la formulación de Kant. Para ello el autor se detiene en el análisis de la estructura sintáctica del lenguaje kantiano. Detecta giros y matices filológicos que encierran, a su parecer, la clave de reinterpretaciones filosóficas adecuadas e integradoras del sistema kantiano, en el sentido de su propuesta.

Sin consistir, estrictamente, en una visión semiológica de la filosofía kantiana, pero cercano a ella, el trabajo de Philonenko es, internamente, prolijo y coherente. No obstante, la coherencia de su planteo se conquista con recursos genéricos, esto es, de escasa profundidad.

En el propósito de fundamentar su tesis, el autor organiza su investigación con un criterio simultáneamente histórico, sistemático y polémico. En atención al primer aspecto, el libro procura exponer, en su totalidad y detalle, los temas y categorías esenciales de los textos de Kant en el orden, por capítulos, que hemos indicado. En segunda instancia, cabe señalar que Philonenko se detiene en aquellos conceptos que, expresa o indirectamente, se vinculan con la concepción de Kant sobre la naturaleza humana o, mejor dicho, con la interpretación del autor sobre la misma. Algunos de esos temas constituyen puntos de referencia permanentes a lo largo del texto; es el caso, por ejemplo, de las nociones de libertad, progreso, orden social. Con vistas a vigorizar el significado de tales nociones, en el marco interpretativo que se sugiere, se efectúan frecuentes remisiones a obras y temas que, en otro lugar del texto, serán objeto de consideración particular.

Esta técnica permitiría una lec-

tura lineal de la filosofía crítica, ampliada y enriquecida por una visión de conjunto, si no mediara en su perjuicio el hecho de que la problemática intrínseca de los contenidos en cuestión es meramente aludida y, por lo tanto, eludida.

Por último, es dable observar que el autor desarrolla su teoría sobre Kant, polemizando con las más heterogéneas interpretaciones, clásicas y contemporáneas. Se entiende que mediante tal procedimiento Philonenko intenta abonar su posición —estableciendo diferencias o compatibilidades— desde una perspectiva trascendente al sistema kantiano, aunque al servicio de su fidelidad.

Al margen de que muy difícilmente pueda satisfacerse la indagación de una filosofía desde la convergencia de las perspectivas apuntadas, en el caso del trabajo de Philonenko principalmente se perjudica el rigor analítico de la investigación. Al respecto, téngase en cuenta, como una circunstancia no aleatoria, que se trata de un libro pequeño sobre una obra cuya magnitud nos exime de aclaraciones.

Acerca de la propuesta interpre-

tativa de Philonenko sobre el sistema kantiano, nos preguntamos, partiendo de ella misma, en qué medida al fundamentar la moral crítica en la política, el autor no se traiciona en su propósito. Su tesis, como el mismo lo señala en reiteradas oportunidades, implica una crítica a la crítica de Hegel. En uno de esos pasajes, dice, remitiéndose a Guerault: "Separada de la conciencia política, la conciencia moral en el sentido kantiano se vincula inexorablemente al "alma bella" o a la subjetividad, denunciada permanentemente por Hegel" (p. 61).

Ahora bien, si Hegel se equivoca en su crítica de la moral kantiana, la ética de Kant tiene su mérito, mal que le pese al autor, en términos filosóficos hegelianos.

Philonenko afirma la integridad del sistema de Kant mediante una valorización política de la ética. A nuestro entender se trata de dos ámbitos muy difíciles de conciliar, si se respetan las restricciones con que la filosofía crítica exalta el primado de la razón práctica.

RODOLFO GÓMEZ

NEBRED, JESÚS J., *La fenomenología del lenguaje de Maurice Merleau-Ponty. Prolegómenos para una ontología diacrítica*, Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, 1981, 253 pp.

Como el título lo indica, el objetivo de esta obra es realizar un examen fenomenológico de la concepción del lenguaje de Merleau-Ponty. Nebreda mismo señala, en la Introducción, que el pensamiento de Merleau-Ponty se construye como una especie de diálogo permanente con Husserl, para encontrar y pensar lo "impensado" por él (p. 11). De la misma manera, Nebreda intenta pen-

sar la obra de Merleau-Ponty, mostrándola "como método filosófico en ejercicio aplicado al campo del lenguaje" (p. 13), estableciendo, a su vez, un "diálogo" con este filósofo, similar al de Merleau-Ponty con Husserl.

Nebreda parte de la afirmación de que el pensamiento de Merleau-Ponty atraviesa por tres estadios, en cuyo transcurso va aproximándose

hacia el Ser. En esta marcha, el problema del lenguaje va adquiriendo cada vez mayor importancia y termina por constituir "el fenómeno fundamental del Ser", en tanto "el lenguaje es el Ser que habla en nosotros" (p. 13).

Nebreda establece esta división en tres momentos, basándose en la que formula Kwant en *From Phenomenology to Metaphysics*, pero, en tanto que Kwant las titula "Movement into depth", "movement into breath" y "return into depth", él las caracteriza atendiendo a la concepción del lenguaje de Merleau-Ponty en cada una de ellas.

Así, estos períodos, a los que denomina "etapas" son: I - "La delimitación del campo y del sentido de las investigaciones sobre el lenguaje (1938-1946)", II - "La investigación sobre el lenguaje (1947-1954)" y III - "El lenguaje y el Ser (1959-1961)". Entre las dos últimas intercala un período que denomina "Interludio del silencio (1955-1958)", durante el cual Merleau-Ponty no escribió sobre el problema del lenguaje.

El método de Nebreda consiste en presentar los textos mismos de Mer-

leau-Ponty y explicarlos; al final de cada "etapa" hace una breve recapitulación, en la que sintetiza el pensamiento del filósofo en el período estudiado y señala sus lineamientos fundamentales. Por ello, y de acuerdo con lo que Nebreda mismo anticipa en la Introducción (p. 14), hay escasas referencias a comentaristas y gran profusión de citas.

La obra de Nebreda no abarca sólo los textos más conocidos de Merleau-Ponty, sino también sus conferencias, ponencias en congresos e, incluso, los cursos dictados en la Sorbona, tal como fueron recopilados por sus alumnos y corregidos por Merleau-Ponty. Por ello, como así también por el método de trabajo que utiliza, este libro puede resultar de interés para aquellos que deseen efectuar una primera aproximación al tema del lenguaje en la obra de este filósofo, tema al que casi estrictamente se circunscribe.

Señalemos, además, que esta obra se terminó de escribir en 1974, por lo que se ocupa de los textos de Merleau-Ponty publicados hasta ese momento.

ELISA R. PARÍS

## INDICE

	PÁG.
Presentación . . . . .	5
ALDO PRIOR, <i>Eugenio Pucciarelli: anotaciones de memoria</i> . . . . .	7
ADOLFO P. CARPIO, <i>E. Pucciarelli: la filosofía como deslinde</i> . . . . .	19
BLANCA H. PARFAIT, <i>Bibliografía de Eugenio Pucciarelli</i> . . . . .	25
CARLOS M. HERRÁN, <i>Goethe y la kátharsis trágica</i> . . . . .	37
MARÍA ISABEL SANTA CRUZ, <i>Homonimia y géneros del ser en Plotino</i> . . . . .	57
ROBERTO J. WALTON, <i>Ser-en-sí y ser-para-otro</i> . . . . .	77
RICARDO MALIANDI, <i>Jerarquía y conflictividad axiológica en la ética de Scheler</i> . . . . .	95
MARIO P. M. CAIMI, <i>La sensación en la Crítica de la razón pura</i> . . . . .	109
JORGE EUGENIO DOTTI, <i>Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera Crítica</i> . . . . .	121
C. FRANCISCO BERTELLONI, <i>Heidegger, 1916-1921. Hegelianismo y filosofía medieval en los orígenes del pensamiento heideggeriano</i> . . . . .	135
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>Nietzsche y Heidegger: la superación de la metafísica y el pensar futuro</i> . . . . .	155

## CRONICA Y LECTURA

HUGO E. BIAGINI, <i>La recepción argentina del pensamiento norteamericano</i> . . . . .	167
ELISA R. PARÍS, <i>La estructura de la ciudad ideal</i> . . . . .	193
	221

## RESEÑAS

FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, <i>Storia della filosofia antica</i> , de Giovanni Reale . . . . .	205
— <i>Études sur la Métaphysique d'Aristote</i> , ed. por Pierre Aubenque . . . . .	208
— <i>A Word Index to Plato</i> , de Leonard Brandwood . . . . .	214
RODOLFO GÓMEZ, <i>L'oeuvre de Kant. La philosophie critique</i> , tomo II, de A. Philonenko . . . . .	216
ELISA R. PARÍS, <i>La fenomenología del lenguaje de M. Merleau-Ponty</i> , de Jesús J. Nebreda . . . . .	219



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

*Decano*

PROF. DR. ANTONIO E. SERRANO REDONNET

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

*Director*

PROF. DR. RICARDO MALIANDI

*Secretaria*

PROF. VICTORIA JULIÁ

INSTITUTO DE FILOSOFIA

*Director*

PROF. DR. ADOLFO P. CARPIO

*Auxiliares de Investigación*

PROF. MARÍA DEL PILAR VERDE REY

SRTA. BEATRIZ VON BILDERLING

*Bibliotecaria*

SRA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI DE BONANO

FACULTAD DE INGENIERIA Y ARQUITECTURA

DEPARTAMENTO DE FISICA

Prof. Dr. Ricardo Salazar

Prof. Dr. Ricardo Salazar

INSTITUTO DE FISICA

Prof. Dr. Ricardo Salazar

Prof. Dr. Ricardo Salazar

Se terminó de imprimir en marzo de 1984  
en R. J. Pellegrini e hijo Impresiones,  
San Blas 4027, Buenos Aires, Argentina.

