

# CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA 'VERDAD' EN LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA  
Adolfo P. Carpio

EL ACCESO A LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA  
Eugenio Pucciarelli

LA PRUEBA METAFÍSICA  
Atmardo Asti Vera

VICO Y LA ARQUEOLOGÍA DE LA CONDICIÓN HUMANA  
Ansgar Klein

NOTA SOBRE GALILEO Y VICO  
Michele F. Sciacca

LA ÉTICA DEFINITIVA DE ARISTÓTELES  
Enrique Dussel

MUNDOS SENSIBLE, REAL Y DE LA CIENCIA FÍSICA  
Max Planck

## NOTAS Y RESEÑAS

Conrado Eggers Lan, Rafael Virasoro, Roberto J. Walton, Coriolano Fernández, Marta López Gil, Edgardo L. Albizu, Francisco García Bazán, Mario Carlos Casalla, Andrés Pirk, Hugo E. Biagini, María Elena Lasala, Néstor García Canclini, José Pablo Feinmann, Mario García Acevedo, Luis Jorge Jalfen.

AÑO IX • NUMERO 11 • ENERO - JUNIO 1969





DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACILLI DE MURO

Dirección Postal :

Instituto de Filosofía  
25 de Mayo 217 (2º Piso)  
Buenos Aires, Argentina

# **CUADERNOS DE FILOSOFIA**

**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES**

**AÑO IX • NUMERO 11 • ENERO - JUNIO 1969**

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

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA  
PRINTED IN ARGENTINA

## SUMARIO

### I. ARTICULOS

	Pág.
ADOLFO P. CARPIO, <i>La 'verdad' en la situación actual de la filosofía.</i> .....	7
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>El acceso a la esencia de la filosofía.</i> .....	13
ARMANDO ASTI VERA, <i>La prueba metafísica.</i> .....	29
ANSGAR KLEIN, <i>Vico y la arqueología de la condición humana.</i> .....	47
MICHELE F. SCIACCA, <i>Nota sobre Galileo y Vico.</i> .....	65
ENRIQUE DUSSEL, <i>La ética definitiva de Aristóteles.</i> .....	75

### II. TEXTOS.

MAX PLANCK, <i>Mundo sensible, mundo real y mundo de la ciencia física o imagen física del mundo.</i> Traducción del alemán por Vicente Paúl Quintero. ....	91
---	----

### III. NOTAS Y RESEÑAS

CONRADO EGGERS LAN, <i>Nota sobre las reediciones de obras de filosofía griega.</i> .....	97
RAFAEL VIRASORO, <i>Nota sobre Scheler, a propósito de dos libros.</i> .....	105
ROBERTO J. WALTON, <i>Language &amp; Philosophy</i> , por Mikel Dufrenne. ....	115
CORIOLANO FERNÁNDEZ, <i>Le problème de la conscience historique</i> , por H. G. Gadamer. ....	117
MARTA LÓPEZ GIL, <i>Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics</i> , por G. H. R. Parkinson. ....	121
EDGARDO L. ALBIZU, <i>Ursprunge der rationalen Naturbeherrschung</i> , por H. Schüling. ....	124

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, <i>Zarathushtra et la tradition mazdéenne</i> , por J. Varenne. . . . .	129
MARIO CARLOS CASALLA, <i>Le jeu comme symbole du monde</i> , por Eugen Fink. . . . .	131
ANDRÉS PIK, <i>Autoexposición sistemática</i> , por Nicolai Hartmann. . . . .	135
HUGO E. BIAGINI, <i>Rousseau et la philosophie politique</i> , por Pierre Arnaud. . . . .	137
— <i>John Locke and the doctrine of majorityrule</i> , por Wilimooore Kendall. . . . .	139
MARÍA ELENA LASALA, <i>Perspectiva y verdad</i> , por A. Rodríguez Huéscar. . . . .	141
NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, <i>La importancia de la ciencia</i> , por C. F. Weizsäcker. . . . .	146
JOSÉ PABLO FEINMANN, <i>Sartre y la razón dialéctica</i> , por Ignacio Sotelo. . . . .	148
MARIO GARCÍA ACEVEDO, <i>Filosofía de la nueva música</i> , por Theodor W. Adorno. . . . .	150
LUIS JORGE JALFEN, <i>Todo y Nada</i> , por Eugen Fink. . . . .	152
 IV. INFORMACIONES	 157

## LA 'VERDAD' EN LA SITUACIÓN ACTUAL DE LA FILOSOFÍA \*

Por Adolfo P. Carpio

**E**NTRE los múltiples problemas que preocupan a la filosofía presente, nos interesa aquí poner de relieve uno que, a nuestro juicio, es fundamental en la medida en que afecta al valor y al sentido mismos de la filosofía: desde tal punto de vista, lo característico de la filosofía actual reside en la profunda experiencia de su historia y en la autoconciencia que la acompaña, autoconciencia que la coloca frente a la multiplicidad de sus realizaciones como ante lo que ha dado en llamarse la "anarquía de los sistemas filosóficos".

Ahora bien, el que se hable de "anarquía", y, en general, la casi invencible propensión a pensar en la posibilidad de una filosofía que —por analogía con la ciencia— fuese la "verdadera", dependen de ciertos supuestos, entre los cuales nos referimos aquí a la noción de "verdad" que está a la base de aquel planteo —porque, según parece, no cabe referirse a la "anarquía" (ni a su contraparte, el sistema "perfecto") si no es partiendo de la noción tradicional de verdad como "coincidencia" entre la teoría del caso y el "objeto" a que la filosofía apunta. En esta comunicación quisiéramos seguir —a nuestro modo— algunas reflexiones de Heidegger acerca de lo que sea la "verdad" y lo que sea en filosofía una "respuesta", reflexiones que quizás puedan contribuir a echar luz sobre el estado de cosas del pensamiento actual.

2. Para que la noción tradicional de "verdad" fuese aplicable a la filosofía, ésta debiera tener un "objeto". Pero ocurre que aquello con lo que la filosofía tiene que habérselas no es objeto alguno, ni siquiera un ente, sino el *ser*: la pregunta por el ser es lo que desde su comienzo en Grecia ha mantenido en marcha a la filosofía, y es la pregunta que

\* Comunicación leída en el Coloquio organizado por el Centro de Estudios Filosóficos, de Buenos Aires, en julio de 1968. ~ En torno al tema de este trabajo, cf. ADOLFO P. CARPIO, "Posibilidad de la metafísica", "La anarquía de los sistemas y la teoría de la verdad" y "La verdad entre la esencia y la historia", en *Páginas de filosofía*, Rosario, Facultad de Filosofía y Letras, 1967.

en nuestro tiempo Heidegger ha renovado con tanta claridad y tenacidad. Y ha mostrado que "objetos" sólo los hay dentro de la relación de conocimiento, y que el conocimiento, a su vez sólo representa un modo de la existencia, modo derivado y deficiente, de tal manera que está fundado en el horizonte previo que el *Dasein* esencialmente traza, o, mejor dicho, "es", en tanto comprensión-del-ser (*Seinsverständnis*). O para expresarlo con palabras tomadas de un curso inédito sobre *Einleitung in die Philosophie*<sup>1</sup>, tenemos:

[...] una serie de conexiones, constituida de una manera rigurosamente unívoca: una investigación requiere problematización, la problematización requiere tema, el tema requiere un objeto, el objeto requiere la patencia del ente, la patencia del ente requiere proyecto del ser, el proyecto del ser requiere TRASCENDER.

Con otros términos, y desde el punto de vista que nos ocupa, esto significa que la verdad proposicional, es decir, la verdad como *coincidentia*, presupone el estado-de-no-oculto (*Unverborgenheit*) del ente, la verdad óptica o patencia (*Offenbarkeit*); pero a su vez la verdad del ente se funda en la verdad del ser:

Todo conocimiento del ente, no, digamos, sólo el científico, todo comportamiento respecto al ente, también el técnico-práctico, el comportamiento existencial de hombre a hombre, todo ello lo llamamos óptico. Y en cada uno de tales comportamientos yace necesariamente como posibilitación interior una comprensión del ser llamada ontológica, y, mejor, preontológica<sup>2</sup>.

De manera que el ente sólo puede mostrarse porque siempre ya de algún modo entendemos el "ser" (en la forma del "es", del "fue", por ejemplo), es decir, se nos ha desocultado el ser, y que la *Offenbarkeit* acaece sobre la base del estado-de-desvelado (*Enthülltheit*) o verdad ontológica. Y a su vez esta *Enthülltheit* o verdad del ser acon-

<sup>1</sup> Curso profesado en Friburgo Br. durante el semestre de invierno 1928/29; la cita corresponde a la clase del día 20 de diciembre. ("[...] eine ganz eindeutig wesensmäßig konstituierte Folge von Zusammenhängen: eine Untersuchung verlangt eine Problemstellung, Problemstellung verlangt Thema, Thema verlangt Gegenstand, Gegenstand verlangt Offenbarkeit von Seiendem, Offenbarkeit von Seiendem verlangt Entwurf des Seins, Entwurf des Seins verlangt TRANSCENDIEREN").

<sup>2</sup> "Jede Erkenntnis von Seiendem, nicht etwa nur die wissenschaftliche, jedes Verhalten zu Seiendem, auch das praktisch-technische, das existenzielle Verhalten von Mensch zu Mensch, das nennen wir ontisch. Und in jedem solchen Verhalten liegt notwendig als innere Ermöglichung ein sogenanntes ontologisches, besser vorontologisches Verständnis des Seins" (curso citado, clase del 17 de diciembre).

tece como un proyecto —“acto originario” (*Urhandlung*) del *Dasein*<sup>3</sup>— del ser que el *Dasein* en tanto trascendencia constituye.

Como el estado-de-no-oculto se funda en la esencial apertura (*Er-schlossenheit*) constitutiva del *Dasein*, puede Heidegger decir que el *Dasein*, según su esencia, está en la verdad (entendida como estado-de-no-oculto): “*Dasein* quiere decir [...] ser-en-la-verdad”<sup>4</sup>. La verdad no es un objeto ni una cosa, sino que —como el *Dasein* mismo, del que es constitutiva— “existe”, es decir, su modo de ser, la existencia, es “aque! modo de ser que señala (*auszeichnet*) al *Dasein* como tal”<sup>5</sup>.

Pero que el *Dasein* sea ser-en-la-verdad no significa que esté fuera del error, o que no pueda equivocarse, sino que el ser-en-la-verdad “expresa la condición de la posibilidad de algo tal como error y no-verdad”<sup>6</sup>.

3. Ahora bien, si las anteriores consideraciones son justas, quizás nos den la posibilidad de encarar el problema de la multiplicidad de las filosofías desde una perspectiva diferente de aquella que sólo veía allí una irremediable anarquía. Ésta sólo aparece a partir del momento en que se supone que la filosofía sea un sistema proposicional que puede coincidir o no con un sistema dado de objetos; pero si no hay objetos ni verdad proposicional sino en última instancia sobre el fundamento de la comprensión del ser —del ser, que no es objeto ni siquiera ente—, y del ser se ocupa la filosofía, o, redondamente, la filosofía es comprensión-del-ser, nos encontramos entonces colocados aquí en un dominio donde la “anarquía” (entendida como conflicto de diversas y excluyentes verdades proposicionales o sistemas proposicionales) parecería carecer de sentido. La comprensión-del-ser es siempre la comprensión del *Dasein* que existe como “en-cada-caso-mío”, y la anarquía no es sino la expresión superficial de la necesaria multiplicidad de la comprensión-del-ser.

4. La noción de filosofía que así se critica, tiene por consecuencia el que se conciba a la filosofía —una vez más, por analogía con la “ciencia”— como “respuesta” a ciertos problemas, como un posible, y aun deseable, sistema de respuestas, de tal manera que, en última instancia,

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> “*Dasein* heisst [...] In-der-Wahrheit-sein” (curso citado, 3 de diciembre).

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

<sup>6</sup> *Loc. cit.*

sólo nos interesaría de la filosofía la respuesta que diera, su resultado, en una palabra, lo puramente doxográfico. Pero si la espera del "resultado", y, en general, toda forma de "eficacia", es propia de la actitud técnico-científica y de muchas de las actitudes de la vida diaria, es absolutamente irrelevante en la cuestión del ser.

Mas sabemos que aquí estriba justamente uno de los reproches o críticas que se le han dirigido a Heidegger: que éste en *Sein und Zeit* haya planteado lúcida y rigurosamente el problema de la pregunta por el sentido del ser, pero que la obra haya quedado inconclusa y el filósofo no nos haya dado una respuesta —o nos haya dado toda una serie de respuestas, que, en lugar de aclararnos la cuestión, en lugar de solucionarla, no son sino formulaciones vagas y transidas de un lenguaje metafórico más que propiamente conceptual (el ser es la presencia, el aparecer, la *Lichtung*, la *physis*, etc., etc.). Ahora no interesa examinar la legitimidad de todos estos reparos, cuanto más bien despejar la torcida interpretación de lo que sea una "respuesta" dentro del horizonte problemático de *Ser y tiempo*.

Porque en un pasaje de *Ser y tiempo* —al parecer poco observado— señala Heidegger expresamente que, respecto de la cuestión del ser, no se puede esperar una respuesta en el sentido usual de la palabra:

[...] no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una proposición aislada y ciega. La respuesta no se capta con repetir lo que enuncia en forma de proposición, sobre todo si se la toma como un resultado aislado y como la mera manifestación de una "posición" quizá discrepante de la manera de tratar las cosas hasta aquí. [...] La respuesta da, de acuerdo con su sentido más peculiar, una indicación para la investigación ontológica concreta<sup>7</sup>.

La "respuesta" en filosofía, la "respuesta" respecto de la cuestión del ser, no puede consistir en una proposición "aislada y ciega", vale decir, en un "resultado", separable de todo el resto del trabajo filosófico, como una proposición ya lista que no tendríamos más que

<sup>7</sup> "[...] kann die Antwort auf die Seinsfrage nicht in einem isolierten und blinden Satz liegen. Die Antwort ist nicht begriffen im Nachsehen dessen, was sie satzmäßig aussagt, zumal wenn sie als freischwebendes Resultat für eine bloße Kenntnismahme eines von der bisherigen Behandlungsart vielleicht abweichenden "Standpunktes" weitergebracht wird. [...] Die Antwort gibt ihrem eigensten Sinne nach eine Anweisung für die konkrete ontologische Forschung" (*Sein und Zeit*, p. 19; trad. J. Gacs, 1ª ed., pp. 22-23, 3ª ed., p. 29).

repetir para poscer la —pretendida— verdad filosófica, una proposición que el lector no tendría más que repetir verbalmente. Por el contrario, "la respuesta, según su sentido más propio, da una indicación para la investigación ontológica concreta", de manera que la respuesta en este campo no puede ser nunca "resultado", sino meramente —y a la vez eminentemente— la *indicación para un camino*, que es camino de *interrogación*. Y Heidegger insiste terminantemente: "y [la respuesta] da solamente eso"<sup>8</sup>. Heidegger dirá, muchos años después, pero siguiendo el mismo modo de pensar, que de lo que se trata es de "estar en camino" (*unterwegs*), y afirma en "Aus einem Gespräch von der Sprache":

Lo permanente en el pensar es el camino<sup>9</sup>,

y señala en el ensayo "Moira":

[...] quien espera del pensar sólo un seguro y calcula el día en que tengamos un resultado listo, éste exige del pensar su auto-aniquilación<sup>10</sup>.

5. La filosofía, según esto, es esencialmente, no respuesta, sino pregunta, marcha, pensar itinerante. Porque el pensar —el pensar esencialmente finito del hombre— tiene su "esencia" (*Wesen*) más propia en el preguntar: "Pues el preguntar es la devoción del pensar"<sup>11</sup>. Pero la pregunta filosófica no es una mera frase interrogativa, sino un "acontecimiento" (*Geschehnis*) en el que acontece el *Dasein* como trasender hacia el mundo:

La metafísica no es nada "creado" por los hombres en sistemas y doctrinas, sino que la comprensión del ser, su proyecto y su rechazo, *acontece* en el *Dasein* como tal. La "metafísica" es el acontecimiento fundamental en la irrupción en el ente que acontece con la existencia fáctica de algo tal como el hombre en general<sup>12</sup>.

<sup>8</sup> *Loc. cit.* Cf. también *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M., Klostermann, 1949, p. 40; *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M., Klostermann, 1949, p. 27.

<sup>9</sup> "Das Bleibende im Denken ist der Weg" (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1960, p. 99).

<sup>10</sup> "Wer [...] vom Denken nur eine Versicherung erwartet und den Tag errechnet, an dem es ungebraucht übergangen werden kann, der fordert dem Denken die Selbstvernichtung ab" (*Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954, p. 256). Cf. *Was heisst Denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1954, pp. 128-129.

<sup>11</sup> "Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens" ("Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, p. 44).

<sup>12</sup> "Metaphysik ist nichts, was von Menschen nur 'geschaffen' wird in Systemen und Lehren, sondern das Seinsverständnis, sein Entwurf und seine Verwer-

6. Por tanto, cuando se pregunta si en filosofía es posible "solucionar" los problemas, todo dependerá de qué entendamos por "solución"; ésta, en efecto, puede significar tres cosas: di-solución, ab-solución, o re-solución.

En el primer caso, de lo que se trata es de terminar con el problema, de suprimirlo, y, por tanto, de dejarlo ya para siempre, a la manera como se soluciona un problema matemático, que una vez solucionado ya no nos interesa más y pasamos a otra cosa, porque lo que era problema se ha convertido en un resultado ya listo y el problema ha dejado de ser problema. Y está claro que en este sentido de la "disolución" es imposible solucionar ningún problema filosófico.

Cuando un hombre acude a otro y cede a éste la solución de su problema —trátase del sacerdote, o del psicoanalista como *Ersatz à la mode*, o del impersonal, cuando simplemente se deja arrastrar por lo que los demás hacen, dicen, "piensan", etc.—, o como si hubiera algo así como un "especialista" en cuestiones filosóficas a quien se pudiera "consultar" y de quien podría obtenerse la "respuesta", entonces hablamos de *ab-solución*.

La filosofía, en cambio —desde Sócrates y Platón—, nos invita a la más alta forma de solución, a la *re-solución*: la decisión fundamental del filósofo que en el acto de su trascender abre un horizonte de sentido —donde la "respuesta" no es un "resultado" ni un término, sino más bien un *principio* (ἀρχή), un acto que se sostiene a sí mismo en tanto se actúa a sí mismo, un acto de libertad.

fung, g e s c h i e h t im Dasein als solchem. Die 'Metaphysik' ist das Grundgeschehen beim Einbruch in das Seiende, der mit der faktischen Existenz von so etwas wie Mensch geschieht" (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M., Klostermann, 1951, p. 218).

## EL ACCESO A LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA

Por Eugenio Pucciarelli

### I

**E**L filósofo no puede prescindir del examen de su propia actividad —inquirir por los fines que le confieren sentido, arbitrar los medios idóneos que conducen al éxito—, ni puede desentenderse de analizar sus frutos —preguntar por su naturaleza lo mismo que por su estructura y su valor—. De ahí que constantemente se sienta inclinado a volver sobre la filosofía a fin de revisar su noción, examinar su coherencia interna, su función en el conjunto total del saber, su puesto en el mundo de la cultura y su eficacia práctica, es decir, sus proyecciones en la vida del individuo y de la comunidad.

Es cierto que este programa de investigaciones, que no puede aplazarse, no es la primera tarea que se le presenta: su interés primordial, estimulado por los enigmas del mundo y de la vida, que acosan a los hombres en todos los tiempos, lo incita a interrogar por el ser, la verdad y el valor o, si se quiere expresar lo mismo en términos más o menos equivalentes, por la realidad, el conocimiento y la acción. En torno de estos temas centrales construye sus teorías —metafísica, gnoseología, axiología—, y la sucesión de sus esfuerzos, prodigados a lo largo de generaciones, constituye uno de los capítulos más emocionantes de las aventuras intelectuales de la humanidad.

Pero el haz de problemas relativos a la naturaleza de la filosofía, —que se ha agudizado en nuestros días porque, por primera vez en la historia, se ha puesto en cuestión el porvenir mismo de la filosofía y la licitud de su ejercicio—, ya había sido sometido a examen desde la Antigüedad<sup>1</sup>, y en rigor no falta figura importante a lo largo de los tiempos que no le haya deparado especial atención.

<sup>1</sup> Son, por lo demás, elocuentes las reflexiones de Platón, relativas a este punto. Al situar la filosofía entre la sabiduría y la ignorancia (*Lysis* 218a), reservaba para los dioses el calificativo de sabio y adjudicaba al hombre el de filósofo (*Fedro* 278d), porque concebía a la filosofía, nacida del asombro (*Teet.* 155d), como "amor al conocer", deseo de aprender (*Rep.* 376b-c), lo que no le impedía asignarle una misión más honda, en sentido moral, como "preparación para la muerte" (*Fedón* 67d-e), que puede entenderse como el esfuerzo de purificación que se logra al

Al acometer la empresa de examinar su actividad de filósofo y de analizar la naturaleza, la estructura y el valor de sus frutos, aspira a hacerlo de manera neutral, ajeno en lo posible a los contenidos de sus teorías acerca del ser, la verdad y el valor. Se quiere evitar que los resultados y la orientación de los sistemas impongan una determinada y unilateral manera de considerar la filosofía y que de ella se desprenda una noción incompleta o estrecha, debido a la base histórica deficiente utilizada como centro de referencia. La esencia de la filosofía ha de brillar sola, independiente de toda contaminación con ideas forjadas para esclarecer los problemas específicos que constituyen el contenido concreto de todo sistema filosófico.

Para cumplir estos propósitos la investigación ha de ajustarse a la regla que prescribe la previa eliminación de todo supuesto. Nada ha de darse por sobreentendido, ni ha de ser admitido sin examen crítico. Será menester resignarse a no tomar, como punto de partida, ni los materiales que ofrece la historia del pensamiento, ni las conclusiones de las ciencias particulares, ni el saber inherente a la cosmovisión natural, ni los contenidos de las revelaciones religiosas. De otra manera se caería dentro de las orientaciones, fácilmente vulnerables por la crítica, del tradicionalismo, el cientificismo, el dogmatismo del sentido común o el fideísmo, que representan otras tantas posibilidades de renunciar a la exigencia de autonomía, expresada en la aspiración de filosofar sin supuestos.

¿Será posible el cumplimiento de semejante propósito? Una determinación autónoma de la esencia de la filosofía, para ser plenamente consecuente con las pretensiones expuestas, no podría tener otro punto de partida que la pregunta acerca de la esencia de la filosofía,

recogerse en sí mismo, a medida que el hombre se desprende de las ataduras corporales que lo condenan a volverse permanentemente hacia el mundo sensible. Una exposición orgánica de estos aspectos —conexiones de la sabiduría con la filosofía, función de ésta en la educación de la juventud, y su nexo con la verdad— puede consultarse en la obra de FRANCISCO PÉREZ RUIZ, *El concepto de filosofía en los diálogos de Platón* (Comillas, 1959). No podían faltar en los escritos de Aristóteles consideraciones similares, presentadas en forma más sistemática. Así (*Metaf.* 982), la filosofía aparece como el saber acerca de los primeros principios y causas primeras, entendido como universal y autónomo, preferido por sí mismo y no en función de su posible utilidad. No se disimula que su conquista es ardua, y que en la escala de las formas del saber ocupa el grado más alto, lo que no excluye su carácter mundano, ni la distinción de sus vertientes teórica y práctica. Se hallará un examen ordenado de estos puntos en el libro de LEO LUGARDI, *Aristotele e l'idea della filosofia* (Firenze, La Nuova Italia, 1961).

y su material de investigación no debiera exceder los límites impuestos por esta reducida base. ¿Cómo llevar adelante una empresa tan osada con medios tan precarios? Es cierto que la actividad filosófica puede examinarse durante el curso de su ejercicio, pero la mente humana no es una máquina que trabaja en el vacío: está siempre especificada, y por lo tanto comprometida, por algo que la trasciende y hacia lo cual vuela sus energías intelectuales más activas. No ha de sorprender que las exigencias que le impone la conquista de aquello que se esfuerza por alcanzar, terminen por imprimir una forma especial al curso de su actividad. ¿Cómo examinar, por otra parte, los frutos de esa actividad sin comprometerse con sus contenidos y sus estructuras? En toda obra filosófica concurren siempre tres grupos de factores: el hombre que la hace, que es un individuo, y aunque pertenezca a una especie y participe de los caracteres comunes de todos sus miembros, el coeficiente de individualidad es tan acusado que no sólo no puede suprimirse, sino que determina el estilo y la orientación de la obra; la actividad intelectual que se moldea sobre sus objetivos, hasta el punto de que la resistencia que éstos le oponen le permite afirmarse con más energía; las teorías que, de hecho, se dejan clasificar en orientaciones distintas. Querer prescindir de la consideración de estos factores, ¿no será una manera de exponerse a sucumbir a una ilusión?

Sobre un punto reina, sin embargo, pleno acuerdo, sean cuales fueren las divergencias en otros aspectos: lo que sea la filosofía ha de ser alcanzado desde el interior mismo de la filosofía, ya que los esfuerzos emprendidos desde afuera —sociedad, historia, arte, religión, ciencia— han resultado siempre infructuosos. Sólo el filósofo, en la medida en que se entrega a su actividad específica, dispone de los instrumentos de análisis que le permiten apreciar cabalmente los propósitos que lo mueven y las pretensiones que atribuye a su propia creación. Es menester, pues, hacer el esfuerzo, por lo demás nada fácil, de adentrarse en ese proceso intelectual a fin de sorprender la estructura y el mecanismo de la obra filosófica. Pero el programa de encerrarse en el ámbito del filosofar y desentenderse de todo lo ajeno no puede evitar que surja una pregunta: ¿no estará el filosofar condicionado por realidades extrañas al pensamiento, por leyes a las que éste ha de someterse, por experiencias anteriores a la eclosión misma del pensar? Tal vez esas condiciones no sean muchas y, en última instancia, se reduzcan al hecho

gigante y siempre misterioso de la existencia del mundo y a la no menos enigmática presencia de una conciencia, que, entre otras funciones, se arroga la de registrar aquel hecho y examinarse a sí misma. Pero la clarificación de estos hechos —que son ya materia concreta de todo filosofar y contenido de los sistemas de pensamiento encargados de presentarlos en cuadros inteligibles— es parte del esfuerzo encaminado a desembarazarse de supuestos, que pierden su condición de tales al tornarse conscientes y revelar su naturaleza y sus posibles influjos.

Las coincidencias señaladas no borran, sin embargo, las dificultades, que, advertidas desde temprano, no han arredrado tampoco a los investigadores, y el esfuerzo para sortearlas se ha repelido en estilos intelectuales distintos y apelando al concurso de métodos que, en cada caso, se consideraron idóneos. Pero es fácil advertir una notable disparidad en lo concerniente a la manera de encarar el problema, como a los derroteros que conducen a las soluciones.

El acceso a la esencia de la filosofía se ha intentado en el siglo XX desde tres ángulos distintos. Algunos, animados por una vocación de historiador, propenden a considerar la filosofía en su desarrollo histórico como una serie de sistemas que se suceden, y no ven inconveniente en someter a severo interrogatorio las teorías del pasado. A partir de ellas confían en alcanzar la revelación de la esencia. Es lo que ocurre, por ejemplo, con Wilhelm Dilthey.

No opinan de la misma manera los que se sienten halagados por el éxito de la investigación científica, y se apresuran a poner la filosofía bajo el signo severo de la ciencia. Les complace la posibilidad de revisar sus concepciones, descubrir nuevos hechos, ensayar la aplicación de hipótesis más flexibles, desechar vicios errores y, con el concurso de los esfuerzos de muchos investigadores asociados a la tarea común, progresar en la elaboración de las teorías. Ponen, pues, sus mejores empeños en destacar la científicidad de la filosofía. Así sucede con Edmund Husserl.

Quedan, finalmente, los que prefieren ceder la palabra a la actividad espiritual que ha engendrado los sistemas filosóficos y partir del examen del tipo humano del filósofo para derivar los rasgos esenciales de la filosofía y explicar, de paso, las divergencias de las doctrinas. Tales son los casos de Georg Simmel y de Max Scheler.

El cotejo de métodos y soluciones parece adecuado para arrojar alguna luz decisiva sobre el problema.

## II

Dilthey<sup>2</sup> preconizaba el empleo de un método empírico: de los sistemas acumulados en el curso de la historia se proponía extraer los rasgos comunes de índole formal, que permitirían circunscribir con precisión el concepto de filosofía. Los resultados a que arribara pueden condensarse en pocas y claras proposiciones: ante todo la *vocación de totalidad*, que mueve el afán cognoscitivo de todo filósofo y, aliada a ella, la *exigencia de validez universal* de los resultados. La primera se advierte en la tendencia irreprimible que empuja al filósofo a abarcar el círculo entero de la experiencia, en su lucha por poner en claro el *enigma del mundo y de la vida*. La segunda se manifiesta en el deseo de descubrir nexos entre los hechos y establecer vínculos lógicos entre las verdades, retrocediendo con el razonamiento hasta alcanzar un hecho privilegiado o una verdad primera, que puedan interpretarse como *fundamentos últimos de todo saber*. Y como estos rasgos formales se repiten, poniendo de manifiesto la afinidad de las doctrinas, también se advierte la existencia de una *conexión histórica entre los sistemas*, que brota del trabajo vivo de la investigación sobre los mismos problemas y que se reinicia en el estado en que los había dejado la generación anterior. Y como la filosofía no es un hecho aislado, sino una función viva en el individuo y en la sociedad, se percibe también la existencia de consecuencias prácticas enderezadas a la *formación y consolidación de la personalidad moral*, que se traducen en el deseo de elevar toda acción a plena conciencia mediante el esclarecimiento de los valores y normas que habrán de imprimir sentido a la conducta humana. No se pasan por alto tampoco las divergencias doctrinales que separan a los sistemas, pero se advierte que toda filosofía, como construcción intelectual, se levanta sobre el suelo de una *cosmovisión* —a través de la cual se trasluce una imagen del mundo, la estimación de la vida y los fines prácticos para el obrar moral—. Las cosmovisiones —que alcanzan su

<sup>2</sup> WILHELM DILTHEY, *Das Wesen der Philosophie* (1907), reimpresso en *Gesammelte Schriften* (Leipzig & Berlin, Teubner, 1924), vol. V, pp. 339-416; *Die Typen der Weltanschauungen und ihre Ausbildung in der metaphysischen Systemen* (1911), *Ibid.* (1931), vol. VIII, pp. 75-118.

expresión en el arte, la religión y la filosofía— se dejan reducir sin violencia a tres grupos —naturalismo, idealismo de la libertad e idealismo objetivo—, según se originen en un tipo humano distinto —determinable, a su vez, por el predominio de las funciones intelectuales, o volitivas, o emocionales—. Distintos sistemas filosóficos, a pesar de las diferencias que los separan, muestran un aire de familia cuando pueden ser agrupados según los rasgos afines, que también exhiben la misma organización en los respectivos tipos de cosmovisiones. La vida es la última raíz de la filosofía: de sus experiencias, variables según la constitución de cada *tipo humano*, surgen las cosmovisiones sobre las cuales se levantan los sistemas filosóficos. Y la misma exclusión que se advierte en las cosmovisiones, se repite en el rechazo de los sistemas de orientación heterogénea, lo cual confiere un *carácter polémico a la filosofía*, a la vez que estimula la formación de tradiciones históricas<sup>3</sup>.

Las incursiones en el terreno de la historia, realizadas por Dilthey para determinar la esencia de la filosofía, habían llegado a resultados satisfactorios en lo concerniente al descubrimiento de los aspectos formales y de su articulación recíproca, lo mismo que sobre el contenido general, pero también habían puesto al desnudo la anarquía que minaba la posibilidad de todo progreso del saber filosófico. La recíproca exclusión de los tres tipos de cosmovisiones y, correlativamente, las controversias entre los sistemas filosóficos construidos sobre ellas, estaban condenadas a no poder acallarse nunca en razón del carácter poliédrico de la vida, que da origen a cosmovisiones y filosofías y que estimula su desarrollo en una especie de inacabable porfía.

El espectáculo de la oposición siempre renaciente, unido a la imposibilidad de decidirse objetivamente por una de las posiciones, debido a la condición subjetiva de todo acto de preferir, no podían dejar de estimular los esfuerzos encaminados a concebir una filosofía que acabase con los malos entendidos provocados por las divergencias radicales que esterilizaban el avance del saber. El ejemplo de la ciencia,

<sup>3</sup> Para mayores detalles remito a mis estudios: "Introducción a la filosofía de Dilthey", *Public. de la Universidad* (La Plata, 1936), sec. II, tomo XX, n° 10, pp. 12-51; "La psicología de Dilthey", *Ibid.* (La Plata, 1937), sec. II, tomo XXI, n° 10, pp. 25-54; "La comprensión en Dilthey", *Humanidades* (La Plata, 1937), tomo XXVI, pp. 313-326; "La poética de Dilthey", antepuesto a W. DILTHEY, *Poética*, trad. por Elsa Tabernaig (Buenos Aires, Lozada, 1944), pp. vii-xix.

que progresa gracias a la eliminación de los errores y la capitalización de las verdades, era particularmente atractivo. ¿Por qué no partir, pues, de la ciencia para determinar la esencia de la filosofía? ¿Acaso la filosofía no había pretendido, en más de una ocasión, ser no sólo ciencia, sino nada menos que la 'reina de las ciencias'? En esa dirección se encaminaron los esfuerzos de Husserl.

### III

En contraste con los que buscaban la filosofía en el pasado, Husserl<sup>4</sup> pretendía, programáticamente, esbozar la idea de filosofía a partir de intenciones nunca plenamente realizadas y cuya expresión congruente creía reconocer en la idea de ciencia. No, por cierto, en la ciencia real, tal como la ofrece la historia en las sucesivas fases de su desarrollo, sino en las exigencias contenidas en la idea de ciencia, que con enorme dificultad se realizaban en medida progresiva pero siempre precaria. Este programa brotaba de una convicción íntima: estimaba a la ciencia como la obra humana más elevada, que había de permitir que la humanidad, desgarrada todavía en conflictos sin nombre, se desarrollase hasta alcanzar en cada uno de sus individuos el nivel más alto de la autonomía personal. Y si juzgaba a la ciencia como fruto de la razón, consideraba también que la filosofía no es más que la razón misma en su movimiento de progresiva y perseverante autoelucidación. Con este ideal de ciencia ante los ojos, Husserl asignaba a la filosofía la misión de alcanzar un saber universal, entendido como conjunto de verdades definitivas, dotadas de evidencia inmediata, al abrigo de las variaciones que conspiran contra la seguridad de la experiencia ordinaria; verdades susceptibles de ser encerradas en enunciados válidos para todos los hombres en todos los tiempos. En nombre de estas pretensiones elaboró la idea de una *filosofía como ciencia 'estricta'*, es decir, rigurosa (aunque no exacta, debido a la naturaleza misma de sus objetos), que abarcaría todo el ámbito del ser y no sería otra cosa que la razón humana que se dispone a alcanzar definitiva claridad sobre sí misma y sobre todas las cosas. Rechazaba sin vacilar la pretensión de los que aseguraban haber logra-

<sup>4</sup> EDMUND HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1965), aparecido por primera vez en *Logos, Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (Tübingen, 1910-11), vol. I, n° 3, pp. 289-341.

do el nivel científico en filosofía, apoyados sobre una espuria idea de ciencia derivada del estado del saber de una época —como ocurría con el naturalismo, tanto en su ambiciosa versión metafísica, como en la más moderada del positivismo—. Rechazaba igualmente la concepción opuesta —grata a los partidarios del historicismo— que niega carácter de ciencia a la filosofía, la asimila a la cosmovisión o la erige en sabiduría, insistiendo en subrayar su relatividad, en razón de su condicionamiento histórico que anula la aspiración de validez universal de cualquier interpretación de los hechos, culturales o naturales. Las exigencias de la ciencia, que habían de alcanzar su más cumplida realización en el dominio de la filosofía, se reducían a dos: la *exigencia de fundamentación*, enlazada a la noción de *evidencia* concebida como la conciencia inmediata de la verdad, y la *exigencia de sistematización*, destinada a realizarse en la *unidad total del saber*, lograda a través de la explicitación de la conexión necesaria entre todas sus partes. La satisfacción de ambas exigencias permitiría alcanzar resultados seguros, capaces de conquistar, sin sombra de dudas, la convicción de todos los hombres independientemente de la época que les tocara vivir. Al mismo tiempo abría el camino hacia la integración de las aportaciones parciales del saber, sucesivamente adquiridas, en la figura de un sistema positivo y progresivo. De una filosofía así constituida, para la cual Husserl había propuesto un método que llamó fenomenológico y que aplicó incansablemente a lo largo de toda su carrera de investigador, habían de surgir las bases para una *fundamentación última y absoluta de las demás ciencias*, que pasaban a ser miembros subordinados de la filosofía entendida como 'ciencia estricta'<sup>5</sup>.

El programa de Husserl, seductor por los resultados que prometía, no dejaba de ser blanco de críticas fáciles. Imponer a la filosofía la norma de la ciencia, aparte de implicar la convicción, que podía resultar gratuita, de que la ciencia es el saber más alto, parece ser el fruto de una decisión que no encuentra suficientes fundamentos en la obra entera de Husserl. Acaso brote de las experiencias personales del autor, perplejo ante las divergencias ideológicas y consciente de la imposibi-

<sup>5</sup> Se hallará una exposición más amplia y documentada en mis escritos: "La idea de filosofía en Husserl", *Humanitas* (Tucumán, 1960), año VIII, n° 13, pp. 29-35; "Husserl y la actitud científica en filosofía", *Buenos Aires, Revista de Humanidades* (Bs. As., 1962), n° 2, pp. 257-280; "Experiencia y Juicio, de Husserl", *Ibid.*, pp. 366-369.

lidad de zanjarlas por una crítica inspirada en pautas objetivas que permitieran el acuerdo que facilitase el progreso del conocimiento.

Al asimilar la filosofía a la ciencia, aunque se la conciba como la más alta en la jerarquía del saber, no se toman debidamente en cuenta todas las posibilidades de la filosofía: se la interpreta como un género de conocimiento que no puede dejar de reducirse a una correlación entre dos entidades: la conciencia —que Husserl, siguiendo las huellas de Brentano, concibe como intencionalidad— y el objeto que se le contrapone. Esto, a su vez, compromete el contenido del sistema filosófico porque, en última instancia, el ser es reducido a objeto y, en consecuencia, el ser inobjetivable queda excluido de los cuadros intelectuales trazados para dar razón de la totalidad del ser.

Los dos resultados —el de Dilthey y el de Husserl— no podían disimular un mismo pecado: en ambos se enajenaba la filosofía. En un caso pendía de la historia y su propio pasado se convertía en amo de su destino; en el otro se la subordinaba a la ciencia, como a un género apto para albergar una pluralidad de especies. Las dificultades surgidas en uno y otro lado incitaban a buscar otros caminos: Simmel y Scheler parecían dispuestos a recorrerlos.

#### IV

Si los caminos de la historia y de la ciencia, a pesar de su relativa idoneidad, no han proporcionado un éxito pleno, ¿qué nueva vía quedará por recorrer? ¿Acaso no será oportuno disponerse a partir del hombre mismo que vive los problemas y se afana por resolverlos? Esta hipótesis animó las tentativas de Georg Simmel, enrolado en la orientación vitalista, aunque con resabios de su formación kantiana inicial, y de Max Scheler, adalid de la fenomenología. Ni uno ni otro sucumbieron a las limitaciones de la psicología, que este método —que parte del hombre mismo y de su actividad psíquico-espiritual— parecía imponerles. Sus averiguaciones, realizadas en estilos distintos, arribaron a singulares coincidencias.

Las inquietudes acerca del mundo y del destino humano, que la filosofía expone en los términos técnicos de sus problemas específicos, asedian a todos los hombres. De ello dan testimonio los mitos, los dogmas religiosos, el contenido más atractivo de la literatura de todos los tiempos —lírica, drama, novela— y las confesiones que el hombre

medio formula a sus semejantes, a veces para descargo de su conciencia agobiada por hondas preocupaciones, o enuncia en voz baja para sí mismo, cuando no tiene el coraje de expresarlo a los demás. Pero de esta comprobación general sería imprudente desprender la consecuencia de que todos los hombres son necesariamente filósofos. En rigor, tal condición sólo corresponde a aquellos que son capaces de *reaccionar ante la totalidad del ser y de traducir sus experiencias a términos intelectuales*. Misión del filósofo, según la aguda observación de Simmel, es esforzarse por alcanzar, al menos en idea, esa totalidad, que de hecho no se muestra íntegra a nadie y cuya magnitud desborda infinitamente la limitada capacidad humana, y reconstruirla valiéndose de los fragmentos que le ofrece la propia experiencia personal <sup>6</sup>.

Existe, pues, entre los hombres el *tipo humano del filósofo*, pero éste, que se define por los rasgos antes señalados, está lejos de ofrecer una figura uniforme y un comportamiento monótono. Si así ocurriese y no hubiera más que un solo modo de reaccionar, los resultados ofrecerían aspectos más homogéneos que los que habitualmente caracterizan a la producción filosófica, y ésta se organizaría en una sola línea de desenvolvimiento. Pero los hechos muestran justamente lo contrario. Las preferencias individuales coloran toda obra humana, y la filosofía no puede escapar a esta ley. Si se analiza con cuidado es dable descubrir en la producción filosófica la incidencia de dos factores subjetivos, que condicionan el contenido de los sistemas. La obra es siempre el fruto de la actividad intelectual de un individuo, cuyo coeficiente singular no puede dejar de advertirse, por mucho que por su contenido objetivo y orientación sea afín a otras de la misma familia. Pero, al mismo tiempo, la producción filosófica expresa algo supraindividual, que no alcanza a tener la amplitud y extensión de lo universal humano, sino un radio más corto. Esto parece explicar la *unilateralidad de los sistemas filosóficos* y el hecho de la afinidad de grupos de obras de distintas épocas, que a su vez permite entender que hombres nacidos bajo constelaciones históricas muy distintas puedan arribar a las mismas conclusiones, aunque las expresen en lenguajes diferentes. Una misma manera de ver el mundo y de sentir la vida se trasluce en las obras de pensadores distantes en el tiempo. Esto parece indicar que en la men-

<sup>6</sup> GEORG SIMMEL, *Hauptprobleme der Philosophie* (7ª ed., Berlin, W. de Gruyter, 1950), esp. pp. 7-43.

talidad de cada individuo, y como abriéndose paso a través de las particularidades que corresponden a la singularidad contingente momentánea del caso, actuara un tipo que, por esencia, excluye a sus antagonistas e impone su peculiar visión y apreciación de las cosas. Así, el tipo humano general del filósofo parece diversificarse en una serie, por lo demás muy limitada, de subtipos, cada uno de los cuales imprime su especial modulación a la imagen de la totalidad del ser, y le confiere un alcance supraindividual, aunque no universalmente válido.

Según esta interpretación, la filosofía arraiga en un estrato de la mentalidad humana intermedio entre lo universal y lo individual, o, con otras palabras, entre lo común sin excepciones a todos los hombres y lo exclusivo de un individuo singular. Pero el tipo humano del filósofo —aunque mantenga despierto e intacto su interés por la totalidad del ser y sienta a cada momento la vinculación de su experiencia parcial con aquella totalidad— no expresa de una manera uniforme su reacción intelectual. Lo hace, por así decirlo, en estilos diferentes que suelen ser incompatibles entre sí. Esto explica que haya una *pluralidad de imágenes del mundo y de la vida*, cada una de las cuales excluye aspectos vitales contenidos en otras en virtud de su inevitable unilateralidad. Las controversias, que recorren toda la historia de la filosofía, y la dificultad para arribar a un acuerdo final tienen su raíz en esa unilateralidad.

Pero del hecho que el mundo y la vida no se reflejen de una manera neutra en los cuadros trazados por la filosofía y que el tipo de personalidad determine la selección de los materiales, no se deduce que el contenido de las teorías esté constituido por la personalidad concreta de los filósofos, sino simplemente que ésta se expresa a través de una representación intelectual que refleja las entidades del mundo y las acciones de los hombres. En sus interpretaciones de la realidad, cada filosofía expone lo que hay de más profundo en la actitud personal frente a la totalidad del ser, pero lo hace siguiendo aquella perspectiva acorde con las preferencias impuestas por la estructura y orientación de un tipo determinado. Y como el número de orientaciones no es muy grande, y hasta podría asegurarse que crece con extrema lentitud, es lícito suponer que el correlativo número de tipos es también limitado y, por lo mismo, condenado a repetirse en el curso de la historia.

La *verdad* de un sistema —que corresponde siempre a una orien-

tación determinada— no puede apreciarse a través de la supuesta concordancia entre el pensamiento y las entidades a las que éste se refiere, sino que más bien depende de la *correcta expresión del tipo humano a que pertenece el filósofo*. No por eso la filosofía se reduce a mera confesión personal, que en tal caso no podría ir más allá del individuo que la expresa, sino que pone de manifiesto la estructura y los intereses del tipo al que corresponde una pluralidad de individuos, pertenecientes también a distintas épocas, pero estrechamente afines por la orientación general de sus espíritus. La historia corrobora este aserto al mostrar la repetición, en distintas épocas, de los mismos motivos filosóficos, lo cual permite adivinar la afinidad de pensadores de tiempos diferentes muy alejados entre sí.

A la *preocupación por la totalidad* y a su *expresión conceptual*, acompañada de la *pretensión de validez universal*, aunque de hecho sólo tenga vigencia para un tipo humano, con exclusión de los restantes, se agrega, como rasgo esencial de la filosofía, la aspiración a constituirse como un *saber sin supuestos*. Un repertorio de problemas —concernientes al ser y al devenir, a la conexión de sujeto y objeto, y a la realización de exigencias ideales— constante a través de los tiempos, aunque se ofrezcan en versiones distintas, completan, por el lado del contenido, el cuadro de la esencia de la filosofía que ofrece Simmel en el marco de una metafísica de la vida.

## V

Más enérgica es la respuesta de Max Scheler, que también reclama un *comienzo sin supuestos* para garantizar la autonomía que es conatural al filosofar. En nombre de ella rechaza las tentativas de determinar la esencia de la filosofía a partir de la historia y de la ciencia, y propone, a título de principio heurístico, el método que se inspira en la consideración del *tipo humano* que consagra su vida a la práctica de la especulación desinteresada.

En nuestra experiencia, tal como tiene lugar en el trato diario con las gentes, parece fácil reconocer en su encarnación humana al genuino filósofo, al verdadero artista, al auténtico santo. ¿Qué nos guía en este reconocimiento? Algo que, sin duda, se nos pone al descubierto en presencia del correspondiente tipo humano: una actitud espiritual frente a las cosas y al prójimo parece conferir un estilo inconfundible a las

respectivas personas. La índole de sus preferencias, en este caso la filosofía, se torna accesible desde el obrar del tipo humano correspondiente. Al santo —fundador de religiones, apóstol, discípulo, mártir, reformador— le son accesibles los valores religiosos que están en la base de su amor a Dios y de su actitud contemplativa; al genio —artista, poeta, filósofo, legislador— se le revelan los valores espirituales que explican su amor al mundo y su atracción por el ser del mundo; al héroe —caudillo, estadista, militar, colonizador— lo arrastran los valores que permiten entender su consagración a la realización de lo noble. Scheler no se limita a proponer una clasificación de los tipos humanos, sino que los organiza jerárquicamente en función de una tabla de valores. Santo, genio y héroe no están colocados en el mismo plano y, por debajo de ellos, todavía hay lugar para el espíritu-guía y el artista del goce<sup>7</sup>.

Scheler consideraba que la actitud mental del filósofo, que nos sirve de guía para decidir que una persona corresponde a ese tipo humano, constituye por sí sola el acceso subjetivo a un mundo especial de entidades, habitualmente sustraído a la mirada de la mayoría de las gentes y del hombre de ciencia. Afirmaba, pues, la existencia de una correlación entre la actitud espiritual del filósofo y el orbe de entidades que le incumbe considerar de manera exclusiva. De ahí su insistencia en señalar que *la filosofía se ocupa de un mundo cuya aprehensión está ligada a una actitud espiritual*<sup>8</sup>.

La actitud espontánea del hombre ante las cosas es utilitaria y le inhibe para captar aquellos aspectos de la realidad que no tienen interés para la acción. El objeto propio de la filosofía queda, así, excluido de los contenidos de la cosmovisión natural lo mismo que de las teorías científicas. Sólo un *acto moral* de la persona entera, que suprima aquella inhibición, permitirá el acceso al reino de los objetos que son peculiares de la filosofía.

El acto moral es complejo y comprende, ante todo, el *amor*, que estimula al hombre a trascender su centro personal y lo empuja hacia lo absoluto —ser y valor—; su movimiento es proseguido por la *ku-*

<sup>7</sup> MAX SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913), 4ª ed. en *Gesammelte Werke* (Bern, Francke, 1954), vol. II, pp. 584-596; *Vorbilder und Führer*, *Ibid.* (1957), vol. I, pp. 257-344.

<sup>8</sup> MAX SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, aparecido primero en la revista *Summa* (Hellerauer Verlag, 1917), nº 2, pp. 40 y ss., 4ª ed. en *Gesammelte Werke* (Bern, Francke, 1954), vol. V, pp. 63-99.

*mildad*, que emancipa de los lazos con la organización psico-somática que asegura el contacto con los objetos contingentes, y por el *autodominio*, que sofrena los impulsos instintivos y evita que se perturbe la mirada abierta sobre el mundo de las esencias. Este análisis allana el camino que conduce a la definición del filosofar, que Scheler encierra en los siguientes términos: "actos, determinados por el amor, de participación del núcleo de una persona humana finita en la esencia de todas las cosas"<sup>9</sup>, que se completa con la afirmación de que "la filosofía es conocimiento". A los caracteres formales de la filosofía, recogidos en la definición de su esencia, se añade la enumeración de los contenidos más generales, a los que asigna la condición de convicciones básicas, de índole evidente. Son el primado del ser sobre la nada; la distinción de absoluto y relativo; la separación de esencia y existencia en los entes finitos, así como su unión indisoluble en el ente infinito.

La limitación del espíritu de cada hombre frente a la infinitud del mundo de las esencias impide que el conocimiento, que el filósofo aspira a alcanzar, sea completo y definitivo: sólo un fragmento es captado, en cada caso, por el individuo. De manera similar a las distintas razas, en diferentes culturas y épocas, se les tornan accesibles también partes de ese ingente universo. De ahí la necesidad de no menospreciar ninguna aportación parcial y, por el contrario, esforzarse por integrarla en una visión omnicomprensiva. A lo largo de la historia de la filosofía se cumple, no sin esfuerzos y olvidos, el proceso de la conquista de la verdad.

## VI

Las tres vías de acceso a la esencia de la filosofía, señaladas más arriba, no están exentas de dificultades. Es cierto que los resultados no son desalentadores y que, por el contrario, es dable registrar estimulantes coincidencias, a pesar de la heterogeneidad de las orientaciones ideológicas de que provienen. Autonomía de la filosofía, exención de supuestos, interés por la totalidad, conocimiento riguroso, son notas comunes que integran la esencia de la filosofía.

Al primer acceso, que aspira a llegar a la meta desde el ángulo de la historia, puede objetársele que, para dirigirse a los hechos con pro-

<sup>9</sup> MAX SCHELER, *Vom Wesen der Philosophie*, en *Ges. Werke*, ya citada. vol. V, p. 68.

habilidad de alcanzar la esencia, es menester estar previamente orientado, es decir, poseer ya un conocimiento que no puede ser exterior ni ajeno respecto de la esencia que se investiga. El hallazgo no haría más que confirmar la presunción que sirvió para dirigir la búsqueda. Exige saber de antemano los límites entre la filosofía, el arte, la religión, la ciencia, a fin de no confundir sectores de la cultura que en más de un caso muestran los mismos contenidos. Pero también puede observarse que el resultado a que se llega no puede exceder la base sobre la cual se apoya: los sistemas del pasado. Desde ella sería en extremo difícil prever la aparición de formas inéditas, radicalmente heterogéneas con respecto a las del pasado.

Más delicadas parecen las objeciones que salen al encuentro del segundo acceso, el que toma a la ciencia por punto de partida. Es cierto que es un mérito haber distinguido entre las ciencias existentes, cargadas siempre de imperfecciones teóricas, y la idea misma de ciencia, que se ofrece como un término ideal hacia el que convergen los esfuerzos de todos los investigadores. La idea ostenta una pureza y una perfección, que se buscaría en vano en sus realizaciones históricas. Pero la idea misma es también un hecho histórico y no ha sido concebida de la misma manera en todos los tiempos. Aun prescindiendo de estas consideraciones, la tentativa de imponer a la filosofía las exigencias legítimas en el campo de la ciencia, excluye otras maneras de representársela que, de hecho, se han dado en el pasado y no están ausentes tampoco del presente. Pero no puede dejar de anotarse que ni siquiera las más rigurosas de las ciencias estarían en condiciones de dar satisfacción a las exigencias contenidas en su idea.

El tercer acceso, que se inspira en el examen de la actividad espiritual que ha dado origen a la filosofía y que intenta explicar desde el tipo humano los rasgos del pensamiento filosófico, no está indemne tampoco de observaciones críticas. En el caso de Simmel parece que es desde la esencia de la filosofía ya descubierta que se apela a la consideración de los tipos humanos como medio para explicar las divergencias de las posiciones, el número relativamente reducido de las mismas y su constante reiteración a lo largo de los tiempos. Pero la tipología está lejos de haber sido suficientemente elaborada y, sobre todo, fundada. No basta para ello una vaga apelación a la naturaleza de la vida, su multilateralidad, que ya había sido señalada en su momento por

Dilthey. Distinto es el caso de Scheler, cuya teoría de los tipos humanos, basada en su axiología y utilizada en su ética de la personalidad, había de servirle de hilo conductor a la hora de determinar la esencia de la filosofía. Pero esta determinación se resentía en su exigencia de autonomía al valerse de una teoría ya elaborada para otros fines y dentro del sistema. Las inconsecuencias que en ambos casos pueden anotarse no invalidan los resultados efectivamente aprovechables de los esfuerzos de Simmel y de Scheler.

Algunas conclusiones parecen desprenderse de los anteriores análisis. Se corrobora ante todo el carácter inevitablemente personal de la empresa filosófica. Cada uno de los autores expuestos ha escogido el acceso que estimaba congruente con el complejo de sus propias ideas, y aun aquel que se propuso trasladar la visión impersonal de la ciencia al campo de la filosofía, tal vez cedió a la presión del tipo humano a que él pertenecía, el 'homo teóricico'. En segundo lugar cabría llamar la atención sobre la conveniencia de no renunciar a los otros accesos cuando se ha escogido uno de ellos: es lo que podría llamarse la complementariedad de los puntos de vista o la convergencia de los métodos. Incita a no desdeñar el esfuerzo ajeno y a colocarse en el ángulo del prójimo, para no descartar de antemano por inoperante la experiencia de otros. Y, finalmente, se cae en la cuenta que la filosofía es una empresa abierta, que se alimenta del diálogo en el cual nunca se habrá pronunciado la última palabra.

La crítica a que las corrientes de hoy, especialmente el neopositivismo, han colocado a la filosofía, negándole, en el caso extremo, el derecho a la existencia al retirarle la consideración de los problemas tradicionales —ser, verdad y valor—, o al reducir su campo temático a exámenes lingüísticos, con el peligro de convertirla en un apéndice de la ciencia, justifican la revisión de los intentos encaminados a exponer qué sea la filosofía.

## LA PRUEBA METAFISICA \*

Por Armando Asti Vera

### *La exigencia de prueba*

**E**L rigor de la prueba exigida en filosofía suele reflejar la incidencia de los siguientes factores: (a) una necesidad lógica de fundamento; (b) el prestigio histórico de los procedimientos de prueba; (c) el éxito temporal de ciertas ciencias positivas. El factor (a) es la forma lógica de la necesidad causal; el (b) se remonta a la interpretación del *lógos* como razón y el (c) se traduce en la unánime aceptación de los métodos de investigación y de verificación que han hecho posibles las fructíferas aplicaciones de las ciencias físico-matemáticas.

Las proposiciones científicas son consideradas verdaderas y las teorías que ellas integran son reputadas válidas si y sólo si se ha empleado en la convalidación respectiva uno de estos dos métodos de prueba: la demostración en las ciencias formales y la verificación<sup>1</sup> en las ciencias fácticas. Dada la naturaleza especulativa del conocimiento filosófico se puede excluir de sus procedimientos de prueba la verificación pero, considerando la prevalencia de los factores (a) y (b) en la filosofía occidental y la incidencia del (c), al menos en lo que a la matemática se refiere, el prestigio de la fundamentación racional se conserva incólume. La sobrevaloración de la demostración lógica se pone de relieve en la filosofía científica que ha reducido la filosofía al análisis lógico del lenguaje científico (neopositivismo) o del lenguaje natural (filosofía analítica).

### *Los límites de la razón*

En nuestra comunicación *Semántica y metafísica*<sup>2</sup>, hemos refutado los argumentos del neopositivismo sobre el sinsentido de los enun-

\* Este ensayo es un desarrollo de nuestra comunicación *The Metaphysical Evidence*, leída en el XIV Congreso Internacional de Filosofía de Viena (1968).

<sup>1</sup> Las distinciones epistemológicas entre verificación fuerte y débil y las nociones de confirmación (Carnap) y falsificación y falsabilidad (Popper) están fuera de las finalidades de este trabajo. En nuestro ensayo *Semántica y metafísica*, publicado en las *Actas de las Jornadas de Filosofía* tituladas *Aislamiento y comunicación* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966, pp. 193-203) las hemos considerado con el debido detalle.

<sup>2</sup> V. op. cit., pp. 196-200.

ciados metafísicos; en este trabajo nos ocuparemos del uso de la razón como fundamento de la metafísica. Para comprender las limitaciones del razonamiento —cuya forma deductiva más rigurosa es la axiomática— señalaremos esas limitaciones, precisamente, en el campo de la ciencia misma, principalmente en la lógica y la matemática. Nuestra tesis —que probaremos a continuación— es que toda vez que el razonamiento deductivo es extendido más allá de sus límites lógico-matemáticos, exhibe su impotencia negando la propiedad que lo define como forma rigurosa de conocimiento: la coherencia.

Todo sistema filosófico cuyos métodos de investigación y de prueba se puedan reducir sin exceso a un proceso lógico se niega como pensamiento metafísico. Por eso, la afirmación heideggeriana de que la metafísica occidental no es nada más que lógica es, en esencia, correcta, siempre que hagamos algunas importantes excepciones: no sólo los presocráticos “pensaron el ser”, también fue metafísico Platón, el Aristóteles esotérico (escritos acroamáticos), Plotino y los erróneamente llamados “místicos especulativos alemanes”, con Eckhart a la cabeza.

Esta impotencia de la razón para trascenderse a sí misma se advierte en todas las ciencias y su expresión presenta casi siempre los mismos caracteres: aporías, contradicciones, antinomias, paradojas, círculos viciosos y regreso al infinito.

La física, rigurosa por el empleo de símbolos y algoritmos matemáticos, ha desembocado en aporías cuando las teorías intentaron expresar la esencia de los hechos examinados. El físico Bohr fue el primero en declarar que la descripción completa de los fenómenos observados obliga al hombre de ciencia a formular teorías explicativas inconciliables entre sí: un conjunto de fenómenos físicos se explica mediante la noción de “corpúsculo”, pero hay otro conjunto de fenómenos que sólo se explica por medio del concepto de “onda”. Dos teorías, la corpuscular y la ondulatoria, explican la totalidad de los fenómenos observados, siempre que las usemos alternativamente, porque su aplicación simultánea nos precipita en aporías. De la necesidad de superar esta antinomia nació la teoría de la complementariedad que, si bien nos ofrece una solución formal y pragmática, no la resuelve *esencialmente*.

Una nueva aporía física fue señalada por los experimentos de Heisenberg: no se puede conocer con exactitud el estado actual de ningún corpúsculo. En efecto, no es posible estudiar experimentalmente el mo-

vimiento de un corpúsculo (electrón de un átomo, electrón libre de los rayos catódicos o beta, o fotón) sin modificar su movimiento. El principio de indeterminación (Heisenberg) establece que si se usa un rayo de la máxima longitud posible de onda para determinar la velocidad con precisión, no se podrá precisar la posición ocupada por el electrón, pero si se disminuye la longitud de onda se determinará la posición pero inevitablemente se alterará la velocidad. El principio muestra que al aumentar la precisión de una de las cantidades disminuye la de su conjugada. Y lo peor es que —según Heisenberg— esta indeterminación no es sólo *instrumental* (metodológica) sino *esencial*, como si la razón humana aplicada resultara impotente para penetrar en la médula de los hechos.

No examinamos, por razones de extensión<sup>3</sup>, las múltiples y dispares teorías cosmológicas que se niegan entre sí y sólo recordaremos la singular conclusión a que llegó Arthur S. Eddington en su libro *La filosofía de la ciencia física*: el conocimiento físico está condenado a ser subjetivo e idealista; la única esperanza de desentrañar el misterio de la realidad física reside en la metafísica, no en la ciencia.

En la matemática, la más ambiciosa de sus teorías, la del transfinito, ha logrado superar sólo formalmente las dificultades lógicas iniciales: la definición de conjunto infinito y la posibilidad de establecer una correspondencia biunívoca entre un conjunto infinito y un subconjunto del mismo (dificultad que ya había visto Galileo). Pero no hay solución posible, salvo en el campo formal y operativo, para el absurdo de los órdenes de infinitud: *alef*, *C* y *E*. En efecto, el infinito no puede ser sino uno, la existencia de otro infinito los "finitiza" a ambos. Usando una analogía teológica, diríamos que el error del maniqueísmo reside en sostener la existencia ontológica del mal, lo que supone, evidentemente, una limitación del Bien y, en consecuencia, la "finitización" de la infinitud divina<sup>4</sup>.

La impotencia de la razón en la matemática se hace más grave en el campo de la matemática a raíz de la prueba de Gödel (1931): se puede demostrar matemáticamente que no es posible demostrar la consistencia absoluta —en los términos finitistas exigidos por Hilbert—

<sup>3</sup> El problema de los límites de la razón será profundizado, extendido y desarrollado analíticamente en un estudio que tenemos en preparación.

<sup>4</sup> V. nuestro trabajo *Caracteres antimetafísicos del pensamiento contemporáneo*, en la *Revista de Filosofía* de la Facultad de Humanidades (Univ. Nac. de La Plata, 1968), N° 20, p. 82.

de un sistema formal representable dentro de la aritmética<sup>5</sup>. Como es sabido, Gödel construyó una fórmula aritmética  $F$  que representa el enunciado metamatemático: "la fórmula  $F$  es indemostrable", es decir que la fórmula dice de sí misma que no es demostrable. La estructura de la fórmula es análoga a la de la antinomia de Richard y, según Quine<sup>6</sup>, similar a la paradoja de Epiménides: el descubrimiento de Gödel sería lo que Quine llama "una paradoja verídica".

El descubrimiento de las paradojas lógicas y semánticas (o metalógicas) no es el único signo de los límites del razonamiento deductivo. Cuando la lógica simbólica intentó fundamentar su autonomía como ciencia, convirtió los principios ontológicos en tautologías, reglas o axiomas. Pero si los principios lógicos no son ya normas del pensamiento coherente sino meras reglas convencionales, ¿cómo se podría preservar la ciencia de las antinomias? Suponiendo que basten las reglas de formación y de transformación para asegurar la corrección formal y operatoria, ¿acaso los signos y las fórmulas no deben respetar la identidad de los símbolos, es decir, ser regidos por el principio normativo de identidad? En ese caso, no queda otro recurso que trasladar las leyes lógicas a un plano metalógico y el regreso al infinito, que ya nos amenaza, sólo puede eludirse mediante una convención.

Esta impotencia de la razón para saltar sobre su sombra ya había sido descubierta por Zenón de Elea; sus aporías no son juegos dialécticos sino demostraciones por el absurdo de las limitaciones del razonamiento cuando es proyectado sin más sobre el mundo de la manifestación, es decir, esa *doxa* falaz y mutable que despreciaba su maestro Parménides. Y así lo entendió también Kant al poner de manifiesto cómo la razón en su uso trascendental estalla en paralogismos, antinomias y sofismas.

### *La teoría de los niveles semánticos*

El prestigio actual de la semántica ha postergado el planteo de un problema cuyo enunciado se parece sospechosamente a la antinomia de Epiménides: la semántica necesita urgentemente ser sometida a un análisis... semántico. Para rastrear los orígenes de la teoría de los

<sup>5</sup> Muchos formalistas *à outrance* ignoran que Gödel lejos de ser un formalista adhirió al realismo (V. su trabajo *Russell's Mathematical Logic*, en *The Philosophy of Bertrand Russell*, Harper Torchbooks, 1963, volumen I, p. 137).

<sup>6</sup> Cf. W. O. Quine: *Paradox* (en *Scientific American*, Vol. 206, n° 4, April 1962, pp. 84-99).

niveles de lenguaje, hay que remontarse al medioevo: la distinción que los lógicos contemporáneos llaman *uso* y *mención* corresponde, respectivamente, a las nociones medievales de *suppositio formalis* y *suppositio materialis*. La distinción entre *lenguaje de objeto* y *metalenguaje* fue negada por Wittgenstein en el *Tractatus*: no se puede concebir un lenguaje donde se pueda hablar del lenguaje<sup>7</sup>. Pero Bertrand Russell, en el *Prólogo* de ese libro, insinúa que ello es posible. La solución la dieron los lógicos polacos, cuya distinción entre ambos niveles del lenguaje implica la jerarquización lingüística de una idea epistemológica que formulara Hilbert al distinguir entre *matemática* y *metamatemática*, correspondiente a la distinción propuesta por Brouwer entre *matemática de primero y segundo orden*.

También la teoría de los tipos en su versión "intensional" suponía una jerarquización de los signos (palabras) y lo mismo puede afirmarse de la teoría ramificada y, por supuesto, de las teorías simples de los tipos (Chwistek, Ramsey, Quine). Sólo el escollo del lenguaje —sutil paradoja— impidió conocer antes la *teoría de las categorías semánticas* de Lesniewski (estrechamente vinculada a la teoría de los tipos), expuesta en lengua polaca por su autor<sup>8</sup>.

Por su parte, el lingüista Ferdinand De Saussure, precursor de la lingüística estructural contemporánea, pensó en la necesidad de jerarquizar los sistemas de signos, cuando distinguió la *lengua* —como el sistema de signos adoptado por un grupo social— del *habla* —el uso humano del sistema de signos— y, análogamente, se refirió a una lingüística *sincrónica*, que estudia los fenómenos lingüísticos *simultáneos*, y una lingüística *diacrónica*, que se ocupa de los fenómenos lingüísticos *sucesivos*.

Así como por razones científicas se han jerarquizado las *funciones* del lenguaje (*lengua informativa, expresiva y directiva*), los *tipos* (*lengua natura' o coloquial y artificial o técnica*), las *formas* (*lengua y habla*) y los *niveles* (*teorías de los tipos, teoría de los niveles de lenguaje*), por razones filosóficas nosotros creemos necesario formular una *teoría de los niveles semánticos*. Esta teoría tiene una doble finalidad:

<sup>7</sup> De acuerdo con algunas expresiones de los *Diarios* de Wittgenstein, correspondientes a la época del *Tractatus*, parece que ya había descubierto la necesidad de un metalenguaje.

<sup>8</sup> En su libro *Introduction to Semantics* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1948, p. VI), Carnap se lamenta de que las investigaciones semánticas de los lógicos polacos fueran desconocidas hasta 1936 por haber sido publicadas en lengua polaca.

(a) ordenar jerárquicamente las distintas *semánticas* existentes; (b) introducir dos nuevos niveles: la *semántica religiosa* y la *semántica metafísica*.

Actualmente, existen cuatro *semánticas*: (1) *semántica lingüística* (tradicional); (2) *semántica lógica*; (3) *semántica general* y (4) *semántica filosófica*. La (2) es una rama de la *semiótica* (Morris, Carnap) y es idéntica a la (4) propuesta por Adam Schaff. La (3), creada por Alfred Korzybski, equivale a la *pragmática*, que es una rama de la *semiótica* y (1) equivale a la *semántica descriptiva* (Carnap), que es también una rama de la *semiótica*. La *lingüística*, en el sentido clásico del término, es igual al conjunto de la *sintaxis descriptiva*, la *semántica descriptiva* y la *pragmática*. En efecto, como la *lingüística* es la ciencia de los lenguajes naturales no forman parte de ella ni la *sintaxis pura* ni la *semántica pura*, disciplinas ambas que estudian los lenguajes artificiales exclusivamente. De aquí se infiere que la *lingüística* es una parte de la *semiótica* o ciencia general de los signos.

A estos cuatro niveles *semánticos*, hay que agregar (5) la *semántica religiosa* y (6) la *semántica metafísica*. La *semántica religiosa* debe estudiar el sentido del lenguaje religioso, los diversos sentidos de los textos revelados, la significación de símbolos y ritos y la fundamental distinción entre lenguas rituales y lenguas sagradas, en cuyo análisis detallado no entramos ahora porque está fuera de la finalidad esencial de este trabajo:

### *La semántica metafísica*

La postulación de una *semántica metafísica*, en el amplio y profundo sentido que nosotros le asignamos, exige la concepción de una *metafísica integral* de la que no esté ausente la *metafísica oriental*. Requiere, asimismo, distinguir la *metafísica* de la *ontología*, en un sentido inverso al postulado por Heidegger: la *ontología*, teoría o ciencia del ente en cuanto ente (Aristóteles) no trasciende la *manifestación*, en cambio la *metafísica*, ciencia suprema de lo divino (*τὸ θεῖόν*, no *ὁ θεός*) o de los Primeros Principios, trasciende la *manifestación* para penetrar en el ámbito del no-ser (no *manifestación*)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> Considerado desde la perspectiva de una *metafísica integral* (teoría de los estados múltiples del ser), el no-ser implica tres aspectos: (a) lo no manifestable, es decir, un no-ser absoluto; (b) lo no manifestado antes de su manifestación y (c) el ser como *principio* de los entes. En realidad, la dificultad de *definir*

Ya se ha visto como, para romper el silencio al que nos había condenado Wittgenstein en el *Tractatus*, fue necesario elaborar la teoría de los niveles del lenguaje, tentativa lógica de superar un escollo que parecía surgir de la naturaleza misma de las cosas. Pero en el plano metalingüístico asoma nuevamente el rostro amenazador del círculo vicioso, desde que el metalenguaje requiere un meta-metalenguaje y éste un meta-meta-metalenguaje y sólo es posible evitar el regreso al infinito mediante una nueva convención.

Cualquiera sea la naturaleza del sistema de signos en el que se expresa el conocimiento metafísico, hay un problema que siempre será la cuestión clave: el de la interpretación. A. J. Ayer, reiterando conceptos de Carnap, Wittgenstein, Schlick y de él mismo<sup>10</sup>, explicó que el ataque de los neopositivistas al metafísico obedece a que éste ha violado las reglas que debe satisfacer una expresión para ser "literalmente significativa".

A. J. Ayer, como todos los filósofos científicos, practica una hermenéutica lógica que no puede sino conducirlo a nuevas paradojas. En primer lugar, si el sentido se determina por la verificación de las proposiciones (principio de verificabilidad) y ésta es sólo empírica, cuando se concluye que los enunciados metafísicos carecen de sentido lo único que se ha demostrado es que *los enunciados metafísicos son metafísicos*, porque sin sentido significa no empírico y la metafísica es no empírica porque es metaempírica.

La segunda paradoja en la que desemboca el argumento de Ayer obedece nuevamente a su exigencia de literalismo. Es sabido que las expresiones metafísicas son frecuentemente simbólicas y, en cuanto tales, sus símbolos poseen una referencia dual: por una parte, designan objetos empíricos y, por la otra, se refieren a entes metaempíricos. Toda hermenéutica literal convertirá a las expresiones simbólicas en enunciados empíricos (verificables o no), pero estos enunciados literales han perdido la referencia metaempírica que les confería sentido simbólico y a la que debían su formulación.

Finalmente —y éste es un hecho verificado repetidas veces— la

el ser proviene de que, en realidad, pertenece al no-ser. Por eso el idealismo lo considera abstractamente como la nada ( $\text{ser}=\text{no-ser}$ ) y Heidegger no puede caracterizarlo, porque ello equivaldría a determinarlo sustrayéndolo a su ámbito propio que es la no manifestación.

<sup>10</sup> V. A. J. Ayer: *Logical Positivism* (Illinois, The Free Press, 1962), pp. 84-99 y *Language, Truth and Logic* (London, Victor Gollancz LTD, 1950). Ambos libros han sido traducidos al castellano.

hermenéutica lógica tiene por objeto esclarecer el sentido oscuro de los símbolos, despejar su ambigüedad, pero resulta que las explicaciones y exégesis propuestas son mucho más complicadas que las expresiones simbólicas. Lo único claro es el enunciado literal pero éste nada tiene que ver con la expresión metafísica, porque en vez de referirse al universo de entes metaempíricos sólo mienta objetos empíricos.

En el literalismo lógico subyace el positivismo; el mismo error vicia al filologismo, contra el cual reaccionó Nietzsche en su tiempo y ahora lo hace Heidegger. Nietzsche sostuvo, con razón, que el análisis filológico sólo cobra sentido en un contexto filosófico, al menos cuando la filología se usa con una intención de exégesis metafísica. Por eso, él quería hacer la filosofía de la filología o, como diríamos hoy, una metafilología.

De todo esto surge la necesidad de concebir un método propio para la exégesis metafísica, es decir, una semántica metafísica, como la que se practica desde antiguo en el Oriente. Más aún, el conocimiento trascendente se expresa por medio de lenguas metafísicas, como el sánscrito, el árabe literal, el persa<sup>11</sup>.

En las comunidades arcaicas existen (y han existido siempre) lenguas secretas o esotéricas, como lo prueban los estudios de los etnólogos contemporáneos, especialmente los de Marcel Griaule y su escuela. Por ejemplo, el *sigi* o lengua secreta de los *dogon*<sup>12</sup>. Por otra parte, los trabajos de Eliade, Gusdorf y Ricoeur han probado el uso tradicional del lenguaje mítico con un sentido analógico y simbólico.

Junto a las lenguas secretas existen enseñanzas esotéricas. Ya Jámblico se refirió a la enseñanza esotérica en la escuela pitagórica y Porfirio (*Vida de Plotino*) menciona las enseñanzas *internas* de los neoplatónicos. Clemente de Alejandría llama "esotéricos" a los escritos acroamáticos de Aristóteles, en *Stromata* V, 9. El conocimiento esotérico exige una lengua *propia*, hermética, restringida a una *élite* de iniciados, inaccesible al *profanum vulgus*, entre otras razones, porque su divulgación imprudente implicaría peligro para la ortodoxia doctrinal y un riesgo no menor para el vulgo. Esas lenguas secretas usan extensamente el simbolismo y la tradición oral, porque ambos procedimien-

<sup>11</sup> V. RENÉ GUÉNON: *Aperçus sur l'ésotérisme chrétien* (Paris, Les Editions Traditionnelles, 1954), pp. 2-7 y *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (Paris, Gallimard, 1962), principalmente las pp. 27-38.

<sup>12</sup> V. G. CALAME-GRIAULE: *Ethnologie et langage* (Paris, Gallimard, 1965), pp. 438-446.

tos posibilitan la transmisión sin mácula de las doctrinas no escritas (*ἀγγραφα δόγματα*). En algunos casos, como ocurre en los textos alquímicos, se combinan ambas formas, es decir el uso de expresiones simbólicas y la comunicación oral de las claves exegéticas de las mismas.

Aparte de la cita aristotélica conocida acerca de las doctrinas no escritas de Platón, son constantes las referencias a las *ἀγγραφα δόγματα* en las *Epístolas* II y VII de Platón y también en la *Stromata I* de Clemente de Alejandría<sup>13</sup>. La distinción entre dos formas de conocimiento, esotérico (*τὰ ἰσωτερικά*) y exotérico (*τὰ ἕξωτερικά*) es normal y corriente en las doctrinas orientales. En el léxico técnico del pensamiento *shī'ita* (metafísica islámica), *batin* (esotérico) se distingue de *zahir* (exotérico).

Las lenguas esotéricas son generalmente orales y, en ellas, desempeña un papel fundamental la enseñanza tradicional. La palabra "tradicición" significa, en todo el Oriente, "transmisión de una doctrina espiritual metafísica" (ése es el sentido del término hebreo 'cábala', por ejemplo); de modo que "enseñanza tradicional" equivale a "enseñanza metafísica", expresión que nada tiene que ver con los términos "hábito" o "costumbre" que, corrientemente, se proponen como sinónimos de "tradicición".

El uso de lenguas orales para transmitir los aspectos internos de la doctrina metafísica obedece a las siguientes razones: 1º) la necesidad de asegurar la transmisión correcta del conocimiento trascendente a quienes están en condiciones de comprenderlo, conservarlo y, posteriormente, transmitirlo; 2º) preservar la doctrina de deformaciones debidas a su incomprensión; 3º) proteger la ortodoxia de quienes sólo pueden penetrar los aspectos exotéricos del conocimiento; 4º) prevenir la inadecuada formación de sectas por errores de interpretación doctrinaria; 5º) proteger a quienes poseen el conocimiento de las reacciones agresivas de los que no pueden comprender<sup>14</sup> y, finalmente, 6º) utilizar las consecuencias cosmológicas de los aspectos fonéticos del lenguaje. Por la escasa difusión occidental de este último argumento, lo explicaremos siquiera sucintamente.

A propósito de una comunicación del indólogo Jean Filliozat (a

<sup>13</sup> V. *Stromata I*, 15, 1; 18, 1; 21, 1-3.

<sup>14</sup> Sin poder detenernos aquí en un desarrollo exhaustivo de este grave problema, señalaremos, sin embargo, algunos ejemplos harto elocuentes de suyo: la disolución de la escuela pitagórica, la condena de Sócrates y el proceso al Maestro Eckhart.

la que hemos de referirnos en seguida), Marcel Cohen observaba que los grandes sabios abisinios, los expertos en las cosas de la religión, no saben escribir y toda su enseñanza es oral. Existen escribas pero no cumplen una función puramente mecánica sino que, antes de transcribir un texto o fijar un relato por la escritura, realizan durante un día ejercicios preparatorios. Recordemos que los artistas tradicionales del Oriente —y, en general los artistas religiosos— sólo componían sus obras después de haberse sometido intensamente a la meditación y el ayuno (como los artesanos anónimos de la Edad Media).

En la India —refiere Filliozat<sup>15</sup>— los analfabetos no son necesariamente personas sin instrucción; hay quienes no escriben porque no tienen necesidad de hacerlo: conocen los textos de memoria con una exactitud extraordinaria. Incluso, existen fórmulas védicas que *no deben ser escritas* porque de ellas “depende la marcha del mundo”. Se trata por lo tanto, del poder de la palabra sobre el cosmos, uno de cuyos aspectos más conocidos es el efecto mágico. Desde este punto de vista, la clave del éxito reside en la exactitud de la pronunciación, lo que permite comprender el fracaso de las fórmulas shamánicas (por ejemplo, en la magia campesina) aprendidas en los libros y, por eso, pronunciadas incorrectamente.

El mismo Filliozat destaca el valor notable de la pronunciación, al citar los procesos por hechicería que aún tienen lugar en la India: en lugar de quemar al brujo, le son anulados uno o dos dientes incisivos, impidiéndole de este modo la pronunciación correcta de las fórmulas mágicas<sup>16</sup>. Es sabido, además, que la morfología de las lenguas de la

<sup>15</sup> V. JEAN FILLIOZAT: *Les écritures indiennes*, en el tomo colectivo *L'écriture et la psychologie des peuples*, editado por el Centre International de Synthèse y publicado por Armand Colin, 1963; pp. 147-166.

<sup>16</sup> En Oriente, la magia es considerada una “ciencia tradicional”. Los fenómenos y los hechos mágicos son reproducidos “naturalmente”, mediante el conocimiento de las leyes que rigen el cosmos y el hombre (microcosmos). La magia es lo contrario de la religión y nada tiene de sobrenatural, místico o metafísico. Más aún, las prácticas mágicas son un insalvable escollo para la realización metafísica. Justamente, la diferencia entre un faquir y un yogi reside en que el primero se ha *detenido* en las prácticas mágicas, en cambio el último —que también las conoce, pero las desprecia— sólo aspira a unirse definitivamente con el Absoluto.

La magia se rige por leyes naturales (como las ciencias positivas) y sólo se distingue de la ciencia moderna en que aquélla se basa en el conocimiento de lo que en Oriente se llama “mundo intermedio” o, como prefiere llamarlo el orientalista Henri Corbin, “mundus imaginális”. Una condición fundamental para el éxito de las prácticas mágicas es la transmisión de fórmulas y procedimientos operativos en ciertas condiciones establecidas en una larga e ininte-

India depende de las variaciones de las cantidades y timbres vocálicos<sup>17</sup>.

La conservación de los textos sagrados de la India es confiada a la memoria, especialmente entrenada en *escuelas de recitación védica*, aún existentes a pesar de la creciente occidentalización de ese país. Así se explica el inusitado hecho de que existan sabios analfabetos (lo que, para el Occidente es una *contradictio in adjecto*). Estos sabios no solamente saben muchos vedas de memoria, conocen incluso poemas épicos y profanos de gran extensión. Un aspecto fundamental de la enseñanza es la pronunciación *exacta* seguida de un ejercicio mnemotécnico basado en la reiteración de las expresiones invirtiendo de diversas maneras el orden de las sílabas, hasta lograr un dominio realmente asombroso de los textos, que son retenidos en la memoria sin deformaciones morfológicas, fonéticas o semánticas.

En las escuelas de recitación védica se enseña la gramática, los textos didácticos y el diccionario; allí se aprende a retener en la mente largos textos condensados de fórmulas mnemotécnicas intraducibles por escrito. Este aprendizaje desborda las posibilidades de la escritura porque incluye, entre otras cosas, el conocimiento de frases simbólicas que permiten recordar los sonidos, el contexto y hasta los respectivos comentarios de los textos.

Creo que el sentido cosmológico de la *palabra*, estrechamente vinculado a sus aspectos fonológicos y, en general, el valor ontológico del lenguaje justifican algunas expresiones enigmáticas de poetas como Hölderlin, Trakl o Rilke. Por ejemplo, la conclusión del poema de Hölderlin *Andenken*, glosado por Heidegger en su ensayo *Hölderlin y la esencia de la poesía*, podría referirse, precisamente, al poder cosmo-

rrumpida tradición oral. Esta situación es análoga (entiéndase bien, no idéntica) —mutatis mutandis— a la "continuidad apostólica" del cristianismo o a la "cadena iniciática" de la metafísica oriental. Esto permite comprender que así como no hay iniciación (religiosa o metafísica) sin la incorporación a una organización regular tradicional (escuela iniciática), tampoco es posible obtener resultados efectivos recitando mecánicamente fórmulas mágicas aprendidas en los libros. No es éste el lugar para detenernos en un estudio detallado de este problema así como en una ponderación de la no muy abundante bibliografía seria, sólo haremos algunas indicaciones generales: véase *Il mondo magico* y *Magia e Sud* de De Martino y *Le Règne de la quantité et les signes des temps y Aperçus sur l'initiation*, de René Guénon.

<sup>17</sup> Para transcribir las lenguas indias en caracteres latinos es necesario agregar al alfabeto caracteres diacríticos. J. Filliozat recuerda que la notación masorética del hebreo debe necesariamente agregar vocales para representar completamente la pronunciación (V. op. cit., p. 157).

lógico de la palabra poética. En el mismo sentido hay que interpretar —a nuestro juicio— el diálogo *Cratilo* en el que es posible identificar elementos provenientes de una concepción hindú del lenguaje. Quizás también esta perspectiva sobre la naturaleza del lenguaje, basada en muy antiguas doctrinas orientales, resuene en la moderna teoría del *deixis* insinuada por Heidegger en *Unterwegs zur Sprache*, a la que hemos de referirnos más detalladamente en un próximo trabajo<sup>18</sup>.

Desde otra perspectiva, en un trabajo anterior<sup>19</sup>, hemos demostrado la posibilidad de formular una semántica metafísica compatible con los principios de la lógica simbólica y la semántica lógica. Los pasos para su constitución son los siguientes: (a) determinación del universo de discurso; (b) adopción del *principio de tolerancia* (Carnap), que autoriza a elegir las reglas de formación y de transformación del sistema; (c) introducir la noción de *interpretación o modelo*; (d) postular un conjunto de *inobservables* (ontológicos) que constituirán el *modelo* o integrarán los enunciados de la *interpretación*, según se haya adoptado ésta o aquél; (e) formular las reglas de designación, que implican la convalidación de *formas de existencia* (Carnap) de ciertos entes privilegiados.

#### *El conocimiento metafísico y la hermenéutica espiritual*

Paul Ricoeur, en varios trabajos<sup>20</sup>, se ocupa una y otra vez del problema de fundamentar una hermenéutica como disciplina filosófica sin poder escapar al conflicto de las interpretaciones que él mismo juzga inconciliables: una hermenéutica lógica restringida a la exégesis de los enunciados apofánticos (como la aristotélica) y una hermenéutica del "doble sentido" (*sic*) en la que Ricoeur reproduce el problema de la referencia dual del símbolo metafísico a la que ya nos hemos

<sup>18</sup> Un examen desprejuiciado de los datos recogidos por algunos etnólogos que no han sucumbido al *leit motiv* de la mentalidad prelógica (repudiado por el propio Levy-Brühl) ofrece un medio de verificar, por otro camino, algunas de las conclusiones a las que hemos arribado en este trabajo. Indicaremos sólo algunos nombres de autores que han aportado valiosos conocimientos en esta dirección. M. Griaule, Epey Brown, G. Mazière, el Padre Trilles y Jean Servier.

<sup>19</sup> V. *Semántica y metafísica*, ya citado.

<sup>20</sup> Véanse los siguientes trabajos de Paul Ricoeur: (1) *Finitude et culpabilité* (Paris, Aubier, 1960), vol. II; (2) *Symbolique et temporalité*, en el tomo colectivo *Herméneutique et tradition* (Paris, Vrin, 1963), pp. 5-31; (3) *Structure et herméneutique*, en *ESPRIT* (Novembre 1963), pp. 596-627; (4) *De L'interprétation* (Paris, Editions du Seuil, 1965), pp. 16-63 y 476-529.

referido. Esta lógica del doble sentido que denomina también, con lenguaje idealista, "Lógica trascendental", parece fascinarlo, pero teme que con ella se introduzcan la ambigüedad y el equívoco, perdiendo así la filosofía su característico rigor. En el fondo, Ricoeur no ha podido superar el prejuicio racionalista que gravita sobre la mayor parte de la filosofía de nuestro tiempo.

La sabiduría tradicional del Oriente, el pensamiento arcaico y la espiritualidad medieval, fueron y son la expresión de una *mentalidad simbólica*; nuestra época, en cambio, ha degradado, oscurecido u olvidado los símbolos, que sólo asoman tímidamente en las obras de algunos artistas. Vivimos la "hora nocturna" que presagió Hölderlin, el oscurecimiento del lenguaje que denunció Milosz en el *Cántico del conocimiento*, el debilitamiento de lo espiritual al que alude Heidegger en la *Introducción a la metafísica*. La hermenéutica no es para el "último Heidegger" (y advertimos que esta denominación tiene un sentido estrictamente designativo, sin entrar a juzgar cuestiones de "época" o de "método"), la doctrina del método de la interpretación, ni tampoco la doctrina de la interpretación: es la interpretación misma. Mediante un análisis etimológico propio hace derivar "hermenéutica" de "Hermes", el mensajero de los dioses. Lo hermenéutico no significa, pues, la interpretación del mensaje sino el hecho mismo de transmitir el mensaje. Aún sin considerar el carácter circular de la afirmación heideggeriana, desde que la prueba de su concepción hermenéutica se basa en un ejercicio de la misma (la interpretación de la palabra "Hermes"), no resistimos la tentación de consultar la opinión de un especialista como K. Kerényi quien, en su estudio sobre el *Origene e senso dell'Ermeneutica*<sup>21</sup> afirma que no hay ninguna relación lingüística —fuera de la semejanza fonética— entre las palabras "hermenéutica" y "Hermes".

Sin embargo, este continuo retorno a la esencia del lenguaje, que tiñe la hermenéutica heideggeriana tiene alguna relación con la *hermenéutica espiritual* del Oriente, a las que nos vamos a referir a través de sus expresiones en el pensamiento hindú e islámico. Los *shi'itas* denominan *ta'wil* a la interpretación simbólica, esto es a la exégesis del sentido espiritual de las escrituras. La religión positiva se basa en la *letra* de la Revelación dictada al Profeta por el Ángel: hacer descender

<sup>21</sup> Publicando en el tomo, ya citado, *Hermeneutique et tradition*, pp. 129-37.

la Revelación del mundo superior al mundo humano se denomina *tanzil*.

*Ta'wil* es el movimiento espiritual inverso que consiste en retornar al origen, recuperar el sentido original del texto: convertir su sentido exterior o *zahir* (la apariencia) en su significación verdadera. El *ta'wil* es una exégesis interior, espiritual, simbólica, esotérica. En síntesis, en el *shī'ismo*, la relación del símbolo con lo simbolizado se expresa por medio de tres parejas de palabras: (a) *shari'hat* (religión literal)-*haqiqat* (realidad espiritual); (b) *zahir* (exotérico)-*batin* (esotérico) y (c) *tanzil* (letra de la Revelación)-*ta'wil* (hermenéutica espiritual)<sup>22</sup>.

La hermenéutica espiritual es una traducción (en el sentido lógico de la palabra) de las expresiones (*zahir*) con el objeto de recuperar su sentido interno. Equivale a lo que hemos llamado en este trabajo "semántica metafísica". Estrictamente, lo ha expresado Ja'far<sup>23</sup>: "Nuestra causa es la verdad y la verdad de la verdad (*haqq al-haqq*); es lo exotérico; lo esotérico de lo exotérico y lo esotérico de lo esotérico". A su vez, G. Scholem, desde una perspectiva distinta y con otro método (pero acaso con análoga intención), menciona la existencia de una tradición oral en el judaísmo tradicional denominada "Torah hablada"<sup>24</sup>.

La palabra *darshana* (del sánscrito *drs*: ver) significa visión o punto de vista (perspectiva, esorczo) acerca de la doctrina tradicional del hinduismo, y nunca "sistema" o "escuela", como han traducido erróneamente algunos orientalistas. De los seis *darshanas* hay que distinguir los dos últimos que son interpretaciones del Veda. La hermenéutica integral, pura, absoluta, es el *darshana* denominado *Mimamsa*. En sentido estricto, la *Mimamsa* comprende dos *darshanas*: *Karma-Mimamsa* y *Brahma-Mimamsa*. La función esencial de la *Mimamsa* es el examen de los diversos *pramanas* o procedimientos de prueba; algo similar a lo que hoy denominamos metalógica, aunque en un plano distinto.

El método de análisis crítico de los *pramanas* es similar al escolástico: desarrollo de las opiniones erróneas acerca de una cuestión,

<sup>22</sup> V. H. CORBIN: *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard, 1964), I, p. 27 y ss.

<sup>23</sup> V. HENRI CORBIN, op. cit., p. 61.

<sup>24</sup> V. G. SCHELEM: *Les origines de la Kabbale* (Paris, Aubier, 1966), pp. 303-304.

refutación, conclusión (solución verdadera). La técnica de razonamiento es parecida a la que está implícita en el método socrático, con una diferencia: en los *Diálogos*, en general, se omite el último paso, la solución o conclusión verdadera. La *Mimamsa* es considerada una hermenéutica *infalible* porque la interpretación se remite invariablemente a la tradición (*sruti*), de manera análoga a la infalibilidad pontificia del catolicismo. Hay que destacar algunos caracteres que hacen de la *Mimamsa* una hermenéutica espiritual absoluta: 1º) es intelectual, no racional. Según Panikar<sup>25</sup>, la mentalidad hindú moderna ha convertido la *Mimamsa* en una escuela filosófica, transmutando lo intelectual en racional, como lo hicieron antes algunos orientalistas despistados. (2º) La Revelación (*sruti*) es de origen no humano; (3º) la palabra y la cosa tienen una relación natural (como la postulada por Platón en el *Cratilo*); (4º) el infalible plano de referencia de la hermenéutica es la Tradición.

Intentaremos, finalmente, aproximar un concepto nietzscheano a una noción de Clemente de Alejandría. Creo que la fórmula de Nietzsche puede ser aún válida en el plano metafísico: para interpretar (hermenéutica) es necesario comprender, pero comprender es percibir diferencias y, para percibir diferencias, hay que *paralelizar*<sup>26</sup>. Nietzsche comenzó a paralelizar mediante analogías, pero terminó expresándose en un lenguaje alegórico y oracular.

El concepto tradicional de analogía —cuya importancia metafísica es bien conocida— o la noción nietzscheana de *paralelizar* pueden traducirse en un instrumento lógico contemporáneo: la noción de modelo<sup>27</sup>. Si recogemos, además, el concepto que Clemente llama *ἀνάλωσις* y que Camelot traduce como “abstracción”, podemos realizar una verdadera hermenéutica metafísica. El *ἀνάλωσις* es el tránsito de verdades demostradas a verdades evidentes (principios universales), no es un *proceso lógico* sino un *camino espiritual*: la contemplación gnóstica. Mediante *modelos (analogías, paralelizaciones)* trabajando directamente en di-

<sup>25</sup> V. su estudio *Sur l'Herméneutique de la tradition dans l'Hindouisme*, en *Herméneutique et Tradition*, op. cit., pp. 343-364.

<sup>26</sup> El término “paralelizar” aparece en el libro de Gutiérrez Girardot: *Nietzsche y la filología clásica* (Buenos Aires, EUNEDA, 1966).

<sup>27</sup> Hemos estudiado el sentido metodológico de la noción de modelo en nuestro libro *Metodología de la investigación* (Buenos Aires, Editorial Kapelusz, 1969). En un trabajo en preparación hemos de volver sobre esta importante noción.

versas fuentes textuales, ejercemos el ἀνάλογος (abstracción<sup>28</sup>) y alejamos el plano de los principios metafísicos.

### *La prueba absoluta*

Todo sistema de signos que no sea un sinsentido debe ser la expresión de una forma de conocimiento; y todo conocimiento lo es con respecto a un objeto, a cierta realidad, a una *región* de ella o a la *omnitudo realitatis*. La postulación de una semántica metafísica cobra sentido en relación con el conocimiento metafísico y ésta supone la referencia a una realidad metafísica. En este trabajo nos hemos propuesto plantear el problema del camino o vía de acceso a esa realidad, camino que ha de constituir la prueba única y definitiva de la validez del conocimiento metafísico, es decir, la prueba metafísica por excelencia.

Nótese que no decimos "método" sino "camino" o "vía", porque estas dos últimas palabras poseen un rico contenido semántico vinculado a la metafísica tradicional que, en Occidente, se remonta al περί σόσεως de Parménides: ὁδός. En la metafísica oriental este concepto es usado frecuentemente: la palabra *Tao* en el *Tao-Te-King* y la expresión *marga* del yoga hindú significan *camino de realización trascendente* (realización metafísica). No deja de ser sugestivo el reemplazo del parmenideo ὁδός (realización) por μέθοδος (órganon, instrumento, propedéutica) cuya proyección racional y pragmática es harto evidente<sup>29</sup>.

El camino de realización debe ser precedido por el conocimiento especulativo que se adquiere por medio de la intuición intelectual. Este modo de conocimiento inmediato es suprasensorial y supraracional y su significado es muy próximo al intelecto agente de Aristóteles, al νοῦς de Plotino, a la contemplación gnóstica de Clemente de Alejandría, a la *ratio* de Seoto Erigena (que no es la "razón" sino el "intelecto", es decir, lo *intelligibíbil*, νοητός).

La posesión de esta aptitud intelectual o espiritual es lo que califica al metafísico y hace posible lo que Molla Sadra Shirazi denominó

<sup>28</sup> Como analogía digna de mención (y de meditación) de la "abstracción" gnóstica —que no es una operación lógica sino un procedimiento metafísico— recordamos el uso del término "abstracto" en las últimas cartas de Van Gogh. [Véase el 3er. tomo de la *Correspondence complète de Vincent Van Gogh* (Paris), Gallimard-Grasset, 1960].

<sup>29</sup> Creo que la causa de las dificultades que afronta Heidegger en su tentativa de alcanzar un conocimiento metafísico auténtico es la falta de una *realización metafísica*.

*Mash'ar*, expresión que Henri Corbin ha interpretado como "penetración metafísica"<sup>30</sup>. La intuición intelectual es ese "órgano de recepción y reacción para la totalidad del ser", como decía Simmel, que habría que completar agregando "y del no-ser".

Incluso en la obra de Heidegger se advierten signos de la nostalgia del autor por ese camino quizás perdido para siempre; la reiteración de esta palabra en varios de sus trabajos es sintomática: *Der Feldweg*; *Holzwege*; *Unterwegs zur Sprache*. Es muy probable que, directa o indirectamente, haya asimilado el sentido de la palabra camino (vía, sendero) de la metafísica oriental. No hace mucho escribió "el misterio de todos los misterios del discurso pensante se oculta en la palabra Tao ("camino")", concluyendo que "todo es camino".

Más de una vez, el autor de *Ser y Tiempo* ha confesado que el problema es oscuro y confuso y aun cuando sus expresiones a veces parecen reflejar experiencias personales, éstas no son nada claras. Tal vez la ambigüedad de su lenguaje sea el reflejo de las vacilaciones de su pensamiento y el hecho que él mismo se considere un filósofo itinerante está implicando las limitaciones de un pensamiento librado a sí mismo, elaborado al margen de una tradición espiritual y sin posibilidad alguna de realización trascendente.

El camino definitivo hacia la realidad última —la prueba absoluta— es pues la realización, es decir, la experiencia metafísica<sup>31</sup>. Dicho con palabras de Marcel, hay cosas de las cuales no se puede decir que se las posee sino que se las *existe* o se las *es*; o también, según una feliz expresión de Jean Wahl, "el hombre que tiene una experiencia metafísica, *es* esta experiencia metafísica"<sup>32</sup>. Por eso los *sh'itas* insisten en que el conocimiento metafísico es el conocimiento de la realidad última en su esencia, y nada tiene que ver con vanas disputas escolásticas ni con los productos de la imaginación irreal.

30 V. MOLLA SABRA SCHIRAZI: *Le livre des Pénétrations métaphysiques*, traducido y anotado por Henri Corbin (Paris, A. Maisonneuve, 1964), p. 44.

31 La expresión "experiencia metafísica" es autocontradictoria desde que metafísica significa lo que trasciende al mundo físico y por eso significa precisamente metaempírico (lo que está más allá de la experiencia). Si usamos la palabra "experiencia" con una significación amplia, podemos referirnos a "experiencia sensorial", "experiencia científica", "experiencia trascendental" (Kant), "experiencia estética", "experiencia mística" y "experiencia metafísica". La última es análoga (no idéntica) a la penúltima, pero nada tiene que ver con las tres primeras, aun cuando existen relaciones entre la experiencia metafísica y la experiencia estética.

32 V. JEAN WAHL: *L'expérience métaphysique* (Paris, Flammarion, 1965), p. 118 (hay traducción española).

La prueba absoluta es, pues, una forma de realización por el conocimiento, es decir, por identificación con la realidad última. ¿Puede haber un conocimiento de la realidad que supere a la identificación con ella? Como se afirma en la metafísica vedanta desde que se realiza Brahman, que es a la vez inmanente y trascendente, todas las cadenas del corazón se rompen para siempre, todas las dudas se disipan, todos los *karmans* se reducen a cenizas<sup>33</sup>, porque se ha conocido el Uno sin segundo, el que supera las incesantes transformaciones de *maya*, el que constituye la esencia íntima de todo lo que existe, el que está más allá de la conciencia relativa, porque es la Verdad, la Inteligencia, la Infinitud y la Felicidad absolutas<sup>34</sup>; porque el Uno sin segundo es sin actividad y sin cambio, sin partes y sin formas, absoluto y eterno<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> V. *Comment discriminer le Spectateur du Spectacle*. (DRG-DRCYA-VIVEKA) (Paris, A. Maisonneuve, 1946), p. 36. La palabra "corazón" se refiere a la expresión "ojo del corazón", muy frecuente en la metafísica islámica, que significa el Centro del ser y nada tiene que ver con el sentimiento. Expresiones casi idénticas se encuentran en Clemente de Alejandría y en algunos Diálogos platónicos.

<sup>34</sup> V. *Le plus beau steuron de la discrimination* (VIVEKA-CUDA-MANI) (Paris, A. Maisonneuve, 1946), pp. 131-132.

<sup>35</sup> V. op. cit., p. 132. Expresiones análogas se encuentran en el islamismo y el taoísmo.

## VICO Y LA ARQUEOLOGIA DE LA CONDICION HUMANA

Por Ansgar Klein

*La plus grande des responsabilités humaines  
—physiques et morales— est la responsabilité  
de nôtre verticalité.*

BACHELARD

### 1. La inteligibilidad de lo histórico.

¿Es posible un saber riguroso de lo histórico? ¿No se basa, acaso, en la autoridad de la tradición que tiene que sucumbir al criterio de evidencia con el que define Descartes el ámbito de la ciencia?

Vico, impugnando el principio cartesiano, le opone este otro: *verum et factum convertuntur*. Lo que constituye un saber en ciencia es, según Vico, la convertibilidad de lo verdadero con lo hecho. Así lo atestigua la ciencia paradigmática: la matemática. Si Vico se comprende a sí mismo como anti-cartesiano, esta negación no es absoluta, sino determinada. El conocimiento perfecto parece ser, para Vico, también el matemático. De hecho, en el *De antiquissima italorum sapientia*<sup>1</sup>, opúsculo que constituye el antecedente más importante de su obra cumbre, Vico establece primordialmente su principio sobre la base de una reflexión sobre la índole del conocimiento matemático o, con mayor precisión, sobre la condición de posibilidad de las verdades matemáticas. Encuentra que, contrariamente a lo que afirmaba Descartes, ellas no reposan sobre la evidencia intuitiva, sino sobre el carácter operativo de la matemática. Los entes matemáticos —las figuras, las líneas, la superficie misma— son engendrados por la mente del matemático. La

<sup>1</sup> Las citas de las dos ediciones de la *Scienza Nuova* remiten al tomo II de *Tutte le opere di Giambattista Vico* al cuidado de FRANCESCO FLORA, publicadas por la Editorial Mondadori (1957).

Para el *De antiquissima italorum sapientia*, nos hemos valido de la traducción de JACINTO J. CUCCARO, editada por el Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (Buenos Aires, 1939); y para el *De nostri temporis studiorum ratione*, de la edición de WALTER F. OTTO (Godesberg, 1947).

matemática sólo puede ser intuición, porque es construcción. La mejor prueba de este aserto la ha proporcionado, paradójicamente, el mismo Descartes, inventor de la geometría analítica. ¿Dónde reside, pues, la perfección del conocimiento matemático? En que el hombre conoce lo que él mismo ha hecho. Lo verdadero y lo hecho se identifican, como en Dios que también ha creado todo de la nada y cuya inteligencia contempla, por ello, todas las cosas en su verdad.

Vico parece anticipar la teoría kantiana, y los autores italianos, sobre todo Gentile, no han dejado de señalarlo, en un intento plausible, pero extremo, de reivindicar para su connacional —el gran olvidado de la historia de la filosofía— un logro que, en verdad, no adquiere en Vico mayor rigor sistemático. No lo hace, porque sus reflexiones epistemológicas sobre la matemática no tienden más que a desbrozar su camino hacia la fundamentación de una filosofía de la historia. Las conclusiones que de ellas extrae Vico son, por otra parte, opuestas a las kantianas y aún más, a la razón científica moderna que, con la matemática, cree haber descubierto la clave del universo.

En efecto, la analogía del matemático con Dios, lejos de exaltar al hombre, lo humilla. El matemático no es sino una caricatura del hacedor divino. En lugar de crear realidades como él, pare ficciones. La geometría, en tanto creación de la mente, es verdadera; pero, al abandonar el mundo de las ficciones de la mente y pretender erigirse en ciencia de la realidad natural, se desvanece su fundamento epistemológico: la convertibilidad de lo verdadero y de lo hecho. Porque la naturaleza no es obra del hombre, sino de Dios.

Vico no duda de la aplicabilidad práctica de la matemática, sino exalta la mecánica como hija legítima de la geometría (*De ant.*, 84). Lo que impugna es la pretensión de la matemática de proporcionar un conocimiento verdadero de la realidad, vale decir, la física moderna. El pirronismo histórico de Descartes, fundado en el criterio de la evidencia, halla así su réplica en el escepticismo viquiano frente a la ciencia natural, basado en el principio de que sólo se puede conocer lo que se ha hecho. Posiciones encontradas, sin duda, pero que obedecen a un proyecto común que no es sino el de la racionalidad moderna: la instauración crítica de una *mathesis* verdadera. El principio del *verum-factum* —en tanto criterio para discernir lo cognoscible de lo incognoscible para la mente humana— determina la ciencia buscada, *scienza nuova* la llama Vico, como una síntesis de matemática y física. Debe

ser verdadera, como la geometría, y real, como la física. La realidad a que se refiere no es la natural —ella queda librada a la inescrutable sabiduría divina— sino la histórico-social, el *mondo civile* que, sin lugar a duda alguna, ha sido hecha por los hombres. Esta verdad alumbrada como *lume eterno che non tramonta* (II, 125) las densas tinieblas que envuelven nuestro remoto pasado; pero, ¿alcanza a iluminarlas? Formulando la pregunta de otro modo: ¿es el principio *verum-factum* la condición necesaria y suficiente para la inteligibilidad de lo histórico, o sea para la instauración de la *Nueva Ciencia*?

En la matemática, es cierto, lo verdadero "se convierte" inmediatamente en lo hecho: la demostración es operación. Es la misma razón que comprende lo que ella ha hecho. Afirmar que lo mismo rige en la dimensión de la historia, lejos de validar la doctrina de Vico, implicaría incurrir en el "prejuicio de los doctos" al cual impone la *Ciencia Nueva* un inexorable anatema. Una mirada desprejuiciada sobre el mundo histórico —y ésta es, sin duda, la que Vico echa sobre él— nos revela que no es el de la razón, sino más bien el de la sinrazón, vale decir, de la arbitrariedad de los hombres que actúan impulsados por sus necesidades y pasiones. La razón no precede a la acción histórica, sino que procede de ella. Los sabios son "los ancianos de los pueblos"; la filosofía es, para Vico, como será luego para Hegel, un fenómeno crepuscular. Sin embargo, la *Ciencia Nueva* intenta predominantemente conocer la aurora de la historia, dilucidar el origen del *mondo civile*; entonces, ¿cómo puede comprender la razón lo que ella no ha creado?

Entre la historia como teoría verdadera, o sea, como reino de la razón, y la historia como praxis real, reino de la arbitrariedad, se abre un hiato. Si Vico intenta franquearlo en virtud de su principio según el cual lo hecho se convierte con lo verdadero, este principio no puede operar de una manera tan simplista como se sostiene en muchas exposiciones de este punto central de la doctrina de Vico. La identidad postulada por el principio de inteligibilidad sólo puede ser recuperada por la *Ciencia Nueva* en virtud de una instancia mediadora entre el conocedor y el hacedor de la historia. La contestación obvia sería que es la naturaleza común del hombre, que consiste, como declara Vico al comienzo de su obra, en vivir en comunidad (II, 6). Su "propiedad principal" es la de ser "*civile*", término en que resuena todavía su origen etimológico: el hombre es para Vico un ser esencialmente políti-

co<sup>2</sup>. Pero esta contestación sólo replantea el problema que es, precisamente, el de la condición de posibilidad de la civilidad humana, o sea, el del principio inmanente a la praxis humana que convierte la arbitrariedad de las acciones en la racionalidad del *mondo civile*. Porque es preciso distinguir entre la razón teórica que aprehende lo universal y conoce lo verdadero, proporcionando la sabiduría que sólo se manifiesta al final de un cielo histórico; y la razón práctica que determina el arbitrio humano y permite al actor histórico orientarse en una situación particular, aprehendiendo lo individual. Esta "conciencia de lo cierto", vale decir, comprensión *ad hoc* en una circunstancia práctica, y que —provisionalmente— hemos denominado "razón práctica", la llama Vico "sentido común". Frente a la universalidad abstracta de la razón teórica, constituye la comunidad concreta de un pueblo, de una nación y, en última instancia, del género humano (II, 83). Es en virtud del sentido común que el hombre realiza su naturaleza o cumple su destinación esencial —vivir en comunidad. El sentido común es, pues, el fundamento objetivo de la civilidad y también la condición subjetiva para la inteligibilidad de lo histórico: el *factum* "convierte" con el *verum* a través del *certum*.

## 2. La tradición humanista y la historización del "sentido común".

El lugar central que asigna Vico al sentido común nos permite comprender el verdadero sentido de su polémica con Descartes. Poco tiene que ver, por cierto, con la querrela académica a la que nos acostumbró el neokantismo con sus debates sobre el carácter científico de la historiografía. Se traslada del estrecho campo de las disquisiciones epistemológicas al de la lucha de tradiciones que han configurado la fisonomía cultural del Occidente.

Ella comienza con el advenimiento mismo de la filosofía en Grecia. Platón quiso desalojar de su ciudad ideal, basada en el saber ra-

<sup>2</sup> En Vico la noción de *mondo civile* adquiere, por cierto, ya el sentido específicamente moderno de "civilización" o "cultura"; pero sin perder por ello el significado originario de comunidad concreta del género humano que tienen, para referirnos a la tradición clásica italiana, las nociones equivalentes de *humana civilitas* y de *humana civilitate* en la *Monarchia* y en el *Convivio* de Dante. Sobre este último punto y sus relaciones con la traducción del término griego *politeia*, particularmente en los escritos aristotélicos, véase: LORENZO MINIO-PALUELLO, *La tradition aristotélicienne dans l'histoire des idées*, en: *Actes du Congrès de l'Association Budé* (Lyon, 1958, 1960), pp. 160-185.

cional, a los poetas en tanto típicos representantes de la *doxa*. Pero, contra la filosofía, los literatos y sus continuadores, los oradores y profesores de retórica, reivindicaron precisamente la *doxa*, como el sentido *común* en que se funda la ciudad real. La retórica se cree depositaria de la sapiencia política que hace posible la convivencia ciudadana, ya que se dirige al hombre entero y no sólo a su intelecto, y la controversia con ella acompaña, como un bajo continuo, toda la historia de la filosofía. El argumento citado es de Cicerón y en él se inspiraron los humanistas que, ya en la época moderna, continúan la vieja querrela de la *humana utilitas* —de una interpretación socio-política de la realidad— contra una filosofía que se torna cada vez más en ciencia del cosmos<sup>3</sup>.

En efecto, en la tradición humanista se inscribe también Giambattista Vico, profesor de retórica en la Universidad de Nápoles. Su escepticismo ante el intento moderno de una interpretación matemática de la naturaleza, no reitera sino la actitud tradicional del humanista que, contra la física aristotélica, invocaba la sapiencia y prudencia de la praxis política y la ciencia civil del derecho. No repite simplemente, sino reitera, es decir, emprende un nuevo camino en que busca conciliar la razón teórica de la filosofía y la razón práctica de la vida civil. La tradición humanista constituye sólo el horizonte —aunque hermenéuticamente insoslayable— desde el cual se instaura la *Ciencia Nueva* y cuya novedad esencial es que la “naturaleza” humana es una historia.

Es, precisamente, por su historización de la noción de “sentido común” que Vico trasciende la tradición. Todavía es tributaria de ella, cuando la define como la capacidad de aprehender lo “cierto”, esto es, “lo necesario y útil para la vida humana” (II, 83). En la medida en que hace posible la convivencia civil, lo “cierto” se identifica o, como gusta decir Vico, convierte con lo “justo”. Pero, el sentido común no sólo es una forma, la conciencia o racionalidad práctica, sino que tiene también un contenido determinado. Mediante lo que puede considerarse como el primer ensayo de una morfología comparada de

<sup>3</sup> La referencia a Cicerón tiene especial significación en el presente contexto, ya que la noción del *sensus communis*, si bien deriva de la filosofía griega, adquiere en los autores romanos un sentido polémico contra ella, connotando la racionalidad immanente a la historia de Roma, tal como se manifiesta en el *mos maiorum* y en la tradición jurídica. Véase: GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübinga, 1960), p. 19.

las civilizaciones, establece Vico que todos los hombres —aunque pertenecan a las más diversas culturas y naciones que entre sí no hayan tenido contacto alguno— concuerdan en poseer una religión, en celebrar solemnemente el matrimonio y en sepultar ceremoniosamente a sus muertos. Creencia en la providencia divina, institución matrimonial y exequias funerarias: éstos son los tres pilares del *modo civile*, o sea, constituyen lo “necesario y útil” para la convivencia humana.

Esto último era, como Vico había definido formalmente, lo que aprehende el sentido común que, visto en esta nueva perspectiva, deja de tener sólo el carácter de una facultad subjetiva. La conciencia de lo “cierto” está ligada estrechamente a un ámbito institucional, a una *condición* en sentido jurídico —Vico la llama *stato*— que otorga derechos y prescribe obligaciones.

Los tres elementos integrantes del sentido común implican, además, la asunción de la muerte, del sexo y, como se hará claro más adelante, fundamentalmente del tiempo, que son, sin duda, la signatura de nuestra finitud. En efecto, Vico habla de ellos como los “confines de la razón humana”, que son coextensivos a la humanidad misma (II, 139). La noción tradicional de “sentido común” adquiere de este modo un perfil semántico que, nos parece, podría hallar su expresión adecuada en el término de *condición humana*, entendida no sólo en el sentido jurídico y el existencial, sino también etimológicamente. *Condo* significa, en latín, “fundar”, “instituir”<sup>4</sup>, vale decir, alude a un acto originario. Allí reside, precisamente, el meollo de la doctrina viquiana: la condición civil y genérica del hombre se origina en una acción histórica, o más bien prehistórica, en un *factum* primordial por el cual el hombre se ha hecho a sí mismo capaz de la vida civil, instituyendo las tres costumbres universales y, con ello, adquiriendo conciencia de sí mismo. La *Ciencia Nueva* será entonces una historia conjunta (*ad un fiatto*) de las creencias, de las costumbres y de los actos (II, 148) y esta unidad estructural queda preservada, si entendemos el término de “condición humana” según las tres acepciones a que hemos hecho referencia.

Si bien es cierto que Vico pretende ofrecer en su obra, en tanto historia conjunta y universal, la genealogía de la naturaleza humana

<sup>4</sup> Dejamos de lado la derivación etimológica, también posible, a partir de *condio*.

que, articulada en tres estadios fundamentales, culmina con la aparición de la racionalidad teórica; no cabe duda de que, en este proceso, adquiere peculiar significación la cuestión de su origen, vale decir, de la instauración de los tres momentos constitutivos de la condición humana. El tránsito del *stato ferino* a ella —la humanización— no es sólo el comienzo temporal de la historia, de la aventura humana que “de las selvas, pasa a las ciudades y de allí a las academias”; sino que la creencia en la providencia divina, el matrimonio y la sepultura —que Vico llama “principios de la naturaleza humana”— determinan, en tanto son sus condiciones de posibilidad, todo su transeurso. Enfocada desde este punto de vista, la *Ciencia Nueva* puede considerarse, entonces, como el intento de proporcionar una *arqueología de la condición humana*.

Para descifrar el enigma de la prehistoria humana, acude Vico a los testimonios existentes en que ésta de alguna manera se ha sedimentado: fundamentalmente al lenguaje y a los mitos que interpreta “etimológicamente”, tratando de desentrañar su “motivo originario de verdad” (II, 87). De nuestro examen del principio viquiano de inteligibilidad ya había surgido como lógica consecuencia que la *Ciencia Nueva* se constituye como mediación de la filosofía —en tanto “ciencia de lo verdadero”—, y de la filología —en tanto “estudio de lo cierto”—, y esto es también lo que Vico sostiene expresamente (II, 83). Agrega, sin embargo, documentándose nuevamente su superación del humanismo, que la fuente principal es la tradición pre-literaria. Los mitos no son depositarios de una recóndita sabiduría como se creía en la época de Vico, y no sólo en ella. Los tiempos primitivos, por el contrario, “están llenos de actos”. Es por eso que los mitos no son sino la crónica —aunque mistificada por la elaboración ulterior— de este *factum*, o mejor: *facere* primordial por el cual el hombre se constituyó a sí mismo y cuyo *verum*, verdad, trata de establecer críticamente Vico. Los fundadores de la historia no fueron sabios, sino: *non intelligendo fit omnia*. No es por la razón que el hombre ha transcendido su estado bestial. En los orígenes de la aventura humana no está el intelecto, sino una “corpulentísima fantasía” (II, 54).

Esta es más que una mera frase. La expresión con la cual caracteriza Vico a los primeros hombres encierra uno de sus atisbos fundamentales: la antropogénesis se produce en virtud del *cuervo* y mediante la *fantasía*.

## 3. El "ademán absoluto del hombre": la incorporación.

Vico narra este *factum* originario del siguiente modo: después del diluvio, los gigantes, esto es, "los hijos de la tierra", vagando por ella, fueron sorprendidos por truenos y relámpagos. Aterrados, levantaron su vista al cielo y así, por el temor y la fantasía, crearon una ficción, la de Júpiter. El primitivo fantaseó al cielo como Dios, vale decir, como una dimensión trascendente a la que está sometido, y una corroboración de ello halla Vico en la mitología griega. El dios primordial que precede la dinastía olímpica se llama, precisamente, *Uranós*.

Detrás de lo fantasioso de este relato —sugerido probablemente a Vico, a juzgar por una referencia de la *Ciencia Nueva* (II, 16), por un pasaje de Platón (*Leg.* 677 c)—, se vislumbra su contenido teórico, que le otorga un interés que va mucho más allá de su mera explicación doxográfica. Cabría decir de él lo que, según Vico, vale para los mitos: que, aun siendo "físicamente" falsos, son "metafísicamente" verdaderos (II, 97). En efecto, Vico no intenta reconstruir hipotéticamente un hecho particular que aconteció alguna vez en el pasado de la humanidad, sino descifrar "ideal", o sea, universalmente, las condiciones de posibilidad de la "naturaleza" humana. La *Ciencia Nueva* es una metafísica de la *pre*-historia, entendida en un sentido trascendental antes que en el de un período determinado, definido siempre más o menos arbitrariamente. De ahí que hablemos de una arqueología de la condición humana.

Ahora bien, esta última tiene un origen "fáctico"; el hombre se humanizó a sí mismo en virtud de un acto primordial que, por de pronto, tiene un carácter teogónico. La ficción de Júpiter es lo que Vico denomina un universal fantástico, vale decir, es una noción genérica, producto de la fantasía; pero cuya naturaleza ficticia permanece oculta a su creador. Para su conciencia, lo ideal no se separa aún de lo real, por el contrario, lo constituye. Antes de tener ideas en el sentido preciso del término, el hombre se orientaba mediante representaciones imaginarias. Ellas proporcionan el *certum*, no el *verum*. Antes de poder ser filósofo, era poeta, es decir, creador. La sapiencia poética, creación originaria de la mente humana, fue la primera forma en que el hombre articuló prerreflexivamente su ser en el mundo. Porque Júpiter es el cielo, es decir, una dimensión del cosmos primitivo. El acto primordial, antes que teogónico, es cosmogónico, ya que instituye el mundo como un contexto significativo, constituido por los tres *tópoi*

—regiones originarias— del cielo, de la tierra y de lo subterráneo, del averno simbolizado en el mito griego, como recuerda Vico, por el río Leteo. Aires, tierra y agua, es decir, los tres elementos de la cosmología griega arcaica, derivan, según Vico, de esta primitiva "tópica" poética. En virtud de la fantasía se espacializa —para decirlo heideggerianamente— la existencia humana. De hecho, la idea viquiana de la tópica, como asimismo su teoría del lenguaje, muestran una sorprendente afinidad con algunas de las concepciones del pensador de Friburgo, lo que ha subrayado K. O. Apel, el autor a quien, sin duda, cabe el mérito de haber revivificado, en la actualidad, la discusión en torno al pensamiento de Vico<sup>5</sup>. Pero también es justo consignar que en sus trabajos y en los que él ha inspirado, esta discusión se orienta por derroteros excesivamente idealistas.

Como correctivo puede resultar útil tener presente también los aportes de la antropología actual, particularmente, de las teorías de Plessner y de Portmann, que nos permiten comprender mejor el aserto fundamental de Vico, a saber: que la fantasía no es espontaneidad pura, sino que tiene su raíz en el cuerpo. En efecto, la tridimensionalidad en que se estructura el espacio mental humano, obedece al principio de verticalidad insito en la posición erecta del hombre. Ahora bien, que en la corporalidad humana ya se transparenta nuestra naturaleza teórica es, por lo menos desde Anaxágoras, un lugar común en la filosofía antigua. Como tal, no podría estar ausente en Cicerón —para citar al autor caro a los humanistas— que lo resume en su conocida frase: "Dios hizo a los hombres levantados de la tierra, elevados y erectos, para que, contemplando el cielo, fuesen capaces de aprehender el conocimiento de los dioses" (*De nat. deor.* II, Cap. 56).

Cabe señalar, sin embargo, que la posición erecta no es un don sobrenatural, ni un hecho natural, sino un *factum* en el sentido viquiano del término, es decir, un acto histórico. El individuo humano, por de pronto, no nace dotado de ella, sino que, así como tiene que aprender a hablar, también tiene que erguirse por su propio esfuerzo. El hom-

<sup>5</sup> En el N° 3 de los *Cuadernos Filosóficos* (Rosario, 1962), se publicó nuestra versión del trabajo de APEL, *Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía*. Su obra principal, riquísima en información histórica, es *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus* (Bonn, 1963). Referencias interesantes a Vico se hallan también en *Die Frage nach dem Sinnkriterium der Sprache und die Hermeneutik*, en: *Welterfahrung in der Sprache* (Friburgo, 1968).

bre no "tiene" la posición vertical, sino que se ha incorporado. Proyectar lo que rige en el plano ontogenético sobre el filogenético para descifrar el enigma de la antropogénesis es, sin duda, un recurso legítimo para quitar a este azaroso cometido el carácter de una especulación ociosa. Fue precisamente Vico quien descubriera la fecundidad heurística que, para la interpretación de la prehistoria, tiene la observación del comportamiento infantil, sin llegar a naturalizar, empero, en una presunta ley —a la manera de un Haeckel— lo que es nada más que un recurso metodológico para comprender un logro cultural y a neutralizar así la responsabilidad histórica de la que únicamente depende su pervivencia. Pues bien, sólo irguiéndose de la tierra, el hombre fue capaz de "levantar la mirada al cielo", es decir, de emanciparse de su contorno animal, determinado por sus funciones vitales inmediatas, para instaurar un mundo humano como un orden de relaciones significativas.

La incorporación es el ademán absoluto del hombre. Esta fórmula de Hegel nos parece condensar admirablemente la concepción viquiana del *factum* primordial como génesis originaria del sentido. "Lo cierto comienza por el cuerpo" (II, 519) y por ello, nos dice Vico, el primer lenguaje es por ademanes. Sólo al asumir la posición erecta, el hombre se torna capaz de proyectar fantásticamente, en virtud de su verticalidad corporal, las dimensiones del "arriba", del "abajo" y del "centro" que, por supuesto, han adquirido esta neutralidad geométrica mucho más tardíamente, convirtiéndose en "ideas". Primitivamente están cargadas de connotaciones significativas, constituidas prerreflexivamente. La región del "arriba", descubierta al levantar la mirada, no es el cielo como realidad astronómica, sino Júpiter, el poder trascendente, proyectado por el temor y la fantasía, que determina el destino humano. De la contemplación del cielo surge la teoría originaria; en ello concuerda Vico con la concepción tradicional, pero rectificándola nuevamente en un aspecto esencial. La sapiencia primitiva no es contemplación sino vaticinio o, más bien, esto es lo que, según Vico, quiere decir etimológicamente "contemplación". El conocimiento de los dioses del cual habla Cicerón consiste, en verdad, en interpretar sus mensajes —los rayos, los truenos— que son las "palabras reales" (II, 825). El primitivo habita, sin saberlo, en un universo de signos preconstituidos fantásticamente. Al erigir su cuerpo físico, su mente queda "incorporada" al mundo simbólico que proyecta en su torno. En el

ademán absoluto del hombre consiste, precisamente, esta "primera y más sublime metáfora" que menciona Vico y en virtud de la cual, para el primitivo, "el mundo, y la naturaleza toda, es un cuerpo inteligente" (*ibid.*), vale decir, un universo simbólico. Los núcleos significativos que lo componen forman "las matrices o embriones del saber" (II, 396) a los que sigue adscripta la mente humana, tributaria en su historia ulterior de la poesía con la cual comienza.

El hombre es producto de su propio producto. Esto es lo que positivamente implica la frase de Tácito *figunt simul creduntque* (Ann. V, 10) que, para Vico, es la clave misma para comprender el origen de la religión. Esta, a su vez, es la condición de posibilidad del *mondo civile*. Lo esencial es la simultaneidad que se expresa en el doble sentido del vocablo "aterrar" con el cual juega Vico. El hombre primigenio, levantando la mirada al cielo, crea el universal fantástico Júpiter en quien se condensa su terror cósmico y, a su vez, ésta, su propia creación imaginaria, lo aterra, es decir, lo ata a la tierra, lo afianza en el espacio. El hombre sólo es poético para poder ser práctico: simultáneamente con la religión surge la praxis humana en virtud de la cual el hombre deja de vagar por la tierra para convertirla en campo humano. Con el trabajo agrario aparece la propiedad, el derecho, en una palabra, el *mondo civile*.

La civilización es autodomesticación. Al levantar la vista no sólo descubre el cielo sino que, por el cielo, descubre su propia bestialidad. Se siente mirado por Júpiter y así se originan el pudor y el matrimonio. Pero las tres costumbres universales —la creencia en la providencia divina, el matrimonio y la sepultura— que, para Vico, son consubstanciales con la condición humana, no sólo implican, negativamente, la represión de la bestialidad. Por el contrario, son las que instauran la dimensión específicamente humana: la historia como continuidad en el tiempo.

En efecto, por la creencia en la divinidad, cuyos designios descifra mediante el vaticinio, el hombre trasciende el presente hacia el futuro. En la capacidad de pre-dicción, es decir, de integrar lo físicamente ausente en el universo de discurso, reside la verdadera "universalidad" de esta noción fantástica. En cambio, puede parecer arbitraria la importancia que asigna Vico a la sepultura hasta el extremo de

hacer derivar etimológicamente *humanum* de *inhumare*. La etimología será caprichosa; pero quizá Vico no estuvo tan desacertado en hacer destilar la esencia del hombre de la pira funeraria. Como él mismo observa, es en virtud de la inhumación, por la presencia física del antepasado en el campo y la imaginaria en el averno, que se forman las primeras genealogías, vale decir, la conciencia de la continuidad entre el pasado y el presente. El hombre se afina en el tiempo, adquiere conciencia histórica. Deja de ser un "gigante", un hijo de la tierra, para convertirse en un hombre, esto es, en un hijo de sí mismo.

#### 4. *Prehistoria e historia.*

La emancipación de la naturaleza, o sea, la historia, está presidiada, dice barroicamente Vico al comienzo de la *Ciencia Nueva*, por dos signos celestiales: el del león y el de la virgen. Este último simboliza la esfera de lo religioso: las creencias y costumbres; el signo del león, en cambio, la proeza de Hércules que venció al león de Nemea la que, como veremos, es el paradigma de la praxis humana. Por la conjunción de ambos signos se constituye la historia, y la *Ciencia Nueva* que pretende hacerse cargo de ella será, por consiguiente, historia conjunta de las creencias, de las costumbres y de los actos (*l. c.*).

En efecto, la tríada institucional por la que se abre la continuidad en el tiempo corresponde, como es obvio, a la tridimensionalidad del espacio articulada por la tópica arcaica que, como hemos visto, es en última instancia corporal. Más aún: el acto primordial por el cual el hombre se yergue de la tierra, no sólo hace posible que levante su mirada al cielo sino, como observara Herder —uno de los primeros lectores atentos que tuvo Vico—, permite que pueda usar de sus dos manos: el ademán absoluto del hombre lo funda en su teoreticidad y praeiticidad.<sup>1</sup>

El principio de la praxis histórica se revela paradigmáticamente, según Vico, en la labor hercúlea de doblegar al león de Nemea —que en la intrincada simbología viquiana representa la naturaleza— y emplear el fuego que arrojaba la fiera para quemar las selvas y sacarles campos humanos. El sentido es claro: la esencia del trabajo por el cual el hombre transforma la naturaleza consiste en obligarla a negarse a sí misma, instrumentalizándola para servir a fines humanos. Esta es exactamente la manera como Hegel enfoca este tema en su

conocido análisis de la conciencia astuta. Vico, es cierto, no habla de astucia sino, con la tradición renacentista y humanista, del ingenio<sup>6</sup>.

El "ingenioso" era, para los autores humanistas, el orador político capaz de hallar los argumentos, vale decir, el término medio que vincula las premisas de un razonamiento (*De nostri*, p. 30). Pero el ingenioso es también, y no sólo etimológicamente, el ingeniero, y el primer ingeniero fue Hércules. No mató simplemente al león, lo que sería una negación abstracta, es decir, animal, sino que empleó su propia fuerza natural, el fuego, para vencer a la naturaleza. Hércules no creó el fuego, pero lo convirtió en medio o, mejor dicho, descubrió el carácter instrumental del fuego. La capacidad de descubrir relaciones —términos medios—, de trascender la situación dada hacia lo no dado inmediatamente es, precisamente, el ingenio o imaginación práctica. La fantasía, fuente de la teoría, es también la que hace posible la praxis humana como transformación de la naturaleza.

La imaginación es, pues, la que mediatiza entre cuerpo y razón. La capacidad manual del hombre se despliega, en virtud de ella, en una praxis inteligente. En oposición crítica al dualismo psicofísico, Vico insiste siempre de nuevo en la estructura triádica de la naturaleza humana. Ya hemos señalado la importancia que, para la adecuada comprensión de la *Ciencia Nueva*, tiene la trinidad de *factum* (acto), *certum* (institución) y *verum* (idea). Ella subyace también a la frase con la que Vico parece resumir su teoría antropológica: "En suma —dice Vico— el hombre es realmente nada más que mente, cuerpo y lenguaje, estando el lenguaje como puesto entre la mente y el cuerpo" (II, 519). Ahora bien, la *Ciencia Nueva* no es, por de pronto, una antropología, sino una filosofía de la historia y, según ella, la totalidad estructurada por estos tres elementos se desarrolla diaerónicamente en tres épocas. La primera es, precisamente, la de los "tiempos mudos" en que la naturaleza humana es "corporal". En lo que antecede hemos tratado de arrojar alguna luz sobre esta concepción viquiana.

Entender, sin embargo, la sucesión de las épocas como una cadena mecánica de facultades que aparecen en el tiempo, yuxtaponiéndose

<sup>6</sup> El concepto de *ingenium* es un lugar común en el humanismo y fue adoptado por los artistas-ingenieros del Renacimiento, como Leonardo, para interpretar su propia actividad creadora. El carácter ideológico de esta concepción, en última instancia intelectualista, que subordina la capacidad manual al proyecto inventivo de la mente, ha sido examinado con detenimiento por ZILSSEL, *Die Entstehung des Geniebegriffs* (Tübingen, 1926).

para constituir las correlativas "naturalezas" humanas, falsificaría gravemente las intenciones viquianas. También a nivel sinerónico el hombre es siempre, en sí, una totalidad de cuerpo, lenguaje y mente, y las tres épocas que jalonan la historia son las de su progresiva conciencialización. La lectura de la *Ciencia Nueva* que proponemos puede parecer abusivamente hegeliana; sin embargo, creemos que nos permite comprender mejor algunas de las concepciones viquianas más enigmáticas y que, precisamente, han sido recuperadas por investigaciones recientes.

La afirmación de Vico de que en la época heroica el lenguaje no era articulado, tiene que resultar ininteligible, sin duda, si se piensa en la articulación fáctica, prerreflexiva, que es propia de todo lenguaje fonético. Pero no es eso lo que sostiene Vico. Como apunta Apel<sup>7</sup> con razón, se refiere a la toma de conciencia de la articulación fáctica y, por eso mismo, ligada estrechamente, para Vico, a la aparición de la escritura. Al carecer de la conciencia de la articulación, el hombre "heroico" vivía corporal y no mentalmente en la lengua que hablaba. Ahora bien, esta teoría viquiana de una corporalidad cuasifísica del lenguaje en un estadio histórico, ha sido convalidada en cierta medida, nos parece, por las investigaciones de Georgiades<sup>8</sup> sobre la estructura de la lengua griega, verdadero fósil de la época heroica. En efecto, el griego antiguo, en que la longitud de las sílabas está predeterminada, no permite el énfasis subjetivo. Se articula según un ritmo immanente que es independiente de los estados de ánimo del que habla. El griego no se habla, sino que se canta. ¿No había dicho Vico que el habla deriva del canto? Contrariamente a las lenguas modernas, el griego antiguo, como demuestra Georgiades, no es susceptible de ser puesto en música, porque él mismo ya es música: originariamente *mousiké* y *lógos* se identificaron. El que habla el griego antiguo, es decir, el que lo entona, ejecuta un comportamiento ritualizado que vive corporalmente, como lo testimonian los términos de la métrica griega. Nunca pudo haber tenido la conciencia de ser el señor del lenguaje que, a través de él, expresa sus intenciones subjetivas. Por el contrario, la frase de Heidegger: "es la lengua misma la que habla" que, sin duda, repugna

<sup>7</sup> *Die Idee der Sprache...*, p. 363.

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, GEORGIADES, *Sprache als Rhythmus*, en *Die Sprache* (Darmstadt, 1959). Un resumen de algunas de las tesis de Georgiades se halla en el libro, recientemente traducido a nuestro idioma, de GRASSI, *Kunst und Mythos* (Hamburgo 1957), p. 99 y ss.

nuestra propia conciencia lingüística, podría reflejar adecuadamente la relación del griego arcaico con su lengua o, en general, la inserción pre-mental en el lenguaje.

La emancipación de la incorporación en el lenguaje es sinónima a la aparición del último estadio del decurso histórico que "de las ciudades, van a las academias". Esta es también la genealogía de la razón teórica que es capaz de aprehender lo universal abstracto, las "ideas", desligadas del cuerpo del lenguaje y del habla. Pero la filosofía griega surgió del ágora y permaneció adscripta a la dimensión de la comunicación intersubjetiva. Esta civilidad de la razón antigua es la que nos hace mirar con nostalgia el mundo antiguo. El "espíritu unitario" (II, 395) que imperaba en ella se ha desvanecido y, desde entonces, se ha desbaratado la totalidad de teoría y praxis. La razón moderna, que es física y no política, enmudeciendo nuevamente, halla en la certeza subjetiva su dimensión autóctona<sup>9</sup>. Emancipada de su condición civil, se torna parrieda cuando intenta guiar la praxis y se trasmuta en acción directa. Los términos con que caracteriza Vico a los doctos que "irrumpen a través de la anfractuosidad de la vida" (*De nostri*, p. 62), generando el caos, no sólo recuerdan el escepticismo de Hegel ante los *Prinzipienmänner*, los tribunos de la pluma. También, para Vico, esta "imprudencia de los doctos" consiste en ir directamente de lo universal a lo singular.

Sólo los niños y los bárbaros hablan en universales, había observado Vico en uno de sus primeros opúsculos (*De ant.*, p. 45). En efecto, la historia culmina con una recaída en la prehistoria. En esta barbarie civilizada retornan las ancestrales formas mitológicas con nuevos contenidos, es decir, como ideologías que, en lugar de fundar la civilidad, la despedazan. La razón, surgida de la sin-razón, la conserva aún dentro de ella.

Esta es la perspectiva en que creemos corresponde ubicar la teoría viquiana de los *corsi e ricorsi* de la historia a la que con harta frecuencia se suele reducir todo el aporte de Vico a la filosofía de la historia. Dejando de lado la espinosa cuestión de la función que la Providencia desempeña en ella —y que, como observa maliciosamente Habermas<sup>10</sup>, se asemeja en verdad a la de una red tendida debajo del

<sup>9</sup> Un interesante análisis de la relación entre teoría y praxis en Vico se halla en HABERMAS, *Theorie und Praxis* (Berlín, 1967), 2ª ed. La Editorial Sur, Buenos Aires, ha publicado una versión parcial de este libro.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 208.

trapezio donde se columpian las naciones —podría verse en esta doctrina la némesis de la razón científica moderna. Ella naturaliza finalmente el acontecer histórico, sometiéndolo al dominio de leyes meta-históricas. Sin duda tiene que haber resultado difícil a un pensador de comienzos del siglo XVIII —y no sólo a él— sustraerse al paradigma de la matemática. Pero en la construcción, por analogía con la geometría, de una “historia ideal eterna”, Vico mal entendió su propio pensamiento. También lo hizo Conti, uno de los pocos contemporáneos suyos, que lo tomaron en serio, puesto que aconsejó a Vico señalar en el prólogo a la nueva edición de la *Ciencia Nueva* que ahora, en virtud de las leyes que en ella se formulan, resulta posible prever los acontecimientos futuros<sup>11</sup>. Pero la *Ciencia Nueva* sólo es tal, porque no es una física histórica. Como no hay un Newton de la historia, Vico es incapaz de predeterminar el futuro. De hecho, la falsa promesa sugerida por Conti no aparece en la obra que instauro el historicismo, sino en la de su degradación positivista. En efecto, ella es el trompetazo con que, a boca de jarro, se anuncia a sí mismo el libro de Spengler: *La Decadencia de Occidente* señala también la de la propia filosofía de la historia.

La teoría de Vico no consiste en establecer un esquema abstracto que predetermine inexorablemente el curso de la historia. El sombrío pronóstico que formula es esencialmente negativo. Desmiente la acérrica visión progresista, universalizando y fundamentando históricamente la experiencia típicamente humanista de la precariedad de nuestra racionalidad. Su doctrina articula en un lenguaje impropio —el de la ley natural— la concepción de la radical historicidad de la condición humana: nuestra verticalidad, y lo que de ella depende, no puede convertirse nunca en naturaleza, en logro definitivo, si no ha llegado a nosotros como una herencia de la cual somos responsables.

En su destrucción consiste, precisamente, el *ricorso* (II, 104) que no implica, empero, el retorno de lo igual. La barbarie civilizada no es lo mismo que la primitiva, sino algo cualitativamente distinto. De ahí que el presunto veredicto global que Vico formula sobre la historia, tenga el sentido preciso de un diagnóstico de la razón científica moderna, devenida históricamente. Tempranamente advirtió Vico que el verdadero problema histórico es el de la particularidad (*De ant.*, p. 43),

<sup>11</sup> En su carta a Vico del 3 de enero de 1728, publicada en G. B. Vico, *Principi di una scienza nuova* (Milán, 1934), p. 313.

revoando también a nivel teórico la noción abstracta de identidad, propia del género lógico. Si bien es cierto que nunca llegó a desarrollar plenamente la relación dialéctica que existe entre lo universal, lo particular y lo singular, Vico tuvo, no obstante, perfecta conciencia de que el método de la razón histórica es el de la mediación. Por ello la *Ciencia Nueva* se comprende a sí misma como una síntesis entre filología y filosofía, tradición y razón, o sea, como dijéramos al comienzo, es el *certum* que vincula el *factum* con el *verum*.

##### 5. *Vico y la posteridad.*

Este principio heurístico es la brújula con la cual emprende Vico la larga navegación de la *Ciencia Nueva* que, en última instancia, es la del autoconocimiento humano. No el atajo del *cogito*, sino el rodeo hasta los orígenes mismos de la humanidad es el camino más corto hacia mí mismo.

El hombre sólo se conoce por su historia. Esto es hoy una trivialidad. Sólo retrospectivamente podría justificarse entonces el orgulloso título que Vico puso a su obra principal. Herder y los románticos, incluso los tardíos como Bachhofen y, sobre todo, Hegel y Marx desarrollaron con fecundidad y rigor distintos aspectos de la temática viquiana. Aun ignorando totalmente a Vico como, sorprendentemente, parece ser el caso de Hegel. Pero el olvido mismo en que cayó su doctrina la validó, como observa acertadamente Collingwood. En efecto, uno de sus asertos fundamentales es que la tradición cultural no es una cadena mecánica de causas y efectos, sino que las ideas reemergen en determinadas circunstancias objetivas. Y la época en que vivió Vico no estaba aún madura para él. Pero si la filosofía recuerda a Vico en el tercer centenario de su nacimiento, no es sólo para rendir un piadoso homenaje a un precursor.

La rica trama de la *Ciencia Nueva*, sólo algunos de cuyos hilos hemos examinado, está urdida fundamentalmente de atisbos. Ya Wolff y Usener, que redescubrieron a Vico, hablaron de "visiones" y "barruntos geniales"<sup>12</sup>. Dicho positivamente: la *Ciencia Nueva* es una obra de ingenio. El poder de la fantasía que, según Vico, constituye la urdimbre de la historia real, también ha inspirado y guiado su propia

<sup>12</sup> Las citas correspondientes se encuentran en WEGNER, *Allertumskunde* (Friburgo, 1951), p. 98.

praxis teórica. De ahí que la razón que trata de comprenderla tiene que ser esencialmente afín, es decir, capaz de hallar los términos medios, de descubrir relaciones. Por eso toda lectura de la *Ciencia Nueva* tiene que ser una interpretación. Ella no brinda su secreto más que a una lectura imaginativa —y ésta es la que solicita Vico en el párrafo inicial de su obra— vale decir, la que descubre lo no-dicho en lo dicho. Y esta lectura resulta tanto más fácil, cuanto lo no-dicho por Vico es lo dicho por los autores que hemos citado y otros que han articulado con claridad lo que Vico sólo alcanzó a balbucear. Porque es innegable que la trama de la *Ciencia Nueva* se presenta, por de pronto, más bien como una maraña y que, a veces, el pensamiento de Vico se torna desesperadamente tumultuoso. No es difícil advertir dónde reside la oscuridad de Vico: en el carácter heteróclito de su obra que no es sólo reconstrucción del plan racional que se revela en la irracional acción humana, es decir, teología natural de la historia, sino también filosofía de la tradición, es decir, hermenéutica crítica de las formas simbólicas, análisis etimológico de los mitos y del lenguaje en que se han sedimentado las experiencias fundamentales y originarias de la humanidad; pero también morfología comparada de las culturas; que es una filosofía filológica y una filología filosófica. En una palabra: que es tan compleja —“anfractuosa” había dicho Vico— como la realidad humana misma.

Pero en la tan mentada oscuridad de la filosofía de Vico que es su principal defecto, también reside su mayor virtud, vale decir, la razón por la cual sigue siendo la nueva ciencia que buscamos. En efecto, una teoría que sólo se sabe verdadera si logra recuperar la totalidad de la praxis, tiene que rechazar el rasero cartesiano de la claridad y distinción. Para decirlo a la manera de Vico: *verum et totum convertuntur*. Porque frente a la realidad histórica humana no es la claridad, sino la totalidad el único criterio de verdad. Todo intento de parcializarla la falsifica. No tanto por sus aciertos —que son muchos— sino por el infatigable empeño de mantenerse en la verdad, es decir, en la totalidad, el pensamiento de Giambattista Vico ha adquirido la permanente vigencia del ejemplo.

## NOTA SOBRE GALILEO Y VICO

Por Michele Federico Sciacca

La primera jornada del *Diálogo acerca de los dos máximos sistemas del mundo* se cierra con algunas páginas significativas sobre los límites y la validez del conocimiento humano.

“Extrema temeridad —dice Sagredo— me ha parecido siempre la de los que quieren hacer de la capacidad humana la medida de todo lo que la naturaleza puede y sabe obrar, pues, en verdad, no hay ningún efecto en la naturaleza, por pequeño que sea, a cuyo entero conocimiento puedan llegar los ingenios más especulativos. Esta presunción tan vana de entenderlo todo, no puede tener origen en otra cosa, sino en no haber entendido nunca nada, porque, quien, siquiera por una vez solamente, hubiese tenido la experiencia de entender una sola cosa, y hubiese realmente experimentado cómo es el saber, por la infinitud de las otras conclusiones sabría que no comprende ninguna”. El discurso le parece muy concluyente a Salviati, quien trae como prueba “la experiencia de los que comprenden, o han comprendido alguna cosa, quienes, cuanto más sabios son, tanto más conocen y libremente confiesan saber poco; y el más sabio de Grecia, y así llamado por los oráculos, decía abiertamente saber de no saber”; empero, Simplicio halla contradicción entre el ser muy sabio y el saberse muy ignorante. Salviati explica que no hay tal y que no mienten ni el oráculo ni Sócrates: “el oráculo juzga a Sócrates el más sabio de los hombres, cuya sabiduría es limitada; Sócrates sabe que no sabe nada en relación a la sabiduría absoluta, que es infinita; y puesto que una parte respecto de lo infinito, es mucho, poco y nada (porque para llegar, por ejemplo, al número infinito lo mismo da acumular millares, que decenas y ceros), por ello bien sabía Sócrates que su limitada sabiduría era nada en comparación con la infinita, que le faltaba”. Toda la sabiduría humana, agrega Sagredo, “es nada en comparación con la omnipotencia divina. Entre los hombres hay algunos que comprenden la agricultura mejor que muchos otros; empero, el saber plantar un sarmiento de vid en un hoyo, ¿cómo puede compararse con el saber hacerlo arraigar, atraer el alimento, seleccionar una parte apta

para generar las hojas, otra para formar los zarcillos, ésa para los racimos, aquélla para la uva y otra para los hollejos, que tan luego son la obra de la muy sabia naturaleza? Esta no es más que una sola obra particular de las innumerables que hace la naturaleza, y en ella sola se conoce una sabiduría infinita, de manera que se puede concluir que el saber divino es infinitas veces infinito". Pues, ¿qué es, insiste más aún Salviati, una estatua de Miguel Angel "en comparación con un hombre hecho por la naturaleza, compuesto por tantos miembros externos e internos, por todos los músculos, tendones, nervios, huesos, necesarios para tantos y tan distintos movimientos? ¿Empero, qué diríamos de los sentidos, de las potencias del alma y, finalmente, del entendimiento? ¿Acaso no podemos decir, y con razón, que la hechura de una estatua queda a una distancia infinita de la formación de un hombre vivo, y, más aún, de la formación de un vilísimo gusano?"

Simplicio ve en este discurso una manifiesta contradicción: si el mayor mérito atribuido al hombre, obra de la naturaleza, es el hecho de entender, y luego se dice que el entendimiento humano es casi nada, habrá que decir que tampoco la naturaleza conoce la manera de hacer una mente que entienda. Salviati contesta: "Muy prolijamente objetáis: para responder a la objeción, conviene recurrir a una distinción filosófica, diciendo que el entendimiento se puede tomar en dos formas, es decir *intensive* o *extensive*: por lo que se refiere a *extensive*, es decir, la multitud de las cosas inteligibles, que son infinitas, el entendimiento humano es casi nulo, aun cuando éste entendiésemil proposiciones, porque mil comparado con la infinitud es como un cero; mas, considerando el entendimiento *intensive*, en tanto este término se refiere intensivamente, es decir perfectamente, a una proposición, digo que el intelecto humano entiende algunas proposiciones tan perfectamente, y tiene de ellas una certidumbre tan absoluta, cuanto puede tenerla la misma naturaleza; y ellas son las ciencias matemáticas puras, es decir, la geometría y la aritmética, de las cuales el intelecto divino bien sabe muchas otras proposiciones infinitas, porque las sabe todas; empero, de aquellas pocas entendidas por el intelecto humano creo que el conocimiento iguala al divino en la certidumbre objetiva, pues llega a comprender la necesidad, por encima de la cual no parece que pueda haber certidumbre mayor". Y puesto que a Simplicio le parece que ahora se concede demasiado y excesivamente a la inteligencia humana, Salviati aclara, dudando que Simplicio haya recibido sus palabras "con

alguna equivocación". "Pero, para ser más claro, digo que por lo que se refiere a la verdad, de la que nos dan conocimiento las demostraciones matemáticas, ella es la misma que conoce la sabiduría divina; mas os concederé de buen grado, que el modo con el cual conoce Dios las infinitas proposiciones, de las que nosotros conocemos unas pocas, es sumamente más excelente que el nuestro, el cual procede con discursos y pasajes de conclusión en conclusión, mientras el Suyo es de una simple intuición; y mientras nosotros, por ejemplo, para adquirir la ciencia de algunos accidentes del círculo, que tiene infinitos, comenzando por una de las más simples y tomando ésa por una definición, pasamos con discurso a otra, y de ésta a la tercera, y luego a la cuarta, etc. . . , el intelecto divino con la simple aprehensión de su esencia comprende, sin discurso temporal, toda la infinitud de aquellos accidentes; los cuales luego, en efecto, están comprendidos virtualmente en las definiciones de todas las cosas, que luego, finalmente, por ser infinitas, acaso son una sola cosa en su esencia y en la mente divina. . . Concluyo, pues, que nuestro entendimiento, sea por lo que se refiere al modo, sea a la multitud de las cosas entendidas, es superado con una diferencia infinita por el divino; empero no lo envilezco tanto, hasta el punto de considerarlo absolutamente nulo; es más, cuando yo considero cuántas y cuán maravillosas cosas han entendido, investigado y obrado los hombres, hasta demasiado claramente tengo conciencia y entiendo ser la mente humana obra de Dios, y de las más excelentes". Sagredo concluye enumerando las invenciones maravillosas de los hombres tanto en las artes como en las letras<sup>1</sup>.

Aparte la importancia que tienen como crítica de la presunción de los peripatéticos que, ignorando todo, creían saberlo todo por el solo hecho de haber leído a Aristóteles, estas páginas contienen afirmaciones de interés relevante. En pocas líneas está contenida una crítica de la razón teórica: a) nuestra mente no puede alcanzar el entero conocimiento de ningún efecto en la naturaleza, y por ello no puede ser de ninguna manera la medida del poder de la naturaleza; por lo tanto, es sabio aquel que tiene conciencia de los límites del conocimiento humano; b) no solamente entre el entendimiento humano y la omnisciencia divina está el infinito, sino que las operaciones humanas, aun comparadas con la actividad de la naturaleza, son una pequeña cosa; c) sin embargo, el entendimiento humano, en cierto sen-

<sup>1</sup> *Opere di G. G.* (Firenze, Edizione Nazionale, 1933), vol. VII, pp. 126-130.

tido, iguala al conocimiento divino. *Extensive*, entre nuestro conocimiento y el divino la distancia es infinita: los inteligibles son infinitos; el hombre, por sabio que sea, de ellos conoce un número finito, y por lo tanto es siempre infinitamente ignorante. *Intensive*, aun si en un campo muy restringido respecto del infinito, la mente humana tiene una certidumbre perfecta y objetiva —el conocimiento matemático— igual a la divina “porque alcanza a comprender la necesidad”; *d*) el entendimiento *intensive* en el hombre es por discurso; en Dios, por intuición; *e*) el entendimiento humano no es ni infinito ni nulo; participa de la perfección del conocimiento de Dios, pero se diferencia de él por la limitación y el modo.

Comparemos estos razonamientos de Galilei con algunos célebres pasajes “viquianos” del *De antiquissima italorum sapientia*, del *De nostri temporis studiorum ratione* y de las *Risposte al Giornale dei letterati*.

Al comienzo del Capítulo Primero del *De antiquissima* Vico formula la célebre doctrina del “*Verum et factum convertuntur*” y la discute a propósito de Dios y de la mente humana:

“*Verum esse ipsum factum; ac proinde in Deo esse primum verum, quia Deus primus Factor; infinitum, quia omnium Factor; exactissimum, quia cum extrema, tum intima rerum ei representat elementa, nam continet. Scire autem sit rerum elementa componere: unde mentis humanae cogitatio, divinae autem intelligentia sit propria; quod Deus omnia elementa rerum legit, cum extrema, tum intima, quia continet et disponit; mens autem humana, quia terminata est, et extra res ceteras omnes, quae ipsa non sunt, rerum duntaxat extrema coactum est, nunquam omnia colligat; ita ut de rebus cogitare quidem possit, intelligere autem non possit; quare particeps sit rationis, non compos.*

Quae ipsa ut similitudine illustrem, verum divinum est imago ~~ferum~~ solida, tamquam plasma; humanum monogramma, seu imago plana, tamquam pictura; et quemadmodum verum divinum est quod Deus, dum cognoscit, disponit ac gignit, ita verum humanum sit, quod homo, dum novit, componit item ac facit: et eo pacto scientia sit cognitio generis, seu modi, quo res fiat, et qua, dum mens cognoscit modum, quia elementa componit, rem faciat; solidam Deus quia comprehendit omnia, planam homo quia comprehendit extrema”<sup>2</sup>. <sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Vico, *De antiquissima*... lib. I, cap. I, § 1: “Lo verdadero y el hecho se convierten”...: “que lo verdadero es el hecho mismo; y por lo tanto que en Dios está lo verdadero primero, porque Dios es el primer Hacedor; lo infinito, porque es el Hacedor de todas las cosas; lo más acabado, porque representa tanto los elementos más externos cuanto los más internos de las cosas, pues los contiene;

Vico repite los mismos conceptos algunas páginas más adelante a propósito del *Cogito* de Descartes:

“Scire enim est tenere genus seu formam, quo res fiat: conscientia autem est eorum, quorum genus seu formam demonstrare non possumus: ita ut passim in vita agenda de rebus, quarum nullum nobis edere signum vel argumentum datur, conscientiam lessem demus. At, quamquam conscius sit scepticus se cogitare, ignorat tamen cogitationis causas, sive quo pacto cogitatio fiat; idque adeo nunc se ignorare profiteretur, cum in nostra religione animum humanum omni corpulentia purum quid esse profiteamur”<sup>4</sup>.

La obra *De antiquissima* suscitó polémicas; en las *Risposte* a los artículos del *Giornale dei letterati*, Vico aclaró estos conceptos. La “causa” es la que, para producir el efecto, “no tiene necesidad de

pero el saber consiste en componer los elementos de las cosas; por lo cual el pensamiento es propio de la mente humana, la inteligencia es propia de la inteligencia divina; Dios recoge todos los elementos de las cosas, porque los contiene y los dispone; en tanto que la mente humana, porque es limitada y exterior a todas las demás cosas que no son ella misma, solamente aproxima los extremos de las cosas, pero nunca los unifica a todos; de tal manera que puede, ciertamente, pensar acerca de las cosas, pero no puede entenderlas; por lo cual es partícipe de la razón, pero no dueño de ella.

Para ilustrar esto mismo con una comparación, lo verdadero divino es una imagen tridimensional de las cosas, como una escultura; lo verdadero humano, como una figura, o imagen plana, como una pintura; y de la misma manera que lo verdadero divino es lo que Dios, en tanto que lo va conociendo, lo ordena y lo engendra, así lo verdadero humano es lo que el hombre, al conocerlo, lo compone y lo hace; y de esa manera la ciencia es el conocimiento del género o del modo en el cual la cosa se hace, y del proceso por el cual se hace; en tanto que la mente conoce el modo, pues compone los elementos; Dios la hace tridimensional, porque comprende todo; el hombre la hace plana, porque comprende lo más exterior”.

<sup>3</sup> Vico, *Le Orazioni inaugurali...* al cuidado de G. Gentile y de F. Nicolini (Bari, 1914), pp. 131-132. Repitiendo, en la *Seconda Risposta al Giornale dei letterati*, algunos de estos conceptos, Vico concluye: “De donde la mente humana viene a ser como un espejo de la mente de Dios: y por ello piensa el infinito y eterno y, por eso, la mente humana no está determinada por un cuerpo, y, en consecuencia, no está tampoco determinada por el tiempo, que está medido por los cuerpos. Por lo tanto ella es, en última conclusión, inmortal” (edición cit., p. 267).

<sup>4</sup> *De antiquissima...* lib. I, cap. I, § 3: “Pues saber es asir el género o la forma en que la cosa se hace; pero la conciencia es conciencia de aquello cuyo género o forma no podemos demostrar; así como ponemos a la conciencia por testigo, en la vida cotidiana, de aquellas cosas de que no se nos da posibilidad alguna de producir un signo o un argumento. Empero, aun cuando el escéptico tiene conciencia de que él piensa, ignora sin embargo las causas del pensamiento, o de qué manera el pensamiento se produce; y precisamente, él declararía que actualmente lo ignora, en virtud de que en nuestra religión declaramos que el alma humana es algo puro de toda corporeidad”.

ninguna cosa extraña. El inmediato corolario de tal definición es que la ciencia consiste en tener razón de esta suerte de causa (por lo tanto el criterio para poseer la ciencia de una cosa es llevarla a efecto), y que el probar de la causa es hacerla; y este ser absolutamente verdadero, porque se convierte con el hecho, y el conocimiento de ello y la operación, son una misma cosa. Este criterio está asegurado en mí por la ciencia de Dios, que es la fuente y regla de toda verdad; y este criterio me asegura que las ciencias humanas son únicamente las matemáticas, y que ellas únicamente prueban de las causas: además de ello me da la distinción de las otras, que son noticias no científicas, pero, o ciertas por la vía de signos indudables, o probables por la fuerza de buenos razonamientos, o verosímiles por conjeturas poderosas. ¿Queréis enseñarme una verdad científica? Asignadme la causa que esté contenida toda dentro de mí, de manera que yo conciba un nombre a mi manera, establezca para mí un axioma de la relación que yo hago entre dos o más ideas de cosas abstractas, y en consecuencia contenidas dentro de mí; alejémonos de una ficción indivisible, quedémonos en un imaginable infinito, y vosotros podréis decirme: —Haz del teorema propuesto una demostración, que es como si dijeseis: —Haz verdadero lo que quieres conocer; —y yo, conociendo lo verdadero que me habéis propuesto, así lo haré, de manera que no tendré ninguna duda, porque yo mismo lo habré hecho. El criterio de la clara y distinta percepción no me asegura el conocimiento científico, porque utilizado en las cosas físicas y prácticas, no me da una verdad de la misma fuerza que me da en las matemáticas. El criterio de hacer lo que se conoce me da la diferencia; porque en las matemáticas conozco lo verdadero al hacerlo: en la física y en las otras, la cosa es de otro modo”<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> *Seconda Risposta etc.* (edic. cit., p. 256). En la página siguiente explica así: “...agregando a ello la mayor parte de los filósofos, que ponen la esencia en cosa indivisible e inmutable; y deteniendo todas estas reflexiones sobre lo que por el mismo camino ya sobre los principios había meditado, que de tal manera obra el hombre en el mundo de las abstracciones como Dios en el mundo de las cosas reales: en consecuencia deduje de todo ello que la única hipótesis, por la cual no puede descenderse jamás de la metafísica a la física, son las matemáticas; y que el punto geométrico es una semejanza del metafísico, es decir, de la substancia; y que ella es cosa que verdaderamente es, y es indivisible; que nos da, y las conserva, cosas disímiles extendidas con igual fuerza; porque, por las demostraciones de Galilei y otras llenas de maravilla, las desigualdades, por más grandes que sean, retirándonos a su principio indivisible, es decir, a los puntos, todas se pierden y se confunden”.

En *De nostri temporis studiorum ratione*: "Quare ista physicae, quae vi methodi geometricae obtenduntur vere, nonnisi verisimilia sunt, et e geometria methodum quidem habent, non demonstrationem; geometrica demonstramus, quia facimus; si physica demonstrare possemus, faceremus. In uno enim vero Deo Opt. Max. sunt verae rerum formae, quibus eorumdem est conformata natura. Demus igitur physicae operam, ut philosophi, nempe ut animum componamus: et in eo praestemus antiquis, quod illi haec studia excolebant, ut impie cum diis de felicitate contenderent; nos autem, ut humanos spiritus deprimamus, iisque investigemus verum, cuius sumus tantopere studiosi: sed, ubi non invenimus, hoc ipsum veri desiderium nos ad Deum Opt. Max., qui unus via et veritas est, manuducat"<sup>6</sup>.

En los pasajes citados, Vico llega, a partir del principio *verum ipsum factum*, a las siguientes coherentes conclusiones: a) el entendimiento humano no tendría límites si todo lo que existe fuera creación del hombre; empero el hombre no crea nada de lo que existe en la naturaleza, y por ello su entendimiento, además de no tener ciencia de esta última porque ignora las razones de la realidad física, no puede ser tampoco medida de la potencia de la naturaleza y del Creador: quien reconoce estos límites es sabio; b) entre la mente humana y la divina está de por medio el infinito, y la influencia del hombre sobre las cosas de la naturaleza no puede ser esencial; c) la sabiduría humana iguala en parte la divina solamente en las matemáticas, porque en ellas el hombre conoce lo verdadero por cuanto es hacedor; d) el entendimiento humano participa de la perfección del conocimiento de Dios, pero se diferencia por la limitación<sup>7</sup>; el conocimiento de Dios es infinito porque Él es *omnium Factor*.

La correspondencia entre el pensamiento de Galilei y el de Vico es perfecta. De acuerdo sobre los límites del conocimiento humano, ellos

<sup>6</sup> Edic. cit., p. 85: "Por esta razón, aquellas cosas de la física que aparecen como verdaderas en virtud del método geométrico, no son sino verosímiles, y de la geometría obtienen, ciertamente, el método, pero no la demostración; demostramos lo geométrico, porque lo hacemos; si pudiéramos demostrar lo físico, haríamos lo físico. Pues en un solo y verdadero Dios óptimo y máximo están las verdaderas formas de las cosas, con las cuales ha sido conformada la naturaleza de esas mismas cosas. Dedicuémonos, por lo tanto, a la física, como filósofos, es decir, para disponer bien nuestra alma: y en eso suprepasemos a los antiguos, puesto que ellos cultivaban estos estudios para rivalizar impiamente con los dioses en felicidad; nosotros, en cambio, para hacer más humilde el espíritu humano, investiguemos con él lo verdadero, de lo cual tan empeñosamente nos ocupamos; pero cuando no lo encontramos, este mismo deseo de lo verdadero ha de conducirnos como de la mano a Dios óptimo y máximo, que es, él solo, el camino y la verdad".

<sup>7</sup> Además de los pasajes citados cfr. también el n. 11 del cap. I (al final) *De antiquissima etc.* (pp. 136-37 de la edic. cit.).

afirman que en las cosas naturales el hombre es simple espectador del extraordinario espectáculo de la naturaleza cuya causa ignora; reconocen que en una sola ciencia, la matemática, nuestro entendimiento iguala al divino, aun cuando sea de distinta naturaleza.

En Galilei, sin embargo, no hay ninguna referencia explícita al criterio "viquiano" del *verum ipsum factum*, aunque esto esté implícito en la siguiente afirmación: "no hay ningún efecto en la naturaleza, por pequeño que sea, a cuyo entero conocimiento puedan llegar los ingenios más especulativos". El *entero conocimiento* del efecto natural es la *scientia per causas* de Vico, que los dos pensadores niegan al hombre para atribuirle solamente a Dios. Pero en este punto Vico llega a consecuencias escépticas respecto de la física; le niega la categoría de ciencia y la rebaja al grado de probabilidad, contrariamente a Galilei, aunque este último reconoce a menudo la infinita ignorancia del hombre en las cosas de la tierra y del cielo<sup>8</sup>. Así, aunque ambos concuerden sobre el conocimiento perfecto de las ciencias matemáticas, difieren en la evaluación: para Galilei son ciencia verdadera y necesaria, y quien quiera leer en el gran libro de la naturaleza, repite con el lejano Pitágoras, debe conocer el lenguaje de la matemática. Para Vico, en cambio, la ciencia matemática tiene por objeto los números y las figuras construidas por nosotros, es decir, abstracciones que como tales son entidades irreales; por ende, la matemática, aun obedeciendo al criterio del *verum ipsum factum*, es ciencia de ficciones. Por lo tanto, si para Vico no hubiese ninguna otra forma de reciprocidad entre lo verdadero y el hecho, el criterio de verdad para el hombre sería estéril y el hombre mismo condenado a una ignorancia total; pero está la actividad del espíritu humano en su hacerse, es decir, en su historia. los hechos obrados por el hombre, que el mismo hombre que los ha producido conoce. Esta verdad no es la abstracta de la matemática, sino la concreta, la misma realidad del espíritu, que se conoce a través de su hacerse. Así Vico se libera del matematismo propio del racionalismo cartesiano, que pretendía reducir todo a ideas claras y distintas y sujetar todo a la necesidad rigurosa de la demostración geométrica. No obstante, Galilei tampoco se queda aprisionado en ello; en verdad.

<sup>8</sup> Por otra parte también Galilei sabe que el conocimiento de las causas es problemático; en efecto, a la observación de Simplicio "que en las cosas naturales no hay que investigar una necesidad de demostración matemática", Sagredo contesta que ello es verdadero "donde no se puede lograr" (vol. VII, p. 38 de la edic. cit.).

tiene conciencia plena de la actividad inagotable del espíritu en sus múltiples manifestaciones, aunque su concepto de ciencia lo incluye. Así la más amplia visión de la realidad universal, en Galilei, es al mismo tiempo visión más amplia del espíritu humano. Y esto para Galilei es cierto, aun cuando para él hay que quedarse en el conocimiento directo de los hechos, separando la ciencia de la naturaleza de la metafísica. “Empero, aún con su limitación, esta ciencia galileana es una de las glorias mayores de la edad moderna, y una de las formas esenciales, y acaso la sola legítima, de nuestra mentalidad”<sup>9</sup>. La inducción experimental y el cálculo matemático no debilitan la concepción filosófica de Galilei.

El prof. STELIO CRO tradujo del italiano el texto; los pasajes en latín fueron traducidos por el doctor CARLOS M. HERRÁN.

<sup>9</sup> G. GESTILE, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (Firenze, 1925), p. 154.



LA ÉTICA DEFINITIVA DE ARISTÓTELES  
o el tratado moral contemporáneo al *Del Alma* \*

POR Enrique Dussel

DESDE el tiempo en que Jaeger propusiera su visión cronológica de las obras de Aristóteles hasta hoy, se han ido perfilando nuevas hipótesis<sup>1</sup>. A partir de ellas queremos dar un paso adelante en la marcha de conjunto.

La cuestión del libro X de la *Ética* editada por Nicómaco, cap. 6-9, de la que nos ocuparemos en este artículo, es la de descubrir exactamente su lugar dentro de la cronología de las obras aristotélicas. El problema es de fondo y tiene la mayor importancia, porque, o es un fragmento de la *Ética*, contemporáneo al tratado ético editado por Eudemo, o es un texto aún anterior, es decir, entre el *Protréptico* y la *Ética a Eudemo*, posición que tiene sus defensores, o, simplemente, es de la época de los otros libros de la *Ética a Nicómaco*, o, y es lo que proponemos, se trata de la *Ética definitiva*, en el período postremo de los tratados escritos entre el 330 al 322 a. C.

La cuestión es relativamente simple de plantear a partir de los siguientes supuestos: ¿Se encuentra o no en el libro X, 6-9, la presencia de una estructura hilemórfica antropológica? Si la respuesta es afirmativa deberemos aceptar la contemporaneidad con el tratado *Del Alma*.

1. Ciertamente este libro no es del período inicial (360-348). El Aristóteles platónico es absolutamente desconocido en el libro X. La distinción radical entre la vida contemplativa y la *αἰσθησις* (1178 a

\* *Et. Nic.* X, 6-9; 1176 a 30 - 1179 a 32. Quizá también *Et. Nic.* VII-X, 5.

<sup>1</sup> JAEGER publicaba su *Aristoteles* en 1923, situando la *Ética a Nicómaco*, en su totalidad, en el último período; FRANÇOIS NUYENS editó, primeramente en flamenco y después en francés, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote* (la primera en 1939 y la segunda en 1948, no existiendo todavía traducción castellana), y colocando nuestra obra en el período instrumentalista (hasta el 330 a. J. C.), anterior al tratado *Del Alma* y de la *Metafísica* definitiva.

Las obras que citaremos en este artículo son las siguientes: *Aristotelis Opera*, (Berlín, Gruyter, 1960), ed. E. Bekker, edición fotográfica de la de 1831, t. I-II,

2-22), entre la vida teórica y la vida moral, la diferencia entre el *vóvς* y las virtudes morales<sup>2</sup>, nos manifiestan un Aristóteles plenamente consciente de las estructuras de su sistema moral. No se critica siquiera a Platón, cuya superación parece desde antiguo asegurada. Para nada aparece ningún ejemplo sobre la Idea de bien. Lo divino, la vida de los dioses es el objeto de la teoría, pero no ya los Universales de Platón. En esto se diferencia aún claramente de la *Ética a Eudemo* y del libro I de la *Ética* que comentamos. Es evidente que, con respecto a esta última, se podría argumentar que al comienzo propuso su propia posición a partir de la crítica de sistemas éticos contrarios (en el libro I), y, en el libro X, sólo se ocupó de analizar el último componente de la felicidad. De todos modos, aun con respecto al libro I de la *Ética* editada por Nicómaco, no podemos dejar de constatar muchas diferencias.

2. En el libro I se proponía como el fin supremo, sin lugar a dudas, el fin de la ciudad, el objeto de la política: el bien común (*Et. Nic. I, 1; 1904 a 22-28*). Cuando proponía el análisis ya tradicional de las tres vidas para deducir la noción de felicidad, incluía igualmente la vida contemplativa (ó θεωρητικός, 1096 a 4) —pero no habla del *vóvς*—, y circunscribía la vida política a una noción corriente de pretender los honores. Después de criticar la Idea unívoca del bien, según Platón, y analizar la analogía del bien, nos da su definición de felicidad:

“El bien del hombre es la actividad del alma (*ψυχῆς*) según la virtud.” (*Et. Nic. I, 6; 1096 a 16*).

con el índice de BORNITZ, t. V.; J. BURNET, *The Ethics of Aristotle* (Londres, 1900); W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Berlín, 1922); A. MANSION, *La genèse de l'oeuvre d'Aristote d'après les travaux récents*, en *Rv. Neo-scol.*, 29 (1927) 307-449; P. DEFOURNAY, *L'activité de la contemplation dans les Morales d'Aristote*, en *Bull. de l'Inst. histo. belge de Rome*, 18 (1937) 89-101; DAVID ROSS, *Aristotle, Selections* (New York, 1938); F. NUYENS, *Ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles* (Nimegue, 1939); tesis, editada en francés en Lovaina, 1948; J. LEONARD, *Le bonheur chez Aristote* (Bruselas, 1948); G. VERBEKE, *L'idéal de la perfection humaine chez Aristote et l'évolution de sa noétique*, en *Miscell. Giovanni Galbiati* (Milán, 1951), t. V, 79-95; A. MANSION, *L'immortalité de l'âme et de l'intellect d'après Aristote*, en *Rv. Phil. de Louvain*, 51 (1953) 444-472; R. GAUTHIER, C. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque* (Lovaina, 1958-1959), t. I textos, II-III comentarios.

<sup>2</sup> Contra VERBEKE, *L'idéal de la perfection*, pensamos que aquí Aristóteles habla de “prudencia” y no de *sofia*; supone entonces las adquisiciones de la *Ética eudemo* y del libro VI de la *nicomaquea*.

La noción que nos interesa fundamentalmente es la *del alma*. Aristóteles tenía plena conciencia de que las estructuras antropológicas son el fundamento de la moral, por ello, al final del libro I nos explica:

“Como ya hemos tratado las cuestiones del alma (en las obras anteriores al 330 a. C., en los diálogos *Eudemo*, *Del Alma*) en tratados de vulgarización bien conocidos por el público... ello nos permitirá utilizarlas aquí” (*Et. Nic. I, 13; 1102 a 26-27*). Y concluye que “la división de la virtud misma depende de la división de la parte del alma que tiene *logos* (racionalidad). Denominamos, en efecto, unas como las virtudes del pensamiento y otras las del carácter (*ἠθικαί*). La sabiduría (*σοφία*), la *σύνεσις* y la *ῥησιμότης* son las del entendimiento; la liberalidad y temperancia son las virtudes del carácter” (*Et. Nic. I, 13; 1103 a 3-7*). ¡Es la división Xenocrítica!

Analícemos ahora cómo, para el Aristóteles del libro I —e igualmente en alguno de los restantes libros de la *Ética*—, el alma se comporta como algo distinto del cuerpo (de allí la triple división de bienes: del alma, del cuerpo y exteriores). Las virtudes del entendimiento no incluyen al *νοῦς*, siendo la función suprema la sabiduría (*σοφία*)<sup>3</sup>.

3. De todos modos quedaba siempre la posibilidad para el análisis de una actividad todavía más excelente que la sabiduría y la prudencia, cuando nos dice:

“Si se objeta que son la política y la sabiduría las ciencias supremas por cuanto el hombre es superior (en esto) a todos los animales, esto no modifica la cuestión porque sobre el hombre hay otros seres de naturaleza más divina que él, que son, tomando un ejemplo evidente y visible, los astros que componen el sistema celeste” (*Et. Nic. VI, 7; 1141 a 33 - b 1*).

Parciera que la *Ética* (libro I-IX) ha sido pensada reductivamente, o, si se quiere, como sólo discerniendo el “bien humano” y no el “bien divino en el hombre”. La palabra “bien humano” es frecuente en la *Ética*<sup>4</sup>. Por ello, la explicación del problema del *νοῦς*

<sup>3</sup> En la enumeración de las virtudes intelectuales (VI, 3; 1139 b 17) habla del Intelecto después de la sabiduría. ¿No será aquí un agregado posterior, ya que no lo tratará (ni Intelecto) detenidamente entre los hábitos en este libro VI? Habla del arte, de la sabiduría, de la filosofía, de la conciencia, pero nunca se extiende sobre “el Intelecto” (sólo en una ocasión lo nombra: 1141 b 2, cuando dice que “la filosofía es ciencia e Intelecto”). ¿Quizá fueron correcciones de su propia mano o del editor, para justificar la inclusión del tema en el libro X? Por otra parte, el Intelecto no será, en el libro X, considerado como una virtud.

<sup>4</sup> Un ejemplo se encuentra en 1141 b (plural); léase el libro I, donde ya se propone la diferencia entre el bien humano —del que tratará la *Ética* hasta el libro VII inclusive— y el divino (lib. I, 12; 1101 b 25).

al fin de la *Ética*, como el análisis de la actividad divina o beatitud divina en el hombre, podría perfectamente aceptarse. Si sólo fuera una continuación de la exposición anterior deberíamos situarla en el período instrumentalista previo al hilemorfismo. Pero, hemos notado algunos indicios que nos hicieron dudar de la hipótesis de Nuyens —ya que sólo se trata de una hipótesis que nunca demostró—.

4. En el libro X, después de una rápida introducción sobre la felicidad como actividad del *otium* (cap. 6), nos da una definición de felicidad distinta a la del libro I (y que es respetada por todos los manuscritos conocidos):

“La felicidad es una actividad según la virtud” (*Et. Nic. X, 7; 1177 a 12*); lo que ya había indicado un poco antes cuando expresaba que “a juicio de todos la vida feliz (*εὐδαιμον βίος*) es la vida según la virtud” (*Ibid., 6; 1177 a 1-2*).

La noción de alma ha sido eliminada de las definiciones. ¿Cuál es la causa? ¿Un mero error? No lo parece ya que la palabra *alma* no aparece una sola vez en este tratado [1177 a 4, que Gauthier traduce “de l’âme” (I, p. 303) no corresponde al texto griego], lo que nos deja ver una cierta voluntad de expresar una nueva estructura antropológica. Y lo que más llama la atención es que se habla del cuerpo pero se evita hablar del alma:

“Gustar de los placeres del cuerpo... No es en tales pasatiempos en los que reside la felicidad, sino más bien en la actividad según la virtud” (*Et. Nic. X, 7; 1177 a 6-10*).

En este caso, el indicar la oposición entre una actividad del cuerpo y la del alma según la virtud era inevitable, de poseer todavía la estructura antropológica del libro I. La ausencia del término  $\psi\upsilon\chi\eta$  no es un mero error sino una expresa *exclusión* o *corrección* posterior. En ambos casos nos indicaría una nueva posición de Aristóteles.

¿Por qué habría de eliminar la noción de alma?, o, de otro modo, ¿cómo pudo no hablar del alma en su *Ética X, 6-9*?

5. En una antropología como la del libro I, la actividad contemplativa es la actividad suprema del alma, y el alma es necesario que se la incluya en toda definición de felicidad. No así si la actividad más perfecta fuera el *νοῦς* (Intelecto) que no es ya parte del compuesto humano:

"En cuanto al Intelecto (*voûs*) y la facultad teórica nada es más evidente: pareciera que se trata de un género de alma totalmente diferente, lo único que pueda separarse (*χωρίζεσθαι*) como lo eterno (puede separarse) de lo corruptible" (*Del Alma* II, 2; 413 b 24-26) <sup>5</sup>.

A partir de esta autropología no valdría ya la pena hablar del alma. Unas son las virtudes del compuesto (que incluye al alma sin nombrarla) y que dicen relación a lo corruptible, al cuerpo y las pasiones; y, por otra parte, está el *voûs* que es la actividad que produce la felicidad suprema, propiamente divina, separada de las virtudes del compuesto y de las pasiones del cuerpo. Es decir, la beatitud propiamente divina sería distinta de la humana, de las virtudes políticas, ya que la vida infralunar necesita de la ciudad.

En la *Ética* del período instrumentalista había siempre hablado de que la felicidad era un bien divino —aunque no lo había explicado nunca enteramente—. Ahora repite igualmente que la felicidad debe ser algo "bello y divino" (1177 a 15), "lo más divino" que haya en el hombre (*Ibid.*). Esta actividad es el *voûs*. No se dice que sea una potencia, facultad o virtud, sino sólo una actividad, un acto, una teoría (*Ibid.*, a 16-21).

Después, Aristóteles, continúa algunas reflexiones que ya había comenzado en el libro VI, 6, al hablar del filósofo. Es interesante indicar cómo ya hablaba en ese libro VI, de un "fin de la primera parte de la exposición de la sabiduría y la filosofía... la parte del *alma* en la que cada una es virtud" (VI, 11; 1143 b 14), incluyéndose así este libro, por el modo de tratar la cuestión del alma, en el período intermedio. No así en el libro X, 6-9, donde la actividad del filósofo además de ser la más placentera es la más "autónoma" (1177 a 27: *αὐτάρκεια*) de los bienes exteriores (1178 a 24 - b 7) <sup>6</sup>. El Intelecto no podía ser tratado en el libro VI porque no era, ni siquiera allí (*sic*), una virtud.

<sup>5</sup> Cfr. *separado* en 429 a 10-11; 430 a 16-17; 23-24; b 25-26. El Intelecto de la *Et. Nic. X* es el Intelecto a secas (después llamado agente) y no el *voûs παθητικός* (*Del Alma* III, 4; 429 a 10 ss.), es decir, el tratado en III, 5 (430 a 10 ss.). Este es inmortal y eterno (430 a 22-24), imposable y sin mezcla (con el compuesto) (430 a 15-20); es un acto (430 a 17-19). Tricot (traducción francesa *De l'âme*, Paris, 1965, p. 77) dice (como Gauthier en su traducción I, p. 309): "séparé du corps" (413 b 26-27), aunque debería traducir "du composé". Por esto, el Intelecto, en la *Et. Nic. X*, no es virtud, lo que se deja ver en la que podríamos llamar la *Ética del Del Alma: la felicidad divina* es "para el hombre, la vida según el Intelecto" (1178 a 6-7); la felicidad humana sería sólo la vida según las virtudes éticas.

6. Ahora, Aristóteles, nos propone una *Ética* en consonancia con el tratado *Del Alma*, que se distingue claramente de la *Política*, pero no en el sentido que se lo ha creído tradicionalmente. Ahora la *Ética* sería el ámbito del uso recto de lo necesario —bienes externos y virtudes— para alcanzar la suficiencia como condición de la vida divina de la contemplación; mientras que la *Política* sería la ciencia de la vida práctica del compuesto humano —que tiene relación necesaria con el cuerpo, con la ciudad: orden *secundario* de la actividad—. La *Ética* se ordena —en el libro X— a la beatitud divina del Intelecto; la *Política* a la beatitud secundaria, práctica y ciudadana, al bien común. Esta distinción —entre los objetos divinos de la contemplación y el bien común—, al contrario de lo que pueden pensar ciertos autores, no sólo no es un regreso al platonismo, sino que, llegando a las últimas conclusiones de las estructuras helénicas, Aristóteles se aleja definitivamente de su maestro.

Veamos todo esto por partes. Comencemos por comprender la distinción entre la vida divina de la contemplación y la política o práctica del compuesto:

“Pues no es en tanto que hombre que el hombre vivirá de tal modo (según la contemplación), sino en tanto que hay en él algo de divino (*θειόν τι ἐν αὐτῷ*); y en tanto que algo divino sea superior al compuesto (*συνθετό*), así su actividad (*ἐνέργεια*) se impondrá sobre las otras virtudes” (que son las del compuesto) (*Et. Nic. X, 7; 1177 b 26-29*).

En todos estos capítulos el filósofo adopta una terminología biológica, que nos hace pensar en un “período biologista” aplicado ahora al hombre. Esto queda probado por el uso del término “el compuesto” (usado en el *Del Alma* II, 1, 412 a 15: “substancia compuesta” de materia y forma) pero ahora con vinculaciones a sus corolarios éticos. No puede ser el “compuesto” de Platón, porque sus constitutivos son —para Aristóteles— el cuerpo y el alma pero no el Intelecto —que formaba parte del compuesto—. En el compuesto de Aristóteles las virtudes políticas, incluyendo la prudencia y la justicia, que tienen por sujeto al alma, son independientes del Intelecto, que aparece como

<sup>0</sup> Se encuentra la antigua división de los “bienes externos”, pero nunca se habla de los “bienes del alma” —nuevo argumento de una maduración de su postura antropológica—, porque sólo se habla de los “bienes humanos” del compuesto. En la *Et. Nic.*, además del libro X, habla del Intelecto en los siguientes lugares: 1139 b 17; 1141 a 7; 1142 a 26; 1143 a 35; 1169 a 17; 1096 b 29.

una "actividad" pero no como virtud. Sobre este dualismo nuevamente instaurado nos explica el filósofo:

"Si se dice divino el Intelecto con respecto al hombre, se dirá igualmente vida divina (la vida del Intelecto) con respecto a la vida humana" (*Et. Nic. X, 7; 1177 b 30-31*).

La vida humana, la del compuesto, es mortal; mientras que la vida divina (cfr. *Del alma* 430 a 22-24) es inmortal (*ἀθάνατιζεν*); por ello la felicidad es "la vida según el Intelecto (*ὄκατὰ τὸν νοῦν βίος*)" (1178 a 6-7). Por el contrario la vida del compuesto, la vida política, la del cuerpo, no es la principal —conclusión que se opone a la propuesta en el libro I, donde decía que el bien de la ciudad, objeto de la política, era el bien supremo—:

"Es sólo secundariamente (*Δευτερίως*) /que es feliz vida/ según las otras virtudes. En efecto, las actividades según las otras virtudes son bienes humanos (*αἱ ἀνθρώπιναί*)" (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 8-9*).

Lo que más llama la atención es que en este segundo rango de virtudes, se incluye no sólo la justicia sino igualmente la prudencia (*φρόνησις*). Y bien, la justicia, la fortaleza, la prudencia como virtud ética, y todas las demás, son secundarias por la siguiente razón (leer con atención la enumeración de 1178 a 10-19):

"Todo esto porque las virtudes éticas están ligadas a las pasiones (*πάθη*) que tienen por sujeto al compuesto (*σύνθετον*). Y las virtudes del compuesto son virtudes humanas (*ἀρεταὶ ἀνθρώπιναί*), y por consecuencia es humana la vida según estas virtudes y la felicidad que se encuentra en ellas" (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 19-21*).

Pero, para dar aún mayor fuerza al nuevo dualismo instaurado —no ya de tipo platónico sino estrictamente aristotélico— agrega claramente:

"Por el contrario (se refiere a la relación de las virtudes morales y el compuesto) el Intelecto está separado (*πεχωρισμένη*)" (*Et. Nic. X, 8; 1178 a 22*).

¡Separado! He aquí un término técnico del Aristóteles del tratado *Del Alma*. Separado del compuesto y por ello de sus virtudes. Y como la actividad éfica debe ubicarse en el primer rango de las acciones virtuosas (éticas) (1177, V, 12-16), el Intelecto tiene por objeto lo

divino, que supera en mucho el fin que se propone la virtud ciudadana, el bien común:

“Las acciones virtuosas son en primer lugar las acciones cívicas y militares... y estas acciones aunque tienden a un fin (*τέλους*) no son dignas de ser elegidas por sí mismas. Muy por el contrario en el caso del Intelecto...” (*Et. Nic. X, 8; 1177 b 16-19*).

7. El Intelecto, entonces, al estar separado del compuesto necesita, para hacer feliz al hombre, sólo una mínima suficiencia de bienes humanos (autarquía = *αὐταρκεία*, 1177 b 21) o de los bienes exteriores (1179 a 1 y ss.), ya que “feliz es la vida del que practica la virtud” (1179 a 9; no habla nunca del alma) poseyendo los bienes necesarios (pero no más de lo estrictamente necesario).

Es importante ver cómo, entre los pocos filósofos que nombra Aristóteles en estos capítulos del libro X, se encuentra Anaxágoras (1179 a 13) cuya doctrina había utilizado tanto en el *Del Alma* (404 a 25 y ss.; 450 a 13; b 19; etc.). El Intelecto estando separado de las contingencias políticas necesita de los bienes de la ciudad y de sus virtudes sólo como condición. Es por ello que el filósofo es, y no el político, el hombre más perfecto:

“¿El hombre cuya actividad consista en ejercer el Intelecto y cultivarlo no será el hombre más perfecto y el más amado de los dioses?... El filósofo será de todos los hombres el más dichoso” (*Et. Nic. X, 9; 1179 a 23-31*).

Esta posición podría hacernos pensar que Aristóteles ha vuelto a un período superado de platonismo —o, aún, que dicho libro es efectivamente de un período platónico—. Hay varias razones para pensar que no es así.

En primer lugar, las similitudes con el libro *Del Alma* (el Intelecto separado, inmortal, impasible o no mezclado a las pasiones del compuesto, divino, más que humano, etc.). Aunque nunca se expresa el hilemorfismo (es decir, que no indica expresamente la composición con los términos “cuerpo-alma”) ni se usa la noción de *ἐπιτέλεια*, sin embargo, se está siempre tratando la estructura humana como un compuesto y por ello no se encuentra necesidad de hablar ya del alma. En su período platónico no podía excluir el alma de su función suprema. Pero lo que es más, se distingue entre la actividad ética del entendimiento (*φρόνησις*) y el Intelecto; una como virtud política

LA ÉTICA DEFINITIVA DE ARISTÓTELES

mezclada con el cuerpo, el otro como el Intelecto separado (1178 a 14-22). Platón al tratar de las facultades intelectuales nunca habla de una facultad intelecto-práctica. Por otra parte, el objeto del *poies* es el bien, la Idea de Bien, para Platón, que es el paradigma del bien a imponer en la ciudad. Para Aristóteles en cambio, el objeto del Intelecto es lo divino extra-político, las esferas eternas por ejemplo; el bien común, el objeto de la justicia y la prudencia, es un bien humano, un bien intra o infralunar, corporal, corruptible.

8. Si esto fuera así, la cronología que nos propone Nuyens y Gauthier-Jolif, habría que modificarla del siguiente modo, simplificando el cuadro e indicando sólo las obras esenciales:

PERIODOS EN AÑOS *	DIALOGOS	FISICA METAFISICA ANTROPOLOGIA	CURSOS DE ÉTICA	POLITICA
360 a. J.C. Academia 348 Assos- Mítilene 335 Atenas- Liceo 330/322	<i>Gryllus</i> <i>Eudemo</i> <i>Protréptico</i> <i>Himno de Her- mias, De la</i> <i>realceza</i>	<i>Fisica</i> VII <i>Fisica</i> I - IV, VIII; <i>Del</i> <i>cielo</i> ; <i>Meta- fisica</i> A, B, Gamma, K (1- 8), M (9-10), N. <i>Meteorológicas</i> <i>Del Alma</i> ; el resto de la <i>Metafisica</i>	<i>Ética a Eudemo</i> I-III [Libros comunes] <i>Ética a Nicó- maco</i> I-IV <i>Et. Nic.</i> X, 6-9 (y quizá VIII-X, 5)	<i>Política</i> VI-VIII, II-III <i>Recop. de</i> <i>const.</i> <i>Política</i> IV-VI, I <i>Const. de</i> <i>Atenas</i>

\* Las fechas indicadas en la primera columna son sólo indicatorias, porque después de la obra de J. ZÜRCHER, *Aristoteles' Werk und Geist* (Paderborn, 1952), deben considerarse las obras de Aristóteles más elásticamente en el tiempo, y es mejor hablar de un *Corpus Aristotelicum* dentro del cual la fecha de la muerte de Aristóteles (322 a. J. C.) no cerraría de ninguna manera dicho conjunto de tratados filosóficos. La *Ética definitiva* bien pudo ser de Aristóteles o de sus discípulos, pero contemporánea al *Del Alma*.

El alma, formando parte del compuesto, no era ya la que podía ser sujeto de la actividad divina y suprema; la unidad hilemórfica del compuesto humano exigía, a la conciencia helénica, constituir el dualismo antropológico en un nuevo nivel: entre el compuesto mismo y el Intelecto. En el lugar de las tres vidas (la del placer, la de los bienes útiles, la de las virtudes honestas; *Et. Eudemo* I, 4), hay sólo dos vidas (la de las virtudes del compuesto humano, el bien humano;

la vida del Intelecto, la vida divina; *Et. Nic. X*, 6-9). La vida divina, la de los filósofos, no contempla ya el mundo de las Ideas, sino el mundo divino (desde su más visible nivel, el de los astros, 1141 b 1).

La inmortalidad del alma —ausente en sus *Éticas* desde el 348 al 330 (cfr. *Et. Nic. I*, 11, 1100a 12-14; III, 9, 1115 a 26; etc.)— es ahora reemplazada por la inmortalidad del Intelecto. El alma es definitivamente incorporada al compuesto hilemórfico.

En el libro X de la *Ética* no encontramos nada de lo que Nuyens indica ser la característica del período instrumentalista: "El cuerpo y el alma son todavía consideradas como dos cosas"<sup>7</sup>.

Gauthier, negando a la *Ética* editada por Nicómaco, libro X, el título de definitiva (después del 330), describe en cambio adecuadamente nuestra conclusión (siendo exactamente la contraria a la que llega él mismo), cuando nos dice que en este período (330-322) descubre, Aristóteles, "la aplicación al alma (al alma humana), de la teoría hilemórfica; y, por otra parte, reafirma la trascendencia, no ya del alma, sino del Intelecto, al mismo tiempo que la afirmación de la trascendencia de Dios" (hubiéramos dicho más acertadamente "lo divino")<sup>8</sup>. Pero, lo que nos llama la atención es que este autor tan cuidadoso e informado —con quien tuvimos ocasión de hablar acerca de todo esto en *Le Saulchoir*—, llega a escribir: "Por otra parte, el interés de estas consideraciones es para nosotros totalmente negativo, porque la *Ética a Nicómaco*, no solamente no había elaborado la teoría del Intelecto que desarrollará en el *Del Alma*, sino que no tenía de ello aún la menor sospecha"<sup>9</sup>. ¡Nos oponemos, entonces, a esta conclusión! Aristóteles no pudo escribir el libro X, 6-9 de la *Ética* editada por Nicómaco, sin tener ya las hipótesis de su *Del Alma*, es decir, es contemporánea o al menos del mismo período de su desarrollo sistemático.

Gauthier describe, negándola, la *Ética definitiva*: "Había en esa teoría (del *Del Alma*) el germen de una moral trascendental, de una mística aun: esta moral y esta mística, no debemos buscarlas en la *Ética a Nicómaco*, como no podemos buscar una moral hilemórfica"<sup>10</sup>. ¡La descripción del filósofo en el libro X, 9, no es acaso la de ese

<sup>7</sup> NUYENS, *L'évolution*, p. 161.

<sup>8</sup> *L'Éthique à Nicomaque*, I, p. 33 (Introducción).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>10</sup> *Ibid.*

místico! El filósofo es "el más amado de los dioses", "el filósofo es el más feliz de todos los hombres"; el objeto del Intelecto "es lo más divino" (1177 a 15). No es ciertamente un místico piadoso, pero es un místico religioso, un contemplativo.

El libro X de la *Ética a Nicómaco*, es posterior al 330, o al menos —lo que para nuestros fines es lo mismo—, fue profundamente corregido a partir de la misma estructura antropológica del tratado *Del Alma*.

9. Veamos un poco más detenidamente las críticas a nuestra posición. En primer lugar, de qué modo trata Nuyens la cronología de la *Ética* editada por Nicómaco. Dice que "la teoría hilemórfica aplicada al ser viviente debería usar τοῖς ἀνθρώποις <sup>11</sup> en lugar del ψυχῶν de la *Ética a Eudemo* (II, 3; 1121 a 13, como por ejemplo en *Del Alma* I, 4; 408 b 11-15). En la *Ética a Nicómaco* X se usa frecuentemente la palabra ἀνθρώπος y se ignora la de ψυχή. Nuyens no se ocupa de mostrar una cronología interna de la *Ética*, sino que se limita a buscar aquí o allí algunos argumentos, no del todo probantes. En el I, 13 indica cómo Aristóteles habla de las virtudes humanas no como del cuerpo, sino exclusivamente del alma (1102 a 16-17), mientras que "en el *Del Alma*, por el contrario, insiste precisamente en el hecho, de que fuera del pensamiento puro, el alma no posee actividad propia" (I, 1; 403 a 16-17) <sup>12</sup>. En el libro X a tal punto el alma no posee actividad propia exclusiva que no se la nombra siquiera, ya que es parte del compuesto. Nuyens aún argumenta en nuestro sentido cuando explica que la diferencia entre la *Ética a Nicómaco* II, 4, 1105 b 21-23, y el *Del Alma* I, 1, 403 a 16-18, consiste en que en la primera se usa la fórmula πάθη ἐντῆ ψυχῆ mientras que en el segundo πάθη dice relación del alma al cuerpo. La posición del *Del Alma* se encuentra exactamente en la *Ética* X cuando expone:

"Entonces son éstas, como puede verse, actividades humanas. Por otra parte, la virtud ética proviene, al juicio de todos, del cuerpo, y en gran medida se encuentra relacionada a las pasiones (πάθησιν). Y también la prudencia está ligada (συνέζευκται) a la virtud ética... porque, por otra parte, las virtudes éticas están también ligadas a las pasiones, que tienen por sujeto al compuesto (σύνθετον)" (1178 a 13-20).

<sup>11</sup> NUYENS, o. c., p. 186.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 191. DEFOURNAY, *L'activité de la contemplation*, apoya la posición de NUYENS, y relega la *Et. Nic. X* al mismo período que el libro I.

¿Cómo es posible ignorar este texto? Gauthier (III, p. 893), comentando este texto confunde las cosas sin explicarlas. Dice que las pasiones tienen para Aristóteles (*Étic. Nic.* II, 4; 1105 b 19-25) su sujeto propio en el alma (como Nuyens lo explica), pero evita comentar lo fundamental: que dichas pasiones no sólo "incluyen fenómenos corporales", sino que, además, tienen "por sujeto al compuesto" (*περὶ τὸ σύνθετον*). Era aquí el lugar de demostrar que Léonard (*Le bonheur chez Aristote*, pp. 204-205) no tiene razón, ya que sostenía que estas líneas aristotélicas son claramente hilemórficas (usa, además, Aristóteles, una buena cantidad de verbos expresivos del compuesto: *συμβαίνειν, συνκείσθαι, συνέξυκται*, etc.). Gauthier sólo responde que la palabra "compuesto" es usada por Platón (III, p. 894) (*Fedón* 78 b-c), pero olvida decir que lo usa igualmente Aristóteles en el *Del Alma* II, 1 (412 a 15: *συνθέτη*). Lo que no llega a mostrar es que el compuesto de Platón es radicalmente diverso del de la *Ética* X, ya que aquí el compuesto es el sujeto de las virtudes humanas de la vida activa y política exclusivamente, reservándose para el Intelecto la actividad divina —división contraria a la de Platón: pero aun diferente a la de Xenócrates, que hablaba de alma racional e irracional; mientras que aquí, Aristóteles, no habla para nada de alma, sino de compuesto corporal y de Intelecto, que es claramente el hilemorfismo del *Del Alma*. En verdad, ni Nuyens ni Gauthier han demostrado lo que hipotéticamente han avanzado; no han llevado ningún argumento hasta sus últimas consecuencias; han eludido los textos difíciles o los han "tapaço" con analogías que no soportan la crítica. Uno de esos argumentos engañosos es el que muestra la semejanza entre el Intelecto de la *Ética a Nicómaco* X, 7 (1178 a 2-3) y el del *Protréptico*, por una mera semejanza en el plantear la cuestión. Pero lo que más llama la atención es que Nuyens llega a decir: "la visión sobre la relación entre el cuerpo y el alma —en el libro X— no se acuerda tampoco con el *Del Alma*" (p. 192). ¿En qué texto se apoya para afirmarlo? Aristóteles no utiliza ninguna vez la palabra *alma*, y todo muestra lo contrario. Además agrega, sin demostración alguna, que la *Ética a Nicómaco* fue escrita antes del *Del Alma*: "es posible sostener que fue anterior al *Del Alma*; puede aun pensarse en unos diez años, lo que sería suficiente" (*Ibid.*). Jaeger y Burnet creían igualmente que la psicología de la *Ética a Nicómaco* era distinta a la del *Del Alma*.

Por el contrario Mansion (*La genèse de l'oeuvre d'Aristote*, p. 451) dice que la *Ética X* es contemporánea al *Del Alma*; lo mismo Ross (*Aristotle, Selections*, p. XIX).

10. Volvamos al que ha efectuado el mejor trabajo hasta el presente. Gauthier explica que "con las *Éticas* no hemos llegado todavía allí (al *Del Alma*), pero no nos encontramos tampoco en la época del *Protréptico*. No hay ya un alma inmortal, pero no hay todavía un Intelecto agente" (III, p. 855). Esta descripción se opone al argumento, que el mismo Gauthier propone, de que el Intelecto de la *Ética a Nicómaco X* podría ser el del *Protréptico* (argumento de Nuyens), pero aceptando que el alma no es inmortal, aunque no constatando este autor que no se habla nunca del alma. ¿De qué otro Intelecto podía hablar en la *Ética X* que no fuera del Intelecto del *Del Alma* (que, por otra parte, Aristóteles nunca llamó Intelecto "agente")?

Aún más asombro nos causa la siguiente afirmación: "La ciencia que puede tenerse de las realidades divinas (por) el Intelecto unido al cuerpo ha sido muy modesta (en las *Éticas*)" (*Ibid*). ¿Unido al cuerpo? Expresamente indica que el Intelecto está separado del compuesto (1178 a 22), y nunca dice que sea virtud, mucho menos ciencia (en el libro X). Nuestro comentador no podía evitar este texto (tratado en el t. III, p. 893), pero, aunque lo estudia, evade, sin embargo, la cuestión. En primer lugar, admite que Nuyens no justificó su posición; después, expone la doctrina de Léonard —que nos parece la más justa— a quien sólo responde: "En esto, creemos nosotros, que se equivoca, ya que Nuyens vio mejor" (III, p. 894). ¿Es imposible pretender demostrar con una mera proposición que se reconoce no fue demostrada! Gauthier escribe que en la *Ética X*, "Aristóteles, en contradicción formal con la psicología del *Del Alma*, afirma que el hombre es el Intelecto y no el compuesto" (p. 895). ¿No demuestra tampoco ese juicio un tanto peregrino! Por el contrario, Aristóteles manifiesta una y otra vez (1177 b 26-31) que el compuesto es el sujeto de la vida humana, mientras que el Intelecto es lo divinamente sobreañadido. A tal punto, que se ve exigido a demostrar por qué el Intelecto, siendo divino, es, sin embargo, lo más precioso que posee el hombre (1178 a 2-13). Gauthier dice que el Intelecto de la *Ética X* no es el Intelecto del *Del Alma*, sino "la parte racional del alma todavía concebida como una substancia" (*Ibid*). ¿Qué texto aduce! Ninguno. ¿Cómo podía demostrar que es una parte del alma si ni siquiera

habla de ella en una sola ocasión? Esto lo lleva a interpretar erradamente un texto central: "Sólo la psicología platónica le permite a Aristóteles afirmar, como lo había hecho Platón, que el hombre es el alma, y más precisamente la parte racional del alma, y que el cuerpo permanece extranjero" (*Ibid*). Para ello cita 1178 a 2-4. ¡Es exactamente lo contrario! Sin referirse al alma platónica sino al Intelecto del *Del Alma*, lo que demuestra es que dicho Intelecto está separado del compuesto (1178 a 19-20). "Estamos todavía en las perspectivas de una psicología platónica de Aristóteles" —agrega Gauthier, *ibid.*—. No es así, la antropología de la *Ética X* no es platónica, es la estructura aristotélica más alejada de Platón y distinta de la de Xenócrates. Por ello su *nueva Ética*, aunque ha recuperado lo mejor de la tradición griega —la contemplación de lo divino y el compromiso político— se encuentra todavía en un estado dubitativo, germinal. La *Ética X*, 6-9, debe colocarse en el período 330-322, aunque sólo en los primeros años (330-326), porque, ciertamente, no fue íntegramente escrita después de haber escrito los libros del *Del Alma*, pero supone todas sus conclusiones.

11. Con esto hemos sólo demostrado la distancia existente entre el libro I al X de la *Ética* editada por Nicómaco, y la contemporaneidad de la estructura antropológica del libro X con el *Del Alma*. Trabajos específicos podrán estudiar más detenidamente cada uno de los libros restantes y descomponer los elementos más antiguos y recientes. Si esta *Ética* fue un cuadernillo de clase constituido progresivamente —aunque posterior, no en los libros comunes, a la *Ética a Eudemo*—, será necesario, a partir de la estructura antropológica, de la evolución de la doctrina de la felicidad, del sistema de las virtudes y su desarrollo, ir clarificando, parte por parte, este tratado ético que significa en la historia de las filosofías morales, su mejor ejemplo:

"Las virtudes del compuesto son las virtudes humanas, y en consecuencia es humana la vida según estas virtudes e igualmente su felicidad (humana). Al contrario, el Intelecto se encuentra separado" (1178 a 20-22).

Gauthier, traduciendo —pero en verdad interpretando el libro X como anterior al *Del Alma*— dice: "al contrario, la virtud (sic) del Intelecto es una virtud (sic) que existe fuera del cuerpo (sic)" (I, p. 309). El Intelecto está separado, pero no del cuerpo sino del compuesto del que acaba de hablar.

El filósofo vive la vida divina del Intelecto, autónomo de la vida de la masa, de la vida política. Es el místico asombrado ante lo divino que es la causa de su felicidad, su gozo constante. "Pero en tanto que es hombre (ἄνθρωπος) y en cuanto que convive (συζῆ) con ellos, le será necesario elegir obrar según la virtud y tener ciertos bienes (externos) para vivir como hombre (ἀνθρωπίνεσθαι)... Se admite que los dioses poseen el grado supremo de bienaventuranza y felicidad... Por consecuencia, la actividad divina (τοῦ θεοῦ), actividad eminentemente gozosa (μακαριότητα), es la contemplativa" (*Et. Nic.* X, 8; 1178 b 5-22).

¿No es ésta, acaso, la ética exigida por el tratado *Del Alma*?<sup>13</sup>

<sup>13</sup> En un trabajo de próxima edición sobre la destrucción de la historia de la ética volvemos a plantear la cuestión cronológica.



## MUNDO SENSIBLE, MUNDO REAL Y MUNDO DE LA CIENCIA FISICA O IMAGEN FISICA DEL MUNDO

Por *Maz Planck*

**L**a construcción de la ciencia física se lleva a cabo sobre los fundamentos de la medición, y como toda medición está unida a una percepción sensible, los conceptos de la física son extraídos del mundo sensible. Por eso, también, toda ley física en el fondo se refiere a sucesos del mundo sensible. En atención a esta circunstancia, muchos naturalistas y filósofos propenden a la concepción de que la física al fin y al cabo sólo tiene que habérselas con el mundo sensible humano y que, por tanto, un llamado "objeto" desde el punto de vista de la física es nada más que un complejo de sensaciones que se juntan de diferentes modos. Siempre habrá que hacer hincapié en que semejante concepción nunca puede ser refutada con razones lógicas. Pues la lógica por sí sola no está en situación de conducir a nadie fuera de su propio mundo sensible; ni siquiera puede forzar a reconocer la existencia independiente de sus prójimos.

Entretanto, en la física, como en cualquier otra ciencia, rige no sólo el entendimiento (*Verstand*), sino también la razón (*Vernunft*). No todo lo que demuestra estar sin contradicción lógica es también racional (*vernünftig*). Y la razón nos dice que si volvemos la espalda a un llamado objeto y nos alejamos de él, sin embargo, algo de él está ahí; nos dice más: que el hombre individual, que nosotros, seres humanos, junto con todos nuestros planetas, tan sólo significamos una pequeñísima nada en la grande e inabarcable naturaleza, cuyas leyes no se rigen por lo que ocurre en un pequeño cerebro humano, sino que han existido antes de que hubiera vida en la tierra, y existirán aún después de haber desaparecido de ella el último físico.

Mediante tales consideraciones, no mediante conclusiones lógicas, somos obligados a aceptar, detrás del mundo sensible, un segundo mundo: el mundo real que lleva una existencia independiente del hombre, un mundo que, cierto es, nunca podemos percibir directamente, pero sí lo podemos siempre y tan sólo a través del medio del mundo sensible, mediante ciertos signos que nos lo transmiten; lo mismo que si un objeto

que nos interesa, sólo pudiéramos contemplarlo a través de unos anteojos cuyas propiedades ópticas nos fueran completamente desconocidas.

A quien no pueda seguir este orden de ideas y vea una dificultad insuperable en la introducción de un mundo real por principio incoñoscible, podrá hacerse recordar que una cosa es el tener que habérselas con una teoría física ya lista y cuyo contenido puede ser analizado con exactitud una y otra vez; que, además, para su formulación, los conceptos del mundo sensible bastan perfectamente, y otra, el estar ante la tarea de forjar una teoría física a partir de una cantidad de mediciones individuales ya existentes. La historia de la física nos muestra de cada lado que esta tarea, incomparablemente más difícil, siempre fue cumplida tan sólo en virtud de la aceptación de un mundo real, independiente de los sentidos humanos, y que no es de dudar de que en el futuro también sea este el caso.

A estos dos mundos: el mundo sensible y el mundo real, se añade un tercer mundo, que hay que distinguir de ellos: el mundo de la ciencia física o imagen física del mundo. Este mundo, en contraposición a los dos anteriores, es una creación del espíritu humano al servicio de un fin determinado, y como tal, mudable y sometida a un cierto desarrollo. La tarea de la imagen física del mundo puede formularse de dos maneras, según se ponga la imagen del mundo en relación con el mundo real o con el mundo sensible. En el primer caso la tarea consiste en conocer lo más completamente posible el mundo real, en el segundo, en describir lo más sencillamente posible el mundo sensible. Sería ocioso querer tomar una decisión entre estas dos concepciones. Más bien cada una de ellas, tomada por sí sola, resulta unilateral e insatisfactoria. Pues, por un lado, un conocimiento directo del mundo real no es, en modo alguno, posible, y por el otro, la cuestión de cuál sea la más sencilla entre las descripciones de varias percepciones sensibles, relacionadas entre sí, por principio no puede, en modo alguno, ser resuelta. En el curso del desarrollo de la física ha ocurrido más de una vez que de dos descripciones distintas, la que se había tenido durante algún tiempo por la más complicada, más tarde fue considerada como la más sencilla.

Lo que queda en pie como esencial es que las dos mencionadas formulaciones de la tarea no se contradicen en su repercusión práctica, sino, por lo contrario, se complementan de manera feliz. La primera proporciona a la fantasía del investigador, tendida hacia adelante en actitud tanteante, las ideas que indispensablemente han de fecundar

su trabajo; la segunda le sujeta al seguro terreno de los hechos. A esta circunstancia se debe también que los físicos, según propendan más a una dirección metafísica de ideas o a una positivista, orienten su trabajo en la imagen física del mundo más hacia un lado o hacia el otro.

Hay, además de los metafísicos y los positivistas, un tercer grupo de trabajadores en la imagen física del mundo. Les caracteriza el que su interés principal no se dirige ni a las relaciones de esa imagen con el mundo real ni a las relaciones de ella con el mundo sensible, sino más bien a la unidad interna y la estructura lógica de la imagen física del mundo: son los axiomáticos. La actividad de éstos también es útil y necesaria, pero aún aquí acecha el grave peligro de la unilateralidad, que consiste en que la imagen física del mundo pierde su significación y degenera en un formalismo hueco. Pues si se desata la conexión con la realidad, la ley física ya no aparece como una relación entre magnitudes que son medidas independientemente la una de la otra, sino como una definición, mediante la cual una de esas magnitudes es referida a las demás. Esta nueva interpretación es particularmente seductora porque, sin duda, se define con mucha más exactitud una magnitud física mediante una ecuación que por medio de una medición; pero representa, en el fondo, una renuncia a la verdadera significación de la magnitud, lo cual es de grave importancia, pues la conservación del nombre da motivo a oscuridades y falsas inteligencias.

Así vemos cómo se trabaja al mismo tiempo, desde diferentes lados y según diferentes puntos de vista, en la tarea de dar forma a la imagen física del mundo, siempre de acuerdo con un solo fin: unir según ley los fenómenos del mundo sensible entre sí y con los del mundo real. Es comprensible que en las diferentes épocas del desarrollo histórico era la una, ora la otra dirección apareciera en el primer plano. En épocas en las cuales la imagen física del mundo presenta un carácter más estable, como fue el caso en la segunda mitad del siglo pasado, goza de más predicamento la dirección metafísica, créese ya estar relativamente cerca de la aprehensión del mundo real; por lo contrario, en épocas de cambios e inseguridad, como en la que vivimos, el positivismo aparece más en el primer plano, pues el investigador concienzudo se inclina entonces más a atenerse al único punto de partida firme: los fenómenos del mundo sensible.

Si ahora abarcamos de un vistazo y en su sucesión histórica las diferentes formas de la imagen física del mundo que cambian en el curso del tiempo y se reemplazan unas a otras, y si, además, indagamos

las notas características del cambio, han de llamarnos la atención dos hechos. En primer lugar, hay que hacerse cargo de que en todos los cambios de las imágenes del mundo, vistas en conjunto, no se trata de una oscilación rítmica de un lado para otro, sino de un desarrollo que progresa constantemente más o menos hacia adelante en una dirección determinada y el cual puede caracterizarse por esa nota, a saber: que el contenido de nuestro mundo sensible se enriquece cada vez más, nuestro conocimiento de él es cada vez más profundo, nuestro dominio sobre él se asegura cada vez más. Esto lo muestra del modo más contundente una mirada a la repercusión práctica de la ciencia física. Que hoy podemos ver y oír a distancias mucho mayores; que disponemos de fuerzas y velocidades mucho más considerables que hace una generación, lo cual no puede negar y ni siquiera dudar el más agudo escéptico; que este progreso significa un permanente aumento de nuestro conocimiento, el cual no es calificado de extravío en una época posterior y negado otra vez.

En segundo lugar, es muy digno de observar que aun cuando el impulso hacia cada corrección y simplificación de la imagen física del mundo es ofrecida por observaciones modernas, por tanto, por fenómenos en el mundo sensible, sin embargo, la imagen física del mundo se aleja en su estructura cada vez más del mundo sensible; que su carácter intuitivo, coloreado en su origen de manera completamente antropomórfica, se pierde cada vez más; que las sensaciones de los sentidos son eliminadas de él en medida creciente —piénsese tan sólo en la óptica física, en la cual ya no se trata, en modo alguno, del ojo humano—; que por eso su carácter peculiar se pierde cada vez más en lo abstracto, en donde las operaciones matemáticas puramente formales desempeñan un papel cada vez más importante y las diferencias de cualidad son referidas cada vez más a diferencias de cantidad.

Si se compara este segundo hecho con el primero señalado: el constante perfeccionamiento de la imagen física del mundo respecto a su significación para el mundo sensible, resulta, en mi opinión para este sorprendente y paradójico fenómeno, a primera vista, esta única interpretación: el alejamiento de la imagen física del mundo respecto del mundo sensible —hecho que progresa a un tiempo con el creciente perfeccionamiento de ella— significa no otra cosa que un acreamiento progresivo al mundo real. Ciertamente es que no puede ser asunto de una fundamentación lógica de esta opinión, puesto que nunca puede ser deducida la existencia del mundo real puramente según el entendimien-

to; pero tampoco será jamás posible refutarla con razones lógicas. La decisión de esto es más bien asunto de una concepción racional del mundo, y queda en pie la vieja verdad de que la mejor concepción del mundo es la que aporta los frutos más fecundos. La física constituiría una excepción entre todas las ciencias si no hiciera valer aun en ella la ley según la cual resultados más valiosos y trascendentales de la investigación siempre hay que alcanzarlos únicamente por el camino que lleva al fin, por principio inasequible, de un conocimiento de la verdadera realidad.

La tarea de la imagen física del mundo puede caracterizarse así: establecer una conexión lo más estrechamente posible entre el mundo real (oculto) y el mundo (accesible a nosotros) de las vivencias sensoriales.

De *Das Weltbild der neuen Physik*. Traducción del alemán por el Prof. Vicente Paúl Quintero.



## NOTAS

### NOTA SOBRE LAS REEDICIONES DE OBRAS DE FILOSOFÍA GRIEGA

**E**N los últimos diez años ha cambiado radicalmente el panorama de los estudios de filosofía griega en lo que se refiere al material bibliográfico, o sea, en lo concerniente al instrumental básico indispensable para dichas investigaciones. Se trata de una situación que si, naturalmente, deriva de un despertar o renacer del interés europeo por dichos estudios (luego de un natural letargo de post-guerra), al mismo tiempo condiciona o favorece de manera singular tal despertar del interés, sobre todo en Latinoamérica.

Ciertamente, los investigadores argentinos no contamos desde hace tiempo con franquicias o condiciones favorables para la recepción de revistas y libros extranjeros y para el tipo de cambio mediante el cual efectuar dichas adquisiciones, inclusive para realizar las mismas transferencias; entre tanto, en cambio, los precios del material han subido en Europa y Estados Unidos, y para nosotros se han multiplicado, a través de las sucesivas devaluaciones de nuestro signo monetario. Estamos, en ese sentido, a la espera de una mejor atención de los poderes públicos sobre dicha situación, que sólo de tanto en tanto ha sido propicia para la adquisición de los elementos indispensables para realizar nuestros estudios en un nivel decoroso.

Pero así y todo, las posibilidades de trabajo se han ampliado considerablemente con ese fenómeno editorial al que aludimos, y que consiste en la reimpresión de los principales textos básicos y de los comentarios y estudios clásicos en la especialidad. Hace diez años, alguien que quisiera dedicarse a la filosofía antigua tenía que irse a vivir al extranjero o viajar allí cada vez que necesitase material para una investigación o bien suplir el viaje con una adquisición de microfilms, fotocopias, etc., que exigían que, además de tener una gran voluntad de trabajo y de paciencia para sortear los inconvenientes burocráticos, se dispusiese de una fortuna raramente accesible a un intelectual. Quien quisiese profundizar en el pensamiento pre-socrático, en el socrático, platónico, aristotélico y post-aristotélico, se hallaba en una orfandad casi total para tener acceso a las fuentes mismas, e inclusive para conocer los principales estudios realizados en Europa y

Estados Unidos sobre esas zonas del pensamiento, y sobre los cuales se manejaba toda la bibliografía posterior. Sólo una minuciosa búsqueda a través de bibliotecas públicas —universitarias, en particular— y privadas, podía proporcionar, en los casos de mejor voluntad y de mayor agilidad en la operación pertinente, una recopilación sumamente precaria del material requerido.

Tal situación, como decimos, ha experimentado un cambio paulatino que, mirado después de algunos pocos años, aparece bastante radical. Colecciones bilingües de clásicos grecorromanos, como la francesa Budé y la inglesa Loeb, están completando su repertorio de fuentes, sobre todo en lo atinente al pensamiento platónico y post-platónico. Los escritos indiscutidamente atribuidos a Platón y aun muchos cuya autenticidad es controvertida se hallan ya en una edición griega, generalmente muy bien cuidada, confrontada página por página con una traducción francesa —en la colección Budé— de heterogénea fidelidad, pero en todo caso proveniente de helenistas de calidad reconocida, como L. Robin, E. des Places, A. Diès, E. Chambry, etc. La colección Loeb presenta, en este punto, textos griegos con menor aparato crítico, confrontados con traducciones —como compensación— a menudo menos libres que las francesas. Claro que esto en lo que concierne a Platón, donde es sin duda más rico el aporte de la serie Budé (que incluso ha editado, a modo de apéndice, un léxico en dos tomos, a cargo de E. des Places, que, aunque menos completo y más interpretativo que el de Ast, resulta sin duda más actual). En lo tocante a Aristóteles, la edición de los tratados biológicos de Aristóteles, en la valiosa presentación de A. I. Peek, así como en lo que concierne a los escritos de Plutarco (cuya colección *Moralia* ha superado ya los diez volúmenes), a cargo de helenistas como F. C. Babbitt, W. C. Helmbold y H. Cherniss, los clásicos Loeb elevan notablemente su cotización. Por lo demás, en cuanto a las traducciones, la editorial Vrin nos ha facilitado versiones de Aristóteles de excelente calidad efectuadas por J. Tricot, como la remozada *Metafísica*, *De Anima*, el *Organon*, etc., en tanto, que, del lado inglés, la *Oxford's translation* dirigida por W. D. Ross ha presentado seguramente las versiones más fieles y cuidadas de la obra de Aristóteles en su conjunto (aunque aún no esté del todo completa). En lo referente a los textos griegos, sin duda la mayor riqueza y jerarquía la ofrecen los *Classical Oxford Texts* (donde, junto a la ya clásica versión de J. Burnet de la obra platónica, se halla, entre otras, una reju-

venecida edición de la *Metafísica* por W. Jaeger, y un nuevo texto de las primeras tres *Enéadas*, a cargo de P. Henry y H. R. Schwyzer) y la célebre Bibliotheca Teubneriana que, trasladada ahora de Leipzig a Stuttgart, no sólo nos proporciona volúmenes de los *Moralía* a los que de otro medio no tenemos acceso (como los que incluyen los escritos platónicos de Plutarco, cuya elaboración por H. Cherniss aún aguardamos), sino que nos ha devuelto los cuatro volúmenes de los *Stoicorum Veterum Fragmenta* de J. V. Arnim, cuya anterior edición, para ser consultada, nos exigía un viaje a La Plata o a la Facultad de Medicina de Rosario, donde su presencia era un enigma reservado para los iniciados; también nos ha permitido recuperar los comentarios de Proclo al *Timeo* y a la *República*. También la reaparición de los antiguos *Commentaria in Aristotelem Graeca* puede disminuir al lector porteño la necesidad de viajar a La Plata, aunque sólo en parte, ya que el enorme precio de cada volumen prácticamente impide una posesión de la colección completa. Por su parte, la editora Georg Olms, de Hildesheim, entre otras cosas, nos ha provisto de reproducciones fotomecánicas de los *Aristotelis dialogorum fragmenta* (cuya recopilación por V. Rose esperamos ver pronto en la reelaboración de O. Gigon) de R. Walzer, y de las ediciones de Jenócrates por R. Heinze (*Xenokrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*) y de Espeusipo por P. Lang (*De Speusippi Academici Scriptis*). Editoriales holandesas (como la ya famosa E. J. Brill), a su vez, han contribuido en los últimos años con recopilaciones como la de E. Mannebach, *Aristippi et cyrenaicorum fragmenta*, o con ediciones como las de L. G. Westerink (p. e. la de *Olympiodorus. Commentary on the First Alcibiades of Plato*, la del *De Anima* de Tertuliano o del comentario de Calcidio al *Timeo*). La editorial berlinesa Weidmann ha favorecido el contacto con los *Orphicorum fragmenta* de O. Kern en una segunda edición que reproduce, 41 años después, la primera de 1922. La casi insuperable edición de J. Adam, *The Republic of Plato*, asimismo, ha reaparecido 61 años después de la primera de 1902, siempre bajo el sello de la Cambridge University Press (también ha sido reeditado, transcurridos 30 años de la primera impresión de 1932, *The Symposium of Plato* de R. G. Bury). Siguiendo las huellas de Adam, E. R. Dodds nos ha proporcionado ediciones del *Menón* (también en Cambridge) y del *Gorgias* (en Oxford, donde también ha editado *The Elements of Theology* de Proclo, con introducción, traducción y comen-

tario, a más del texto revisado). Labor semejante, como se sabe, ha sido cumplida con Aristóteles por W. D. Ross, en lo tocante a la *Metafísica*, *Primeros y Segundos analíticos*, *Física* y *De Anima*, en Oxford (en cuyo sello editorial asistimos a repetidas reimpresiones de la trilogía *Euthyphro*, *Apology & Crito* y del *Phaedo*, ambos volúmenes a cargo de J. Burnet). En Italia adquiere cada vez mayor importancia la sección "Filosofía antigua" de la Biblioteca di Studi Superiori (de la editorial florentina "La Nuova Italia"), dirigida por R. Mondolfo con la colaboración de M. Untersteiner: las ediciones de este último de los *Testimonianze e Frammenti* de los Sofistas (4 vols.) y de Parménides, así como las de M. Timpanaro Cardini de los pitagóricos (3 vols.) y la de A. Maddalena de los jónicos, entre otras, nos ponen en contacto con cuidados textos griegos en remozadas recopilaciones y comentarios. En español, en cuanto a ediciones bilingües, no sé si puede mencionarse algo más que algunos volúmenes de obras de Platón y Aristóteles de la biblioteca del Instituto de Estudios Políticos de Madrid, ya que las ediciones a cargo de J. D. García Bacca se resienten por el descuido de los textos y la arbitrariedad de la traducción, y en general las editoriales de habla española no arriesgan su patrimonio en presentaciones bilingües, sin reemplazarlas más que excepcionalmente con traducciones serias y directas.

Pero las reediciones y modernización de textos no abarcan sólo las fuentes, sino también los estudios de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX que han adquirido carácter de clásicos. Tal el caso del *Platón* de Wilamowitz o el de K. Hildebrandt (los libros de C. Ritter, tan importantes, lamentablemente no pueden figurar aún en la nómina de reediciones). Una obra de N. Hartmann sobre Platón, *Platos Logik des Seins*, reaparece después de 56 años de ausencia desde que fuera editada en 1909 (la misma editora W. de Gruyter nos había facilitado el contacto con diversos trabajos de Hartmann sobre Platón y Aristóteles en el segundo tomo de los *Kleinere Schriften*). Otra de las obras más importantes escritas sobre Platón, la de Friedlaender, ha reaparecido completamente rejuvenecida por su autor, en 3 tomos que sustituyen a los dos ya clásicos; y su traducción al inglés por H. Meyerhoff (de la cual Routledge & Kegan ya ha impreso los dos primeros tomos) ha brindado al autor la oportunidad de actualizar más aún las notas. La famosa tesis de L. Robin, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote* (de 1908) la vemos reimpressa

en 1963 (nominalmente; en la práctica desde 1966), igualmente que su complemento *La théorie platonicienne de l'amour*. Después de años de peripecias para consultar las dos grandes obras de H. Cherniss, las tenemos por fin en nuestro poder: *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy* ha sido reimpresso por Octagon Books en 1964 (29 años después de su primera aparición), y el primer volumen de la obra paralela referente a Platón (que, a falta de volumen segundo, fue completada provisionalmente por *The Riddle of the Early Academy*, que acaba también de ser reeditada) ha visto su segunda edición a través de la casa Russell & Russell, en este caso a 18 años de la primera. En fin, para citar un clásico más, hace poco volvemos a tener *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, de W. Theiler (1ª ed. 1934, 2ª, 1964). En español, luego de 19 años desde su aparición en 1947, tenemos nuevamente *Vida de Sócrates*, de A. Tovar, en *Revista de Occidente*.

Un párrafo aparte, en este examen, merece la labor de la Wissenschaftliche Buchgesellschaft, de Darmstadt, entidad que acoge propuestas de ediciones de libros agotados, los ofrece a sus socios en suscripción a precios aproximados, y, una vez completado el número suficiente de suscriptores requerido, edita —sola o en colaboración— los libros a precios reducidos. Así han podido llegar a nuestras manos *Plato und die sogenannten Pythagoreer* de E. Frank, *Philosophie und sprachlicher Ausdruck* de K. v. Fritz, y la mayor parte de las obras de J. Stenzel.

También está procediendo la sociedad a editar recopilaciones de artículos importantes (p. e. un volumen dedicado a Aristóteles), aunque con la desventaja —para quienes preferimos leer los textos en su idioma original— de ofrecerlos traducidos al alemán cuando no es ésa la lengua en que han sido escritos.

La última mención permite a la vez comprobar que el ámbito de las reediciones no sólo incluye textos y libros clásicos, sino que llega a extenderse a los artículos clásicos incluidos en revistas cuyas colecciones no siempre poseemos completas. De este modo, el número de elementos que aún necesitamos consultar a través de microfílm o de fotocopias se reduce considerablemente. Una de las más brillantes antologías en tal sentido es la de R. E. Allen, *Studies in Plato's Metaphysics*, que nos ofrece veinte excelentes artículos escritos entre 1936 y 1960 en revistas diversas, por helenistas de la talla de H. Cherniss, R. Hackforth, R. S. Bluck, F. M. Cornford, G. R. Morrow, G. E. L. Owen, G. Vlastos, etc., agrupados en torno a 5 ó 6 temas comunes.

Finalmente, cabe hacer referencia a la reedición de dos importantes clásicos en lo que a la historia de la filosofía se refiere. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, de Eduard Zeller, que su autor aumentara considerablemente entre la primera edición de 1855 y la 5ª de 1892, había visto una 6ª edición renovada por Wilhelm Nestle, quien en 1919 pudo así dar término a una tarea iniciada por Franz Lortzing. La ya mencionada editorial Georg Olms, con una 7ª edición que reproduce fotomecánicamente la de 1919, ha permitido cerrar en 1963 un largo paréntesis, ya que hace años que la obra se hallaba agotada. En lo que concierne al manual todavía tal vez más importante de historia de la filosofía, el que entre 1863 y 1866 compuso en tres tomos Friedrich Ueberweg (hasta la 3ª edición; R. Reicke se hizo cargo de la 4ª y M. Heinze de la 5ª hasta la 9ª), experimentó una total reelaboración a partir de 1907, en que se distribuyó la tarea entre distintos autores, que hicieron extender la obra a 5 volúmenes. El primero de ellos, a cargo de Karl Praechter, tomó por título *Die Philosophie des Altertums*, y experimentó ligeras modificaciones entre la 10ª y la 12ª ediciones. Las posteriores reediciones se han limitado a reproducir la 12ª de 1926, hasta que llegó un punto análogo al pasado en 1907, y se hizo sentir la necesidad de una nueva reelaboración (de suma importancia en cuanto a la actualización de la bibliografía, ya que en su hora ésta se convirtió en uno de los mejores repertorios bibliográficos de la filosofía griega). Se emprendió una nueva labor, bajo la dirección general del helenista Paul Wilpert, quien además debía tomar a su cargo la parte que anteriormente había elaborado Prächter. Esto llevó a la interrupción de las reediciones. Lamentablemente, y cuando se aguardaba de un momento a otro la finalización de los trabajos, la muerte inesperada de Wilpert trajo como consecuencia una *impasse*, que parece haberse superado con su reemplazo por Hellmut Flashar. Vale la pena hacer notar que, en la reelaboración prevista por Wilpert, la obra contaría con 8 volúmenes (entre ellos uno consagrado a la filosofía hindú y oriental en general, y otro sobre la filosofía del siglo XX), y que el tomo I abarca sólo *Die antike Philosophie in vorchristlicher Zeit*. En el nuevo plan de dicho primer tomo trazado por Flashar, éste tiene a su cargo la extensa introducción, así como la parte consagrada a Aristóteles. Olof Gigon se ocupa de "la filosofía pre-ática" y de "la filosofía ática", mientras K. Gaiser es el encargado de la parte que concierne a Platón; H. J. Krümer estudia

la Academia, tanto la "antigua", la "media" como la "nueva" (incluyendo los antiguos escépticos). La sola mención de F. Wehrli ya sugiere que a su cargo está lo referente a los peripatéticos, siempre en tiempos pre-cristianos, limitación que vale también para el estudio de la Stoa que hace P. Steinmetz y de la escuela epicúrea, a cargo de W. Schmid. Cierra el programa del volumen una sección dedicada a los escritos filosóficos de Cicerón, que corre por cuenta de G. Gawlick. Aunque no hay aún fecha segura de edición, cabe esperar que pronto se pueda contar con una obra que no en vano adquirió el prestigio que se le reconoce, y que sin duda ha de beneficiarse con una actualización hecha en equipo.

La recapitulación que hemos hecho no es ni puede ser completa; no tenía en absoluto la pretensión de una revisión bibliográfica, y ha sido efectuada casi al azar, sobre la base de los volúmenes que más cerca teníamos de la mano, y aun eludiendo el detalle o la lista completa donde podíamos darla rápidamente, porque si lo hubiéramos hecho así se habría puesto de manifiesto la cantidad de omisiones en otros puntos. No nos interesaba el orden ni la cronología de los trabajos; hemos citado a veces la diferencia de años que media entre la primera edición y la nueva (generalmente segunda), sólo para destacar el fenómeno a que aludimos al comienzo: el renacimiento editorial en el terreno de la filosofía griega, que permite al lector de este lado del océano y de este hemisferio acceder a textos que antes no habría podido ver sin cruzar el océano, salvo que se manejara con el sistema de microfilms.

Naturalmente que esto solo no resuelve el problema. Por un lado, el insuficiente conocimiento del griego, pero incluso de los idiomas modernos en los cuales están escritos o traducidos la mayor parte de los textos y comentarios, constituye un motivo de preocupación para las universidades donde se quiera efectuar seriamente estudios griegos, y que no es resuelto en absoluto por la reedición de textos en idiomas que muchos alumnos y ex alumnos no conocen. Por otro lado, mientras los libros reeditados permanezcan en bibliotecas particulares, y las públicas no sean actualizadas, las reediciones estarán tan distantes del estudioso medio como antes, o apenas salvable la distancia mediante peligrosos préstamos o precarias bibliotecas comunes. En ambos casos, la solución ya no está en manos de editoriales sino de las universidades y de los gobiernos que determinan sus presupuestos.

CONRADO EGGERS LAN



## NOTA SOBRE SCHELER: A PROPOSITO DE DOS LIBROS \*

**P**ROBABLEMENTE no ha existido en lo que va del siglo un filósofo de tan sorprendente y compleja personalidad como Max Scheler. De una extraordinaria vitalidad física y mental, impulsivo, apasionado y muchas veces contradictorio, con todas las virtudes y los defectos propios de un verdadero genio especulativo, Scheler vivió en permanente vigilia, en un gigantesco esfuerzo por comprender el sentido último de las cosas, pero, a la vez, preocupado por los problemas inmediatos de la vida, tomando el pulso a su época de la que acuso fue, como muchos afirman, el pensador por excelencia. Dotado de una asombrosa capacidad para penetrar en las más recientes conquistas de la investigación científica especializada, permeable a todos los acontecimientos y a todas las manifestaciones culturales de su tiempo, fue sin duda una naturaleza esencialmente creadora que dio nuevas formas a los eternos problemas de la filosofía y abrió nuevos caminos; sendas inexploradas por las que transitan, tal vez sin sospecharlo, muchas de las más actuales corrientes del pensamiento.

Lo singular en Scheler es que fue un filósofo en cuerpo y alma, en la vida y el pensamiento inseparablemente unidos. Su destino y su misión, dice Lützel, fue ser filósofo, no como un puro oficio o afición sino en la totalidad de su ser. Vivió absorbido por la inquietud especulativa, acosado por la impresionante riqueza de ideas que acudían a su mente y que dejaba correr con entera libertad como una fuerza incontenible que una vez desatada ni él mismo podía dominar.

Esa sobrecarga de ideas y esa apasionada entrega a la realidad esencial del mundo dificultaron sin embargo la ordenación sistemática de su pensamiento, como se lo advierte en la mayoría de sus obras, incluso en las mejor elaboradas en ese sentido. Y ese mismo desorden, que sin duda puede parecernos extraño en quien se propuso descubrir un orden en el universo y situar en él con su propia jerarquía todas

\* JUAN LLAMBIAS DE AZEVEDO: *Max Scheler. Exposición sistemática y objetiva de su Filosofía con algunas críticas y anticríticas* (Buenos Aires, Nova, 1966). HÉCTOR MANDRIONI: *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de "espíritu" en el "Formalismus" de Max Scheler* (Buenos Aires, Itinerarium, 1965).

Las formas del ser, se revela también en su estilo que por momentos desconcierta y obliga a un continuado esfuerzo de atención para no dejarse arrastrar por los temas colaterales, a veces tan sugestivos y valiosos como el tema central que se trae entre manos. Pero así como un espíritu atento puede descubrir la unidad y la continuidad de su pensamiento a pesar de sus transformaciones y de su desorden, en el fondo más aparente que real, así también ese singularísimo estilo tantas veces reprochado por su falta de armonía y por su excesiva propensión a las digresiones, resulta a fin de cuentas incitante, de una gran fuerza atractiva y de un profundo sentido y calor humano. En ningún momento se tiene la impresión de encontrarnos frente a una deshumanizada máquina de pensar, sino, nada más y nada menos, frente a un hombre que piensa, un hombre real asediado por los problemas que más hondamente preocupan al espíritu y en todas sus proyecciones antes que dejarse adormecer por el afán constructivo y ordenador de sistemas.

Su inagotable apetencia de verdad y las "exigencias de la hora", que sintió y sufrió como pocos, no le permitieron detenerse a cuidar la forma y el orden de sus ideas. Vivió y pensó con urgencia; y esa misma urgencia la tuvo en el morir. Su prematura muerte, en 1928, cuando se disponía a profesar en la Universidad de Frankfurt, privó a Europa y a toda la cultura occidental de una de sus mentes más lúcidas y puso término a una actividad apenas comparable por la riqueza y la intensidad de su pensamiento, precisamente cuando en plena madurez comenzaba a dar forma definitiva a lo que fue el problema de toda su vida: la realidad esencial del hombre, su posición y su significación en la totalidad del cosmos.

Diversos motivos, algunos poco o nada científicos, hicieron de Scheler un pensador con el cual no caben al parecer términos medios ni la posibilidad de una apreciación objetiva, limpia de prejuicios. Se lo admira sin reservas o, lo que es más frecuente, se lo critica con desacostumbrada vehemencia y acritud, a veces por razones políticas, religiosas o raciales. Muchos sin duda estimaron en su justa medida la fuerza de su genio creador, la sinceridad de sus afanes y la indiscutible originalidad de su pensamiento que nos ha dejado tantas y tan valiosas aportaciones, particularmente en la ética, en la antropología filosófica, en la filosofía de la religión y en el análisis de las diversas formas de la vida emocional. Pero fueron muchos más los que lo juz-

garon con severidad excesiva condenando su inconsecuencia, su aparente inseguridad y, sobre todo, la falta de un sistema orgánico, homogéneo, sin comprender que, como el mismo Scheler lo advierte, un verdadero sistema no puede ser nunca cerrado sino que "crece con la vida y por la constantemente renovada elaboración de la vida por el pensamiento". Se olvida con frecuencia que toda filosofía auténtica surge de la vida misma en la plenitud de su sentido y necesariamente evoluciona con ella, con sus nuevas experiencias, intuiciones y estimaciones. En el caso de Scheler, y cuanto más se lo estudia mejor se lo comprende, es bien claro que las transformaciones que se operan en su pensamiento, mucho menos frecuentes de lo que parece a una mirada superficial, no son gratuitas ni caprichosas sino que, las aceptemos o no según nuestro propio punto de vista, responden en él a un permanente esfuerzo por resolver sin ataduras doctrinarias las dificultades que le planteaban la realidad del mundo y el orden de sus ideas.

No se puede negar que hay en Scheler debilidades, inconsecuencias y afirmaciones aventuradas que por supuesto en modo alguno pretendo justificar. Se equivocó muchas veces y en cuestiones fundamentales. Pero de lo que se trata es de comprenderlo una y otra vez en sus afirmaciones y en sus negaciones. No suele ser muy común su sentido crítico y se me ocurre que es mucho más noble y honesto desandar lo andado y destrozarse las propias convicciones que mantenerse en ellas a cualquier precio. Nicolai Hartmann, que siguió paso a paso la evolución de la filosofía de Scheler y construyó su *Ética* sobre la base de la teoría scheleriana de la objetividad de los valores y del *apriori* emocional, afirma que la fuerza de Scheler —*ein Problemdenker*, como lo llama y como lo fue él mismo— residía precisamente en su capacidad y audacia para modificar, transformar y reconstruir su pensamiento, o para abandonar una idea que antes había sostenido cuando ya no podía satisfacerle ni respondía a los cambios sobrevenidos en la posición de los problemas. Nadie se esforzó por descubrir la interior consecuencia de su pensamiento y se le reprochó sus contradicciones y el cambio de sus intuiciones metafísicas. Pero la verdad es que el mundo no está exento de contradicciones y, si bien deben ser resueltas, lo que primordialmente importa es tenerlas en cuenta y no cerrar los ojos a la evidencia.

Lo cierto es que muy raras veces se ha procurado comprender a Scheler en sus intenciones y sobre todo en la raíz vital, espontánea de

su pensamiento que en ningún momento quiso reducirse a un definido esquema de fórmulas conceptuales construido a espaldas de la experiencia concreta. Esto, sumado a un casi general desconocimiento de sus trabajos iniciales —anteriores a su primer contacto con Husserl y, por supuesto, con los fenomenólogos de Munich—, y al hecho de que algunos estudios muy importantes dentro de su sistema, como *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* y *Lehre von den drei Tatsachen*, no han sido editados hasta hace poco tiempo, a pesar de que su redacción data de 1913/14 y 1910/11 respectivamente, ha contribuido a crear una imagen falsa e incompleta de la filosofía de Scheler, que para muchos no es más que una aplicación parcial del método fenomenológico de Husserl a un dominio particular de objetos, con el agravante de que se trataría de una aplicación infiel a los principios de la fenomenología como tal.

Sin desconocer la decisiva influencia que a partir de 1900 ejerció Husserl sobre Scheler y que éste mismo ha reconocido en varias ocasiones señalando lo que los une y los separa, lo real es que Scheler siguió el camino que se había trazado ya en su disertación de 1897: *Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den logischen und ethischen Prinzipien* y en su tesis de habilitación en Jena: *Die transzendente und die psychologische Methode*. En estos trabajos, publicados en 1899 y en 1900, Scheler toma una posición que en ciertos aspectos coincide con la del Husserl de las *Investigaciones...*, no sólo en la intención crítica contra el trascendentalismo neokantiano y contra el psicologismo, sino también en lo que concierne a la idea de la intencionalidad y al reconocimiento de la validez objetiva de los contenidos del pensar irreductibles como tales a los fenómenos puramente psíquicos.

La disertación de 1897 contiene ya, aunque apenas esbozados, muchos de los temas que más adelante ahonda y desarrolla hasta constituirse en la tesis de mayor relieve y significación histórica de su filosofía. Entre ellos, una bien definida crítica a todas las formas del intelectualismo ético fundada en la imposibilidad de reducir los principios morales a principios lógicos; el reconocimiento de la objetividad de los valores y de su aprehensión por las formas superiores de la vida emocional, ajenas por completo a los meros estados sensibles; e incluso la tan discutida idea de *Gesinnung* entendida, no en el sentido kantiano, sino como disposición de ánimo que si bien se enriquece y se modifica en el tiempo, de acuerdo con la experiencia, se mantiene como una

realidad espiritual unitaria y permanente que orienta nuestras intuiciones y define nuestra personalidad moral. Algunos de estos temas reaparecen con un enfoque distinto en *Die Methode*, encuadrados ahora en una investigación de más amplias proyecciones cuyo principal objetivo es encontrar para la filosofía, como ciencia fundamental, un método adecuado que sin ser el de ninguna de las ciencias particulares se justifique a sí mismo y sirva de fundamento a las distintas ciencias, contemplando no obstante sus propias exigencias metodológicas. La influencia de su maestro Eucken es aquí notoria, sobre todo en lo que se refiere al concepto de un "mundo del trabajo" (*Arbeitswelt*) que expresa la realidad espiritual del hombre, irreductible a lo puramente psíquico, y se manifiesta en una multiplicidad de formas variadas que comprende el hacer científico y todas las creaciones artísticas, jurídicas, morales, económicas, religiosas, etc., es decir, lo que constituye el mundo de la cultura en sus formas realizadas y en su devenir histórico.

Como no se trata de analizar ahora la filosofía de Scheler en su contenido y en su evolución ni, mucho menos, en su relación con la de Husserl, aunque por muchos motivos el tema es singularmente atractivo, lo que me interesa es tan sólo señalar que se tiene, o, por lo menos, se ha tenido hasta no hace mucho tiempo, una imagen confusa e incompleta de la filosofía scheleriana que urge rehacer con sus aciertos y sus errores, en su verdad y en su integridad. Se ha tenido, subrayo expresamente, porque sucede que en los últimos años esa imagen tiende a ser corregida y superada de más en más, en buena parte como consecuencia de la edición de sus *Obras Completas*, a cargo de María Scheler, lamentablemente suspendida con la publicación de sólo seis volúmenes de los trece proyectados. Claros testimonios del renaciente interés por Scheler y de la nueva actitud frente a su obra y su persona son estos dos excelentes estudios de Juan Llambías de Azevedo y de Héctor D. Mandrioni, escritos con amplio conocimiento de la filosofía scheleriana y con la necesaria objetividad para darnos una interpretación fiel, equilibrada y, lo que es muy importante en este caso, de ningún modo desvirtuada en su esencia por prejuicios o intereses ajenos al quehacer científico.

Fruto de largos años de frecuentación con los textos originales, el libro de Llambías de Azevedo cumple con holgura su propósito de hacer una exposición sistemática y evolutiva de la filosofía de Scheler lo más completa posible aunque no necesariamente exhaustiva. Con la cla-

ridad y hondura que le son habituales, Llambías comienza por ubicar el pensamiento scheleriano en el contexto histórico, tarea previa e indispensable si se quiere comprender su carácter y el porqué de los problemas que se plantea, y luego expone, analiza y juzga sus aspectos fundamentales, sobre todo aquellos que tienen mayor significación por su propio contenido, por su originalidad o por la influencia ejercida en el ámbito estrictamente filosófico y fuera de él. Ajeno en principio a toda intención crítica, Llambías destaca sin embargo lo que a su juicio constituyen errores de Scheler, en muchos casos debidos a falsas interpretaciones de las doctrinas de otros filósofos antiguos y modernos, pero a la vez, y en este sentido me parece que su contribución al mejor conocimiento de Scheler es de extraordinario valor, aclara con bien fundadas razones el verdadero significado de su pensamiento contra objeciones injustificadas que revelan una visión parcial o una absoluta falta de comprensión, como sucede con las críticas de Gurvitch, notoriamente erróneas, a la concepción scheleriana de los valores morales.

Los méritos de este libro son indiscutibles. No se trata desde luego de un estudio crítico. Llambías se propuso una tarea expositiva —en rigor, llena de dificultades insospechadas para quien no está familiarizado con los textos de Scheler— y lo cierto es que dentro de los límites que él mismo se impone su labor es digna del mayor elogio por su manifiesta fidelidad interpretativa, su esfuerzo de comprensión y sus valores didácticos poco comunes. Para cumplir con su propósito, Llambías ha debido reunir materiales dispersos de desigual importancia y de distintos períodos y realizar una ajustada selección silenciando aspectos muy significativos pero no absolutamente necesarios en una visión unitaria y de conjunto apta para facilitar un mejor conocimiento de las razones, valederas o no, con las cuales Scheler apoya sus tesis.

Tal vez uno de los capítulos más importantes de esta obra, que conviene destacar, es el dedicado al estudio de la filosofía de la religión, tema sobre el cual se había ocupado ya en una amistosa polémica con I. Quiles publicada hace algunos años en *Ciencia y Fe* (Nº 2, 1944). Sus amplios conocimientos de los problemas permiten a Llambías hacer un penetrante y cuidadoso análisis de la posición de Scheler que en sus múltiples aspectos contiene rasgos originales, particularmente en lo que se refiere a las relaciones de la religión con la metafísica y con la ciencia, a la ontología de lo divino, a la naturaleza específica

de los actos religiosos y a la comprobación de la existencia de Dios a partir de esos actos, lo cual presupone la "mostración", el previo encuentro con Dios por sobre cualquier intento de demostrar su existencia a través de los caminos trazados por la llamada Teología natural.

No menos importante es el capítulo final en el que expone las ideas contenidas en las últimas obras de Scheler: *Las formas del saber y la sociedad*; *El puesto del hombre en el cosmos*; las partes publicadas de *Idealismo-Realismo*, que esclarecen muchos puntos un tanto confusos y sujetos a interpretaciones equívocas; *Las formas del saber y la cultura* y otros escritos menores. Con cabal comprensión de las teorías de Scheler y del alcance real de sus modificaciones respecto a las doctrinas sostenidas anteriormente, Llambías estudia aquí la clasificación y fundamentación de las distintas formas del conocimiento, sus caracteres específicos y su orden de prelación de acuerdo con los objetos a los que se refieren, análisis que necesariamente implica una precisa determinación de las distintas esferas del ser: esfera de lo Absoluto, del mundo común del tú y del nosotros, de la sociedad, de la historia, del mundo exterior y del mundo interior, de los seres vivos y de su mundo circundante, de los cuerpos inanimados. Los últimos apartados destacan la sustancial transformación que se opera en el concepto scheleriano de Dios que de un teísmo personalista pasa a una especie de panenteísmo en el cual la evolución del mundo es entendida como el permanente realizarse de Dios con el concurso del hombre, puesto que sólo en el hombre se da la interpenetración de lo espiritual originario y del no menos originario impulso creador de donde el mundo saca toda su energía.

Como apunta Llambías, "si el hombre tiene esa misión privilegiada en el advenimiento de Dios es porque el Ente primero adquiere conciencia de sí mismo en el hombre. Las cosas nacen de la unidad funcional del ímpetu y del espíritu, pero sólo en el hombre estos dos atributos del Ente por sí están relacionados recíproca y vivientemente". Este es justamente el puesto singular del hombre, tal como Scheler lo expuso en una célebre conferencia poco más adelante ampliada y complementada en un pequeño volumen que resume algunos puntos capitales de su anunciada y nunca publicada *Antropología Filosófica*.

La fundamental importancia que tiene el ser de lo espiritual en la filosofía de Scheler, particularmente en cuanto toda su obra constituye uno de los mejores esfuerzos realizados en nuestro tiempo por

destacar la significación antropológica y cosmológica del espíritu, su autonomía y su valor frente a la naturaleza en general, es el principal motivo que ha llevado a Mandrioni a centrar su investigación en este tema a partir del cual desarrolla prácticamente toda la problemática del pensamiento scheleriano.

Una precisa ubicación de Scheler en la filosofía contemporánea, que nos permite ver con superlativa claridad en qué medida su pensamiento responde a las exigencias de la hora y a las actitudes espirituales más acuciantes y de más positiva influencia de nuestra época, sirve de introducción a un extenso y bien documentado trabajo realmente meritorio por su ajustado afán de comprensión y su serenidad de juicio, aun en aquellos casos en los que Mandrioni discrepa radicalmente con la posición de Scheler.

Es evidente que Mandrioni domina el tema a la perfección. Su estudio es un análisis profundo y completo que no deja de lado nada que de algún modo pueda contribuir al esclarecimiento del concepto de espíritu en Scheler, que en última instancia es como decir de toda su filosofía. Las conclusiones de su trabajo pueden sintetizarse en algunas formulaciones generales: irreductibilidad del espíritu a la naturaleza, claramente manifiesta por su origen, su *status* ontológico y su destino; trascendencia e intencionalidad de lo espiritual; individualidad, bondad y perfectibilidad del espíritu, caracteres que en su conjunto definen una interpretación de la vida espiritual de extraordinaria importancia sin duda alguna pero que, en opinión de Mandrioni, no resiste una crítica rigurosa.

Punto vulnerable de la filosofía de Scheler es, para Mandrioni, la "inestabilidad ontológica del espíritu", por lo cual entiende la falta de un "ser en sí" y un "ser para sí" como vínculo óntico y dinámico y como consistencia estable del espíritu. Observa Mandrioni que si el espíritu —definido como unidad de actos intencionales diversos— "no se agota en la realización de sus actos, si admite un incremento y una maduración de su ser, si existe una dinámica y constante inadecuación entre la totalidad de lo que ahora «es» y la totalidad de lo que puede devenir, y si por esencia es una permanente fuente de actos que brotan de él entrando en el tiempo, no puede bastar la simple «unidad» para dar razón de estas propiedades asignadas al espíritu".

La idea scheleriana del hombre como un ser en transición, como un ser que está constantemente siendo en un proceso de humanización

#### SCHELER

que es al mismo tiempo de divinización, idea que como es sabido sufre una transformación profunda en la última etapa de su pensamiento; la incapacidad del espíritu de constituirse en objeto de sí mismo en en cuanto su ser se agota en ser acto, lo que incluso haría imposible la conciencia y el autojuiciamiento moral, como tuve ya la ocasión de señalarlo en un breve artículo sobre *El concepto de persona en Scheler (Cursos y Conferencias, enero de 1944)*; la tajante separación entre espíritu y vida que deja al espíritu flotando en el aire sin la necesaria infraestructura natural que lo hace posible en la concreta realidad de la vida humana; y el antiactivismo que en general prevalece en el pensamiento de Scheler, son otros tantos puntos con los cuales Mandrioni destaca su desacuerdo, lo que no le impide reconocer la excepcional importancia y la indiscutible significación histórica de la obra de Scheler a quien con justa razón considera como uno de los más grandes filósofos de este siglo.

RAFAEL VIRASORO



## RESEÑAS

DUFRENNE, MIKEL, *Language & Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1963).

El autor propone dos metas a la reflexión filosófica sobre el lenguaje. En el primer caso se ha de describir el poder que tiene el lenguaje al posibilitar la manifestación del ser. El hombre no inicia el proceso del lenguaje, y al hablar se realizan finalidades que lo trascienden. Esta idea aparece en la ontología hegeliana donde el universo del discurso se encuentra transformado en el discurso del universo. Pero esta revelación del ser exige la presencia de un sujeto hablante, y esto nos coloca dentro de un segundo tipo de reflexión. Esta perspectiva considera al lenguaje en el momento en que emergen las significaciones, y se opone a un tratamiento objetivo tal como sucede en la lingüística y en la lógica. El propósito de Dufrenne consiste en describir cómo el estudio positivo del lenguaje obliga a recurrir al fenómeno del habla, y de qué modo la palabra hablante —en cuanto nos abre hacia el fenómeno del mundo— conduce al dominio de la metafísica.

Se advierten así las fuentes del pensamiento del autor, que en líneas generales expone tesis ya enunciadas. Las reflexiones de tipo ontológico encuentran sus antecedentes inmediatos en Heidegger, de quien proviene la idea del lenguaje como posibilidad de un mundo, del hombre como "pastor del ser" y de la poesía como lenguaje originario. La fenomenología del habla —con su insis-

tencia en el sujeto hablante, en la íntima relación entre pensamiento y expresión, y la idea de que la significación del lenguaje es un mundo —se remonta a Merleau-Ponty. Husserl está presente, desde este ángulo, en el intento de descubrir un suelo previo del que surgen las construcciones científicas —la lingüística y la lógica— mediante la elaboración de una fenomenología genética que explore los fundamentos del lenguaje artificial. Sin embargo, cabe señalar que ambos polos del análisis —la ontología y la fenomenología del habla— se han originado a consecuencia de una crítica a Husserl desde puntos de vista distintos. Se ha señalado, por una parte, que no hay "cosas mismas" independientes de las palabras; y, por otra, que el lenguaje no traduce un mundo previo de esencias que configuraría una gramática ideal a la que ha de subordinarse toda expresión. La originalidad de Dufrenne se encuentra en la manera de relacionar ambas posiciones —problema con el que se enfrentaba al mismo tiempo Merleau-Ponty en sus últimos escritos—, en el esclarecimiento de la noción de un "lenguaje natural" que surge de la relación del hombre con el mundo y revela la presencia de un "lógos" en todo lenguaje, y en la introducción de la perspectiva fenomenológica dentro de las disciplinas positivas para descubrir en la base de ellas ese lenguaje primario.

En su análisis de la lingüística, Dufrenne destaca las limitaciones del estructuralismo, que se coloca en un plano puramente sintáctico, se desinteresa del problema del significado y reduce el lenguaje a un sistema artificial de elementos donde cada uno se define por su relación con los demás y donde el conjunto no nos informa más que de sí mismo. La dimensión temporal del lenguaje y una teleología que resulta de la existencia de metas exteriores y manifiesta una orientación hacia el mundo, obliga a salir de la sintaxis y recurrir a la semántica. Aquí, la unidad es la palabra cargada de significación, y estos sentidos no son meramente artificiales porque aparecen motivaciones que responden a la posición de las palabras dentro de la totalidad de la lengua y posibilitan la elección de un elemento por su matiz particular. La diversidad de las culturas parecería introducir nuevamente lo convencional al nivel de las lenguas; pero se advierte que esta multiplicidad no es la última palabra y que existe un "lógos" inmanente a las distintas lenguas, porque todas implican un poder de significación que responde a una idéntica relación básica del hombre con el mundo. La eliminación del artificialismo es el hilo conductor de los análisis de Dufrenne. Si la semántica nos apartaba de sus manifestaciones en la sintaxis, esta relación única que aparece en todo lenguaje hablante supera el convencionalismo implicando en los diversos universos semánticos.

La lógica remite también a esta relación primaria con el mundo porque sus lenguajes convencionales presuponen un primer lenguaje na-

tural que se presenta como un irreductible metalenguaje sobre el que se asientan. La lógica no es completamente autónoma, y su tentativa de formalización choca con limitaciones internas. Un sistema formal no puede cerrarse sobre sí mismo: todo lenguaje lógico debe recurrir a un metalenguaje, y éste a un meta-metalenguaje, y así al infinito. El auténtico metalenguaje es un lenguaje ordinario en el que el significado es inmanente al signo, y en el que se expresa nuestra primera experiencia del mundo. Por otra parte, los lenguajes formales serían productos de una ideación que revela la forma en cuanto "forma de algo". Además de sus propiedades materiales, la realidad exhibe elementos formales; y las nociones de las que se ocupa la lógica —predicado, clase, relación— designan categorías de objetos, es decir, aspectos de la realidad. La lógica nunca deja de hablar del mundo, porque constituye una ontología formal. Con esto se esboza la noción de una lógica trascendental que debe terminar en un estudio de las fuentes del pensamiento en la experiencia. Esta lógica debe investigar las condiciones de posibilidad de la lógica formal, su relación con la realidad, y su dependencia frente a la intuición y el lenguaje ordinario.

Los capítulos dedicados a la lógica y a la lingüística configuran una destrucción de todo lo que en el lenguaje responde a un poder de manipulación artificial, y conducen a la idea de un "lenguaje natural" que el hombre no organiza. Así surge el tema de la parte final dedicada a la relación entre lenguaje y metafísica. El hombre habla esencialmente del mundo, y puede hacerlo porque el

mundo se manifiesta como presencia significativa. Al hablar de las cosas, el hablante no las crea; pero el poder de apertura que posee el lenguaje las retira de la obscuridad y revela esa presencia. El mundo nos confiere este poder porque nos habla al recogerse a sí mismo y manifestarse en "imágenes significativas" que arrastran consigo el fondo del que surgen y contienen potencialmente las representaciones de la ciencia y los delirios de la fabulación. Tuvo que producirse el paso de lo ontológico a lo óntico —y con ello la decadencia del "lenguaje natural"— para que la interpretación moderna de los fenómenos naturales y su lenguaje convencional obscureciera el espectáculo presente en la riqueza y plenitud de esas imágenes primordiales. Al hablar no hacemos más que responder al llamado del

mundo; y esta respuesta es la poesía, que no expresa al hombre sino a la naturaleza misma, en la medida en que en ella —según una expresión de Valéry retomada también por Merleau-Ponty en *Le Visible et l'Invisible*— se escucha "la voz de las olas y de los bosques". Dufrenne contribuye de este modo a esclarecer ideas heideggerianas que pueden precisarse en la afirmación, contenida en la *Carta sobre el Humanismo*, de que "el lenguaje es la venida esclareciente y ocultante del ser mismo". Hablar es dejar que el mundo hable por sí mismo, y a ello se debe la ambigüedad de un lenguaje que "al mismo tiempo es la obra del hombre y la obra del mundo, es razón y naturaleza" (p. 18).

Roberto J. Walton

GADAMER, HANS-GEORG, *Le problème de la conscience historique*. Préface de L. de Raeymaeker (Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Éditions Béatrice - Nauwelaerts, 1963).

La revolución más importante de la época moderna, comienza afirmando Gadamer, no reside en las transformaciones operadas sobre la superficie del planeta por el crecimiento de las ciencias naturales, sino en la toma de conciencia histórica, esto es: el privilegio del hombre moderno de tener plena conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones. Prueba de ello es la manera en que las diferentes *Weltanschauungen* divergen actualmente entre sí. La modernidad va más allá de la "*Kampf der Weltanschauungen*" y desemboca en el sentido histórico, por el cual

se piensa expresamente en el horizonte histórico coextensivo a la vida que vivimos y hemos vivido. Este comportamiento reflexivo se enfrenta con la tradición no para negarla ni para cobijarse bajo ella sino para descubrir sus raíces temporales y darle el lugar que le corresponde; y se llama *interpretación*. Desde Nietzsche, todo el edificio racional necesita de una interpretación para rescatarlo de la deformación de las ideologías. Cual sea el método de interpretación de las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*), es uno de los problemas decisivos de la filosofía, que rebasando el análisis pura-

mente epistemológico nos conecta con la dimensión ontológica, por aquello de Hegel de que todo método está siempre ligado al objeto. Se impone una revisión del concepto de ciencia. Las ciencias naturales — en plan categorial objetivo y analítico con plan causal adjunto, como diría García Bacca— no iluminan suficientemente la cuestión humana; trasladar su ideal metodológico a las ciencias humanas es postergar la cuestión antes que esclarecerla. ¿Seguiremos a Droysen, quien en 1843 pedía un nuevo Kant para develar la fuente viva de la historia en otro imperativo categórico, o debemos hablar en este dominio de "ciencias inexactas"?

Hacia la segunda mitad del siglo XIX, cuando la temeridad trans-física de la filosofía prohibía seguir a Hegel y la estrechez científicista del positivismo prohibía seguir a Mill, elaboró DILTHEY su noción de comprensión. Todas las constataciones de las ciencias del espíritu conciernen a hechos de la experiencia interior, se fundan en las vivencias. La naturaleza se explica, las vivencias se comprenden. Y como la experiencia interior pertenece a un ser histórico —el hombre—, la conciencia histórica deviene un modo de la conciencia de sí. La tesis salva perfectamente la objeción de "relativismo historicista", pues al fundar la filosofía en la vida, Dilthey abandonarían *eo ipso* el ideal de un sistema racional y, por ende, no-contradictorio de enunciados y conceptos. Pero la salva negativamente, porque nunca el relativismo fue el tema central de su pensamiento. En el despliegue de esa especie de auto-donación de sentido que es la conciencia

histórica, iba Dilthey de relatividad en relatividad porque se sentía en camino hacia lo absoluto. La razón de tal inconsecuencia reside en el residuo de cartesianismo latente en Dilthey. "La reflexión conduce a la duda —escribía— y la vida sólo puede resistir a la duda prosiguiendo el pensamiento hasta obtener un saber valedero". Así se quiebra la inmanencia del saber a la vida y se busca algo "sólido", como si ante el espanto del enigma vital la razón desarrollara algún secreto instinto de defensa. Por eso descubrió Dilthey lo "sólido" en la objetividad de las expresiones de vivencias fijadas por escrito, a cuyo desiframiento llamó hermenéutica. De ahí su intento agónico de enumerar las categorías de la vida histórica. Ahora bien, al conseguir su intento estaba negando su punto de partida, pues intentaba conferir a las ciencias del espíritu el poder de comprender pura y transparentemente los misterios de la vida, o sea de lo que por definición no puede ser puro ni transparente. La filosofía de la *Aufklärung* se consume en el admirador de Schleiermacher.

Una vez que Husserl hubo aventado definitivamente los vestigios de la metodología neokantiana, con sus análisis de la significación como formando la textura de la experiencia y de la intencionalidad de la vida, HEIDEGGER dio a la cuestión un giro radical. La comprensión es la forma original de cumplimiento del "ser-ahí" humano (*Dasein*) en tanto ser-en-el-mundo. Más acá de toda diferenciación entre interés teórico e interés pragmático, el comprender es el modo de ser del "ser-ahí" que constituye a éste como posibilidad.

El concepto heideggeriano de comprensión tiene peso ontológico. Quien en este sentido comprende, por ejemplo, un texto, no sólo se proyecta (*Entwurf*) en el esfuerzo hacia la captación de una vivencia o una significación; primordialmente, ejerce y adquiere una inédita libertad espiritual. El mismo texto tiene nuevas y numerosas posibilidades de interpretación. Podemos hablar de historia, es cierto, porque nosotros mismos somos seres históricos, pero más cierto aún es que la historicidad del "ser-ahí", en su incesante movimiento de esperas y de olvidos, es la condición para poder hacer revivir el pasado. De este modo toda comprensión pone en obra la estructura existencial integral y nos remite más allá de donde creíamos haber llegado. Nos remite más allá porque se funda más abajo, en la facticidad del "ser-ahí". El problema es entonces cómo reconocer en las ciencias humanas la impronta de la estructura existencial. No obstante, la "hermenéutica de la facticidad" de Heidegger presenta la cuestión más como un problema de conocimiento que como un fenómeno de apropiación espontánea y productiva de la tradición. Hay una diferencia entre historia y saber. Heidegger quiso iluminar la primera pero terminó haciéndolo desde la perspectiva del segundo y quedó víctima del prejuicio de la "ciencia sin prejuicios", de la *vorurteillose Wissenschaft* que en su discípulo husserliano aprendió a elaborar.

El hombre es un ser activo y no un objeto. Acaso aporte claridad un nuevo examen de la razón conectándola con el comportamiento ético. Concluido el periplo moderno, cabe

volver a aquel gran razonador no racionalista que fue ARISTÓTELES. Así como el dominio del *éthos* se distingue del de la *physis*, el saber ético de la *phrónesis* se distingue del saber teórico de la *epistémé*. El conocimiento teórico posibilita la *téchne* y la *téchne* se relaciona con el actuar ético. ¿No hay semejanza entre el hombre haciendo de sí mismo el que debería ser y el artesano trabajando en función de la idea del objeto por fabricar? Hay una correspondencia evidente entre el saber ético y el saber técnico, y por eso cita Aristóteles el adagio de los helenos según el cual *téchne ama a Tyché y Tyché ama a téchne*: la suerte sonríe a quien sabe su oficio. Si bien no pueden ignorarse las diferencias entre ambos —el hombre no dispone de sí mismo como el artista dispone de su material—. Aristóteles distingue en fin tres saberes: el teórico, el técnico y el ético. Y dice que este último es un "saber-para-sí". El saber ético engloba de una manera original el conocimiento del fin y los medios, se abre en la intimidad de una situación dada sin quedar prisionero del instante sensible pues su percepción no es del orden de las intuiciones sensibles. Y como es en el fondo una forma absolutamente original de experiencia (quizá el verdadero constituyente de las otras experiencias) acaba rebasando su "ser-para-sí" y proyectándose hacia el otro. Junto a la *phrónesis* está la *synésis*. La necesidad de salir de sí hacia el otro se ve claramente reparando en aquello que los griegos no querían, llamaban "temible" al *deínos*, es decir, al hombre que sirviéndose de su inteligencia hacía de toda situación el pretexto para obtener una ventaja.

Finalmente, Gadamer esboza su propia idea de los fundamentos de una hermenéutica "auténticamente histórica". La comprensión no debe ser rechazada, a condición de verla en el sentido de un acto de existencia, un "pro-yecto" lanzado fuera de sí. El objetivismo es una ilusión. De lo que se trata es de establecer la "afinidad" —vocablo predilecto del autor— con la tradición. Aquí puede prestar su ayuda una vieja regla romántica: las partes posibilitan la comprensión del todo, pero a la luz del todo aparecen claramente las funciones precisas de las partes.

Es menester pensar este círculo de modo dinámico, entendiendo que la comprensión ensancha y renueva la unidad anticipada de la significación; actúa por círculos concéntricos. Cuando penetramos en un texto en idioma extranjero, antes de entender una palabra o una frase nos sale al paso cierta estructura previa que forma como el lecho de la comprensión ulterior, mas este sentido global previo será luego rectificado o confirmado y así se teje la unidad de la significación final. Como lo viera muy bien el filólogo Ast, en la hermenéutica el intérprete juega un papel mediador decisivo, no es la fuente subjetiva de la certeza solamente ni solamente el reflejo de su verdad objetiva. Es el mediador entre el texto y el todo que el texto sobreentiende. La lectura del texto por una conciencia formada en la actitud hermenéutica auténtica será de anticipación receptiva hacia los caracteres extranjeros de lo que viene de fuera sin perseguir una neutralidad objetivista ni posible ni deseable. Por otra parte, Heidegger ha destacado el sentido ontológico positivo

del círculo hermenéutico. La actitud hermenéutica no supone sino una toma de conciencia que llama a nuestros prejuicios y opiniones por su nombre, y en ese mismo acto los despoja de su exageración. Al hacerlo, el intérprete da al texto la posibilidad de aparecer en su ser propio manifestando su propia verdad.

Gadamer previene contra el error de entender su idea de "anticipación" precisamente sólo como tal, es decir, como idea formal. La condición original de toda hermenéutica —dice husserlianamente— es que ella sea referencia común y comprensiva a "las cosas mismas". Comprender es estar relacionado con la cosa misma que se manifiesta por la tradición y al mismo tiempo con una tradición de la cual la cosa misma me habla. Aquí aparece la importancia de la "distancia temporal", pues el suelo del devenir —allí donde toda comprensión se enraiza— es el tiempo. Comprender es desarrollar en sí mismo toda la serie de las perspectivas por las cuales el pasado se afina en nosotros y se hace presencia. A esto denomina Gadamer el "principio de la productividad histórica". Al realizar el ser humano esta tarea siempre renovada cobra capital importancia el lenguaje.

El libro tiene doble importancia. Reúne las conferencias pronunciadas por Gadamer en Lovaina en 1958, cuando estaba a punto de iniciar la revisión final de su obra fundamental, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960). Y presenta el problema de las ciencias humanas en lo que podríamos denominar el desarrollo último de la filosofía europea continental. Mantiene la obra las vir-

tudes de las producciones alemanas —rigor, profundidad—, pero también los defectos: para el autor sólo parecen existir, en el campo de la

filosofía, sus connacionales y los griegos.

Coriolano Fernández

PARKINSON, G. H. R. *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford University Press, 1965), 196 pp.

Vistas desde el presente las construcciones metafísicas del pasado resultan, en su mayor parte, incomprendibles. Hoy mucho más que nunca, puesto que la posibilidad de un sistema metafísico a la manera tradicional es insostenible. Con el hoy me refiero a los que inevitablemente somos herederos de Kant. Sin embargo, hay ciertos caminos que nos permiten captar el sentido de esas metafísicas, caminos determinados, a su vez, por específicas posiciones filosóficas. (Una vez más el círculo que la filosofía entraña por esencia.)

Uno de esos caminos es el histórico-idealista que sigue la tradición de Hegel, de acuerdo con el cual lo que interesa son las relaciones entre los distintos sistemas filosóficos que se han ido sucediendo a lo largo del tiempo, de manera tal que una filosofía tiene sentido en la medida en que se relaciona dialécticamente con las que la preceden y con las que le siguen. Otro es el camino histórico-transcendental —permítaseme la calificación— a la manera heideggeriana, para el cual lo que importa es desentrañar el peculiar *lógos histórico* o la peculiar e inevitable manera constituyente de dejar ser al mundo lo que éste puede ser para el existente humano. Un tercer camino posible se distingue de los dos anteriores por su carácter ahistóri-

co, pues se trata de decidir la verdad o falsedad de las teorías filosóficas del pasado como si ellas fueran del presente. En este caso el instrumento que servirá para enjuiciarlas serán las reglas y premisas lógicas y las condiciones de aplicabilidad de las consecuencias que de ellas se derivan, con respecto a una realidad tomada atemporalmente.

En 1900, Bertrand Russell publica una obra que todo estudioso de Leibniz ha leído: *A critical exposition of the Philosophy of Leibniz*. En 1901 aparece *La logique de Leibniz*, de Louis Couturat, y en 1903, los *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, editados por este último autor. Sobre este material fundamenta Parkinson, sobre todo, el libro que es objeto de esta nota. Tanto la obra de Russell como la de Couturat abordan la filosofía leibniziana siguiendo el tercer camino antes señalado, es decir, desde el ámbito de la lógica. En primer lugar, se investigan las premisas lógicas aceptadas por Leibniz. En segundo lugar, se infieren de esas premisas las posibles consecuencias metafísicas. En tercer lugar, se muestra que esas proposiciones metafísicas tienen sentido en la medida en que derivan de determinadas premisas lógicas. Y, en cuarto lugar, se juzga la validez de las premisas y la coherencia de las consecuencias. En otra forma,

afrontando en primer término la lógica del autor, se desentraña luego el sentido de su sistema metafísico y de cada uno de los conceptos que lo constituyen. De esta manera, se convierte lo que parece un cuento de hadas filosófico —recordemos la *Monadología*— en un conjunto de proposiciones que describen lo que tiene que ser el mundo si es que existe un mundo para nosotros, aceptados determinados principios lógicos.

Parkinson adopta y sigue este camino pero, oponiéndose a Russell y en algunos casos a Couturat, considera que la lógica es una fuente, pero no la única, de la metafísica leibniziana. Es decir, acepta el camino, pero no, en cambio, convertir el camino en tesis interpretativa como lo hacen los dos autores a que nos referimos. La tesis de Russell es que la metafísica de Leibniz deriva enteramente de su lógica, y de la parte de ella que afirma que toda proposición es de la forma sujeto-predicado. La tesis de Couturat es también que la metafísica leibniziana procede de la lógica, pero no de la concepción lógica de la estructura de la proposición, sino del sentido lógico del principio de razón suficiente, a saber, "toda verdad es analítica". Como agrega Couturat en el prefacio de su libro, de ello se infiere que, para Leibniz, todo en el mundo debe ser inteligible y demostrable lógicamente por puros conceptos, y que el único método de las ciencias es la deducción.

Oponiéndose a estas interpretaciones, Parkinson señala la importancia del teísmo de Leibniz en el punto de partida de su pensamiento. En este sentido se niega a aceptar la

afirmación de Russell de que el Leibniz teísta es el complaciente con un público superficial al que teme agredir y al que quiere comprar, frente al Leibniz esotérico y sin concesiones, el estrictamente lógico. Por eso, su obra entraña un mayor respeto por todas las facetas del pensamiento de nuestro filósofo. Así nos dice en el capítulo "Lógica y teísmo": "Antes de dejar el tema acerca de las opiniones de Leibniz sobre Dios, hay otro tópico del cual algo debe decirse. A lo largo de este capítulo, las afirmaciones de Leibniz acerca de Dios han sido consideradas como significativas; es decir, se ha supuesto que él quiere decir lo que dice. Esta es una presunción razonable pero necesita justificación en vista de la tesis de Russell de que Leibniz tiene dos filosofías, una que proclamó, ortodoxa y superficial, y otra que guardó para sí, profunda, lógica, y en gran parte spinoziana. Evidentemente, las opiniones acerca de Dios que han sido recién expuestas pertenecen a lo que Russell llamaría filosofía ortodoxa de Leibniz; el que sean superficiales es una cuestión de opiniones, pero el que hayan sido genuinamente sostenidas por Leibniz es una cuestión de hecho acerca de la cual, de todas maneras, puede lograrse una decisión probable" (p. 117).

El fin de Parkinson es encontrar el sentido de la metafísica leibniziana mostrando cómo se apoya y deduce de una determinada lógica. Relacionado con esto, investiga la consistencia y completitud del sistema y la verdad de las premisas mismas. Se opone a las premisas enumeradas por Russell, propone a su vez otras, y considera que ellas no son sólo ló-

gias, sino que algunas derivan de una posición teísta y de una peculiar concepción de Dios. Trata de refutar la opinión de Russell de que, para ser coherente con su posición, Leibniz debió adoptar el monismo metafísico de Spinoza, y considera junto con Couturat que su metafísica no deriva de la teoría acerca de la estructura de la proposición — toda proposición es de la forma sujeto-predicado — sino de la teoría acerca de la verdad, la cual se define en términos de inclusión del predicado en el sujeto o de identidad entre sujeto y predicado, teoría relacionada con lo que Leibniz entiende por principio de contradicción y principio de razón suficiente. Pero, opone a Couturat el hecho de que, si el significado estrictamente lógico del principio de razón suficiente es que “toda verdad es analítica”, eso no es *todo* lo que él significa para Leibniz.

En una carta a Clarke, Leibniz afirma que mientras las matemáticas se basan en el principio de contradicción o identidad, la física requiere otro principio, el de razón suficiente. A ello acota Parkinson: “Esta sería una observación enigmática, si Leibniz significara por este principio la proposición que toda verdad tiene una prueba *a priori*, que toda verdad es o es reducible a una proposición idéntica. El físico como físico, no usa tal principio. Si lo hiciera — es decir, si su método de proceder fuera la reducción a proposiciones idénticas de la proposición cuya verdad está tratando de probar — entonces sus métodos serían los de los matemáticos y lógicos, y Leibniz acaba de insistir en que estos métodos no son suficientes.

Esto muestra, entonces, que el ‘principio de razón suficiente’ que los físicos usan no es el principio lógico que fue discutido en un capítulo anterior; otros pasajes indican que el principio en cuestión es lo que se ha llamado ‘principio de lo mejor’. Las leyes del movimiento, por ejemplo, se dice que dependen de este último principio; de nuevo, Leibniz dice de las inferencias en física que no necesitan, sino que sólo ‘inclinan’, lo cual debe significar que implican alguna referencia a los motivos de Dios” (p. 106).

Uno de los resultados de la obra de Parkinson es, como él mismo lo reconoce, mostrar el fracaso de toda metafísica deductiva. Pero, por otro lado, se intenta también demostrar que una filosofía errónea no carece por ello de valor para el filósofo presente, con lo cual se quiere decir que hay algunas afirmaciones sostenidas por pensadores pretéritos que pueden considerarse hoy como verdaderas, dándole a “verdadero” un sentido ahistórico, en rigor, “científicamente” verdadero. Para algunos filósofos contemporáneos el estudio de la historia de la filosofía no tiene casi sentido. Esto tiene la virtud — aunque no comparto esa opinión de los filósofos analíticos o el sentido en que lo afirman — de evitar el cansancio que se produce cuando se hace *nada más* que historia de la filosofía y, entonces, la filosofía misma parece no tener nada que hacer ni resolver en el mundo presente. Arthur Pap, en el prefacio a su obra *Semantics and Necessary Truth*, se disculpa de haber incluido una parte histórica en ella diciendo que lo hizo “no sólo por el valor intrínseco para los filósofos analíticos con

mente historicista (una especie, con todo, muy rara), sino también porque sentí que, después que la revolución ha tenido lugar victoriosamente (en algunas partes del globo), es tiempo que los filósofos analíticos presten mayor atención a sus antepasados. No es que los antepasados resolvieron los problemas que desesperamos resolver sin su ayuda; tal reverencia ancestral es tan incompatible con el progreso en la filosofía como es incompatible con el progreso en la ciencia. Más bien, debiera consolar a nuestros padres y abuelos ver que, con todo nuestro equipo técnico, todavía estamos trabados en algunas (si no todas) de las confusiones que les sobrevivieron a través de la palabra escrita".

Bien desde el punto de vista lógico y como examen crítico de la consistencia de la filosofía de Leibniz considerada como un sistema

axiomático, la obra de Parkinson resulta estrecha si nos ubicamos para juzgarla en un plano gnoseológico-metafísico-historicista. Por supuesto que Parkinson no tenía por qué situarse en este plano o, mejor dicho, mucho habría que aguzar las armas para convencerlo de que lo debiera haber hecho. Por otra parte, el libro tiene la virtud de juntar las distintas piezas de la filosofía leibniziana de manera de lograr la solución del rompecabezas conceptual metafísico. Por eso resulta útil para detectar la definición y el lugar de los distintos conceptos utilizados en esa filosofía. En suma, excelente libro de consulta, en el cual se extrañan, sin embargo, profundidad y vuelo (¿tiene sentido pedir esto?) aunque haya eficiencia lógica o justamente por eso.

Marta López Gil

SCHÜLING, HERMANN. *Ursprünge der rationalen Naturbeherrschung*; Beihefte zur *Philosophia Naturalis*, 3 (Meinzenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1963), 84 pp.

En esta monografía ("Orígenes de la dominación racional de la naturaleza", que integra una colección cuyo fundador fuera el epistemólogo Eduard May), el autor desarrolla, con estilo denso y suma claridad expositiva, un tema que toca no sólo el dominio del etnólogo y del historiador de la cultura, sino que hunde sus raíces en el núcleo de la reflexión filosófica. La investigación de Schüling tiene como objetivo iluminar los momentos fundamentales del desarrollo del concepto racional. Esto no acontece merced a análisis parciales que corresponderían a diver-

sas ciencias del hombre, sino merced a una búsqueda de los momentos estructurales básicos, o bien de los principios fundamentales de la racionalidad que se revelan en la historia del pensamiento europeo como formas de la instalación del hombre en el mundo. Se trata, por consiguiente, aclara el autor en breve nota preliminar, de poner de relieve, merced a una consideración histórica, los grados que se dan en el concepto racional, aclara el autor en breve nota presenta, pues, una suerte de "historia de la conciencia" (*ib.*) que no excluye, como ha ocurrido hasta aquí, el

tratar, en vez de la serie de los acontecimientos concretos del espíritu, las puras formas del pensamiento que son visibles en toda comprensión del mundo y en toda estructuración de la actividad.

La introducción del trabajo está consagrada a delinear el sentido del tema. Para ello procede a una rápida descripción de ciertos fenómenos axiales de la historia. Éstos no son, dado su carácter de determinaciones fundamentales de la situación del hombre en el mundo (siempre se trata del hombre occidental, del europeo), acontecimientos directamente localizables, a los que ciertos documentos harían referencia. En el caso de estos fenómenos axiales, el documento sólo puede presentarlos indirectamente, en cuanto él mismo sea manifestación reveladora del proceso de formación de la conciencia. Y por eso mismo sólo puede detectarlos una conciencia despierta al sentido de las vicisitudes que la han llevado a ser lo que es. La descripción de Schilling se detiene en fenómenos culturales significativos como los siguientes: 1) El hecho de que, en los últimos siglos, se nota una tendencia creciente a dar carácter absoluto a los diversos fines de la actividad humana: p. e., el conocimiento, el arte, el bien. 2) El hecho de la creciente especificación de las funciones y actividades del hombre, lo que, a su vez, implica 3) un decaimiento de los intereses subjetivos, una disociación del todo originario, un liberarse la subjetividad a partir de la devoción para con lo divino, la cual se halla naturalmente localizada en una voluntad supraindividual o general. 4) El hecho de que estos desprendimientos se observan en todos

los dominios de la vida y en todas partes, y se realizan en virtud de la idea de libertad (p. 14). Tales fenómenos no son, según Schilling, otra cosa que la manifestación de un modo esencial de constituirse la existencia humana: la dominación de la naturaleza por medio del pensamiento racional (*ib.*). Con esto se designa, pues, una de las formas posibles de existir, a saber: acercarse cada vez más a los entes intramundanos, pero ello en la forma de una dominación que supone el estrechamiento de la mirada y el reconcentrarse la voluntad sobre necesidades y actividades específicas. Este modo de existir excluye tanto la primitiva dispersión en el mundo como la voluntad ascética. Se ve, por ende, que hay, desde este punto de vista, tres formas de existir en el mundo: 1) dispersión primitiva; 2) rechazo ascético; 3) aceptación dominadora. Ahora bien, ésta es el supuesto existencial del pensamiento racional, que se desarrolla por la vía de la investigación.

Los cinco capítulos siguientes están consagrados a estudiar otros tantos aspectos esenciales del desarrollo de la racionalidad. Se trata de las ideas (podríamos llamarlas categorías) en función de las cuales el pensamiento humano se desarrolla hasta alcanzar la racionalidad en el proceso de dominio ascendente de lo real. Dichas categorías son: 1) libertad, 2) igualdad, 3) unidad, 4) caos, 5) cosa en sí.

En el primer capítulo se estudia la idea de libertad. En principio, esta idea no significa otra cosa que separación respecto de un todo indiferenciado. La libertad es el principio de diferenciación y ésta consti-

tuye, para el autor, el rasgo más característico del pensamiento racional. Separación y diferenciación de individuo y todo: tal el significado de la primera categoría de la racionalidad. Schüling analiza con detenimiento el proceso histórico de constitución de esta categoría, el cual aparece claramente documentado, sobre todo, en dos direcciones evolutivas del pensamiento filosófico-científico: 1) en las teorías acerca del método; 2) de modo mucho más fundamental, en la concepción del cambio como separación (y mezcla) de partículas eternas e inmutables (p. 19). La suerte adversa corrida por teorías construidas según el citado modelo de ningún modo implica la superación del pensamiento diferenciador. La visión totalizante de los fenómenos es sólo el correctivo crítico de la visión aislante. Pero no es concebible un retorno a la pura concepción totalizante, pues la crítica al pensamiento analítico surge de la misma intención de dominio de la que éste es manifestación.

El segundo capítulo estudia la idea de igualdad, otra de las categorías básicas de realización del pensamiento racional. Si la libertad aparece como principio de diferenciación, la igualdad es considerada como el principio de la simplificación, es decir, como el motor ideal de un proceso que parte de la percepción de regularidades y llega a la concepción de elementos permanentes e idénticos concebidos como constitutivos de toda realidad. En relación con esto el autor analiza prolijamente los momentos de transición del pensamiento prerracional al racional, y ello en muy diversos campos. En principio, éstos pueden ordenarse en

dos grandes grupos: 1) el del desarrollo de la ciencia o, en general, de las concepciones del mundo; 2) el que corresponde al desarrollo de la praxis, sea en el ámbito de la producción planificada, sea en el dominio de la vida social. Entre ambos grupos hay un total paralelismo (p. 40), lo que ratifica la tesis del autor, según la cual la igualdad es una idea que preside el desarrollo del pensamiento en general. De los análisis de detalle es conveniente recordar el que se refiere al surgimiento de una representación geométrizante del universo, en los presocráticos, lo que tiene su origen en el impulso de dominación, no en el sentido estético, y es manifestación de un pensamiento constructivo y determinante que no resulta de la investigación empírica, la cual recibirá las pautas de interpretación de la estructura immanente de la racionalidad, es decir, de sus ideas dominantes (como se ve al comprobar que la igualdad es una condición ideal para la realización de todo experimento (p. 27).

La idea de unidad es estudiada en el tercer capítulo. Es considerada principio de la síntesis, así como la idea de libertad lo es de la diferenciación, y la idea de igualdad lo es de la simplificación. El capítulo se desarrolla según un esquema semejante al de los anteriores, pero su tema le da una posición central, ya que sólo con la idea de síntesis se alcanza la primera visión completa de la estructura operativa de la razón. Ahora bien, unidad y síntesis son ideas que suponen la de relación. Tomando esta idea como hilo conductor se determina el desarrollo de la síntesis como unificación de lo di-

sociado. Es así como la diferenciación, el análisis, traen consigo la síntesis. Por eso, en cuanto carece de análisis, el pensamiento primitivo no es sintético. Con esto se ve el importante papel que juega, en sentido genético, la idea de combinación, y ello porque el objetivo del concepto racional es la unidad de todos los fenómenos, unidad en la cual lo singular es un miembro finito y determinado de un todo infinito. El mundo es concebido como un todo cerrado, objeto unitario sin solución de continuidad. Esta concepción lleva, pues, a la relativización de lo particular, subordina a lo vivo bajo una ley general de desarrollo y explica a la conciencia en función de condiciones exteriores. A su vez, tiene repercusiones en el campo axiológico con la desaparición de las nociones de culpa y mérito y la teoría que quita carácter absoluto a cualquier valor determinado. La libertad (ahora entendida en sentido moral y no como categoría de la razón) se reduce al conocimiento de la necesidad. Y finalmente, la existencia, segura de sí en el primitivo y aun en el iluminista, abre la cuestión acerca de sí misma: el hombre que ha alcanzado la plena racionalidad se interroga acerca de su sentido en el seno de la unidad universal.

Si los capítulos iniciales estudian los tres principios constitutivos de la racionalidad en cuanto pensamiento que actúa frente a lo real, que pugna por acercarse a él y dominarlo, los dos capítulos siguientes estudian los principios en que se funda tal acción. Schüling considera a las ideas de libertad, igualdad y unidad como principios de orden (p. 56). A ellas se contraponen el

principio del caos, que proporciona el supuesto necesario para el ordenamiento y la dominación racionales del mundo, dominación que, por otra parte, se realiza en tanto reposa sobre la idea de que el ser en sí no es inaccesible para la razón, o, en otras palabras, de que ésta es la instancia de revelación del ser. Bajo "idea del caos" se entiende que, para la razón, lo dado, el mundo o realidad extrarracionales, son caóticos. Esto se funda en que, para todo designio de dominación, lo dado es, en cuanto tal, un obstáculo, algo que hay que encauzar, modificar: es materia prima. La evolución de la filosofía griega proporciona los datos para probar esta tesis. Lo mismo ocurre con la filosofía social moderna, especialmente la de Hobbes. Schüling señala —y éste es uno de los momentos más importantes del presente capítulo— que, a pesar de la crítica y superación de esa filosofía social, la praxis racionalista subsiste hoy con toda intensidad. La vida humana se subordina al pensamiento y sus tendencias. En el ámbito de la producción y el trabajo ocurre un divorcio entre teoría y praxis que sólo es concebible a partir del principio de la determinación racional de una materia caótica. Por un lado se halla el plan (la razón determinante); por otro, la producción (el caos determinado racionalmente). De modo análogo, la existencia individual se asume a sí misma como una materia caótica determinable en el futuro, pues le falta una verdadera determinación previa de tipo histórico o familiar.

En el quinto capítulo, Schüling se consagra a un minucioso estudio de la pregunta del pensamiento racio-

nal por la cosa en sí. Con esto aparece el tema de la fundamentación y garantía últimas del dominio que el pensamiento racional persigue sobre la naturaleza. Históricamente, esto se realiza en tres momentos. Uno de ellos es la crítica a los contenidos subjetivos del conocimiento, el creciente desengaño respecto de la opinión ingenua y realista, según la cual las cosas son como se las aprehende inmediatamente. Pero esto no obsta para que en el racionalismo subsista la concepción de la total objetividad del conocimiento racional, de la unidad fundamental entre pensar y ser. Un segundo momento es, precisamente, el que realiza la superación del estadio racionalista. Esto ocurre al ponerse el énfasis en el problema de la cosa misma, tal como se halla frente a la operación racional. Se llega así a una "crítica romántica a la razón" (p. 75), en que ésta extrema los recaudos críticos respecto de sí misma. Schilling sostiene, por consiguiente, que el pensamiento racional pasa en su desarrollo por tres etapas: 1) En Parménides se limita a sí mismo dando carácter absoluto a sus propios contenidos. 2) En Descartes y la etapa inicial de las ciencias naturales, se limita a la materia inorgánica. 3) A partir del romanticismo se hace determinante de la realidad en general, incluyendo la historia y la vida. Finalmente, el último de los momentos de fundamentación tiene en cuenta el aspecto material del conocimiento originario, a diferencia de los dos anteriores, dirigidos hacia los aspectos formales. Así nos hallamos con la crítica a la autoridad de la tradición, crítica que es, en el fon-

do, un acercamiento temático a la cosa misma.

Se trata, como se ve, de una densa investigación que abre al lector interesantes perspectivas. Tal vez las siguientes sean dignas de ser tenidas en cuenta: 1) La que lleva a elaborar una teoría de los principios de la racionalidad, la cual habría de mostrar a las ideas de caos y de cosa en sí como principios trascendentales de la racionalidad, esto es, como principios de la estructura racional que domina la realidad disociándola, simplificándola y sintetizándola. 2) La que, a través de un examen crítico de los dos últimos capítulos de la obra, conduciría a ver la transición entre el pensamiento racional y una nueva forma de instalación en el mundo, y aun de comprensión del ser. El sentido de dicha transición podría esbozarse así: en la medida en que el pensamiento racional es dominado por la idea de la cosa en sí y alcanza a superar el racionalismo, acepta aun la eventualidad del caos. Ahora bien, abrirse a éste por debilitamiento del orden racional podría significar, de algún modo, una ruptura del proyecto de comprensión dominante en que se asienta existencialmente la razón. Los tres principios de orden y el principio de la determinabilidad racional de lo real se complementan y hacen inteligible la racionalidad misma sobre la base del proyecto de dominación. Pero el último principio (que podríamos denominar "principio del carácter ontológico de la razón") no queda en el mismo nivel que la relación orden-caos, sino que la supera. En la voluntad de la cosa en sí, la razón se cuestiona a sí misma, entra en conflicto

conigo misma. Esto iluminaría una radical insuficiencia de la razón para construir un proyecto satisfactorio de comprensión ontológica. De tal modo se abriría, pues, el problema de si los "orígenes" de que habla Schilling lo son de una forma racio-

nal todavía no consumada, o si, más bien, lo son de una forma de comprensión del ser en que la racionalidad perdería el carácter de dominación.

EDGARDO L. ALBIZU

VARENNE, JEAN. *Zarathushtra et la tradition mazdéenne* (Paris, Editions du Seuil, 1966).

Acostumbrado el lector a frecuentar durante el último lustro una bibliografía francesa sobre el tema de la religión irania, caracterizada por identificarse con la tarea de la más rigurosa especialización [Cf. como casos notables M. Molé: *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien* (Paris, 1963) y J. Duchesne-Guillemin: *La religion de l'Iran ancien* (Paris, 1962); obra la primera de profundo sentido renovador y penoso aprendizaje y síntesis de más de veinte años de trabajo sobre el mismo tema la segunda] llama hoy la atención la publicación de este breve y magistral libro del Prof. Jean Varenne, sobre un tópico que engendra tantas dificultades.

El autor, conocido en el mundo académico por sus trabajos sobre hinduismo, ha querido valerse de su experiencia personal en el conocimiento de la comunidad parsi de Bombay, para darnos una imagen de la tradición religiosa irania al revés, podríamos afirmar, respecto de la cronología, pero no por ello menos plena de sentido.

Todos aquellos elementos fundamentales del Avesta, arcaico y reciente, que han exigido y siguen reclamando hoy la atención sin desmayo de los iranólogos, se manifiestan

en este capítulo central del libro a la luz de su presencia contemporánea en un reducido y tradicionalista grupo religioso. La idea de comunidad cerrada, los ritos sacramentales: purificatorios, de iniciación, de enlace y de traspaso; vienen a constituir un círculo férreo que emparentando su sentido religioso al mazdeísmo post-aqueménida, estereotipado por influencia del perfeccionismo pehlevi, ha reabsorbido algunas de las más puras esencias zarathústricas e incluso, saltando por sobre su credo luminoso, ha llegado a prolongar un arianismo sostenido: sólo el nacido en el seno mazdeo puede ingresar por el naojote en la verdadera comunidad, su iniciación exige un comportamiento ritual que permita el acuerdo cósmico y celeste, el sostenimiento del mundo, por lo tanto, sólo será posible para los creyentes, aptos por tradición y observancia ritual. De aquí la endogamia, y sólo ellos, según su proceder conforme o inobservante, serán dignos de la *Mansión de los Cantos*.

La compleja técnica sacerdotal, el culto del fuego, los lugares sagrados, la consumición minoritaria de haoma, son muestras litúrgicas prevalentes que se anudan con el primitivo ritual avéstico.

Pero si el introducir al lector en las costumbres religiosas de los parsis es el aspecto más innovador del libro, no dejan de presentar interés las partes primera y última. Esta se halla constituida por una antología de fuentes traducidas, mediante las cuales se nos adelanta no sólo la figura y contorno de un Zarathushtra de característica expresión irania, la del Zaráthushi-Náma (S. XIII), sino que también se exponen algunas de las ideas de mayor gravitación en el credo zarathúshtrico, avalado por el texto gáthico atinente. Así el autor desarrolla en títulos breves y precisos la vocación personal y entusiasta de Zarathushtra (Yasna 50 Y. 33); su confianza, la del simple creyente y la religión como acceso (Y. 43 y Y. 34); la cosmogonía y esentología (Y. 44 y Y. 45); la existencia de los dos Espíritus, explicación última sobre el Bien y el Mal, que hostiga al ser humano, por un acto de elección primordial (Y. 30) y aun llega el autor a identificar al Espíritu Bueno con Ahura Mazda; pero no llega a explicar la motivación de este dualismo originario, así como tampoco reflexiona sobre la naturaleza de ambos espíritus y la posibilidad de escisión de una primitiva exteriorización espiritual del mismo Ahura Mazda (Cf. sobre este tema el esclarecedor art. de Ilya Gershevitch: *Zoroaster's own Contribution, in Journal of Near Eastern Studies*, January, 1964). Asimismo es de advertir en esta selección la falta de un título para los Amesha Spentas y el silencio guardado sobre Asha, conceptos cuya falta haría inexplicable la teología zarathúshtrica, tal como se conserva en los restos gáthicos.

Los primeros apartados del libro merecen un elogio como madura síntesis histórica y por su claridad de exposición en un tema que es obra de total reconstrucción por parte de la historia comparada de las religiones: la religión de los arios (léase "indoiranios" supuestamente indivisos para evitar confusiones). La versación del autor en los más antiguos escritos sagrados de la India, le ayuda a presentar, con difícil concisión, el universo religioso de estos pueblos indoeuropeos dominado por una concepción mitológica tripartita, que se refleja en la sociedad aria [Cf. los fundamentos teóricos en G. Dumézil: *Les dieux des indo-européens* (Paris, 1952)] y otorgando sentido totalitario a este ámbito de creencias, la existencia de un orden trascendente a los dioses y a los hombres, manifiesto en la ley cósmica (rta védico, asha iranio), sostenida por los dioses, término, por ello, de los ritos propiciadores. Pero si el Prof. Varenne ha reflexionado en este punto con claridad meridiana, no ha extraído de su reflexión la consecuencia que un libro sobre la religión del Irán impone. El tratamiento que la noción de rta (asha), ha sufrido por parte de Zarathushtra como elemento de conservación (por su oposición a druj —dualismo tradicional—) y como estímulo inspirador (Asha, como cualidad de Ahura Mazda) y no como Verdad primordial a la que cuida Varuna), lo que ha permitido a Zarathushtra una original doctrina, interna a una tradición madura [sobre este tema Cf. I. Gershevitch: *The Avestan Hymn to Mithra* (Cambridge, 1959)].

Antes de concluir se imponen dos breves observaciones: 1º) La reli-

gión del Irán ha conocido un dualismo radical en la primera etapa zoroástrica y lo ha acentuado, incluso con instrumentos conceptuales, la literatura pehlevi, formas de pensamiento con las que el maniqueísmo parece estar muy emparentado [Cf. esta afirmación frente a lo expresado por el autor en página 53; Vide H. Rousseau: *Le dieu du mal* (Paris, 1963)]. 2\*) La noción de alianza tiene una larga tradición bíblica, que a su vez hunde profundamente sus raíces en el medio cultural del Próximo Oriente desde el segundo milenio y sólo en esta línea es admisible comprender la insistencia que sobre ella se hace en la parte baggá-

dica del libro de Daniel [Cf. J. S. Croatto: *Alianza y experiencia salvífica en la Biblia* (Bs. As., 1964); para algunas influencias del Irán sobre Daniel: D. Winston: *The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumrán: a review of the evidence, History of Religion* (Winter, 1966)].

En resumen, una obra sobre la religión del Irán escrita con precisión y madurez, que evitará al neófito rodeos inútiles y favorecerá al entendido facilitándole rápidos y serios panoramas.

Francisco García Bazán

FINK, EUGEN, *Le jeu comme symbole du monde* (France, Editions de Minuit, 1960).

Desde un comienzo, el autor del texto cuya reseña ofrecemos advierte la especial dificultad de la tarea que se propone. Tal dificultad está planteada ya en las primeras líneas: "Puede parecer extraño que se tome el juego como tema de un tratado de filosofía. Según la idea que se tiene corrientemente de ésta, no es posible en absoluto conciliar el rigor y la seriedad del pensar abstracto con la tranquila alegría del juego que se place de las representaciones adornadas de imágenes" (p. 7). Todo el primer capítulo habrá de consistir entonces en tornar al juego un problema filosófico, en manifestarlo "como objeto posible y digno de la filosofía", buscando quebrantar la representación habitual según la cual juego y pensar se oponen.

La reflexión propiamente dicha se inicia con una pregunta esencial pa-

ra el cometido posterior: "¿Cuáles son, en general, los objetos dignos de la filosofía?" (p. 9). Fink advierte entonces que tradicionalmente hablando, "Dios, la naturaleza y la libertad humana" han sido instaurados como tales por el pensar filosófico desde sus albores griegos. Pero inicia inmediatamente un segundo paso cuya pregunta correspondiente es formulada de la siguiente manera: "¿Sobre qué se funda la diferencia entre lo digno y lo indigno?" (p. 10). Vale decir, cuál es el patrón de medida para juzgar y separar dignidad e indignidad. Pregunta que a su vez desencadena una tercera, la cual ya definitivamente nos coloca en camino: "¿Es que la filosofía dispone desde un comienzo de un criterio de evaluación del ente intra-mundano, en función del cual puede acordar sus favores y su in-

terés?" (p. 10). La respuesta es afirmativa: la filosofía se opone a la jerarquía mítica del cosmos, en ella "se comprende al ser por oposición a la nada" y a las cosas "como alianzas misteriosas de ser y de nada, como una mezcla de esas oposiciones originales".

Pero, si por una parte, la filosofía comprende al ente como oposición de ser y nada, por otra, "no sólo cuestiona a las cosas sino que se cuestiona a sí misma" impidiéndose por su propia naturaleza disponer, de entrada, de un criterio indisecable para la apreciación de las cosas. Por ello: "el más problemático de los problemas filosóficos es el del pre-proyecto conductor concerniente a la naturaleza del ser" (p. 12).

Pero, por sobre toda diferencia, lo que Fink quiere dejar perfectamente sentado respecto de la filosofía es que ella se constituye como una comprensión del mundo, que lejos de tomar distancia y mirar respetuosamente hacia abajo se halla confundida en las cosas mismas que considera. Es así que afirma: "Nuestro establecimiento en el ser comprendido del mundo, nuestra inmersión en las cosas, nuestra inserción en la naturaleza, la totalidad, la original ingenuidad de nuestra vida sostenida por una confianza insondable en el ser, es todo esto lo que ella trata de asir conceptualmente" (p. 8).

En tal relación hombre-mundo, la filosofía se halla inmersa como el modo de efectuarla; y en tal relación hombre-mundo está también suspendido como modo singular de concreción aquello que conocemos bajo el nombre de juego; juego en el cual "la relación entre el hombre

y el mundo se manifiesta de una manera singular". El juego puede ser, y es, un objeto digno de la filosofía en tanto que en él el tema central de la filosofía queda manifiesto de un modo especial y novedoso. Aclarado el tema central de la filosofía —la relación hombre-mundo— y a partir de él la colateralidad esencial del juego, Fink se aboca a un análisis de tal relación. Comienza por investigar, entonces, qué significa que dos entes estén relacionados, para pasar luego a considerar lo específico de tal relación, ya que no es posible pensar de manera adecuada la relación entre el hombre y el mundo como la de dos entes que, sin más, se reconocen como idénticos respecto de sí y como diferentes respecto del otro. El hombre por su constitución ontológica no sólo se relaciona con los entes que lo rodean, sino que entra en relación con el marco significativo dentro del cual se dan esos objetos para él. A ese marco significativo —no entificable— Fink lo denomina "mundo": "El mundo no es un objeto —dice— sino más bien puede ser la región de todas las regiones, el espacio de todos los espacios y el tiempo de todos los tiempos" (p. 23).

Pero si el mundo no es un ente: ¿cómo es posible conocerlo? Ante esta cuestión, un primer pensador ingresa en las reflexiones: Kant. Siguiendo el hilo conductor de la *Crítica de la razón pura*, Fink muestra cómo "mundo" no es un ente experiencial sino un saber *a priori* que posibilita toda experiencia posible, o, para decirlo con sus propias palabras: "...es en el mejor de los casos una idea sin punto de apoyo objetivo en el fenómeno, una idea

que no aporta ninguna contribución al conocimiento de las cosas, que no realiza ni contradice ninguna experiencia" (p. 24).

Por otra parte, Fink entiende que éste es el gran aporte kantiano a la historia de la metafísica occidental: el haber descubierto al mundo como una "idea regulatriz" *a priori*; dejando no obstante sentado que el propio Kant "ha sido necesariamente conducido a «subjektivizar» al mundo, es decir, a hacerlo la estructura de un sujeto que forma ideas" (p. 25).

Hecha esta breve referencia acerca de Kant, un segundo pensador —y siempre con relación al análisis del concepto de mundo— es objeto de reflexión: Heráclito. De él se extrae intencionalmente el fragmento 30, en el cual leemos: "Este orden del mundo idéntico para todos no ha sido creado por ningún dios, ni por ningún hombre, sino que ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se prende con medida y se extingue con medida". Sobre el mismo acota Fink cómo a Heráclito el mundo se le presenta como el acuerdo "creador" de dioses y hombres en tanto que ambos poseen la fuerza de producir, fuerza que es ejercida, no obstante, para mantener un orden ya constituido; pero no para crearlo, siendo esto último tarea del fuego, entendido este último como luz que permite ver al ente y como relación entre el ser y el tiempo. Por otra parte, y siempre dentro del mismo contexto heraclítico, intenta Fink a través de un análisis del fragmento 52 ("El tiempo es un niño que juega al tric-trac, su reinado es el de un niño") mostrar la fundamental relación entre

el juego y el tiempo existente en Heráclito; cómo para éste "el producir más original tiene el carácter del juego" y cómo "el mundo reina en tanto que juego". Apresurándose a señalar, al mismo tiempo, cómo esta relación entre el mundo y el juego es mantenida todavía en Platón, si bien con ciertas modificaciones, en tanto que éste concibe "la relación de los dioses con el hombre como un juego", llamando al hombre "un juguete de dios, un *paignton theou*" (p. 30).

A partir de estas referencias a Kant, Heráclito y Platón, Fink inicia una serie de consideraciones metodológicas. La primera consiste en deslindar ciencia y filosofía, mostrando cómo las ciencias "se refieren corrientemente al ente, pero sin cuestionar por eso que el ente es en tanto que ente", señalando cómo de aquello que las ciencias suponen —la entitatividad del ente— surge "la tarea de la filosofía". Cómo en el atenerse al fenómeno la ciencia halla su especificidad, mientras que al entrar en el terreno del esclarecimiento ontológico del fenómeno, la filosofía aparece en escena. Pero lo más importante del deslinde es que Fink sostiene que ambas actitudes —la científica y la filosófica— se reflejan cuando ciencia y filosofía hablan del juego. Para la primera se trata de esclarecerlo como fenómeno, para la filosofía como ente; frente a tales posiciones Fink sostiene que su tarea no se ejerce al modo de la ciencia ni al de la filosofía sino que se "trata de una cosa más simple y original, es decir, de comprender la posición mundana del hombre dejándose guiar por una comprensión determinada del ser"

(p. 42). Aquí es importante apuntar dos conceptos: 1) ¿Qué significa "posición mundana"? El "punto cero" que nos permite ubicar espacialmente el sistema de lugares del campo perceptivo y que dota del sentido a dicho sistema. 2) ¿Qué debemos entender por "comprensión del ser"? La comprensión del ser es el estado pre-mundano en virtud del cual el "aparecer" del mundo y su sentido se establece. El Hombre es, por otra parte, esa comprensión del ser, en tanto que él "no es un ente que subsiste simplemente, de inmediato: sino que tiene de continuo relación con su propio ser y con el ser de todas las cosas y que existe en esa comprensión del ser" (p. 40).

Por otra parte, esta comprensión del ser que él ejerce y es simultáneamente, se le manifiesta en el lenguaje que lo posee y lo instaura en la comprensión (—mundo) del mundo. Mundo y comprensión del ser van de la mano y en ellos se define el hombre que, esencialmente dicho, es un "ser-en-el-mundo" o, como afirma el propio Fink textualmente: "el hombre es una cosa intramundana que existe en una relación extática con el todo del mundo que, concernido en el mundo, se vuelve hacia él en el comprender..." (pp. 47-48). El peso y lo fundamental de esta relación hombre-mundo es remarcado por Fink mediante una referencia a Heidegger, en la cual se muestra que, según éste, dicho "ser-en-el-mundo" no es lo propio de todo ente sino del hombre en exclusividad, ya que "mundo" sólo deviene perceptible para el hombre y que, por ende, "mundo" es el concepto "existencial" por antonomasia. E,

incluso, más aún: "...el hombre es mundo, es el formador del mundo y proyecto de la estructura del campo espacio-temporal en el interior del cual se establece..." (p. 51).

No obstante, Fink esboza una crítica a Heidegger donde se le reprocha el haber explicado en *Ser y Tiempo* el mundo por la existencia y, por ende, como perteneciente al hombre, incurriendo en una especie muy particular de "idealismo"; crítica donde no obstante se hace notar que el primero que se la formuló a posteriori de *Ser y Tiempo* fue el propio Heidegger, dando por resultado la segunda época de su labor creadora cuando, según Fink, esa relación se invirtió, colocándose a la existencia como la *resultante* y predicado fundamental del mundo.

A estas reflexiones metodológicas continúa el apartado donde Fink expone más claramente su concepción del juego y que lleva precisamente por título la pregunta: "¿El mundo como juego?" (p. 54). Aquí la tarea central consiste en la consideración de la vida como individuación desde lo cósmico, y del hombre como el más finito de los seres vivientes, ya que en tanto único en relación consigo mismo descubre su finitud en la muerte: "...el hombre no está simplemente en el tiempo sino en el saber del tiempo y de la caducidad" (p. 58).

Por otra parte, y esto es lo fundamental, esa individuación desde el todo cósmico que constituye la vida es pensada por Fink como juego: "...el juego deviene «metáfora cósmica» para el todo de la aparición y desaparición de las cosas, de los entes, en el espacio-tiempo del mundo" (p. 62).

Juego es también el trabajo humano, ya que en él el hombre recrea la materia que le opone resistencia, la "divierte" y se "divierte al unísono"; por eso puede ser denominado "real realización de la vida del hombre real".

Sobre el terreno ganado en las consideraciones anteriores Fink abarcará ahora dos interpretaciones del juego: la metafísica y la mítica, a las cuales les opondrá a su turno, y como final de tarea, su propia interpretación en el capítulo "La mundanidad del juego humano" (p. 205).

En la interpretación metafísica del juego, lo que le preocupa a Fink es destacar el carácter de irrealidad que el juego tiene para la metafísica y cómo en ella se opera toda una devaluación ontológica del mismo, presente ya en Platón con su crítica a los poetas. Por su parte, en la interpretación mítica del juego lo que se pone de manifiesto es el carácter ritual del juego que, como tal, ordena y carga hierofánticamente el cosmos tanto para los dioses como para los hombres, dotando de un sentido a la existencia.

A ambas concepciones Fink responde con su peculiar interpretación que parte del reconocimiento de la ambigüedad del mundo y de

la mundanidad del juego, mundo que como tal es definido como "juego sin jugador" y juego que a su vez se encarna como "el éxtasis" del hombre en su relación mundana. En tales consideraciones concluye la tarea que, si esta reseña cumplió su cometido, podrán ser entendida como una reflexión lúdica acerca del juego y de su importancia ontológica. Retomando los aportes de los grandes maestros —Heráclito, Platón, Kant, Heidegger— Fink ha sabido presentar y analizar una problemática que por su densidad y tratamiento reviste la característica esencial de toda obra propiamente filosófica: el ser lo suficientemente amplia como para darnos cabida en ella, y lo suficientemente estrecha como para mantenernos sujetos en el arduo camino de la reflexión y la búsqueda que, como tal, rechaza de entrada todo encasillamiento escolar o retencencias anticipadas. Fink parece entenderlo así y por eso la obra constituye su armazón conceptual sobre la base de preguntas, y los pasos no hacen sino llevarnos de una a otra, otorgándonos su lectura la indicación de un camino por proseguir o, más rigurosamente, la propuesta de una tarea.

MARIO CARLOS CASALLA

HARTMANN, NICOLAI. *Autoexposición Sistemática*. Traducción de Bernabé Navarro (México, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Autónoma de México, Cuaderno 19, 1964), 78 pp.

Este pequeño volumen, publicado en el tomo II de *Kleinere Schriften*, presenta "una selección de pensamientos sistemático-filosóficos" de Nicolai Hartmann. Se lo puede considerar, con justo derecho, como una

introducción a su filosofía. Hartmann comienza por ubicar su obra dentro de las dos grandes líneas que se manifiestan en la historia de la filosofía: la del pensamiento sistemático constructivo y la del pensa-

miento problemático investigador. Aquél es efímero. Es refutado, superado, olvidado y termina por convertirse en una mera curiosidad histórica. El pensamiento problemático, en cambio, se caracteriza por "la persistencia en la dificultad una vez conocida, el planteamiento despreocupado de las aporías sin coquetear con resultados previstos". La formulación del problema cambia de una época a otra, mas el contenido problemático es pereñe y el hombre no puede modificarlo. Hartmann se enrola decididamente en la corriente del problematismo. Éste no es asistemático; simplemente no anticipa el sistema sino que pretende dejarse llevar a él. El pensamiento sistemático, dentro del marco problemático de la época actual, ha de recorrer tres grados que no se pueden abreviar: fenomenología, aporética, teoría. La fenomenología sólo representa "un preámbulo de la investigación, una entrada, un medio para recuperar en su originalidad las grandes cuestiones fundamentales". Le sigue la aporética, cuya tarea consiste en "estudiar los problemas en tanto constituyen lo incomprendido de los fenómenos y, consiguientemente, poner en claro las aporías naturales". La teoría, por último, es un tratamiento puro de las aporías, "la visión panorámica de lo contemplado en la omnilateral entrega a la multiplicidad del objeto" y "en tal sentido hay en ella una tendencia natural hacia el sistema". Esta caracterización metodológica no agota todas las consideraciones sobre el pensamiento sistemático. También es menester precisar su contenido, que no es otra cosa que el resto insoluble de los problemas, el trasfon-

do metafísico de lo cognoscible. Metafísicos son todos los problemas que carecen de una solución directa y es posible encontrarlos en todos los dominios. Hartmann examina con cierto detalle aunque con criterio selectivo, la manifestación de lo metafísico en diversos ámbitos: las ciencias positivas, la lógica, la psicología, la teoría del conocimiento, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la historia, la ética y la estética. En todas ellas, detrás de las cuestiones apreciables en primer término, surgen los problemas metafísicos, que "limitan el dominio total de los problemas filosóficos, se muestran como un horizonte problemático que todo lo cubre y que en direcciones divergentes tiene muy diverso contenido y diversa importancia problemática". Sin embargo, la metafísica no es un agregado accidental de problemas mutuamente separados. Su unidad está asegurada por la unidad del mundo, pues "por más variado que sea el mundo y el ente en general, con todo, en el fondo es un mundo". Se trata, no obstante, de una unidad existencial, no de contenido. El estado actual de la investigación no permite establecer la unidad de la disciplina, y toda arbitraria imposición de una unidad artificial sólo servirá para alejarnos cada vez más de la unidad del mundo natural. Al filósofo le aguarda la lenta y paciente tarea de investigar los problemas metafísicos libre de toda concepción prematura del mundo, impulsado por el solo afán de la verdad. No debe caer en el error, aun cuando le sea vedada la contemplación de los frutos.

*Andrés Pirk*

ARNAUD, PIERRE Y OTROS, *Rousseau et la philosophie politique* (Paris, P. U. F., 1985), 265 pp.

Juan Jacobo Rousseau muy probablemente sea —con Platón, Maquiavelo y Marx— quien más diversas y encontradas interpretaciones haya merecido, en lo que concierne al ámbito de la reflexión política y social. Una clara prueba de ello la brindan los trabajos que componen la obra comentada; obra, por otra parte, ésta si no del todo representativa al menos provista de considerable magnitud, pues sus versados autores son catedráticos en medios universitarios tales como los de Oxford, París, Harvard, Zurich, Florencia, etcétera.

Consiguientemente, detectamos ciertos enfoques proclives a mostrar un Rousseau negador de todas las adquisiciones aparejadas por el mundo y la cultura moderna. Para Bertrand de Jouvenel, el pensador ginebrino marcará una reacción pesimista frente al progresismo intelectualista entonces dominante, al condenar, por ejemplo, los efectos humanos de la nueva división del trabajo y defender la vida rural y el artesanado contra el comercio y la industria. De acuerdo con Iring Fetscher, no sólo carece Rousseau de importantes implicancias revolucionarias sino que incluso debe ser juzgado como "conservador", por el cuadro de decadencia moral y disgregación social que encerraría el devenir histórico y por la renuncia última a cualquier tentativa de mejoramiento.

Lester Crocker, extremando los tintos, nos presenta la imagen de un Rousseau manifiestamente totalita-

rio, en pugna con la idea de libertad propia de una sociedad pluralista y que reduce a la nada el rol del individuo independiente ante el carácter acaparador del Estado impersonal y la comunidad, que opera como voluntad general, fuera de la cual quedaría excluida toda clásica apelación a los derechos del hombre y a la ley natural. También existirían en Rousseau evidentes señales tanto de economía dirigida y contraria a la libre concurrencia como de "thought control". No hay, a la postre, ninguna confianza en lo que es el pueblo, a la vez que se añora el modelo espartano —que exalta las virtudes físicas y militares y el patriotismo absoluto. En puridad, trataríase de un "sistema antihumanista por la disolución del *mi* distintivo dentro del *yo común*"; variante ideológica que recibirá la denominación de "utopía colectivista".

En contraste con la línea crítica precedente, puede verificarse un grupo de ensayos movilizados en torno a una perspectiva palpablemente distinta. Observamos así cómo Carl Friedrich discrepa con los que atribuyen a Rousseau tesis en pro de doctrinas dietatoriales más recientes, por adolecer dichos análisis de graves imperfecciones respecto a la comprensión del concepto de "totalitarismo", el cual sólo cabe ser plenamente entendido como un fenómeno político del siglo XX, a pesar de tener algunos antecedentes parciales a través de la historia. Según este autor, el totalitarismo contemporáneo rechazaría la noción de

gobierno bajo la ley, para insistir en el poder discrecional. Actitud "diametralmente opuesta" a la rousseauniana, protectora del orden constitucional y no pionera de los jacobinos, más afines a la Ilustración que a Rousseau, quien combatió el despotismo y la tiranía, proponiendo la tolerancia tanto civil cuanto religiosa y el derecho a la libre expresión. Todo ello habría contribuido en favor del memorable reconocimiento de Kant. C. J. Friedrich, además de ubicar a Rousseau —como se lo hace tradicionalmente— dentro del complejo movimiento iusnaturalista, calificalo como a uno de los primeros "hombres rebeldes", en el sentido que Albert Camus otorgó a esta expresión.

El profesor John Plamenatz no se aparta de una interpretación semejante a la anterior cuando, al examinar la tan problemática y debalida frase de Rousseau sobre el hombre que rehúye seguir la voluntad general y debe "forzársele a ser libre", la considera la fórmula misma de la autonomía y no, como se ha supuesto, una proposición peligrosa para la libertad; a la cual le confiere todavía una mayor profundidad. Si bien la concepción de la libertad en tanto obediencia a la ley no ha dejado de aparecer antes de Rousseau, las referencias de éste a la voluntad general, como reflejo sin antagonismos del propio interés y del ajeno, posee el rango de lo singularmente inédito. Rousseau, con su "paradoja" famosa, estaría aludiendo a la libertad moral —obedecer a la ley que uno se ha prescrito, para controlar los apetitos eselavizantes—, y no a otras acepciones de la libertad: ni la natural, previa

a la existencia de derechos y obligaciones, ni tampoco la civil, de hacer aquellas cosas que las reglas no prohíben.

Es dable consignar asimismo otras dos visiones radicalmente heterogéneas. Para Hans Barth, existiría en verdad un "fundamento metafísico y teológico" que concede su motivo de ser a la voluntad general (principio ético absoluto referido a la justicia y la razón universal divina), librada a un conflicto "dialéctico" con la voluntad de todos y la voluntad particular, no resultando la filosofía política rousseauniana sino prolongación de una antropología de base religiosa.

Sergio Cotta, en cambio, va a concebir a Rousseau como el inspirador del "humanismo ateo" de nuestra época, porque ceñiría la moral a su dimensión exclusivamente socio-política, la cual se erige en instancia redimidora decisiva. Habría una repulsa hacia el distingo cristiano entre lo espiritual y lo temporal, traducida con nitidez en la noción de libertad. "La libertad cristiana será realizada *completamente* sólo en la Ciudad de Dios, en la sociedad de los santos y no en la ciudad de los hombres. Según Rousseau, al contrario, la libertad como liberación del mal y del error se realizará en y por la obediencia a un precepto humano: la ley de la ciudad". El autor del mal no es Dios —que cumple con una función puramente instrumental, de Creador y Juez, desdibujado por el Estado— sino el hombre en el ejercicio de su libertad. Una de las arriesgadas conclusiones que extrae Cotta consiste en afirmar que Rousseau sería "aún menos religioso que Hobbes".

Ya dentro de otra temática diferente, el artículo de Robert Derathé encara las conexiones trazadas por Rousseau entre poder legislativo y poder ejecutivo, los cuales no siempre mantienen una única e idéntica proporción de fuerzas; acabando el ejecutivo, con un mayor campo de acción, por desplazar al legislativo, limitado a velar las leyes y las libertades individuales. Por otro lado, estimase más declarativo que real el consentimiento de Rousseau — “más observador que hombre de acción”— hacia los cambios de legislación, albiendo el pueblo en la práctica abstenerse de provocarlos. Se llega así inclusive a sostener que faltaría en el *Contrato Social* la definición misma de soberanía.

Stanley Hoffman nos ofrece un productivo aporte para el estudio del problema de las relaciones internacionales en los escritos de Rousseau, quien parece haberse preocupado intensamente por ello, no obstante lo poco que le dedicó a tal asunto. Figura además una confrontación minuciosa con los planteos

de Hobbes y Kant sobre el significado de la guerra entre hombres y Estados, así como sobre el eventual logro de la paz y los respectivos ideales en pro o en contra de una asociación gubernativa mundial. Rousseau, propugnando un nacionalismo no agresivo, según el arquetipo del pequeño Estado virtuoso, se mostrará adversario de la unidad europea; en pugna con el proyecto cosmopolitista de las Luces.

Ante tan intrincado mosaico interpretativo, quizá pueda servir de clarificación el coloquio transcrito al final del libro y llevado a cabo por el organizador de este último (el Instituto Internacional de Filosofía Política), donde se discuten los trabajos ya expuestos, y la comunicación del presidente de la entidad —Georges Davy—, quien hace alusión a un Rousseau primordialmente optimista, “colocando a mitad de camino entre la libertad natural y la libertad civil...”

HUGO E. BIAGINI

KENDALL, WILMOORE, *John Locke and the doctrine of majority-rule* (University of Illinois Press, 1965).

Puede aseverarse con certeza que nos encontramos frente a un estudio que ofrece, junto a la actualidad e importancia del tema, un alicance insospechado en cuanto a la índole de ciertas conclusiones en él expuestas.

Sostiene el autor que la disquisición sobre el papel político-estatal que les cuadra a las mayorías resulta tan antiguo como el propio pensamiento politológico occidental

—cuyos orígenes notorios se remontan a la Grecia clásica—, sin faltar tampoco en ciertas ideas jurídicas medioevales. Pero será en definitiva hacia las postrimerías del siglo XVII cuando el principio del gobierno de la mayoría se constituye y comienza a hacerse reconocer como valedero, a partir de cuestiones planteadas por el acontecer histórico, tal como ocurre a menudo con los problemas políticos. Dicha proble-

mática fue la que Locke prematuramente procuró resolver en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, aún careciendo de esa perspectiva indubitable que se le daría a los sostenedores de la soberanía popular ilimitada, una centuria más tarde, con la Revolución francesa.

Siempre según el prof. Kendall, los postulados acerca de la mayoría-gobernante representan desde aquella época una especie de *leit motiv* absorbente en el cual se debate gran parte de la teoría política moderna, afectada para mejor esclarecimiento del mismo por una serie de posturas negativas. Por ejemplo, el no querer distinguir bajo ningún aspecto la instancia política de la económica, la afirmación más o menos explícita de un total determinismo histórico, o el tomar a la elección entre mayorías o minorías como un "falso dilema", existiendo además quienes conciben la noción de decisiones mayoritarias como un asunto incapaz de ser tratado teóricamente por configurar un concepto axiomático no demostrable, evidente de suyo.

Expresiones similares a la de 'mayoría-gobernante', "aunque han sido durante mucho tiempo familiares a los estudiosos de la política y la sociología, no se ha hecho ninguna prueba para definir las científicamente"; lo cual intenta Kendall establecer, sin detenerse demasiado en ello, a través de la combinación de las siguientes fórmulas: igualdad política *más* soberanía popular *más* consulta *más* decisiones mayoritarias. Los factores aludidos, con exclusión de la consulta popular, no obstante hallarse esbozados por ciertos autores previos a Locke, sólo en este último se conjugarían por vez

primera, de un modo amplio y sistemático, dando lugar así a la doctrina del gobierno de la mayoría.

La atribución de semejante doctrina al filósofo inglés se erige en el acicate fundamental de la tesis presentada, tesis que por encima de lo novedoso tendría el peso de una verdadera piedra de escándalo ante las interpretaciones habituales del pensamiento social lockeano, que por otra parte no suelen abundar ni cualitativa ni cuantitativamente, pues el político Locke se ha visto desplazado de ordinario por el Locke del *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, según observa Kendall con acierto.

El profesor Kendall desestima las *Cartas sobre la Tolerancia* y pasajes claves del *Segundo Tratado*, que han servido a los comentaristas en vigencia para considerar a Locke como teórico máximo del individualismo. Así se llegará a concebir a éste como propugnando la idea de los derechos individuales —aun el de propiedad— en función de la sociedad donde se han originado, juzgándose como un colectivista mucho más declarado que lo que el mismo Rousseau puede ser entendido y del cual se va a sentenciar, a diferencia de Locke, que "en su *Contrato Social* no hay nada que pueda llamarse un argumento en favor del derecho de la mayoría". Todo ello, sumado quizás a la poca relevancia que aparentemente se le asigna al sugestivo fenómeno liberal, haría que Kendall le restase trascendencia al ya afianzado reconocimiento de Locke como ideólogo de la Revolución Gloriosa y como influyente decisivo en la Declaración de la Independencia norteamericana.

Resumiendo las suposiciones principales que esgrime Kendall en su peculiar versión sobre Locke, tenemos que la ley natural, que posibilita los derechos individuales —a los cuales no calificaría Locke como inalienables según se cree por lo común—, no sólo implica derechos sino también, necesariamente y a la par, deberes de carácter social. Por otro lado, la comunidad dispondría de una prerrogativa tanto en lo que atañe a definir los derechos de los individuos, como a privárselos a aquellas personas que no cumplieren con las obligaciones públicas. Existiría en el *Segundo Tratado* una clara incitación al uso del principio de la mayoría-gobernante y una fe inquebrantable en él, ya que las decisiones asumidas por la mayoría resultarían éticamente correctas, pues siempre querrían el bien casi con exclusividad. La mayoría, a la que el individuo debe obedecer, puede actuar en nombre de la comunidad y ejercer el derecho de ésta a la revolución que conduce al cambio gubernamental.

Contra quienes adjudican a Loc-

ke una consabida superioridad irreducible de la propiedad respecto a cualquier otro tipo de derecho, alega Kendall que en los casos en que "Locke tiene que elegir entre los derechos individuales de propiedad... y el derecho común de la preservación de los hombres, sacrifica sin dudas el primero al último". Para Kendall, Locke estaría así vinculado más con el enfoque funcionalista y hasta colectivista de la propiedad que con aquello que se lo ha asociado de consuno: con la escuela del derecho natural.

Lo que tal vez se muestre como aporte menos controvertible que el ambicioso trastocar la ubicación de Locke en el devenir de la filosofía política y en su reconocida proyección histórica, sea el análisis en torno a los distintos e, incluso, contradictorios significados de la noción lockeana de ley natural, significados que se descubren y critican al igual que otras dificultades inherentes también características.

HUGO E. BIAGINI

RODRÍGUEZ HUÉSCAR, ANTONIO, *Perspectiva y verdad (El problema de la verdad en Ortega)*. (Estudios Orteguitanos. Madrid, Ediciones de la Revista de Occidente, 1966).

"Cuando miro a redrotiempo y veo mis años mozos, hallo que fue mi alma, a defecto de mejores cualidades, un incendio perdurable de entusiasmo que no sabía acercarse a cosa alguna sin intentar cendrarla y abrillantarla con su fuego interior [...]. El mundo, señores, mi-

rado sin amor, sin entusiasmo, sin fervor, parece vengarse de nosotros, volviéndose mudo, erial e inhóspito. Quien quiera esplendor y luz sobre su vida, venza la exánime tristeza, despierte su íntimo fuego y todo en torno será a sus ojos una selva inflamada".

En palabras del propio Ortega, encontramos expresada la actitud que, a mi juicio, otorga a su pensar un valor perdurable. En virtud de esa actitud, es como si, puesto a andar, el pensamiento de Ortega transmitiera a la palabra una virtud mágica: "encantando" las cosas, "encanta" nuestra mirada. Y nos coloca así en situación de buscar, tras lo aparentemente obvio y trivial, lo extraordinario, lo que por ser problema en sentido propio, reclama ser explicado. El pensamiento de Ortega abre así el espacio donde debe ubicarse todo aquel que quiere filosofar; es, por esto mismo, ejemplar maestro, no de ideas, sino de actitud filosófica. Pero si atendemos seguidamente a las ideas mismas de Ortega en su dimensión estrictamente filosófica, estamos ante la difícil tarea de descubrir un edificio cuya solidez y figura no se nos muestra de entrada.

Lo que, a mi juicio, constituye el mérito principal de este trabajo de Antonio Rodríguez Huéscar es, precisamente, la capacidad de reconstruir el pensamiento orteguiano como edificio y sistema de ideas.

El propósito, alcance y límites de este escrupuloso estudio es, como su autor lo afirma, "la intelección más plena posible de la idea perspectivista de la verdad" a través de un "honesto esfuerzo de comprensión" del pensamiento de Ortega.

A su vez, el propósito de este comentario es —partiendo del pensamiento de Ortega tal como surge de la óptica interpretativa de Rodríguez Huéscar— plantear algunas dificultades de la concepción orteguiana que quizás constituyan un verdadero obstáculo para el adecua-

do tratamiento del problema de la verdad. Tal propósito pone a esta nota en un terreno francamente polémico, por cuanto para Rodríguez Huéscar, la idea perspectivista de la verdad constituiría una verdadera "superación" de las posiciones anteriores y coetáneas y el ámbito más legítimo de tratamiento del problema.

Para comprender la concepción de la verdad elaborada por Ortega, es necesario aclarar previamente su concepción de la realidad, porque "aquí —como en cualquier doctrina de la verdad— donde hay que hacer pie es en la idea de la realidad en que la noción de verdad va sustentada".

La idea de *vida*, con las connotaciones propias derivadas del universo filosófico orteguiano, inaugura para Rodríguez Huéscar una nueva ontología. La ontología en que la *relación* —el "ser-para"— y no la *sustancia* —el "ser-en-sí"— es la categoría bajo la cual hay que entender todo lo que hay. La relación es la categoría ontológica fundamental porque lo real en sentido propio —la vida— tiene la estructura de una relación: la vida es la unidad originaria del hombre y las "cosas": unidad originaria en tanto hombre y cosas están constituidos cada uno originariamente por la relación recíproca. El hombre y las "cosas" son, en palabras del autor, momentos irreductibles, inseparables y mutuamente relativos de la vida. Si esto es así, tanto da definir la vida por el hombre como por las "cosas": la vida es yo, sujeto, como relación con las "cosas", cosas que en tanto definidas por esa relación, son "circunstancia", "mundo" de alguien. Y

la vida es también las "cosas" como relación con el hombre, hombre que en tanto definido a la par por esa relación, es "punto de vista", "*perspectiva vital*". La vida es, pues, perspectiva vital o mundo, según que se ponga el acento, respectivamente, en el yo o en las cosas.

Defínase la vida por el hombre o por el mundo, se ve claramente que la vida así entendida es vida humana: ser del hombre. Y esta vida humana es, para Ortega, la *realidad radical*.

Realidad es "presencia", "dato" —ya sea la presencia "presente" de lo superficial o la presencia "latente" de lo profundo a lo que lo primero apunta. Lo que no es presente de ningún modo no es real, no lo "hay". A su vez, lo que se presenta, lo que es dato, es realidad indubitabile. La vida, además de ser realidad indubitabile, es lo que indubitabilmente hay como dato radical: como dato en el que se funda toda otra presencia, del que todo lo dado depende y que no depende de nada más. El haber cosas y el haber sujetos dependen del único modo de haber verdaderamente radical: el haber la relación originaria entre ambos que se capta desde esa relación misma. Viviendo, el hombre aprehende su vida como lo que radicalmente hay.

La idea de vida es así la idea metafísica fundamental de la filosofía de Ortega, y la evidencia absoluta —la verdad absolutamente indubitabile— principio de su pensar, que señala en la conciencia del filósofo el nivel más hondo de radicalidad que la filosofía pudiera haber alcanzado.

La nueva idea de realidad expresada en la idea de vida como realidad radical, permitiría superar, según Rodríguez Huéscar, la serie de "ismos" gnoseológicos incapaces de una comprensión adecuada del conocimiento y la verdad. En este sentido, es claro, a mi juicio, que Ortega se coloca —Rodríguez Huéscar se esfuerza en señalar las diferencias— en la misma línea de Husserl y Heidegger: las "a-porías" a que la gnoseología moderna llega en su especulación sobre el conocimiento y la verdad, tendrían su raíz, ya en una comprensión inadecuada de la realidad de la conciencia, ya en la insuficiente captación del ser del hombre. La intencionalidad de la conciencia y la constitutiva apertura del *Da-sein*, expresan intentos semejantes a la idea orteguiana de vida, en lo que se refiere a la dimensión propiamente gnoseológica de estas filosofías.

La idea orteguiana de vida salvaría, por un lado, la existencia de lo otro heterogéneo al sujeto, que el idealismo llevado a sus últimas consecuencias acaba por suprimir; el mundo es tal porque antes de serlo es un otro desconocido resistente al sujeto y cuya interpretación es precisamente el "mundo". Por otro lado, la idea de vida salvará la acción creadora del sujeto, propia de una actividad cognoscitiva ejercida en función de la vida; acción creadora que el realismo suprimía en provecho de un conocer meramente contemplativo. Y en tercer lugar, la idea de la razón vital e histórica, estableciendo la dependencia a la vida de una razón que no por no ser "pura" es menos razón, lograría la superación del racionalismo tradicio-

nal. La idea de la razón vital quiere operar a la vez una "reforma de la inteligencia" y una reforma de la vieja concepción del hombre como animal racional y "*homo sapiens*". El error que el racionalismo proyecta en la antropología no es la afirmación básica de que la razón es esencial al hombre, sino el hacer de ella un fin en sí, algo suficiente y autónomo, no necesitado de justificación. La vida se da a sí misma como la realidad radical y a la vez como lo que es problema en sentido absoluto: como lo absolutamente desconocido. Si este no saber radical obra como impulso del pensar, es porque ese pensar que interroga y busca solución es una necesidad vital, impuesta por la estructura misma de la vida: el hombre no puede vivir sin dar solución al problema de su vida porque ésta no le es dada hecha sino como proyecto en función de una circunstancia concretísima, cuya incesante realización tiene que decidirla él mismo a cada instante. Conocer las cosas para conocerse a sí mismo y conocerse a sí mismo para conocer las cosas, es pues una necesidad vital impuesta por la forzosidad de la libertad constitutiva de la vida humana. Vivir es estar forzado a pensar, esto es, a *interpretar* la vida. Pensar es interpretar, dar sentido a sí mismo y a las cosas desde un punto de vista único e intransferible que expresa la unidad del yo y su peculiar circunstancia. Cada cosa es sin más su constitución en un punto de vista que le da significado y valor al insertarla en un "mundo", en el que se relaciona con el resto de las cosas. La función esencial del pensar, en la que éste adquiere justificación es así inter-

pretar la vida —el puro problema de la relación originaria entre yo y lo otro— poniendo sobre el contorno problemático un mundo donde adquieren sentido las cosas y mi relación con ellas.

De acuerdo con esto, la idea de verdad fundada en la idea de vida como realidad radical, comprende la verdad como auto-revelación de la vida y, en tanto tal, como *perspectiva*. La verdad como perspectiva es la interpretación a través de la cual la vida penetra su aparecer originario como puro problema y en esa penetración que da sentido, convierte ese problema en "mundo" en que la vida debe realizarse. La verdad es así adecuación, pero no del intelecto con la cosa sino del hombre consigo mismo: coincidencia que se produce cuando el hombre responde mediante el pensar a una individualísima y radical necesidad: la de actualizar su libertad, realizando su vida y su destino. La autenticidad es así, según Rodríguez Huéscar, el sentido más profundo y originario de la verdad en Ortega.

Presentado así el universo filosófico orteguiano en donde se inserta su idea de verdad, debemos preguntarnos si esta idea "supera" la concepción tradicional. O si, por el contrario, sucede que en la concepción de Ortega se soslayan los términos legítimos del problema y se pierde con ello la dimensión radical de la verdad.

Ortega se sitúa en la corriente de aquellas filosofías de nuestro tiempo que pretenden eliminar la posibilidad de lo que siempre ha frenado el impulso filosófico: el relativismo, en cualquiera de sus formas. En la filosofía de Heidegger, por ejem-

plo, el ser-en-el-mundo es la estructura ontológica de un ente que no es él mismo más que saliendo de sí: la existencia es la apertura misma en cuya trama otorgadora de sentido emergen y se descubren los entes. El conocimiento y la verdad son modos de esta relación en que el ente humano es siempre ya. Por eso dirá Heidegger que el fenómeno original de la verdad —fundamento ontológico de la relación de “concordancia” entre “*intellectus*” y “*res*”— reside en el “estado de abierto” del ser-ahí al que es inherente el “estado de desabierto” de los entes intramundanos. Tenemos también aquí, en otro lenguaje filosófico, una comprensión de la verdad que se funda en una absolutización de la categoría de relación, referida al modo de ser ontológico de sujeto y objeto de conocimiento. Esta absolutización quiere anular el problema fundamental que ha dado su peculiar forma a la teoría del conocimiento y cuya problematicidad irreducible ha engendrado el relativismo: ¿cómo es posible la trascendencia dada en la relación sujeto-objeto? Tal pregunta expresaría un planteo equivocado que ignora la trascendencia constitutiva del sujeto y con el que se pierde de entrada la posibilidad de llegar a una adecuada comprensión de la verdad. Este es un intento de solución que tal vez implique esquivar el problema. Pero no es ésta, sino otra, la dificultad que a mi juicio hace sumamente discutible la concepción orteguiana de la verdad.

Ortega no sólo absolutiza la relación hombre-mundo afirmándola como lo originariamente constitutivo de ambos. Al hacer de la vida la realidad radical —fundamento meta-

físico y primera evidencia, principio de su filosofía— cae en un “antropologismo” en que pierde todo sentido hablar de “verdad”. Y si tampoco puede hablarse de “relativismo” es porque al caer la verdad fuera de cuestión, se anula a la vez todo intento de discurrir su posibilidad. El sentido de la verdad y de su problema surge primordialmente en un pensar metafísico que se encamina a descubrir aquella dimensión de trascendencia a partir de la cual los entes todos —incluido el hombre por más “privilegiada” que su realidad sea— son comprendidos y fundados. La verdad —cuyo sentido sólo puede darse en este horizonte metafísico— es así desocultación de lo otro, y de ahí, coincidencia de la categoría de relación que lo trasciende. La idea de verdad se funda, sí, en una idea de la realidad, pero no en cualquiera. Particularmente, la idea de verdad pierde todo sostén y sentido en una concepción de la realidad que, como la de Ortega, opera una absolutización del hombre. El relativismo es una posición que insiste en destacar las limitaciones cognoscitivas del hombre. Supone, por tanto, una concepción de la realidad en que el hombre no es la realidad última. Por eso, en el “antropologismo” orteguiano, relativismo y verdad quedan al margen. La constitutiva apertura del hombre a las cosas, por fundar en Ortega sólo la coincidencia del hombre consigo mismo, lejos de hacer posible una solución al problema de la verdad, suprime a la vez la verdad y el problema. En conclusión, si la autenticidad humana tiene que ver con la verdad, ambas no pueden sin embargo ser identificadas. Y menos aún puede valorarse esta identificación

—como lo hace Rodríguez Huéscar—  
como una nueva concepción de la

verdad y una legítima solución de  
su problema.

*María Elena Lasala*

WEIZSÄCKER, C. F. VON, *La importancia de la ciencia*. Traducción de Juan Carlos García Borrón (Barcelona, Nueva Colección Labor), 170 pp.

¿Cuál es la significación de la ciencia? ¿Cuáles son sus límites, sus promesas y sus ambigüedades? ¿Cómo ha logrado convertirse en el hecho dominante del mundo contemporáneo? Para responder a estas preguntas, el célebre astrofísico y pensador von Weizsäcker dictó dos ciclos de conferencias en la Universidad de Glasgow, en los años 1959-1961. La primera serie de diez lecciones, que analiza el tema desde el punto de vista histórico, constituye el presente libro. La segunda ofreció un análisis filosófico de la física actual.

Nuestra época no es simplemente la época de la ciencia; más bien se caracteriza por el cientificismo, por la fe en el conocimiento científico, afirma el autor. Esta confianza religiosa revela que para comprender la significación presente de la ciencia es preciso estudiarla en relación con dos fenómenos conexos: el proceso de secularización y des cristianización (pues la ciencia prevalece al desplazar al cristianismo) y la ambigüedad de su proyección social (ya que es contradictorio que el conocimiento científico —riguroso, objetivo y experimental— sea objeto de veneración). *Religión y ambigüedad* reaparecen una y otra vez como conceptos claves. La ciencia, como la religión, reúne a los hombres en torno de una fe común, cultivada mediante la iniciación en las fórmu-

las matemáticas y los misterios del átomo, textos sagrados que se cierran a los profanos; como la religión posee un estamento sacerdotal: los científicos; y también un código de conducta, ritualmente observado en la manipulación mágica de las máquinas modernas, cuando se aprietan botones y se producen efectos lejanos mediante un proceso ignorado. La ciencia también es ambigua: "la medicina, hecha para la salvación de la vida, crea el casi insuperable problema del incremento de la población; las armas, hechas para matar, parecen contribuir al establecimiento de la paz".

Para estudiar el origen histórico del cientificismo, von Weizsäcker sigue la evolución de los conceptos de creación y cosmogonía. Analiza primero las concepciones cosmogónicas en los mitos babilónicos, griegos y escandinavos, y muestra cómo en ellas se funden dos elementos que hoy diferenciamos netamente: una descripción del origen físico de todas las cosas, y una interpretación del sentido de la existencia humana. Luego, considera el primer proceso de desmitologización de los mitos citados, surgido con la nueva noción de Dios que propusieron los hebreos, y el próximo paso, la cosmogonía y la filosofía griegas, que ontologizaron las concepciones mitológicas y produjeron un cambio sustancial en el pensamiento al pasar de la

pregunta por el origen del mundo a la interrogación sobre su ser. Otros capítulos se dedican a la transformación cultural operada por el cristianismo y posteriormente por las investigaciones científicas modernas. Algunos enfoques sobre Copérnico, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Leibniz y Kant ofrecen una visión de su importancia en el surgimiento de la conciencia actual. Los aportes de estos científicos y pensadores, y el estudio de la teoría de la evolución, ponen en evidencia que toda cosmogonía científica culmina en cuestiones abiertas, entre las cuales "¿qué es la vida?" y "¿qué es lo físico?" resultan decisivas para obtener una reconstrucción acabada de nuestros orígenes.

A pesar de la incertidumbre en que aún se desenvuelven sectores fundamentales del saber científico, a pesar de que estamos obligados a manejarlos con teorías, con hipótesis, que son probables sólo porque no han surgido otras más convincentes, la mayoría de nuestros contemporáneos consagran a la ciencia toda su confianza. Según el autor, la secularización no ha eliminado la religiosidad; ha reemplazado su objeto. Pero, curiosamente, la ciencia y todo el desarrollo autónomo de la cultura moderna no hubieran sido posibles sin el cristianismo. De ello deduce que ciencia y religión, conocimiento y fe, se hallan mutuamente comprometidos, y una reinterpretación del cristianismo, que lo haga asumir creadoramente la contribución científica, le permitirá recuperar un lugar significativo y contribuir a salvar a la ciencia de sus ambigüedades y su desorientación ética. La secularización, y el mundo

que ésta ha engendrado, son herejías del cristianismo. Como toda herejía, deben su existencia, en parte, a la fuente de la cual nacieron, y en parte a que han absolutizado un aspecto de la verdad que esa fuente, en este caso la Iglesia, había descuidado. Por eso, "la secularización nos obliga a intentar una nueva interpretación de nuestra fe cristiana. Esa nueva interpretación ha venido ya realizándose durante siglos, pero no está ni mucho menos completa. En estas lecciones me he esforzado penosamente por dar cuenta de esa nueva interpretación".

Von Weizsäcker, a la vez riguroso científico, contemporáneo consciente y cristiano profundo, propone que encaremos resueltamente el acceso a una edad adulta del conocimiento y de la fe. Para sostener su argumentación reúne vastos conocimientos de diversas ciencias, filosofía, fenomenología de la religión, mitología, filología, etc., y presenta las interpretaciones más recientes de los mitos y acontecimientos de la historia de la cultura, al mismo tiempo con la mayor fidelidad a su significado y con un sutil respeto de la potencia poética en el caso de los mitos y de la complejidad humana en los hechos de la cultura. Puede afirmarse que es ésta una obra polémica, pero de ningún modo soslayable. Por lo demás, su carácter polémico está en proporción con su sugerencia, con la audacia de sus tesis. Y en ello radica su valor epistemológico, ya que la ciencia —como el propio autor y la mayor parte de los epistemólogos admiten hoy— no es un *corpus* cerrado, sino un conjunto de teorías abiertas a la refutación y al análisis

sis. La audacia de sus exploraciones es el signo de su fecundidad.

Es de lamentar que esta versión castellana no esté suficientemente cuidada. Sus deficiencias se aprecian sobre todo en la construcción inco-

rrrecta de algunas oraciones, en un no siempre feliz manejo del lenguaje técnico y en la dureza de los textos poéticos incluidos en la obra.

NÉSTOR GARCÍA CANCLINI

SOTELO, IGNACIO, *Sartre y la razón dialéctica* (Madrid, Ternos, 1967), 158 pp.

De Ignacio Sotelo no sabemos más que lo que se nos dice en las solapas de su libro: que nació en Madrid en 1936, que estudió Derecho y Filosofía, que desde 1960 vive en Alemania y que desde 1965 es miembro del Instituto Sociológico de la Universidad Libre de Berlín. Y otra cosa: que escribió este libro sobre Sartre.

El ensayo aparece claramente dividido en tres partes. La primera intenta una enumeración levemente sistemática de las principales tesis que estructuran la ontología sartreana: el  *cogito*  prerreflexivo, el  *en sí* , la temporalidad, etc. La segunda incursiona en los terrenos de lo biográfico (lo anecdótico casi) tratando de poner en claro lo que Sotelo considera la "conversión" de Sartre al marxismo. La tercera parte, en fin, es una honesta y obediente exposición de la  *Crítica de la Razón Dialéctica* . Iremos por orden.

"El punto de arranque de la filosofía moderna, escribe Sotelo (p. 24), es el  *cogito* . El intento secular de la filosofía moderna es salir del  *cogito* . Se está en la conciencia y se quiere llegar al  *ser* ". Sin embargo, Sotelo no explicita el porqué de la radicalidad (de la dramaticidad incluso) que este intento adquiere en el pensamiento sartreano. Devorado por su intención expositiva, no pun-

tualiza que el movimiento originario de la filosofía de Sartre es precisamente el intento de escapar a todo idealismo. Expulsar las cosas de la conciencia no quiere decir sino eso: que la conciencia es trascendencia pura, incrustada en un mundo y absolutamente necesitada de él, que sólo puede ser conciencia (de) sí en tanto conciencia (de) mundo. La supresión de todo intento por sustancializar el  *cogito*  (el intento cartesiano, el de los psicólogos, el Ego trascendental de Husserl) conduce a extraer las consecuencias últimas de la intencionalidad husserliana: tener conciencia de algo es ser-en-el-mundo. La conciencia es así pura translucidez, absoluto no substancial, actividad de parte a parte. No hay nada en ella que ella no haya elegido ser. Vemos hacia dónde apunta esto: una conciencia no puede ser gobernada desde fuera, no hay determinismo, el hombre es responsable, es libre. Y en esta libertad encontramos las condiciones de posibilidad de una moral. Sartre entiende así haber ubicado al hombre en el mundo, haber superado toda filosofía alimenticia, todo idealismo.

Una vez expuesta la ontología sartreana, Sotelo la califica de abstrófica, individualista e irracionalista. Luego se pregunta: "Desde esta ontología, ¿cómo va a ser posible un

diálogo con el marxismo" (p. 37). Considera entonces que el acercamiento de Sartre al marxismo se ha producido por otros conductos. "Nos las habemos con un fenómeno de orden distinto, que es preciso entender como una conversión" (p. 39). Marginando lo teórico, penetramos decididamente en el terreno de lo biográfico.

Pese a lo discutible del método, las páginas que siguen son quizás las mejor elaboradas de todo el libro. Nos presentan al Sartre de la guerra, la Resistencia, la amistad con Merleau-Ponty, ese lento aprendizaje de lo histórico y lo real que con honda sinceridad el mismo Sartre ha confesado varias veces. Sotelo puntualiza que Sartre ha vivido "unas cuantas cosas que modifican por completo su visión de la realidad y que le van a exigir un enorme esfuerzo filosófico para integrarlas en su ontología. Se trata de una experiencia tan radical como la de la náusea de la nada en su juventud" (p. 53).

Y esto es lo condenable en el libro de Sotelo: que se haya detenido tanto en lo experiencial de la conversión y no haya puntualizado los momentos de lo que él llama el enorme esfuerzo filosófico de Sartre. Porque el problema de la ya célebre integración de Sartre al marxismo debe resolverse única y exclusivamente en el plano metodológico. Vimos que el camino seguido en *El Ser y la Nada* era el arrojamiento temporalizante a un "mundo" desde la apodicticidad de una conciencia. ¿Qué ocurre después? ¿Qué elementos rescata Sartre, cuáles abandona, qué estructuras de su metodología permanecen o no vigentes? En la *Crítica de la Razón Dialéctica* hay

un capítulo clave: "Crítica de la experiencia crítica". Sartre explicita allí el fundamento originario de su epistemología: la identidad de una vida singular con la historia humana. Entre individuo e historia hay identidad ontológica y reciprocidad metodológica. Lo segundo, claro está, es consecuencia de lo primero. La identidad ontológica se da porque son los individuos quienes hacen la historia. También es cierto que la historia los hace a ellos. Pero aquello que los hace (alienación, práctico-inerte) es su propia praxis que se les vuelve extraña porque se ha objetivado en el campo de lo inerte. Esta inercia, sin embargo, está constituida por los individuos y sostenida y retomada constantemente por ellos. De este modo, encuentra en la praxis individual su inteligibilidad última. Vemos entonces cómo la identidad ontológica funda la reciprocidad metodológica. Es porque el individuo y la historia están hechos del mismo material (en tanto que la segunda es la obra del primero) que podemos partir metodológicamente del individuo y encontrar la historia. ¿Cuál continuará siendo entonces el punto de partida? Indudablemente el *cogito*. Pero con una variante de interés: Sartre ha puesto el *cogito* a trabajar. La terminología, en consecuencia, cambia. Hasta aquí, la conciencia era conciencia (de) sí en tanto conciencia (de) objeto. Ahora este "objeto" pasará a denominarse "materialidad" o "mundo material". Y el *cogito*, más que nunca definido por su acción (léase trabajo), recibirá el nombre de "praxis".

Utilizando el fecundo concepto de *problemática* introducido por Louis

Althusser (*Pour Marx, Lire Le Capital*), debemos concluir que entre el joven Sartre y el Sartre "marxista" no ha habido un cambio de problemática, que la estructura teórica dentro de la que se formulan sus respuestas continúa siendo la misma.

Creemos que ésta hubiera debido ser la tarea de Sotelo: una mayor dedicación al problema metodológico. Un prolijo y lúcido examen de la metodología marxista y la sartreana. ¿Puede una filosofía del *co-gito* (en consecuencia, un humanismo teórico) unirse al marxismo? Los tímidos apuntes críticos que el autor

consigna en las páginas finales no alcanzan a llenar este vacío.

Queda como saldo, sin embargo, una obra honesta, seria, con algunos pasajes de interés y una útil exposición de los principales temas de la *Crítica de la Razón Dialéctica*. Si pensamos en que no hace mucho apareció un libro cuyo último párrafo definía a la filosofía de Sartre como un mal producto comercial que se vende con éxito, podremos quedarnos tranquilos y satisfechos con el libro de Sotelo.

José Pablo Feinmann

ADORNO, THEODOR W., *Filosofía de la nueva música*. Traducción de Alberto Luis Bixio (Buenos Aires, Sur, 1966). Colección de Estudios Alemanes, 169 pp.

Theodor Wiesengrund Adorno, autor que ha logrado amplia notoriedad en los campos de la psicología, la sociología, la musicología y la filosofía, nació en Frankfurt el 11 de setiembre de 1903. En esta ciudad efectuó estudios de composición musical bajo la guía de Bernhard Sekles, y, ulteriormente, los prosiguió en Viena, orientados por Alban Berg y Eduard Steurmann. Su labor intelectual data, por lo menos, desde 1928, en la mencionada capital, y, durante el período de la II Guerra Mundial y el subsiguiente, estableciéndose en los Estados Unidos, precisamente en Los Angeles. Allí tuvo la oportunidad de influir en determinados aspectos de la articulación de la novela de Thomas Mann *Doktor Faustus*. Al regresar a Frankfurt asumió la dirección del Instituto de Investigaciones Sociales, y desde entonces imparte *ex cathedra* su ense-

ñanza. Desde la fase inicial de su labor de teórico ha tenido en Max Horkheimer un colaborador, a través de varias décadas consecutivas.

La publicación que nos ocupa consta de una "Introducción", un ensayo sobre "Schönberg y el progreso" —cuyo original data de 1940-41 y permaneció inédito durante varios años—, y otro sobre "Stravinski y la restauración". Por una parte, Theodor W. Adorno se adscribe a las orientaciones de la denominada nueva escuela musical vienesa, encabezada por Arnold Schönberg, teórico y compositor, quien, a través de sucesivas etapas, alcanzó el ordenamiento de los doce sonidos temperados como configuración fundamentante —*Grundgestalt*— distinta y propia, para cada realización musical, merced al influjo inmediato —oportuno resulta el consignarlo— de Josef Matthias Hauer, precursor

de tales esquemas. A la mencionada escuela pertenecen, también, artistas de las proyecciones de Alban Berg, Anton von Webern, y Egon Wellesz —eminente musicólogo, además, este último— discípulos todos ellos, entre otros, de Schönberg. Por otra parte, Adorno adopta, en el campo filosófico, el vocabulario de ascendencia hegeliana y marxista. Ahora bien, este autor cree entender que la índole intrínseca y subyacente que hace posible el estilo musical de la nueva escuela vienesa nos retrotrae a la totalidad configurante de la nueva sociedad revolucionaria. Es decir, dicho estilo musical sería —según Adorno— algo así como el signo de tal nueva sociedad, la cual se desenvuelve dialécticamente desde dentro de la aparente sociedad de nuestros días. La actitud de rechazo hacia la música articulada por la técnica dodecafónica ejercitada por Schönberg proviene, en última instancia, de lo abrupto en la confrontación de la nueva sociedad — en su fase naciente— respecto de la mera apariencia social, de lo verdadero con lo falaz. La música de la nueva escuela vienesa descubre al hombre la verdadera índole del conflicto en el cual se halla, sin concesiones hacia los procesos que la integridad significativa del acontecer real histórico haya dejado atrás. Además, Adorno establece una relación entre los procedimientos de esta denominada nueva música y el positivismo lógico, vinculados, a su vez, con la tendencia hacia el juego numérico, lípica —según afirma— de la intelectualidad vienesa, y que respondería a motivos sociales (cfr. *o.c.*, nota 2 al pie, en la p. 54). También presenta este libro una oportu-

na distinción entre la técnica dodecafónica y el sistema serial, el cual, así entendido, no es sino una condescendencia de nuevo tipo y una teticización. Precisamente, para obtener de este libro de Theodor W. Adorno un provecho eficaz, deberá leerse, en lo posible, en confrontación con su ensayo "Envejecimiento de la música moderna", incluido en su libro *Disonancias* — original en alemán editado en 1958, traducción en italiano de 1959—. Aquí indica cómo la aparente purificación de la música hacia una escritura de máximo rigor puede subordinarla a una mentalidad tecnocrática, y dejar de referirla a sus propias exigencias más íntimas. La música socialmente en vigencia en los "festivales" de arte contemporáneo, servilmente admitida tal como se presenta, no expresa una experiencia ni genuina ni originaria. La dodecafonía tomada con independencia de su necesidad interior degenera en un sistema ilusorio. Asimismo, destaca en este trabajo suyo el mérito de Edgard Varèse, quien confiere sentido a la experiencia de un mundo tecnificado sin abdicar en un vano cientificismo del arte. En la *Filosofía de la nueva música*, su autor —cuyos puntos de vista han evolucionado ulteriormente, por cierto— identifica el estilo que promueve la técnica dodecafónica con lo progresista y revolucionario; mas no se alcanza plenamente a percatarse el lector por qué deba, necesariamente, y, más aún, con referencia a esta índole de música, enunciar tal identificación. Por otra parte, se insiste en demasía —sin desmerecer el valor intrínseco del intento— en relacionar e incluir los fenómenos mu-

sicales dentro de esquemas preestablecidos no sólo en lo filosófico sino también en lo político. Tampoco se hallan ausentes afirmaciones poco dignas de tenerse en cuenta con seriedad, al decirse, por ejemplo, que Sebestakovich, Stravinski y Britten "tienen en común el gusto por la falta de gusto, la simplicidad por falta de preparación, una inmadurez que se cree bien madura, y la falta de capacidad técnica" (cfr. o.c., p. 14). El ensayo sobre Stravinski, en quien parece ver el autor a un máximo exponente de lo reaccionario en la música, si tal atribución fuera adecuada en el ámbito que nos

ocupa, pese a su acritud exterior, contiene sagaces y oportunas observaciones, que no cabe desdeñar en modo alguno, específicamente sobre lo interior en la dinámica desplegada por el creador ruso en lo rítmico y lo melódico, y que pueden esclarecer ciertos aspectos del arte contemporáneo. La lectura de las páginas de Theodor Wiesengrund Adorno constituye una fecunda incitación intelectual, y hoy día son fundamentales en este aspecto del quehacer del espíritu.

Mario García Acevedo

FINK, EUGEN, *Todo y Nada*. Traducción de Norberto Alvaro Espinosa (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, Biblioteca de Filosofía, 1964).

Desde el sugestivo título del libro —obra que data de 1959—, hasta su conclusión, Eugen Fink da muestras de un profundo conocimiento de los problemas de la Historia de la Filosofía, pero si a continuación agregamos que el tratamiento pensante se va desplegando a través del itinerario marcado por la problemática kantiana, pareceríamos contradecirnos. Aquí conviene, entonces, recordar quién es Eugen Fink.

Profesor durante muchos años en la Universidad de Friburgo, se mantiene dentro de la problemática fenomenológica aprendida con su maestro E. Husserl. Su posterior evolución se orienta cada vez más en la dirección de una de las derivaciones de la fenomenología husserliana: la ontología fundamental de Martín Heidegger.

Desde esta perspectiva podemos retomar nuestra presentación. Para

tal orientación fenomenológica, el pensamiento kantiano representa la culminación del pensamiento occidental, y por lo tanto el momento a partir del cual comienza su declinación. Dice Heidegger "...ha sido Kant, y únicamente Kant, quien transformó de manera creadora la doctrina de Platón sobre las ideas". En el mismo sentido se expide el propio Fink cuando dice de Kant que "representa la autoconciencia crítica de la metafísica" (p. 67).

Como se comprenderá entonces, lo que se juega en el tratamiento de la problemática kantiana es algo más que el propio pensamiento del filósofo, incluso algo más que una estimación de la problemática de la filosofía desde sus orígenes hasta Kant. Lo que está en juego en dicho tratamiento, es el destino de la razón de Occidente, que ha logrado extender por casi todo el planeta

sus criterios de verdad o, como diría Fink, su comprensión del Todo y la Nada.

El subtítulo del libro que comentamos es "Una introducción a la Filosofía". ¿Cómo conciliar el hecho de que se pretendan tocar temas tan candentes para el destino del hombre, bajo un subtítulo aparentemente introductorio?

Convendría pensar que la enorme responsabilidad de la tarea que se le ha presentado al pensamiento occidental, y que ha sido asumida en direcciones diferentes pero iguales en preocupación por los principales exponentes del siglo XIX, es la asunción de la herencia kantiana. Es éste un intento que aunque tenga ya un siglo y medio de duración, quizás esté todavía en su fase introductoria. Desde este punto de vista, tal "Introducción" no será más que el coadyuvar en la tarea de la exégesis de la metafísica.

Dice Fink que "Una introducción del filosofar no puede ser pues cosa fácil. Empero, para que el movimiento del pensar no caiga en una vacía radicalidad y se enfrente a la seguridad mundana de la vida natural sólo con una fría desconfianza y un escepticismo incrédulo, es necesaria una severa conducción mediante un problema fundamental. Este problema capital es para nosotros la pregunta acerca de los conceptos de "todo" y "nada". Sin embargo, estos conceptos nos han sido ya dados, no sólo dados en el lenguaje corriente, donde tienen un sentido familiar, sino también por la tradición de la historia de la filosofía. Esta traducción nos determina, queramos tenerla por verdadera o no. Ella actúa no sólo en los textos

heredados, sino también ha acuñado las representaciones de ser, los conceptos que manejamos en cada tratamiento de los entes. Mucho más que en las bibliotecas, las "obras" de los antiguos filósofos se han depositado en las cosas mismas, en su "estructura" inteligida. (pág. 66/7).

Teniendo en cuenta que el tratamiento trascendental kantiano abre las puertas para una nueva manera de tratar la a-prioridad, puesta de manifiesto de alguna manera por Platón, se hace necesario para la nueva fenomenología hacer una exégesis, paso por paso, de la *Crítica de la Razón Pura*.

Desde la perspectiva antes señalada, Fink recuerda desde el título de su IV capítulo, que la *Crítica* no debe ser entendida como una teoría del conocimiento, sino como una reflexión ontológica.

"La crítica kantiana de la razón muestra que sólo conocemos lo que ya se encuentra bajo las condiciones previas de nuestra subjetividad finita. Esto se hace del todo comprensible una vez que se ha superado la dimensión "teórico-cognoscitiva" de la crítica de la razón y se plantea el problema de un modo más original. (...) la empresa kantiana surge del deseo de fundar de nuevo la metafísica" (p. 59).

Si lo que venimos diciendo de acuerdo con Fink es cierto, Kant somete a toda la modalidad de la metafísica a una exégesis devastadora. ¿En qué consiste esta "mecánica" de la metafísica que resulta enfrentada por la "crítica" kantiana, a sus propios supuestos? Con la expresión "mecánica" aludimos aquí al esencial comportamiento ontológico de la existencia humana, visto a

partir de la concepción platónico-aristotélica. La existencia se define —dentro de este ámbito conceptual— por la referencia de todo obrar, a su condición de posibilidad. Tal condición de posibilidad es, ella misma, el infinito punto de referencia de toda finitud. Si para la filosofía, pensar implica practicar la "epojé" respecto de toda pretensión de validez, el *summum ens* de la metafísica hasta Kant queda como fundamento de sí mismo y de todo ente, la "epojé" no lo alcanza.

La que resulta aniquilada a partir de la *Crítica de la Razón Pura* es la modalidad "teológica" de la filosofía pre-kantiana. Esto no implica que Kant ataque la idea de Dios, sino que, en la medida que éste pretende ser conocido, cae bajo las categorías del entendimiento y las formas puras de la sensibilidad, convirtiéndose en un ente más para nosotros (fenómeno).

Resulta evidente que aquí no se alude a la religión ni al ateísmo, dado —explica Fink— que Kant se mueve en el plano ontológico. Respecto de esa modalidad propia de la metafísica agrega: "En la medida que el filosofar humano pre-proyecta el supuesto de una verdad divina, considerándola como la medida inalcanzable y, al mismo tiempo, como la posibilitación absoluta de toda verdad finita, queda el pensamiento humano en las sombras de los dioses y no logra su propia y libre relación con el universo. Este supuesto es, no obstante, un momento esencial de la metafísica de Occidente" (p. 96).

Para Fink, siguiendo el pensamiento kantiano, toda cosificación,

entificación de lo absoluto, implica "un fracaso especulativo".

En la medida que todos estamos acuñados por un estilo de pensar, de sentir, y de obrar, toda salida que se ofrezca como una renuncia a la tematización y discusión de la problemática teológica de la metafísica, que aún nos alcanza y determina, no hace más que renunciar a una responsabilidad que cree salvada desde la perspectiva del que supone inexistentes los problemas, en la medida que los ignora, desde cualquier apresurado escondite que le evite el titánico esfuerzo de enfrentar toda la tradición que somos, para enderezarla y orientarla.

Desde el estilo de la obra, hasta los problemas señalados, Fink pone de manifiesto su formación fenomenológica. Su pensamiento requiere del lector la vasta perspectiva de los problemas fundamentales; se descubre en el tratamiento de las cuestiones la convicción de quien sabe que la posesión del arma del pensamiento pone en juego el destino de la humanidad, un destino histórico que no rige para la filosofía, como para cualquier quehacer humano-histórico. Para la filosofía no hay historia, pues la propia verdad del acontecer es la que se somete a las determinaciones del pensar.

Sólo quien advierta tal obrar de la reflexión, puede retrotraer los problemas a la modestia de su ámbito para que, desde esa actitud, sirva de señal al pensar venidero en su intento de comprender el mundo que ese propio pensar constituye.

Esta obra de Fink, si bien no tiene la fuerza creadora de la de sus maestras —Husserl y Heidegger—,

## RESEÑAS

es una brillante exposición del pensamiento kantiano (vale decir, para Fink, de la asunción de la metafísica occidental), en dirección de una superación de la misma. Superar, para la fenomenología toda, no quiere decir "señalar las salidas", sino sólo describir. La breve pero fecunda historia de Occidente muestra

cómo la modestia de los profundos pensamientos de los filósofos ha abierto las brechas dentro de las cuales aún nos movemos, y ha señalado las pautas de construcción y valoración del mundo que somos y que tenemos.

*Luis Jorge Jalfen*



## INFORMACIONES

### II CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

La Universidad Nacional de Córdoba ha convocado al II Congreso nacional de filosofía, que se llevará a cabo en mayo de 1971, sobre el tema *La filosofía en el mundo contemporáneo*.

Se han previsto las siguientes sesiones plenarias: 1. Sentido, función y vigencia de la filosofía; 2. Lenguaje y comunicación; 3. Verdad y enmascaramiento; 4. Filosofía y técnicas del poder; 5. Presencia y ausencia de Dios en la filosofía.

Se proyectan igualmente los siguientes Simposia: 1. El problema del ser en la filosofía actual; 2. Filosofía, sociedad de masas y política; 3. El arte como expresión y revelación; 4. Epistemología, fenomenología y psicoanálisis; 5. La enseñanza y la investigación filosófica; 6. Las corrientes analíticas de la filosofía contemporánea; 7. Filosofía y ciencias humanas; 8. El hombre y el universo: la nueva cosmología y la nueva historia; 9. Balance y perspectiva de la filosofía en la Argentina; 10. América como problema.

Filosofía y diálogo de las culturas será también tema propuesto a la consideración de los miembros del Congreso.

Integran la comisión ejecutiva, encargada de preparar la organización del Congreso, la selección de las comunicaciones y publicación de las actas, los profesores Alberto Caturelli, Emilio Sosa López y Manuel Gonzalo Casas. Toda correspondencia ha de dirigirse al Instituto de Filosofía, Casilla de Correo 30, Ciudad Universitaria, Córdoba, Argentina.

### UN EXAMEN DEL PENSAMIENTO DE HUSSERL EN CANADA

A las muchas reuniones de especialistas consagrados a estudiar el pensamiento de Husserl y estimar las posibilidades que aún quedan a la fenomenología, hay que agregar ahora las Jornadas que se celebraron en la ciudad de Waterloo, provincia de Ontario, Canadá, entre el 10 y el 13 de abril de 1969.

La reunión, que tuvo carácter internacional, estuvo dedicada al estudio de "Husserl y la idea de fenomenología". La primera conferencia, a cargo de la Prof. Ana Teresa Tymieniecka, versó sobre los resultados ya adquiridos por la fenomenología y el campo de las investigaciones en la actualidad. A ella siguió la del Prof. Román Ingarden (Cracovia), sobre las nuevas aportaciones de la *Krisis*, de Husserl. Las relaciones entre Husserl y Dilthey fueron examinadas por el Prof. M. Fataud (Sarre), en tanto que el Prof. Hans Georg Gadamer (Heidelberg) expuso sus puntos de vista sobre "La ciencia del mundo de la vida". El P. van Breda (Lovaina) se refirió al estado actual de la publicación de los inéditos de Husserl. Enviaron comunicaciones los Profes. Kuypers (Leiden) y Lanteri-Laura (Estrasburgo).

## II BIENAL DE CIENCIA Y HUMANISMO

Entre los días 15 y 18 de octubre se realizó, en la ciudad de San Pablo (Brasil), el simposio sobre *Aspectos humanísticos de la ciencia*, como parte de las actividades de la Segunda Bienal de Ciencias y Humanismo, promovida por la Fundación Bienal de San Pablo.

Inauguró el acto el presidente del Instituto Brasileño de Filosofía, doctor Miguel Reale.

Las conferencias, divididas en cinco ciclos, fueron seguidas de breves y estimulantes debates sobre los principales temas expuestos. En el primer ciclo, que se refería a la imagen del hombre y del mundo, hablaron Mario Bunge (*Espacio y tiempo en la ciencia moderna*), Francisco Miró Quesada (*Espacio y tiempo en la filosofía actual*), Eugenio Pucciarelli (*La cuarta dimensión en la pintura*), Euryalo Canabrava (*Las ideas de espacio y tiempo en la literatura*).

En el ciclo destinado a examinar el tema de la humanización de la ciencia expusieron, entre otros, el profesor de la Universidad de Bologna, Luigi Bagolini (*El significado de la ciencia para el destino del hombre*) y el doctor Miguel Reale (*La función política del hombre de ciencia*).

Los restantes ciclos estuvieron consagrados a los temas de ciencia y comunicación, la creación en la ciencia, el arte y las letras, y contaron con la colaboración de los siguientes intelectuales: Gustavo de Fraga (Portugal), Ilmar Tammelo (Australia), Betty Nickerson (Canadá) y Paul Garvin (E.U.A.). Tuvieron activa participación, entre otros, destacados intelectuales del Brasil: Renato Cirel Czerna, Leónidas Hegenberg, Isaac Epstein, Gerd Borheim, Mauricio Rocha e Silva, Iulo Brandao, Romano Galeffi y João de Seantinburo.

## INSTITUTO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA

A la asamblea general, celebrada en Heidelberg el 14 de setiembre de 1969 bajo la presidencia del prof. R. Klibansky, asistieron los siguientes miembros: A. J. Ayer, A. C. Ewing, T. E. Jessop y L. J. Russel (Gran Bretaña), H. L. van Breda, Ph. Devaux y Ch. Perelman (Bélgica), F. Brunner, G. Huber y A. Mercier (Suiza), J. Ebbinghaus, H. G. Gadamer, L. Landgrebe, K. Lowith y F. von Rintelen (Alemania occidental), A. Guzzo (Italia), R. Ingarden (Polonia), B. Juhos (Austria), R. McKeon (U.S.A.), R. Klibansky (Canadá), L. Mastrai (Hungría), M. Moritz (Suecia), J. Patočka (Checoslovaquia), P. Ricoeur (Francia), S. Strasser (Países Bajos), J. Theodoropoulos (Grecia), A. Waismann (Argentina), J. Witt-Hansen (Dinamarca).

Se rindieron homenajes a miembros desaparecidos: Paul Ricoeur señaló el itinerario intelectual de Jean Hyppolite y destacó la significación de su obra filosófica; a F. Brunner le correspondió hacer lo propio respecto de la personalidad de C. Werner; el valor de las investigaciones de J. Jørgensen en el campo de la nueva lógica fue señalado por J. Witt-Hansen. Se dispuso

actualizar una resolución tomada en el XIV Congreso internacional de filosofía, celebrado en Viena, referente al reclamo por la negación de la libertad de pensamiento y de expresión, que ha colocado a muchos filósofos en la imposibilidad de ejercer sus funciones en la enseñanza o en la investigación. Se insistió en que no se trataba de una cuestión política, sino de la afirmación de un derecho fundamental de la filosofía. Se tomaron decisiones de importancia en lo que respecta a la "Biblioteca de filosofía", a la serie de textos que lleva por título "Filosofía y comunidad mundial", consagrada al tema de la tolerancia, a las "Crónicas de Filosofía", que dirige el prof. Klibansky, y a la versión a distintas lenguas de textos filosóficos, entre ellos, *Concept of Mind*, de G. Ryle; *Individuals*, de P. F. Strawson, y *The Problem of Knowledge*, de A. J. Ayer.

En los Coloquios internacionales, organizados por el instituto entre el 12 y el 16 de setiembre, en la sede de la Academia de las Ciencias, en Heidelberg, se trató como tema principal *Verdad e historicidad*, correspondiendo la exposición al prof. Karl Lowith, y se trataron cinco cuestiones mayores, entre ellas, "Tradicición, verdad e historia", "La historicidad como alibi" y "La compatibilidad de la verdad y la historia". El prof. argentino, A. Waismann, de la Universidad de Córdoba, que intervino en los debates, dio a su colaboración el título de "Respuesta a la historicidad como alibi".

#### CONFERENCIAS EN EL INSTITUTO DE FILOSOFIA

Como parte de las tareas normales del Instituto de Filosofía, se realizaron, durante el segundo cuatrimestre del año 1969, las siguientes conferencias, a cargo de intelectuales vinculados a nuestro país, pero actualmente en funciones docentes en Universidades del extranjero (Italia y Alemania): *La generación como ideología y como fuente de ideologías*, por el doctor Renato Treves, ex-profesor de la Universidad de Tucumán y ahora catedrático titular de Filosofía del derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad de Milán. A su vez, el doctor Orlando Pugliese es egresado de esta Facultad y con estudio de perfeccionamiento en Alemania (Freiburg i. Br), donde obtuvo el doctorado con su tesis *Geschichte und Geschichtlichkeit* (1963). Publicó años después su libro *Vermittlung und Kehre, Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger* (Freiburg-München, 1965), y en la actualidad es docente de la Universidad libre de Berlín occidental. Disertó en dos ocasiones: la primera, sobre *La superación de la metafísica en Heidegger*, y estuvo dedicada a los alumnos de la cátedra de Gnoseología y Metafísica; la segunda, sobre *La fundamentación filosófica de la ciencia en el pensamiento contemporáneo*.

#### CENTRO DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA MEDIEVAL

Con los recursos aportados por un subsidio acordado por el Fondo para la Investigación Científica, de la Universidad de Buenos Aires, se ha concretado a partir de mayo de 1969 la organización, en el ámbito del Instituto de

Filosofía, de un Centro de Estudios de Filosofía Medieval, el primero en su género creado hasta ahora en Latinoamérica.

Se ha podido reunir ya un buen plantel inicial de libros: fuentes, estudios monográficos, el *Patristic Greek Lexicon*, en cinco volúmenes, que acaba de editarse en Oxford, la colección de los *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, desde 1939 hasta el presente, así como varias decenas de artículos de revistas europeas hoy agotadas, microfilmados o fotocopiados. Se espera en un futuro próximo, mediante el aporte de nuevos subsidios y otros recursos, ampliar considerablemente este fondo bibliográfico inicial así como completar la suscripción a las principales revistas especializadas.

El Centro de Estudios de Filosofía Medieval aspira a ser un lugar de investigación: se está trabajando actualmente sobre diversos aspectos del pensamiento de Gregorio de Nyssa y está ya en prensa la primera publicación —*Contribución bibliográfica al estudio de Gregorio de Nyssa*— que pretende ofrecer una bibliografía exhaustiva y anotada de lo hasta hoy publicado sobre el Nysseno. Está en preparación el primer número del *Boletín* del Centro, que ofrecerá, entre otras cosas, los resúmenes de los artículos sobre temas de filosofía medieval aparecidos en las revistas filosóficas europeas y americanas. Asimismo está en vías de realización un Fichero bibliográfico que aspira a registrar, sobre la base de los repertorios, boletines, etc., prácticamente toda la bibliografía sobre filosofía medieval, y que estará en condiciones de ofrecer su información a los estudiosos que personalmente o por correspondencia soliciten información al respecto.

La fundación de este Centro se debe a una iniciativa de la profesora María Mercedes Bergadá, profesora adjunta con dedicación exclusiva de Historia de la Filosofía Medieval, a cuyo cargo está la organización y dirección del Centro, que cuenta asimismo con el asesoramiento del profesor titular de la materia, doctor Gastón H. M. Terán. Como auxiliar de investigación se desempeña la señorita Graciela Ritacco, quien prepara allí su tesis de licenciatura sobre "El tema de la imagen en el *De hominis opificio* de Gregorio de Nyssa".

## SECCION DE ESTUDIOS DE FILOSOFIA ORIENTAL

El objetivo principal de la creación de la "Sección de Estudios de Filosofía Oriental" es completar la formación de los estudiantes de filosofía en el estudio del pensamiento oriental; profundizar el conocimiento de la filosofía griega y medieval a través de sus conexiones con las doctrinas filosóficas orientales y, finalmente, realizar estudios de filosofía comparada de Oriente y Occidente.

Con el propósito de rigorizar el estudio se ha estimado conveniente comenzar por los aspectos instrumentales: a) filológico y b) metodológico. La formación filológica comprende cursos de hebreo y árabe orientados hacia los estudios filosóficos, dictados por los profesores José A. Croatto y Osvaldo

Machado Mourer, respectivamente, un curso de lengua y pensamiento de la Mesopotamia, a cargo del profesor Carlos A. Benito, repatriado por el Departamento de Filosofía gracias a la asistencia económica del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y un curso de Sánscrito e introducción a la filosofía hindú a cargo del profesor Fernando Tola.

La preparación metodológica se ha cumplido a través de un curso de Filosofía Comparada (Fundamentación, simbolismo y metodología) dictado en el primer cuatrimestre de 1969 por el Director de la Sección, Prof. Armando Asti Vera. Asimismo el Prof. Machado Mourer dictó un curso sobre Filosofía Islámica.

### BIBLIOTECA DE FILOSOFIA ORIENTAL

Merced a los aportes económicos conjuntos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y la Facultad de Filosofía y Letras, se ha conseguido adquirir la biblioteca especializada en filosofía oriental que perteneció al profesor Vicente Fatone. Este importante acervo bibliográfico, que consta de 6.000 volúmenes, constituye un valioso instrumento de trabajo para las cátedras de Filosofía Oriental, Filosofía e Historia de las Religiones, Filosofía Comparada, Historia de la Filosofía Antigua e Historia de la Filosofía Medieval.

Entre las obras fundamentales que integran esta biblioteca, figuran las siguientes colecciones:

*Harvard Oriental Series* (24 tomos); *The Sacred Books of the East* (textos bilingües); *Sacred Books of the East* (colección editada por Max Müller); *Gibb Memorial Series*; *Collection of Oriental Works* (editada por "Asiatic Society of Bengala"); *Trübner's Oriental Series*, con textos chinos, budistas e hinduistas; *Buddhist Monachism*; *A History of Indian Philosophy*, de Surendranat Dasgupta; *The Encyclopaedia of Islam*; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*; *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, de Hastings; *Encyclopedie Theologique*.

### EL SIMBOLISMO EN LA FILOSOFIA Y EN LAS RELIGIONES DEL ORIENTE

En octubre de 1969, la "Sección de Estudios de Filosofía Oriental" organizó un ciclo de conferencias que estuvieron a cargo de cinco profesores del Departamento de Filosofía, un profesor de la Universidad de Montevideo (Uruguay) y un profesor de la Universidad de San Marcos (Perú).

Precedidas por una disertación del Decano de la Facultad, Prof. Angel A. Castellán, se dictaron las siguientes conferencias:

Prof. Armando Asti Vera, *Fundamentos metafísicos del simbolismo oriental*; Prof. José S. Croatto, *Símbolo mítico y creatividad*; Prof. Fernando Tola,

*Aspectos simbólicos del tantrismo*; Lic. Francisco García Bazán, *El simbolismo maniqueo*; Dr. Carlos A. Benito, *El simbolismo vida-muerte en las religiones mesopotámicas*; Prof. Osvaldo Machado Mourret, *El simbolismo en el pensamiento místico de los sufíes*; Prof. Nicolás Altuchow, *El lenguaje del Vedanta*; Mesa redonda sobre *El simbolismo en la filosofía y las religiones del Oriente*, en la que participaron la mayor parte de los disertantes.

#### LA HERMENEUTICA DEL LENGUAJE MITOLOGICO

Durante los días 7 a 9 de agosto de 1969 se llevó a cabo el XV Congreso anual de la Sociedad Argentina de Profesores de Sagrada Escritura, sobre el tema "La hermenéutica del lenguaje mitológico". Entre las comunicaciones presentadas figuraron las de los profesores Armando Asti Vera (*Mito y semántica*), José S. Croatto (*El mito-símbolo y el mito-relato: reflexiones hermenéuticas*) y Francisco García Bazán (*El relato de la caída: análisis hermenéutico*).

#### CUADERNOS DE FILOSOFÍA

Como parte del programa destinado a ofrecer números consagrados a exponer los diferentes aspectos de un tema filosófico, *Cuadernos de Filosofía* publicará, en una de sus próximas entregas, una serie de estudios sobre *El tiempo en la filosofía francesa del siglo XX*. El volumen reunirá las siguientes colaboraciones: *Dos actitudes frente al tiempo: aceptación y rechazo*, por Eugenio Pucciarelli; *Duración y tiempo en Bergson*, por Aldo Horacio Cristiani; *El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle*, por María Teresa Bollini; *Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel*, por Mario A. Presas; *Tiempo y subjetividad en Jean Paul Sartre*, por Nelly C. Schnaith; *Merleau-Ponty y el problema del tiempo*, por Roberto J. Walton; *El tiempo en Paul Ricoeur: acontecimiento y existencia*, por Néstor García Canelini; *El tiempo y el espacio en Costa de Beauregard*, por Carlos A. Lungarzo.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

*Rector*

DR. ANDRÉS A. SANTAS

*Rector sustituto*

ING. ANTONIO MARIN

*Secretario de Asuntos Académicos*

DR. HORACIO P. ACHÁVAL AYERZA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

*Decano*

DR. ANGEL A. CASTELLÁN

*Decano sustituto*

DR. ALBERTO FREIXAS

*Secretaria de Asuntos Académicos*

PROF. MARÍA ROSA LABASTIÉ

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

*Director*

PROF. ARMANDO ASTI VERA

*Secretario*

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

*Director*

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

*Secretaria*

PROF. VICTORIA JULIÁ

*Bibliotecarias*

SRTA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

*Investigadores*

SR. EDUARDO GARCÍA DELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

LIC. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

*Centro de estudios de filosofía medieval*

*Organizadora*

PROF. MERCEDES BERGADÍ

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA  
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
EL 5 DE AGOSTO DE 1970



