

Revista *de Filosofía*

Sumario del N.º I

JORGE MILLAS: SOBRE LA VISION HISTORICISTA
DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ✦ ALBERTO
WAGNER DE REYNA: LA PALABRA COMO ANALO-
GIA ✦ GASTON GOMEZ LASA: ANTECEDENTES
DE LA FILOSOFIA PLATONICA ✦ GERHARD
FUNKE: LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA Y LA
FENOMENOLOGIA FUNDAMENTAL (—EL SER
ESENCIAL DEL HOMBRE—) ✦ CARLOS RIVERA
CRUCHAGA: LA LUZ Y NUESTRO CONCEPTO DE
CAUSALIDAD ✦ NOTAS BIBLIOGRAFICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

Revista

de Filosofía

VOL. III

OCTUBRE DE 1955

N.º 1

JORGE MILLAS: <i>Sobre la visión historicista de la historia de la filosofía</i>	3
ALBERTO WAGNER DE REYNA: <i>La palabra como analogía</i> . .	15
GASTÓN GÓMEZ LASA: <i>Antecedentes de la filosofía platónica</i>	25
GERHARD FUNKE: <i>La antropología filosófica y la fenomenología fundamental (—El ser esencial del hombre—)</i> .	44
CARLOS RIVERA CRUCHAGA: <i>La luz y nuestro concepto de causalidad</i>	62
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS	70

VOL. III N.º 1

AÑO 1955

Revista de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE CHILE

Tres números anuales. Precio del número suelto \$ 100.—

DIRECTOR:

Mario Ciudad

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Karla Cordua

Gastón Gómez

Félix Schwartzmann

DIRECCIÓN: INSTITUTO PEDAGÓGICO. J. P. ALESSANDRI 774

Con la colaboración de la Sociedad
Chilena de Filosofía

Impreso en las

PRENSAS DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A. Ricardo Santa Cruz 747. Santiago

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

Sobre la visión historicista de la historia de la filosofía

LA SUPREMA responsabilidad intelectual de pensar las cosas hasta sus límites, hace del afán filosófico una compleja tarea de doble nivel reflexivo: mientras que, por una parte, se ha de objetivar la experiencia, poniéndola en la perspectiva de la contemplación racional, se ha de convertir, por otra, esta tarea misma en objeto de indagación, haciendo de ella una especie de superobjeto del conocimiento. Es decir que, consistiendo la Filosofía en la búsqueda del fundamento radical de todo, ella misma tiene que comprenderse y fundarse, para que de este modo ella, que aspira a fundar, no quede sin su correspondiente fundamento.

Así se explica la atención con que desde Platón en adelante han estudiado los filósofos la tarea del filosofar, no sólo respecto a sus principios teóricos, sino también a su significación vital o práctica. Y así se explica, además, que una reflexión de segundo grado como ésta que implica el filosofar sobre la Filosofía tenga particular importancia en una época de conciencia supercrítica, superanalítica, egoconsciente y autorreflexiva cual la nuestra. ¿Cómo no cuestionar en una cultura que todo lo cuestiona la propia función cuestionante de la Filosofía? Si la Filosofía enseña a preguntar qué son las cosas y por qué son como son y en qué sistema de relaciones se hallan insertas, ¿cómo no preguntarle a ella misma qué es y por qué es como es y no de otra manera y cómo se liga a la totalidad de la conducta humana? Claro, la pregunta se agudiza en culturas críticas como la presente, pero es consubstancial a la Filosofía, la cual, siendo suma expresión del pensamiento teórico, aspira a ser teoría general de toda experiencia y, con muchísima razón, del pensamiento teórico en primer lugar. Por eso es que en épocas mucho menos analíticas y críticas que la nuestra, como el siglo IV de Grecia o el I de Roma o el XIII de la Edad Media, se ha ensayado también la reflexión filosófica sobre el filosofar, según nos dan testimonio la obra de un Platón, un Cicerón o un Santo Tomás.

Y, sin embargo, no parece que la tarea, favorecida por todos los recursos críticos de que hoy día disponemos, haya progresado mucho desde la época de Platón: todavía hoy, como entonces, hemos de preguntarnos por el fundamento de la indagación fundante y plantearnos el problema de

qué es y para qué es la Filosofía. Pero entendamos bien: no es que nos hallemos en presencia de un problema insoluble o de un fracaso del entendimiento humano. Si continuamos preguntándonos filosóficamente por la filosofía es, primero, porque semejante pregunta representa, en verdad, la totalidad de las preguntas posibles del hombre, sobre todo la pregunta sobre qué es el preguntar, propia de la Teoría del Conocimiento; y mucho más aún —si hemos de seguir a Heidegger en punto vecino de éste— la pregunta sobre la verdad filosófica, como la pregunta sobre la verdad misma, a secas, es ya, de algún modo, pregunta sobre el ser.

Así pues, no es que el hombre, preguntándose por la Filosofía, se haya quedado en el umbral de toda investigación del fundamento: es que lo traspasó ya, y justamente por haber llegado a las perplejidades radicales de la metafísica, es que puede ahora cuestionar los principios de la propia función indagatoria.

Hay otra razón todavía para que esta pregunta sobre la filosofía deba reiterarse inacabablemente, y es que, junto a la necesidad de determinar qué sea el filosofar en cuanto tal, su esencia, su *a priori*, existe la de atenerse a la existencia, al ser circunstancial, histórico de la Filosofía eterna. Es cierto que después de Platón es poco lo que en verdad hemos aprendido sobre la esencia de la indagación filosófica: análisis más completos de ella, formulaciones más claras, expresiones más sutiles es, tal vez, cuanto hemos ganado; y, posiblemente, todo ello se contenga ya, implícito, en pensamientos tan profundos y bellos como el que pone en boca de uno de los interlocutores de la República: "(El filósofo) . . . es el que posee magnificencia de entendimiento y es espectador de todo tiempo y toda realidad"¹. Pero ocurre que las esencias, objetos ideales, incorruptibles, absolutamente objetivas como Platón precisamente las viera, son también realidades históricas y, como tales, se hallan expuestas al proceso de la generación, a todas las vicisitudes del devenir.

Veremos luego que el historicismo toma, en este sentido, el rábano por las hojas y, por querer ser todo ojos y oídos para el abigarrado espectáculo de la vida, se encieguece ante los objetos del mundo ideal. Cuidémonos, pues, de no caer en tal exceso y precisemos lo que queremos decir: hay una esencia del filosofar y es una y misma en todas partes y tiempos donde ha habido filósofos; reconocer esto —como Dilthey mismo lo reconoce— es la condición de la propia posibilidad de que haya múltiples filo-

¹ Platón: "República". (VI, 486 A).

sofías y filósofos. Pero lo que es la Filosofía como esencia —condición a priori de la realidad del filosofar— es otra cosa que la existencia de la Filosofía, y ésta es histórica y, por lo mismo, distinta para cada época. Y por eso, si la Filosofía como esencia puede no sernos ya problema —en todo caso, según hemos visto, no otro problema que el del ser mismo de la totalidad— sí lo es el hecho del filosofar concreto, el cómo se filosofa por tal o cual pensador en tal o cual particular momento de la historia.

En fin, la pregunta por el filosofar tiene otro antecedente: la desazón o sentimiento de pérdida que requiere la curiosidad intelectual para mantenerse. La angustia interrogativa es una necesidad de existencia para la Filosofía: perdido el filósofo ante el sentido de su misión en el mundo, lo descubre en su propia pérdida; ésta hace posible la realidad de la Filosofía.

Resultan así, por triple fundamento, comprensibles los afanes, de otro modo desconcertantes, que ponen todavía los filósofos en indagar los fundamentos de su ciencia, en formular una Filosofía de la Filosofía, tema que sería de suprema pedantería, si no fuera de máxima sinceridad.

Ahora bien, una de las indagaciones de esta Filosofía del filosofar interesa hoy particularmente: la relativa al sentido de la Historia de la Filosofía. Esta cuestión puede considerarse en dos aspectos complementarios: determinar qué sea propiamente la investigación histórica de la Filosofía, esto es, su objeto y problemas, y establecer el valor y función de la Historia de la Filosofía respecto de la investigación filosófica, primero, y de los progresos de la cultura y del conocimiento en general, después.

Se ha tendido a exagerar un poco la dificultad, sin duda real, para filiar con exactitud el contenido de la Historia de la Filosofía. Esta exageración es, en verdad, efecto de otra no menor respecto a la determinación del objeto de la Filosofía misma: porque se parte del prejuicio de que no es posible acotar rigurosamente los problemas filosóficos, se concluye también que la Historia de la Filosofía es poco menos que una Historia sin objeto o, lo que es igual, una Historia con múltiples y disímiles objetos.

No es, sin embargo, difícil mostrar que las dificultades aparentemente insuperables para delimitar el área del pensamiento filosófico, han sido siempre, de hecho, superadas por quienes se han aplicado a la tarea de realizar esa delimitación. Y si los resultados son en apariencia inconciliables, convienen casi siempre en lo fundamental, pudiendo reducirse sus incongruencias o a puros desacuerdos de lenguaje o a discrepancias respecto al

principio unificador del mismo orbe de problemas. Es cierto que estos problemas no aparecieron desde un comienzo, y que algunos de los que en un comienzo aparecieron fueron después históricamente eliminados. Pero esto sólo puede significar que la Filosofía ha ido constituyendo progresivamente su objeto, y ello en el peor de los casos, pues, en realidad, los principios de la actitud intelectual y de los objetivos supremos del pensamiento filosófico han sido siempre los mismos desde que, a partir de los griegos jonios y eleatas, se habla de un pensamiento filosófico. Por eso cuando se trata de determinar el contenido de la Historia de la Filosofía, la dificultad teórica de definir el concepto de su objeto pierde importancia frente al hecho de que, en concreto, nos es siempre prácticamente posible establecer qué puede incluirse y qué debe excluirse de ella. Empíricamente sabemos, en efecto, que ciertos pensamientos de un Heráclito, un Platón, un Santo Tomás, un Descartes, un Kant, un Hegel, pertenecen inequívocamente a la Historia de la Filosofía, y que de igual inequívoca manera ciertos pensamientos de tales otros investigadores no pertenecen a esa misma Historia. Y si es verdad que la determinación de un principio selectivo, de una categoría de pensamiento histórico para la Filosofía es ya más difícil de formular, no es menos cierto que tal formulación puede hacerse y que en el hecho se ha intentado provechosamente por muchísimos filósofos.

La suerte de esos intentos teoréticos, suele, no obstante verse desfavorecida por circunstancias exteriores, ajenas a la naturaleza intrínseca de la tarea acometida. Ha ocurrido a veces, por ejemplo, que determinados criterios implican compromisos doctrinarios con los supuestos especulativos de un sistema filosófico particular; tales criterios serán, naturalmente, rechazados por quienes adopten una actitud crítica frente al sistema. Pero ahí están los principios normativos de la lógica y de la ciencia histórica para resolver el conflicto, declarándolos aptos o inadecuados como criterios de selección realmente objetivos.

Tal ha ocurrido —para no referirnos sino al más clásico modelo— con la idea de la Historia de la Filosofía formulada por Hegel en el siglo pasado, en el momento mismo en que esta disciplina se constituye como ciencia sistemática y rigurosa. De acuerdo con esa idea, sería tarea del historiador de la Filosofía mostrar la génesis de las categorías racionales en su formulación conceptual, el proceso a través del cual el espíritu racional explicita sus recursos de intelección del mundo. Mas esta idea es

interpretada y utilizada por Hegel a partir de los supuestos básicos de su propio sistema, el cual implica, por una parte, la creencia de que el hegelianismo es el sistema definitivo de la Filosofía, culminación del proceso de autodescubrimiento de la razón; y, por la otra, la de que el pensamiento humano (como todas las formas del espíritu objetivo) se desenvuelve según una necesidad puramente interna, lógica, en que las etapas se van determinando según los requerimientos dialécticos del espíritu. Todo lo cual lleva a Hegel a ver en la Historia de la Filosofía un proceso puramente lógico de explicitación de la razón: el orden de aparición cronológica de las ideas fundamentales —momentos de la razón— estaría determinado por el orden lógico constructivo de la cosmovisión racional absoluta, según ella se ofrece en el sistema del propio Hegel.

Pero esta doctrina particular hegeliana del sentido de la Historia de la Filosofía —tan necesaria a Hegel como a todo historiador de la Filosofía la suya propia— no impide la constitución de un sistema expositivo exacto, si estamos dispuestos a someternos a los requerimientos de la crítica histórica, a la que Hegel, precisamente, se substraе. Lo importante es que se sepa qué va a historiarse, esto es, cuál es el objeto de la Historia de la Filosofía. Y la fórmula general de Hegel es, en este sentido, satisfactoria y, en lo fundamental, podría ser subscrita por cualquier historiador desprejuiciado de la Filosofía. Windelband, por ejemplo¹, sin ser él mismo hegeliano, no la encuentra objetable, y hasta la adopta como principio de su propia Historia, reexponiéndola en términos más explícitos. “Lo que interesa —escribe— son las ideas que han contribuido a engendrar la concepción del mundo y la valoración de la vida humana. Constituyen objeto de la Historia de la Filosofía aquellas concepciones que, como formas de conocimiento y valoración, se han conservado vital y permanentemente y en las que eo ipso se ha ido determinando con claridad la interna y perenne estructura de la razón”.

Pero justamente aquí, a partir de la determinación de su objeto, es donde surge la cuestión más espinosa para la intelección de la Historia de la Filosofía. Porque en ésta, mucho más que en cualquiera otra historia, no se trata sólo de rendir testimonio de algo que pasa en la evolución de la vida histórica, sino, además y por modo muy principal, de entrañar cierto peculiar sentido de eso que pasa. Lo que aquí pasa es el

¹ W. Windelband: “Historia de la Filosofía”. (Librería Robredo. México. 1948. Tomo I. Introducción: 2,6).

pensamiento que del ser y valer del mundo y de la existencia humana formulan los filósofos. Aparentemente el pensamiento es un suceso histórico como cualquier otro: es una realidad con dimensión temporal, que interactúa con otras realidades, formando con ellas la trama prodigiosa de la vida. Mas, es propio de él también la pretensión de valer universalmente como verdadero, y aun, ser o no, en efecto, verdadero. El pensamiento podrá, pues, ser historiado como hecho, desde el punto de vista de su existencia y en sus relaciones con otras existencias, y podrá hablarse entonces de su realidad fáctica y del sentido de esa su realidad qua realidad; y así como decimos "Bruto mató a César" y reconocemos en este suceso un sentido en relación con la vida política y social de Roma en el siglo I a. C., decimos también "Descartes afirmó *Cogito ergo sum*" y vemos en el hecho de que tal cosa se afirmara un testimonio de tal o cual actitud ante el mundo o de tales o cuales factores condicionantes de la vida intelectual. Pero el pensamiento puede, además, ser historiado como saber, y lo que nos importa entonces no es ya el hecho de su existencia y de sus conexiones dinámicas con otros hechos, sino su valor de verdad en conexión lógica con otros pensamientos. Aquella es la historia del pensar como fenómeno cultural; ésta, la historia del pensar como conocimiento.

Tratándose de la Historia de la Filosofía, esta distinción es de la mayor importancia metodológica, porque aquí, más que en cualquier otro dominio del saber, el primero de los aspectos señalados es de rasgos y acción tan enérgicos que el otro tiende a pasar frecuentemente inadvertido.

El pensamiento filosófico se ofrece, en efecto, como un mayúsculo hecho histórico cultural, en íntima conexión con el carácter proceloso, creador y contradictorio de la vida humana. Si la vida es, como viene enseñándose desde Dilthey y Bergson, continua creación y destrucción de formas, descubrimiento de posibilidades, la Historia de la Filosofía constituye una de las expresiones vitales más elocuentes del hombre. Como la vida orgánica misma —impresionante espectáculo de renovación continua y de rica multiplicidad de formas— la Historia de la Filosofía despliega una prodigiosa articulación de tipos, matices, configuraciones, integraciones y dispersiones del intelecto. Todo ocurre aquí como si la diversidad de los sistemas obedeciera a la necesidad de diversificación de los procesos vitales y como si en la historia del pensamiento se realizara también, como parte culminante suya, la creación del mundo: a la realización de posibilidades de existencia concreta en que la vida consiste, corresponde la realización de

posibilidades concretas de concepciones del mundo, esencia de la Historia de la Filosofía.

Esta naturaleza cambiante y múltiple de ella, con ofrecernos testimonio de su pertenencia al misterioso proceso de la vida, es también origen de algunas equivocidades respecto a su naturaleza y su valor. La del historicismo constituye, tal vez, el caso ejemplar.

El historicista parte de una rigurosa observación: la Filosofía es un fenómeno cultural y, como todo fenómeno de esta índole, tiene un sentido expresivo. La Historia de la Filosofía, en el despliegue multifacético de sus contenidos, se le ofrece así como una dimensión fundamental del quehacer histórico humano: en ella se refleja lo que ha problematizado y pensado el hombre, el modo como las épocas han realizado la función cognoscitiva. Como en la Historia del Arte, de las Religiones o de las instituciones económico-políticas, el historiador hallará aquí precisamente lo que él busca: historia, esto es, configuraciones reales de la empresa humana de vivir.

Por eso, para el historiador a secas —y aun para el propio historiador de la Filosofía, en cuanto que, siendo historiador, tiene que serlo también, en buena medida, a secas— la tarea de estudiar la Filosofía consiste en verla nacer en la tierra germinal de la cultura entera, en conexión de causas y sentidos históricos con toda la realidad humana¹.

Y no debiera haber confusión posible respecto al carácter de esta tarea, asaz legítima. Lo que ella intenta es *explicar* la Filosofía: por qué nace así, con tal y cual ser histórico y no con otro; y por qué nace ahí, en tal y cual momento de la historia y no en otro; y cuáles son sus relaciones de sentido con cada una y con todas las formas expresivas de la realidad histórica en el momento dado en que se la considera.

Es a esto, justamente, a lo que, con razón, apunta el historicismo cuando proclama en la fórmula, tan suya, de José Gaos: "La historicidad de la Filosofía consiste en la pertenencia de todas las filosofías por igual a la historia —o en la inherencia de ésta, por igual, a todas las filosofías"². Y es Gaos quién también, abundando en su profesión de fe historicista, reconoce explícitamente el alcance *explicativo* del programa

¹ Respecto a este condicionamiento cultural de la Filosofía ha insistido recientemente Rodolfo Mondolfo. Véase su artículo "Historia de la Filosofía e Historia de la Cultura". (Imago Mundi.

Buenos Aires, Nº 7, Marzo de 1955).

² José Gaos: "Antología Filosófica. La Filosofía griega". Introducción (Fondo de Cultura Económica. México, 1940).

historicista cuando escribe: “Pero la *comprensión y explicación* filosófica más profunda, última, que de la filosofía puede intentarse y preverse, es decir, que de sí misma puede intentar y prever la propia filosofía, la de su ser en el ámbito del ser de la vida humana, requiere la consideración de los demás fenómenos, no filosóficos, de esta vida. Así, el presentarse la filosofía como afán de un saber de los principios de las cosas y de vida que se articula en un pensar y un habla peculiares, fuerza a considerar los fenómenos generales humanos del afán, el saber, el “principiar”, el pensar, el habla que figuran en los dominios de la política y la retórica, entre otros”¹.

La cosa es, en realidad, tan obvia, que análogas consideraciones pueden hallarse en la mayoría de los historiadores de la Filosofía, y aun en historiadores no historicistas, como Windelband. Los factores cultural y psicobiográfico que éste señala entre las variables condicionantes de la peculiaridad de los sistemas, corresponden, en efecto, exactamente, a ese “ámbito del ser de la vida humana” de que nos habla Gaos.

Pero lo que el historicismo parece ignorar —didácticamente, al menos, por su falta de insistencia en ello— es la diferencia de sentido que separa el problema de la Historia de la Filosofía en cuanto expresión de vida del problema del valor filosófico de los contenidos de esa Historia. El primero requiere que todo contenido de la Historia de la Filosofía sea *explicado* en función de sus conexiones reales con otros contenidos y con la estructura toda de su medio vital. A esto exactamente apunta la rigurosa fórmula de Dilthey: “la filosofía es una función en el complejo teleológico de la sociedad”². El segundo problema requiere, en cambio, que todo contenido de ella sea cognoscitivamente valorado en cuanto a sus pretensiones de verdad y a los valores ideales del conocimiento. Y ello es independiente de la explicación que le convenga: cualquiera que esa explicación sea, y que sólo puede referirse a las condiciones empíricas —materiales y espirituales— de su aparición en el curso real del devenir histórico, el contenido se encuentra, en cuanto tal, referido por modo unívoco, ideal y absoluto a principios y objetos; es decir, pretende concordancia con ellos, y esa concordancia ha de ser lógica e idealmente, no histórica ni causalmente, valorada. El examen histórico de los filosofemas sólo puede conducir a juicios de realidad, descriptivos de sus conexiones

¹ José Gaos, op. cit., pág. 26.

² W. Dilthey: “La esencia de la Filosofía”. (Losada. Buenos Aires, 1944, pág. 122).

de existencia, porque prescinde de la historia interna del pensamiento, de ese aspecto de su evolución que Nicolai Hartmann ha llamado, con nombre banal, pero no por eso menos significativo, el progreso del conocimiento¹. Y esta historia conduce ya a algo más: a juicios lógicos de valor.

Semejante distingo exige la más pulcra depuración metodológica en el tratamiento de cada una de las dos cuestiones, depuración a la que Gaos parece no conceder importancia cuando, para salvar, a pesar de todo, la naturaleza de las cosas, advierte: "Bien entendido siempre que no se trata de la mera comprensión y explicación histórica, sino histórico-*filosófica* de la filosofía, ya que la Historia de la Filosofía debe ser siempre Historia y filosofía".

La expresión no es, en verdad, clara, y si la interpretáramos favorablemente, en relación con nuestra crítica, pudiéramos ver en ella el reconocimiento de la doble tarea de explicar y valorar las doctrinas, caso en el cual no habría nada que objetar. Pero entonces ya no sería legítimo supeditar ésta a aquélla, como tiende a hacerlo el historicismo, ni convertir la Historia de la Filosofía en jardín de variedades histórico-culturales, cuando debiéramos ver en ella el taller de trabajo, el laboratorio experimental de la sabiduría filosófica. Ni sería tampoco legítimo confundir ambas tareas en el vago programa de una "historia filosófica" de la Filosofía, que, siendo principalmente *comprensión* histórico-cultural de la *existencia* de los sistema, no fuere, antes que toda otra cosa, examen crítico de sus contenidos cognoscitivos, esto es, del sentido objetivo de sus proposiciones.

Todo enunciado filosófico *dice* algo de su objeto propio, ni más ni menos que el enunciado científico *dice* algo del suyo. Y este decir, que afirma, niega, conjetura, duda, postula, es tal decir únicamente dentro del ámbito del discurso racional: allí, y sólo allí se constituye ontológicamente la proposición enunciativa, esto es, el decir con pretensión cognoscitiva. Y así, con tener un origen histórica y psicológicamente condicionado, que da a su asertos un sentido cultural, la Filosofía tiene también un sentido teórico, ideal, pretensión de validez objetiva, que obliga, para no quedarse en las ramas, a historiarla desde el punto de vista de su valor cognoscitivo.

¹ Nicolai Hartmann: "El pensamiento filosófico y su historia". (García y Cía. Montevideo, 1944).

Mas, justamente aquí es donde el historicismo busca uno de sus asideros. Porque, diríamos, si es posible reconocer que idealmente pueden juzgarse los sistemas desde el punto de vista de sus pretensiones de verdad —cosa que, en efecto, han hecho siempre los filósofos— es un hecho que el pensamiento filosófico no se ha desarrollado con la continuidad acumulativa de resultados que el imperio de unas normas universales y objetivas de valoración nos harían prever. Tal parece que, como Sísifo con su roca, la Filosofía tuviera que emprender siempre de nuevo la misma penosa jornada, y que idénticos problemas reaparecieran, intactos, frente al esfuerzo de cada época y de cada uno de los filósofos.

Las ciencias positivas han experimentado también cambios notables en su historia; pero estos cambios no han impedido la constitución de un cuerpo de conceptos y principios, que, en cada etapa de la evolución científica, han contado con el asentimiento prácticamente universal de los investigadores. Mas aún, las controversias científicas son, por lo general, fructíferas, primero porque conducen, por lo común, a una uniformación de pareceres y, en seguida, porque enriquecen el acervo de la ciencia con contenidos que se transmiten al porvenir y que favorecen positivamente el desarrollo del trabajo ulterior. En una palabra, puede hablarse de progreso de las ciencias, particularmente en lo que a depuración y estabilización de conceptos y métodos se refiere. Progreso en el sentido de que hoy, por ejemplo, se han abandonado unánimemente puntos de vista que fueron en su momento controversiales. Nadie cree hoy, v. gr., en la generación biológica espontánea, ni en la distinción aristotélica entre cuerpos pesados y livianos, ni en la diversidad cualitativa de la materia, ni en la propagación instantánea de la luz.

Los sistemas filosóficos, en cambio, son cuerpos de enunciados que, si tienen consistencia lógica interna que nos permite hablar de su coherencia, se ofrecen, desde el punto de vista de su pretensión de describir la experiencia integral y de interpretarla, como ensayos siempre inadecuados. Cuando pensamos en la Filosofía, no pensamos realmente en un repertorio de proposiciones universalmente establecidas, y a partir del cual sea posible llegar a formular nuevas proposiciones igualmente universales y estables. Por otra parte, los filosofemas no tienen existencia autónoma: aislados, suelen perder su auténtico sentido, que sólo puede, por lo general,

aprehenderse insertándolos en la totalidad de la doctrina a que pertenecen¹.

De esta manera, el problema de determinar los conocimientos filosóficos generalmente válidos, se convierte en el de decidirse por un sistema determinado o por un pequeño grupo de sistemas afines, que excluyen a los demás y que incluyen la universalidad de sus proposiciones.

Así pues, habría que renunciar a la posibilidad de un conocimiento filosófico sistemático, y conformarse con un saber histórico de la Filosofía, el cual no sería, naturalmente, un saber del mundo, sino de la historia; no podríamos pedir, entonces, a la Filosofía una doctrina de la realidad, sino apenas la visión de un misterioso paisaje lleno de cabezas meditabundas.

Esto, que en buena jerga se llama relativismo, y en el peor sentido del vocablo, rebaja, por supuesto, el crédito intelectual que siempre tan generosamente hemos concedido al saber filosófico; pues, si es posible, y a menudo efectivo, que pueda interesar a muchos el paisaje de las cabezas meditabundas —tema histórico-cultural— es posible también, y muchísimo más a menudo efectivo, que lo que por sobre todo nos interese sea el conocimiento de los objetos y el saber respecto de los problemas que nos acosan, no desde la historia, sino desde mucho más allá, desde el arcano metafísico de la verdad, que es la condición de inteligibilidad de la historia misma y de toda situación relativa del hombre.

Podremos, quizás, ser historicistas para explicarnos la filosofía como fenómeno cultural, pero ya no podemos serlo cuando queremos saber sobre su verdad, porque entonces ya no se trata de la historia humana, sino del ser del mundo, que es el sitio desde donde llegamos a la historia y al cual iríamos a parar si saliéramos de ella. Y *el ser del mundo* —aun el ser de la propia historia en cuanto es ser— *no se piensa históricamente*; histórica es la existencia de mi pensamiento sobre el ser del mundo, en cuanto ese pensamiento está condicionado en su génesis por la historia. Pero su contenido es el mundo y cuanto hay en él (la propia historia, desde luego, como cosa que hay en el mundo), y yo lo tengo presente a él cuando lo pienso: lo objetivo, lo miento, lo aprehendo, lo veo, lo conceptualizo, lo rotulo, lo explico. El pensamiento, para ser tal, tiene que ser ahistori-

¹ Algo similar ocurre con los asertos científicos; pero la situación no es la misma. Véanse Philipp Frank: "Modern Science and its Philosophy". (Harvard Univ. Press. Cambridge, 1950).

cista: ha de buscar las cosas como si no hubiera historia, hasta la esencia de la propia historia como cosa sin historia.

Y de todo esto nos da testimonio el propio historicismo cuando nos hace ingresar al variado y largo espectáculo de la Historia de la Filosofía. Porque lo que entonces encontramos no son pensadores historicistas del mundo, sino pensadores que piensan las cosas y formulan sobre ellas juicios cuya esencia consiste en su pretensión de verdad y en tenerla o no tenerla sin respecto a ninguna historia, y sí con respecto a las cosas a que se refieren. Cada uno de esos pensadores cree decididamente ciertas cosas y no cree en otras, y las cree no desde la historia, sino desde las cosas que ve y según las ve. Y a esta condición ineluctable del pensamiento no se subtrae ni el propio historicista, que cree en su historicismo según él ve su esencia y la naturaleza de las cosas, y cree lo visto absolutamente y sin respecto a ninguna historia.

Todo lo cual no significa que las creencias no tengan historia: la tienen y hasta les estorba; nacen condicionadas por todas las vicisitudes del alma que las concibe y por todo lo que es este alma en función de la historia que vive. Pero son creencias, justamente, en la medida en que afirman la verdad, y afirmar la verdad es afirmarla como absolutamente válida. Ahora, que si yo no creo firmemente en nada, debo pronunciar juicios cautelosos o no decir nada: pero entonces ya no se trata de creencias, excepto de la creencia en mi duda la cual, afirmada, es, por su parte, absolutamente válida.

Y todo esto por suerte para quienes creen en la Filosofía y por suerte para el prestigio de ésta. Porque ello quiere decir que, si es verdad que no hay unánime consenso filosófico sobre cosa alguna, y que todos los sistemas han tenido efímera vigencia, no lo es menos que puede haber convicciones racionales, pensamientos sistemáticos en Filosofía. Y que, puesto que desde Parménides a Jaspers ha habido cabezas ya no sólo meditabundas, sino también convencidas, podemos abrigar nosotros también la expectativa de hallar, por nuestra parte, convencimiento y de satisfacer así el apetito de saber que es, esencialmente, el de responder preguntas inteligibles, aunque sólo sea con el "ignoramus, ignorabimus" famoso.

La palabra como analogía

NUESTRA pregunta se encamina a desentrañar lo que es la *palabra*. Palabra es aquello por lo cual el hombre se distingue de los animales; palabra es aquello gracias a lo cual se comunican los hombres entre sí; palabra es aquello en lo cual se da el espíritu.

Pero ¿qué *es* ella? ¿*El flatus vocis*? ¿El pensamiento? ¿Las dos cosas a la vez?

Cuando yo digo o escribo “caballo” indudablemente estamos ante una palabra. Pero también se llama “palabra” a un conjunto de palabras, así cuando decimos que acabamos de escuchar la autorizada palabra del diputado X, que nos ha brindado un discurso. Palabra es, también, lo que hay de común en todas las palabras, es decir la esencia de la palabra, así cuando ingenuamente definimos “palabra” mediante los términos de un diccionario. Por fin decimos que “el diputado X tiene la palabra”, y entonces nos referimos a la aptitud a la palabra, es decir afirmamos que está apto para hablar.

Palabra nos dirá un aristotélico no es pues un término unívoco, sino tiene diversos parónimos, y quizás nos haría concretamente la pregunta: ¿Cuál de las cuatro acepciones es la fundamental? ¿Por qué esta paronimia de la palabra “palabra”?

Cuando pensamos filosóficamente en palabra se nos viene a la mente el término griego *λόγος*, y pensamos que “palabra” es una traducción al castellano. Cuando intentamos un poco de etimología nos damos con otro término griego: *παραβολή* parábola. Quizá viendo entrambos más de cerca nos acerquemos a la respuesta a nuestra pregunta.

λόγος, como es notorio, está estrechamente emparentado con *λέγειν*, que, como el alemán *lesen* y el *legere* latino, significa primariamente *recoger y juntar lo recogido* (como el español co-legir y colección), y por esto *ordenar*. Y no falta quien modernamente interprete que para los presocráticos el *logos* es fundamentalmente recogimiento del ser (Heidegger, *Einfuehrung in die Metaphysik*, Tuebingen 1953), es decir la vuelta del ser hacia sí mismo, y por lo tanto, la mismidad del ser.

Pero esta recolección del ser hacia sí mismo, este retorno implica una alienación previa, un abrirse y salirse de sí, y por esto un expresarse. El *logos* es recogimiento que se manifiesta, un decir, que como tal es com-

prendido, pues si no no sería tal. Logos es pues palabra, en el sentido de esencia del habla y del pensar.

Pero eso sólo puede haber porque hay seres esencialmente lógicos — ζῶν λόγον ἔχοντα —, es decir que tienen la aptitud a la palabra: sólo hay logos como discurso porque hay logos como aptitud. De este modo tendríamos que la palabra como aptitud es la condición de la palabra como recolección expresiva del ser, es decir de la esencia del discurso, de la esencia del pensar y hablar: pero tal condición es condición únicamente porque hay esa recolección expresiva del ser que condiciona, porque hay palabra como esencia de las palabras sueltas o discursos que *hic et nunc* se producen. Pero, a esto se añade que la palabra, como esencia de palabras sueltas y discursos, nos ocurre porque existen esas palabras sueltas y discursos. Mas, inversamente, es verdad que ellos sólo puede producirse porque en la apertura del ser se produce su recogimiento expresivo, es decir porque hay palabra como esencia de ellos, esencia que es su posibilidad. Ordenando ontológicamente estos dos puntos, tendríamos que la palabra como aptitud es la condición de la posibilidad de las diversas palabras o *logoi* que decimos, oímos, leemos o pensamos.

¿Hemos ganado algo con esto? Sólo se ha enhebrado en una secuencia lógica las cuatro acepciones de la palabra “palabra” que hemos recordado; las hemos vinculado entre ellas, para los efectos de aclarar su paronimia; pero nada se ha dicho de lo que *es* la palabra.

Sin embargo, debemos retener el carácter de recolección que es propia del logos, de *captura*, que lo vincula al verbo defectivo λάω y a λάκος (lo que a uno corresponde en el botín).

Pero veamos el otro término griego: parábola. Es el sustantivo de παραβάλλειν es decir “lanzar al lado de”; βάλλειν es arrojar, lanzar, *jácere* (part. act.: *jectio*). La preposición παρά indica “hacia”, “al lado”, “a través”, y corresponde al *per* y *pro* latinos. Parábola significa *proyección*.

El logos es una proyección, un lanzarse *hacia* y *a través* de aquello que se quiere entender, de lo que se quiere colegir, de lo que se proyecta capturar. En la proyección (*parábola* - *activ. actionis*) se da el *proyecto* (*problema* - sust. en sentido pasivo) aquello que es proyectado en la proyección, y que es lo que logra el logos. Su misma caracterización como “proyecto” implica que es esencialmente un empeño, un empeño que, como tal, nunca logra lo buscado, un empeño no fracasado pero sí frustrado. Y esto se debe a que la proyección es un lanzarse *al lado* — παρα *pro*—

de lo que se recoge y al lado de lo que se quiere recoger. Este malograrse parcialmente está implícito en el proyecto y por lo tanto también en la proyección. La marginalidad se expresa, en griego, también con la preposición ἀνά. De allí que “palabra” no sea simplemente *logos* sino ἀναλογία analogía.

¿A dónde nos ha llevado esta disquisición? ¿Qué significa más exactamente “analogía”? Según Kant, “Aehnlichkeit zweier Verhaeltnisse zwischen ganz unaehnlichen Dingen”. Es decir que supone: a) dos relaciones; b) que cada una de ellas sea en dos cosas desemejantes; y c) que haya semejanza entre las dos relaciones. El botín del proyecto no es la cosa misma sino algo —que es el proyecto mismo en cuanto vuelve— que siendo diferente de la cosa “captada” tenga una conformación, estructura o relación en sí semejante a ella.

La ec-sistencia en cuanto es ser en proyecto, y que se proyecta, es frustrada en su empeño de ser aquello a lo cual se proyecta, y de captarlo en sí, pero logra que su proyección tenga una estructura, proporción o relación en ella misma semejante a aquella de la cosa que le escapa, de modo que así la capta, estableciendo una relación entre las dos relaciones, incluyendo lo captado en las mallas o líneas que le impone, pero que siempre quedan al lado de la cosa captada. No son otra cosa las redes del pescador, los números del físico, los paralelos y meridianos del geógrafo, las categorías del filósofo, las imágenes del poeta, los nombres del místico, y los *logoi* de cada cual.

Pero observemos de qué modo la palabra es analógica. Cuando digo “El hombre está en una caverna, y toma a las sombras por personas” sin duda hay analogía, pues gracias a una metáfora tengo la relación que hay entre la ec-sistencia y su mundo. Pero cuando digo “los puntos de la circunferencia equidistan del centro” expreso precisamente la relación que existe en dicha figura geométrica. De acuerdo, el concepto de circunferencia y circunferencia no son lo mismo, pero la relación en uno y otra es la misma, pues como tal sólo se da en el campo ontológico.

Es pues importante ver: a) en qué consiste la analogía en las proposiciones metafóricas; b) si hay analogía en las proposiciones científicas (es decir de επιτημένη δοξα); y c) en caso que la respuesta a esta pregunta sea afirmativa qué parentesco hay entre ambas.

Por lo pronto parece que hay dos clases de proposiciones: unas son metafóricas, y otras, científicas, que parecen irreductibles.

¿En qué radica su carácter metafórico o científico? ¿En la relación entre los términos? ¿En el carácter de ellos? ¿O en el modo en que se realiza su significación?

Cuando digo "Pegaso vuela" y "El caballo corre" tenemos dos proposiciones de la misma estructura, y la una es metafórica y la otra científica. No es pues la relación entre los términos un criterio seguro. Pero, "Pegaso" es sin duda un término de diferente carácter que "caballo", de modo que la diferencia entre el carácter metafórico y científico habría que buscarse en los términos mismos. Sin embargo cuando digo "Juan está en la cuerda floja" y "Juan está en la cuerda floja", y en un caso me refiero a un acróbata y en otro a un amigo en apuros, tengo la misma estructura en las proposiciones e identidad de términos, pero las proposiciones son de diferente carácter.

El carácter de metafórico o científico trasciende la diferencia lógica entre término y proposición, entre lo dicho y lo pensado, como acontece precisamente con la palabra, y estriba en la manera en que realiza la palabra su significación. Lo metafórico y lo científico son dos modos de la significación de la palabra. Veamos más de cerca cada uno:

En el primer caso la palabra encarna un símbolo. Un símbolo está siempre *en vez de* algo diferente, generalmente en vez de muchas cosas que le son diferentes, pero de las cuales tiene el rasgo, o los rasgos fundamentales, de modo más acusado, por lo menos de modo más acusado para nosotros. Si pensamos en Aquiles como símbolo de los atletas —como acontece de hecho en el mito— es porque en él están más acusadas, por así decir reunidas en uno, aquellas características que son propias de los atletas. *Proyectamos* en Aquiles las virtudes que suponemos en los atletas, que adquieren en él una individualidad independiente. Sin embargo, en ellos hay rasgos que no se encuentran en Aquiles; y en éste, otros que no convienen a todos los atletas. Aquiles es uno de tantos atletas, pero el más eminente en su carácter atlético, de suerte que los representa. La palabra Aquiles capta simbólicamente a los atletas, nunca del todo, dejando de lado trazos individuales, pero patentizando lo que es un atleta.

Cuando en cambio digo la palabra "caballo" ¿qué acontece? La significación se realiza aquí por abstracción. "Caballo" no tiene en modo alguno *de manera más acusada* los rasgos fundamentales de Bucéfalo y Babieca. Todo lo contrario, deja "de lado" precisamente esos rasgos y retiene sólo aquellos que tienen en común con todos los rocines y jamelgos

que andan por el mundo. Por la abstracción —después de la inducción selectiva de rasgos comunes que nos lleva a formular el concepto— *proyectamos* el concepto sobre los diversos individuos. Y según tengan ellos o no los rasgos seleccionados por la abstracción e incluidos en el concepto en su máxima generalización posible, los subsumimos o no bajo él.

Para decirlo en síntesis: en el símbolo proyectamos los rasgos fundamentales en un individuo representativo que así los contiene en forma eminente. Por el concepto proyectamos una generalidad sobre los individuos que quedan subsumidos bajo ella.

Ambos modos de significación tienen a su base una concepción filosófica: el primero la teoría de la *μέτελλος* el segundo, la de materia y forma.

Dentro de los estrechos límites de que disponemos aquí, y huyendo de la impertinencia de explayarnos sobre cosas sabidas, séanos permitida una explicación sobre esto. Alguien es atleta en cuanto *participa* de aquello que en modo inminente es Aquiles, de ahí que se hable de “acercarse a un ideal” en la medida que aumenta esta participación. Dentro de este punto de vista platónico, lo real —la cosa— es Aquiles, lo ideal, la idea. Por ello el mito, que se mueve en la significación metafórica se refiere a *esa* realidad; e interpretarlo como ficción es burdo error que estriba en querer medir uno de los modos de la significación con la medida del otro.

La abstracción supone materia y forma; y dentro de la forma a su vez esta distinción. Consiste la abstracción en retener con mayor o menor generalidad la forma frente a lo material, para después proyectar la forma, como concepto, en la subsunción. Como el pensar moderno se vale de la significación científica (en especial en vista de la importancia de las matemáticas), este modo de captar las cosas nos parece sobreentendido, y el único cierto y valedero.

Sin embargo, y ello es el punto central de esta comunicación, los modos metafórico y científico son ambos analógicos, y su separación absoluta es válida sólo en casos extremos. Queremos aquí referirnos a dos puntos de esta vinculación:

- a) La significación científica se vale a cada paso de la metáfora.
- b) La significación científica se basa en una concepción filosófica que en sus últimas y decisivas consecuencias es metafórica.

El primer punto no requiere mayor comentario. Sin darnos cuenta hacemos múltiples metáforas cuando pretendemos hablar en sentido direc-

to y estilo riguroso. Gran parte de los términos “científicos” y filosóficos son en su origen metafóricos, desde *ὑλη* hasta *anima*, desde *ἰδέα* hasta “antipirético”; y muchos giros usuales tienen el mismo carácter, como “sostener una conversación” o “perder los estribos”. El modo metafórico se dirige pues en estos casos a través del científico a su objeto intencional; la pérdida de la conciencia de este fenómeno trae consigo el empobrecimiento significativo del idioma. La recuperación de la metáfora, gracias a la etimología o recurriendo a giros emparentados en que aún sea visible la simbolización, es por ello un medio apropiado para volver a la apertura del ser.

El segundo punto se refiere a las consecuencias de la teoría de materia y forma (potencia y acto). Si consideramos una mesa nunca podremos separar en ella materia y forma; sin embargo ambas son discriminables, y por lo tanto captamos la forma de la mesa y en la abstracción dejamos como residuo, su materia. Dentro de este binomio entendemos lo que es “forma” y lo que es “materia”, gracias precisamente a la discriminación de materia y forma, ya que “forma” es lo general en “forma de mesa”, “forma de silla”, etc., y “materia” lo general en “materia de mesa”, “materia de silla”, etc. Concepto de forma y concepto de materia sólo hay porque materia y forma son discriminables, de modo que pueden oponerse “concepto de forma” y “forma de mesa” como forma y materia. Mediante este binomio, es decir mediante la generalización progresiva a base de él, construimos el edificio conceptual de la ciencia.

Pero la distinción de materia y forma como teoría filosófica, culmina —de un lado— en la teoría de la forma absoluta (acto puro), y —del otro— llega a la materia prima.

Observemos primero la *ὑλη ἢ πρώτη*, la materia prima. No es ella ni qué ni cuánto ni cómo ni ninguna de las otras categorías, en el sentir de Aristóteles, y sin embargo es algo. Esto quiere decir que no es captable en las mallas de las categorías. Y sin embargo es algo, con lo que confesamos que sabemos algo de ella. ¿Cómo ha sido esto posible? No ha sido científicamente, pues nada hay en ella de forma que pueda incluirse en su concepto, y escapa a las categorías. Ha sido posible porque habiendo nosotros entendido lo que es la materia frente a la forma, por analogía con ella (materia informada) captamos lo que es materia prima.

En el caso de la forma absoluta (acto puro) tenemos un fenómeno semejante: hemos entendido la forma como aquello que hace que la ma-

teria sea aquello que actualmente es. Forma es forma de algo. Pero el proceso de generalización nos ha mostrado que la forma a su vez puede servir de materia (lógica) a otra forma, de modo que si tenemos una forma pura, sabemos que en ella hay algo que tiene función material, y por lo tanto quedamos dentro de nuestro binomio conocido.

En la forma absoluta, en el Dios aristotélico, consecuencia última de la teoría de materia y forma, tenemos algo, realidad suprema, en que no hay nada de materia ni con función de materia. Su captura significativa sólo puede hacerse *desde* el binomio —fundamento de nuestra conceptualización— pero no *aplicándolo* a ese ser. Este salto, este proyecto es por analogía. Entendemos la forma absoluta a la manera de las formas que informan materia, pero del concepto que de ella tenemos no podemos realizar una impleción adecuada.

Materia informada y forma materializada realizan la función de símbolos de materia prima y forma absoluta, respectivamente. Es decir los rasgos que en éstas son tan marcados que por absolutos escapan a nuestra captura conceptual se encuentran en aquellas en menor escala, más acusados para nosotros, a nuestro alcance; y de este modo valiéndonos de ellos por significación metafórica, captamos materia prima y forma absoluta. Vemos pues que la completa captura de la fundamentación filosófica de la significación científica requiere a su vez de la significación metafórica, que hace funcionar como símbolo a un concepto.

¿Qué nos muestra todo esto? Por lo pronto que en la práctica ambas significaciones pueden realizarse simultáneamente en la palabra. (Así, al decir “musa”, estoy generalizando conceptualmente un símbolo). Pero más aún: que la significación científica requiere en su fundamentación de la metafórica. Entonces ambos modos de significación no pueden ser opuestos, sino son solamente dos ramas diferenciadas de un tronco común, que es la esencia de la palabra, la analogía; la analogía, cuya más prístina y originaria patencia tenemos en el caso en que el concepto es proyectado como símbolo.

¿Cómo es la analogía en las proposiciones científicas? ¿Cómo, en las metafóricas? Una vez visto esto, podemos responder a la pregunta planteada anteriormente sobre la vinculación de ambas analogías.

El concepto —en que reposa la significación científica— capta lo formal. Es decir relaciones y proporciones, dejando de lado —cada vez más a medida que avanza la generalización— los elementos que se hallan en

esa relación o son proporcionales entre sí. Estas relaciones y proporciones descarnadas en el concepto son —de un lado— las “mismas” que hay en la cosa o hecho significado, pero —del otro— “diferentes” pues en la cosa o en el hecho se realizan *entre* las cosas o hechos en que encarnan, y que por lo tanto suponen, mientras en el concepto se dan, por así decir, en el aire. Concepto y cosas son desemejantes, pero las relaciones que se dan en ambos campos son, en la significación científica, semejantes, o como se dice escolásticamente hay *adecuación* entre ellas. Pero si esto vale para la captura de lo dado, en la actualidad parece que no valdría —como ya apuntamos— si nos referimos a una relación en su validez ontológica, en lo trascendental. Sin embargo, consideremos que por la significación científica no se capta la cosa misma, sino los límites de la cosa, su *definición*. La palabra la trasluce y se proyecta hacia sus contornos. La palabra queda así fuera de la cosa misma —sea óptica u ontológica—; su analogía es perifrástica.

El símbolo —en que reposa la significación metafórica— capta un individuo como proto-tipo (y es totalmente indiferente que se dé o no en la realidad actual, pues esta distinción es introducida por la significación científica, e irrelevante para la metafórica). Por él se “tiene” (como se “tiene” a un caballo por la brida) a los individuos que *representa*. Esta función estriba en que la relación que hay entre sus elementos constitutivos y característicos es la “misma” en el símbolo y en los individuos simbolizados, pero “diferente” pues se halla más visible, en grado más eminente en aquel. De nuevo entre elementos desemejantes existe la semejanza de sus relaciones constitutivas. Y nuevamente surge aquí la palabra *adecuación*: se dice que tal cosa es o no un símbolo adecuado de tales otras. El proyecto de la palabra es en vista de los rasgos más saltantes: no se capta la cosa misma sino lo que más la caracteriza. En esta palabra, la analogía es representativa.

La analogía perifrástica y la representativa son dos posibilidades de la analogía. Como vimos, ambas pueden darse juntas y no se excluyen, aunque son claramente distinguibles. En el ejemplo de Dios como forma absoluta (que no está tomado al acaso) tenemos la desemejanza entre concepto y cosa y la semejanza de la relación constitutiva de cada uno de ellos, *semejanza que no es la de concepto y cosa sino la que hay entre el símbolo y lo simbolizado*.

En la forma (materializada) tenemos más acusados para nuestra men-

te los caracteres de Dios como forma; pero expresamos la semejanza que existe entre ellos con el epíteto "absoluta". Como "forma" requiere de "materia" en la captación significativa, la expresión "forma absoluta" es aquí tan metafórica como la imagen de Valéry "*Rocher d'air pur*".

La analogía es siempre perifrástica y representativa a la vez; pero en las diferentes palabras (en el amplio sentido de *logoi*) predomina una u otra; y sólo en casos extremos —como límites— se dan una u otra en su pureza. Por ello el artificio de los lenguajes llamados (yo diría mal llamados) simbólicos, en que se pretende una concepción pura; ya no emplean palabras, parábolas.

En esta duplicidad de la analogía reposa la posibilidad del entenderse y del no entenderse por medio de la palabra, del intuir lo que el otro quiere decir y de confundir las ideas, los cambios semánticos que vemos en todas las lenguas, y la repristinación de significados olvidados. En esta duplicidad fundamental de la analogía de la palabra estriba que la lengua sea viva, sea vida del espíritu, y la palabra el atributo de la humanidad.

El siguiente comentario fué formulado por el señor Juan de Dios Larraín en la sesión de la Sociedad Chilena de Filosofía, en que el profesor Wagner de Reyna dió lectura al presente trabajo:

Deseo felicitar al profesor Wagner de Reyna y expresarle mi admiración por las ideas que ha desarrollado.

En el símbolo, ha dicho, proyectamos los rasgos fundamentales en un individuo representativo que así los contiene en forma eminente. Por el Concepto, proyectamos una generalidad sobre los individuos que quedan subsumidos bajo ella. La palabra en ambos casos es adecuada a la cosa, aunque diversa de ella. La palabra es analógica pero en el símbolo predomina su carácter representativo y en el concepto su carácter perifrástico.

Sin embargo, comúnmente se da como establecido que el conocimiento por excelencia, el único conocimiento propiamente verdadero, sería el que expresan los conceptos científicos. Así, del reino del saber se ven muchas veces expulsados o amenazados de expulsión la poesía, el conocimiento religioso y aún toda filosofía cuyo patrón de medida no esté en la ciencia. De aquí pueden nacer palabras metafóricas que alimentan imágenes, o una fe, o intuiciones libres, pero jamás un verdadero conocimiento que sería privilegio de lo que se expresa en palabras científicas.

¿De dónde proviene esta preeminencia? ¿Es ella legítima?

¿Se reconoce en el saber científico su generalidad, su verificabilidad, su comu-

nicabilidad, caracteres todos de indiscutible valor al menos pragmático? Pero, ¿cabría fundar en ellos o en valores semejantes aquella supremacía?

Pensemos en un saber místico al que pueden atribuírse los caracteres opuestos; ser un conocimiento de lo individual, inverificable e incommunicable. Podríamos apoyarnos en estos mismos caracteres para argumentar a favor de la superioridad del saber místico. En efecto lo que aquí se reconoce es individual porque es lo más alto, el ser supremo; es inverificable porque es irreductible a otra forma por su propia simplicidad y alteza y por lo mismo es incommunicable y sólo puede ser alcanzado por una singular experiencia.

Queremos decir que la preeminencia de un saber no puede fundarse en sus caracteres y formas propias, sino en algo anterior, esto es, en aquello que en el saber *se sabe*.

Ahora bien, ¿qué es lo que en el concepto científico se sabe? Ya dijo Aristóteles que no hay saber de lo individual, de donde el axioma acuñado más tarde, el individuo es inefable; igual principio reconoceremos en el pensamiento de Descartes, Spinoza, Kant etc. El concepto entonces, despoja a las cosas de sus rasgos propios individualizadores para poder constituirse como conocimiento.

¿De dónde proviene esta imposibilidad de decir o conocer lo individual?

En la corriente de pensar que señalábamos la individualidad resulta de la intervención de un principio "inferior". Quién individualiza, en el pensamiento escolástico, es la materia, principio inferior. También para Kant el individuo resulta de una confusión de elementos sensibles de orden inferior respecto a las formas de la racionalidad pura.

Siendo así, el conocimiento del individuo, en cuanto conocimiento de lo inferior, es en sí mismo "inferior". Aristóteles y Kant admitirán como verdadero conocimiento sólo el de lo universal, de las formas generales.

Podemos, sin embargo, pensar que no siempre hay en lo individual esa razón de inferioridad, sino lo contrario. Esto es, que hay seres cuya individualidad no proviene de un principio extraño, que los degrada y hace incognoscibles, sino de una suma de perfecciones tal, que en ellos el límite individualizador es justo, la plenitud de su propia perfección ontológica. Entramos aquí en otra corriente no menos significativa del pensamiento filosófico.

Y nos permitimos creer que sobre este caso ha construído el profesor Wagner de Reyna sus reflexiones y así propone el conocimiento simbólico respecto de un prototipo, Aquiles, en quien las perfecciones del atleta se encuentran reunidas hasta constituir un atleta individual.

Elimina entonces la razón de inferioridad en el individuo prototipo, puede éste ser cognoscible por un conocimiento simbólico que participa de su perfección.

La preeminencia de un tipo de conocimiento sobre otro proviene por lo tanto de un juicio de valor con fundamento ontológico. La gnoseología encuentra su medida de valor fuera de ella, en un saber como el que el profesor Jasinowski ha denominado axio-ontológico.

En otras palabras, la jerarquía del saber se determina en concordancia con una jerarquía cualitativa de los seres, de modo tal que el saber será siempre analógico, en forma simbólica respecto de los prototipos y en forma perifrástica respecto de aquellos seres que se individualizan por un principio inferior a su esencia.

Antecedentes de la filosofía platónica

LA MISIÓN que nos hemos propuesto realizar aquí es la de señalar a grandes rasgos los temas cardinales sobre los que se sustentó la filosofía platónica.

El primer tema que hemos logrado abstraer de la rica producción literaria de Platón constituye, por así decirlo, la densa atmósfera espiritual en la que se formó nuestro filósofo y en cuyo seno se abrió paso a los problemas y a las aporías cuyos reiterados intentos de solución habrían de darle a su filosofía esa dinamicidad interna, ese desarrollo orgánico que al cabo de tantos lustros de intensa labor hermenéutica comenzamos con asombro a reconocer.

La riqueza temática y aporética de Platón es tan excesivamente rica que estamos muy lejos de querer traducir a una simple fórmula la posición que le corresponde en la historia de la filosofía, aunque para un parcial historiador del pensamiento filosófico como el Estagirita, el tomar una actitud definitiva ante esta magna cuestión revistiera una trascendencia enorme. Cualquiera fórmula o escuela filosófica o tendencia terminada en “ismos” de la que queramos servirnos para “comprender” la postura de Platón ante los máximos problemas metafísicos, axiológicos, gnoseológicos, etc., nos hará convictos de la más inexcusable simpleza.

En la época en que Platón se formaba existían dos fuerzas espirituales, dos tipos de investigación que se disputaban, por razón de su divergencia, el predominio exclusivo sobre la juventud ateniense: la majestuosa tradición de la filosofía jónica, rica en opuestas y hasta antagónicas concepciones del mundo y la Ilustración intelectualizante de los sofistas, cuyo rasgo distintivo lo encontramos en esa voluntad a-sistemática de racionalizar todo lo mítico-religioso que traía consigo la cultura griega. Ambas tendencias se ofrecieron al pensamiento de Platón como dos intentos inversamente opuestos de comprender el universo y el ser del hombre desde puntos de vistas diametralmente opuestos también.

Nota: La perspectiva de la que nos hemos servido para enfocar algunos problemas —tal vez los más cardinales— del pensamiento griego guarda una estrecha relación con la teoría axio-ontológica

de mi maestro, el filósofo Bogumil Jasinski, a través del cual tomé, por primera vez, contacto con algunos aspectos, hasta el presente, inadvertidos, de la cultura griega.

El movimiento sofístico, incluyendo al Sócrates histórico le abrió a nuestro filósofo el denso mundo de los conflictos humanos, obligándole a tomar partido en las cotidianas discusiones sobre la fragilidad de las instituciones religiosas, sociales o políticas y así de esta manera pudo hacerse tangible a su espíritu cuán fácil es socavar toda autoridad constituida históricamente por medio de una enseñanza profesional que se inspirara teóricamente en el principio, tan acepto de todos, de la relatividad a que están condenados todos los juicios, valoraciones y creaciones humanas.

Tan sólo cuando tengamos presente cómo este extremo subjetivismo fundado teóricamente (Protágoras) que amenazaba con desintegrar los cimientos ético-religiosos y político-sociales de esa cultura, fué robustecido y vigorizado por las circunstancias históricas que asediaban a la Grecia del siglo V y IV, lograremos comprender esa lucha titánica que el joven Platón tuvo que emprender en sus primeros diálogos para rescatar de este naufragio universal ciertos principios eternos, extemporales, sustentando en los cuales habría de edificar todo su sistema ético-metafísico.

Esta dramática búsqueda de una realidad que fuese inaccesible al perecer y al devenir, a la inconstancia de todo lo humano y a las infinitas mudanzas y transformaciones de las cosas, convirtió a Platón en el más genuino continuador de la tradición filosófica griega.

A partir de estos antecedentes, a grandes rasgos delineados, se nos hará comprensible ese primer foco de problemas que constituye para nosotros uno de los aspectos más decisivos, no sólo para la intelección de la primera fase de la filosofía platónica, sino, he aquí lo promisorio, para la intelección de los supuestos onto-axiológicos sobre los que reposa la metafísica clásica griega.

Ahora bien, según versión de Aristóteles, la gran tradición de la filosofía pre-socrática había contribuido, con el movimiento sofístico, a que Platón sentara como supuesto axiomático de sus investigaciones, el principio universal —que conforme a nuestra manera de ver, surgió con plena evidencia para Platón, por primera vez, en el campo de las aporías éticas— de que todo conocimiento debe descansar en la aprehensión de una realidad transcendente, plenamente objetiva, y que, por consiguiente, para ser posible la erección de un conocimiento científico del universo, como de una conciencia moral colectiva, era necesario atenerse a la validez universal y a la objetiva obligatoriedad de ciertas realidades allende la conciencia humana.

Bajo la influencia de su primer maestro, Cratilo, reanudaba Platón, entonces, la tradición pre-socrática en el unilateral plano de la filosofía heracliteana, ya que, según lo señala textualmente el propio Aristóteles, las primeras lecciones de filosofía que recibiera el joven filósofo versaban sobre la incensante influencia de todas las cosas, a la que ni nosotros mismos podemos escapar, haciéndose especial hincapié en el nacimiento y en la caducidad eterna a que estamos todos sujetos.

Habríamos de pensar, por consiguiente, con Aristóteles, que la filosofía pre-socrática representada por Heráclito y transmitida por Cratilo habían de consuno con el movimiento sofístico empujado a Platón a concebir las categorías cardinales del mundo ético, categorías a cuya formulación lógica se había ya entregado Sócrates, como un reino autárquico, extraño e independiente del mundo visible del eterno fluir, como un reino de perdurables realidades.

Nos adherimos a esta interpretación, pero con ciertas limitaciones. Aceptamos la tesis aristotélica, cuidándonos de su unilateralidad, puesto que creemos que los vínculos que unen a Platón con la filosofía pre-socrática son más sutiles y complejos de lo que el mismo Aristóteles sospechara, urgido en encerrar en sus propios conceptos la temática toda de la filosofía que precediera a la de la suya. (Ver primer libro de la metafísica).

Si tenemos presente que la primera concepción que Platón tuvo sobre los valores éticos y en general sobre las esencias insertaba a éstas en un plano intemporal y "ahistórico", y que con ello no sólo reivindicaba el estudio descuidado durante largo tiempo de la "ousia" o sustancia que constituye para nosotros el segundo tema cardinal que contribuyó a la formación de la filosofía platónica, sino que daba expresión con ello de una manera brusca e inequívoca a una decidida actitud de hostilidad frente a los abismos a que lo arrojaba la filosofía del "Panta rei" de Heráclito, podremos convenir con Aristóteles de que manifiestamente existe un vínculo espiritual, pero de oposición, de franca hostilidad, entre Platón y el filósofo "llorón".

La actitud de hostilidad adoptada por Platón ante el primer filósofo griego que habló con poderoso pathos trágico de la inestabilidad de todas las cosas, del devenir y el parecer y de la "imposibilidad de remontar por segunda vez el mismo río", se encajaba dentro de una serie de intentos que ha realizado el espíritu griego para ajustar, para someter el incesante fluir de todas las cosas a las necesidades de una comprensión superior.

El movimiento sofístico, incluyendo al Sócrates histórico le abrió a nuestro filósofo el denso mundo de los conflictos humanos, obligándole a tomar partido en las cotidianas discusiones sobre la fragilidad de las instituciones religiosas, sociales o políticas y así de esta manera pudo hacerse tangible a su espíritu cuán fácil es socavar toda autoridad constituida históricamente por medio de una enseñanza profesional que se inspirara teóricamente en el principio, tan acepto de todos, de la relatividad a que están condenados todos los juicios, valoraciones y creaciones humanas.

Tan sólo cuando tengamos presente cómo este extremo subjetivismo fundado teóricamente (Protágoras) que amenazaba con desintegrar los cimientos ético-religiosos y político-sociales de esa cultura, fué robustecido y vigorizado por las circunstancias históricas que asediaban a la Grecia del siglo V y IV, lograremos comprender esa lucha titánica que el joven Platón tuvo que emprender en sus primeros diálogos para rescatar de este naufragio universal ciertos principios eternos, extemporales, sustentando en los cuales habría de edificar todo su sistema ético-metafísico.

Esta dramática búsqueda de una realidad que fuese inaccesible al parecer y al devenir, a la inconstancia de todo lo humano y a las infinitas mudanzas y transformaciones de las cosas, convirtió a Platón en el más genuino continuador de la tradición filosófica griega.

A partir de estos antecedentes, a grandes rasgos delineados, se nos hará comprensible ese primer foco de problemas que constituye para nosotros uno de los aspectos más decisivos, no sólo para la intelección de la primera fase de la filosofía platónica, sino, he aquí lo promisorio, para la intelección de los supuestos onto-axiológicos sobre los que reposa la metafísica clásica griega.

Ahora bien, según versión de Aristóteles, la gran tradición de la filosofía pre-socrática había contribuido, con el movimiento sofístico, a que Platón sentara como supuesto axiomático de sus investigaciones, el principio universal —que conforme a nuestra manera de ver, surgió con plena evidencia para Platón, por primera vez, en el campo de las aporías éticas— de que todo conocimiento debe descansar en la aprehensión de una realidad transcendente, plenamente objetiva, y que, por consiguiente, para ser posible la erección de un conocimiento científico del universo, como de una conciencia moral colectiva, era necesario atenerse a la validez universal y a la objetiva obligatoriedad de ciertas realidades allende la conciencia humana.

Bajo la influencia de su primer maestro, Cratilo, reanudaba Platón, entonces, la tradición pre-socrática en el unilateral plano de la filosofía heracliteana, ya que, según lo señala textualmente el propio Aristóteles, las primeras lecciones de filosofía que recibiera el joven filósofo versaban sobre la incensante influencia de todas las cosas, a la que ni nosotros mismos podemos escapar, haciéndose especial hincapié en el nacimiento y en la caducidad eterna a que estamos todos sujetos.

Habríamos de pensar, por consiguiente, con Aristóteles, que la filosofía pre-socrática representada por Heráclito y transmitida por Cratilo habían de consuno con el movimiento sofístico empujado a Platón a concebir las categorías cardinales del mundo ético, categorías a cuya formulación lógica se había ya entregado Sócrates, como un reino autárquico, extraño e independiente del mundo visible del eterno fluir, como un reino de perdurables realidades.

Nos adherimos a esta interpretación, pero con ciertas limitaciones. Aceptamos la tesis aristotélica, cuidándonos de su unilateralidad, puesto que creemos que los vínculos que unen a Platón con la filosofía pre-socrática son más sutiles y complejos de lo que el mismo Aristóteles sospechara, urgido en encerrar en sus propios conceptos la temática toda de la filosofía que precediera a la de la suya. (Ver primer libro de la metafísica).

Si tenemos presente que la primera concepción que Platón tuvo sobre los valores éticos y en general sobre las esencias insertaba a éstas en un plano intemporal y "ahistórico", y que con ello no sólo reivindicaba el estudio descuidado durante largo tiempo de la "ousia" o sustancia que constituye para nosotros el segundo tema cardinal que contribuyó a la formación de la filosofía platónica, sino que daba expresión con ello de una manera brusca e inequívoca a una decidida actitud de hostilidad frente a los abismos a que lo arrojaba la filosofía del "Panta rei" de Heráclito, podremos convenir con Aristóteles de que manifiestamente existe un vínculo espiritual, pero de oposición, de franca hostilidad, entre Platón y el filósofo "llorón".

La actitud de hostilidad adoptada por Platón ante el primer filósofo griego que habló con poderoso pathos trágico de la inestabilidad de todas las cosas, del devenir y el parecer y de la "imposibilidad de remontar por segunda vez el mismo río", se encajaba dentro de una serie de intentos que ha realizado el espíritu griego para ajustar, para someter el incesante fluir de todas las cosas a las necesidades de una comprensión superior.

Los conceptos de evolución, de devenir, de cambio, constituyen sin duda alguna las primeras categorías con las que, no sólo la filosofía griega, sino toda la cultura griega pretendió comprender, hacerse accesible, próximo el fluir incesante de todas las cosas.

El poeta antiguo, el creador de mitos (*mythopoietes*) se esforzó por iluminar las misteriosas relaciones que reinan entre los dioses, los demonios, los hombres y los fenómenos significativos de la naturaleza, por medio de conceptos que hacían referencias a un vínculo por consanguinidad; todo para el poeta parecía estar impregnado de una atmósfera de homogeneidad, de parentesco universal. Todos los cambios que ocurren en el reino de los dioses y que repercuten sobre el mundo de los hombres y, por consiguiente, dada la etapa religiosa a que aludimos, sobre los fenómenos de la naturaleza, tienen su explicación en los cambios que a su vez sufren las relaciones de paternidad, de maternidad, fraternidad, como la sustitución de unas estirpes por otras, etc. Un estudio más a fondo sobre la insistente reiteración de ciertos términos griegos que hacen alusión a actos como: dar a luz, engendrar, nacer, etc, confirmaría lo que indicamos aquí.

Esta interpretación nuestra, en modo alguno se opone a las investigaciones que vienen haciéndose en estos tiempos con el propósito de remontar hasta Homero el origen y la evolución de ciertos temas éticos superiores, como el problema de la responsabilidad, de la conciencia moral, de la libertad, etc., categorías éticas que constituyeron, a su vez, un nuevo intento de comprender, en un plano superior, el origen, los cambios, las transformaciones de cuanto ocurrió en el orbe todo de experiencias del poeta. Más tarde volveremos sobre ello.

En el campo de la filosofía, el problema del devenir, de la evolución, ha jugado un papel de primer orden. La fluencia de todas las cosas se impuso en una forma tan poderosa a la conciencia griega que, desde sus orígenes se rechazó como un absurdo, como un "*ypekeina tou nein*", la idea de que este fluir algún día llegara a detenerse.

Pero, sin embargo, a pesar de que el devenir se presentaba como infinito, se procuró evitar, o, en última instancia, dominar lo que de desmesurado, de inaprehensible tenía tal concepción que convertía el devenir en un progreso eterno en una evolución infinita en una sola dirección. Anaximandro había sentado la base teórica de tal interpretación. El devenir

jamás se detendrá, sostuvo Anaximandro, porque el principio del universo es lo infinito.

Mas, poco a poco se fué delineando una nueva concepción del infinitismo del devenir, que lo transformaba en una realidad más asequible a las necesidades de una comprensión espiritual. El devenir cósmico fué perdiendo lentamente ese carácter de proceso unilateral, irreversible que le asignaba la concepción infinitista, para ir fragmentándose en una serie, eterna también de períodos cósmicos. El eterno retorno, la rítmica periodicidad de las etapas cósmicas triunfó completamente en la conciencia filosófica griega. Todavía en Aristóteles encontramos ecos de esta interpretación al estimar como más perfecto el proceso que transcurre en sí mismo, el movimiento circular que la progresión ilimitada, como en su afirmación de que la trayectoria que describen los astros tenía que ser una trayectoria cerrada, donde no hubiera sitio para la inestabilidad, la agitación del movimiento ilimitado.

Así de esta manera, por medio del eterno retorno de las mismas cosas el tiempo en su infinitud resultaba comprensible, abarcable, se reducía a algo definitivamente fijo.

La infinitud del tiempo, entonces, se enlazó íntimamente con el problema del devenir.

Una vez reivindicada la infinitud temporal de los procesos macrocósmicos, Zenón la exigía también para cada proceso en su individualidad, por cuanto está constituido, según lo sostuvo, por una sucesión de infinitos momentos de tiempo. La infinidad infinitesimal surgió como una inesperada tarea para esa voluntad abarcadora omnicomprendivamente de todo filósofo griego. Ya la infinitud macrocósmica del devenir había sido subyugada al pensamiento por medio de la teoría de la rotación incesante de los mismos períodos, por medio del eterno retorno. ¿Qué actitud asumiría el propio Zenón ante la aporía que él mismo develó? ¿Habría que extender la misma concepción que sirvió para dominar la infinitud macrocósmica, al mundo de los procesos infinitesimos? Zenón hizo frente a la aporía manteniéndose fiel a la doctrina de su maestro. El devenir, considerado como un fluir incesante a través de infinitos momentos, pertenece, conforme a la ontología de Parménides, al reino de las apariencias, es decir, al reino de lo inconcluso, de lo imperfecto, de lo indeterminado, en última instancia, al "Me on".

La concepción dualista de Pitágoras y el rigor dialéctico de Parmé-

Los conceptos de evolución, de devenir, de cambio, constituyen sin duda alguna las primeras categorías con las que, no sólo la filosofía griega, sino toda la cultura griega pretendió comprender, hacerse accesible, próximo el fluir incesante de todas las cosas.

El poeta antiguo, el creador de mitos (*mythopoietes*) se esforzó por iluminar las misteriosas relaciones que reinan entre los dioses, los demonios, los hombres y los fenómenos significativos de la naturaleza, por medio de conceptos que hacían referencias a un vínculo por consanguinidad; todo para el poeta parecía estar impregnado de una atmósfera de homogeneidad, de parentesco universal. Todos los cambios que ocurren en el reino de los dioses y que repercuten sobre el mundo de los hombres y, por consiguiente, dada la etapa religiosa a que aludimos, sobre los fenómenos de la naturaleza, tienen su explicación en los cambios que a su vez sufren las relaciones de paternidad, de maternidad, fraternidad, como la sustitución de unas estirpes por otras, etc. Un estudio más a fondo sobre la insistente reiteración de ciertos términos griegos que hacen alusión a actos como: dar a luz, engendrar, nacer, etc, confirmaría lo que indicamos aquí.

Esta interpretación nuestra, en modo alguno se opone a las investigaciones que vienen haciéndose en estos tiempos con el propósito de remontar hasta Homero el origen y la evolución de ciertos temas éticos superiores, como el problema de la responsabilidad, de la conciencia moral, de la libertad, etc., categorías éticas que constituyeron, a su vez, un nuevo intento de comprender, en un plano superior, el origen, los cambios, las transformaciones de cuanto ocurrió en el orbe todo de experiencias del poeta. Más tarde volveremos sobre ello.

En el campo de la filosofía, el problema del devenir, de la evolución, ha jugado un papel de primer orden. La fluencia de todas las cosas se impuso en una forma tan poderosa a la conciencia griega que, desde sus orígenes se rechazó como un absurdo, como un “*ypekeina tou nein*”, la idea de que este fluir algún día llegara a detenerse.

¶ Pero, sin embargo, a pesar de que el devenir se presentaba como infinito, se procuró evitar, o, en última instancia, dominar lo que de desmesurado, de inaprehensible tenía tal concepción que convertía el devenir en un progreso eterno en una evolución infinita en una sola dirección. Anaximandro había sentado la base teórica de tal interpretación. El devenir

jamás se detendrá, sostuvo Anaximandro, porque el principio del universo es lo infinito.

Mas, poco a poco se fué delineando una nueva concepción del infinitismo del devenir, que lo transformaba en una realidad más asequible a las necesidades de una comprensión espiritual. El devenir cósmico fué perdiendo lentamente ese carácter de proceso unilateral, irreversible que le asignaba la concepción infinitista, para ir fragmentándose en una serie, eterna también de períodos cósmicos. El eterno retorno, la rítmica periodicidad de las etapas cósmicas triunfó completamente en la conciencia filosófica griega. Todavía en Aristóteles encontramos ecos de esta interpretación al estimar como más perfecto el proceso que transcurre en sí mismo, el movimiento circular que la progresión ilimitada, como en su afirmación de que la trayectoria que describen los astros tenía que ser una trayectoria cerrada, donde no hubiera sitio para la inestabilidad, la agitación del movimiento ilimitado.

Así de esta manera, por medio del eterno retorno de las mismas cosas el tiempo en su infinitud resultaba comprensible, abarcable, se reducía a algo definitivamente fijo.

La infinitud del tiempo, entonces, se enlazó íntimamente con el problema del devenir.

Una vez reivindicada la infinitud temporal de los procesos macrocósmicos, Zenón la exigía también para cada proceso en su individualidad, por cuanto está constituido, según lo sostuvo, por una sucesión de infinitos momentos de tiempo. La infinidad infinitesimal surgió como una inesperada tarea para esa voluntad abarcadora omnicomprendivamente de todo filósofo griego. Ya la infinitud macrocósmica del devenir había sido subyugada al pensamiento por medio de la teoría de la rotación incesante de los mismos períodos, por medio del eterno retorno. ¿Qué actitud asumiría el propio Zenón ante la aporía que él mismo develó? ¿Habría que extender la misma concepción que sirvió para dominar la infinitud macrocósmica, al mundo de los procesos infinitesimos? Zenón hizo frente a la aporía manteniéndose fiel a la doctrina de su maestro. El devenir, considerado como un fluir incesante a través de infinitos momentos, pertenece, conforme a la ontología de Parménides, al reino de las apariencias, es decir, al reino de lo inconcluso, de lo imperfecto, de lo indeterminado, en última instancia, al "Me on".

La concepción dualista de Pitágoras y el rigor dialéctico de Parmé-

nides determinaron, sin contrapeso alguno, la posición que Platón habría de tomar ante el problema del devenir, y en general, ante la filosofía Heraclitiana.

Por un lado, en la tabla pitagórica de los contrarios, el problema del devenir, del movimiento se hacía objeto de una valoración ético-religiosa, ya que todo lo que fuese cambio, mudanza, pertenecía al sector negativo y de lo ilimitado; y por otro lado, la posición rigurosamente dialéctica de Parménides que expulsaba, de una vez para siempre, el cambio, el movimiento del reino del verdadero ser.

El verdadero ser está allende el mundo aparential de las mudanzas, de la pluralidad, de lo ilimitado; todo llegar a ser perecer, ser y no ser, la traslación como la alternante sucesión de los brillantes colores". γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλυέσθαι εἶναι τε καὶ οὐκ᾽ εἶναι καὶ τοῖον ἄλλας εἶναι, διὰ τε χροῶν φανὼν ἀμείβειν sólo se imponen como realidad a la frágil opinión de los hombres, en la que no existe una verdadera fe (ταῖς οὕτῃ ἐνὶ πιστῇ ἀληθείᾳ). Sólo el Noein nos transporta al verdadero ser, al mundo de lo plenamente objetivo, de lo plenamente inteligible. Mundo donde el ser uno se identifica con lo iluminado por el pensamiento, donde el ser extraño a toda alteración y cambio, goza, por la eternidad, de una quietud, de un reposo infinitos.

De tal manera, como lo afirma textualmente no puede existir relación alguna entre el ser y el no-ser. «θῶτως ἡ πᾶν παν πελεμαν χρεὼν ἔστιν ἡ δυπῖ». Nada hay que nos lleve desde el ser al no-ser, ni del no-ser al ser, porque no existe vínculo alguno entre ellos, es decir, el nacer o el perecer.

La concepción estática de Parménides significó la coronación de esos reiterados intentos que se hicieron para dominar las aporías que encerraba el problema del devenir. Ahora bien, si afirmamos que la postura que Platón asumió ante el contraste que representaban la filosofía herácliteana del devenir y la teoría dialéctica del ser de Parménides, ha de ser comprendida a partir de la tabla pitagórica de los contrarios, donde encontramos una condenación ético-religiosa del movimiento, no daríamos, sin embargo, con la profunda raíz espiritual que alimentaba en Platón esa persistente voluntad de remontar la resbaladiza pendiente de lo que no tiene un modo de ser determinado, preciso.

La decisión que tomó Platón ante esta magna disyuntiva no se inspiraba, solamente, en un examen teórico de las aporías a que daría lugar ora la aceptación del devenir, ora la admisión exclusiva del ser inmóvil. La

actitud asumida por Platón es, en el más auténtico sentido, una actitud espiritual. En ella expresaba la totalidad de sus exigencias espirituales.

En la historia de la filosofía hay ciertos temas cardinales que no constituyen, en modo alguno, el patrimonio exclusivo de una determinada época, sino que, en el fondo, son temas de todas las épocas, ante los cuales cada siglo, cada período da su propia versión, toma una peculiar conciencia de los mismos, que responde al papel, al sentido, a la función que tales problemas juegan dentro de esa totalidad dinámica que es la atmósfera espiritual de una época determinada.

Platón, sin duda, tenía presente la condenación de que había sido objeto el devenir por parte de los pitagóricos y de los eleatas, pero su posición personal ante el mismo revela un sentido completamente diferente. Esa extraña incompreensión que Platón tuvo por ese goce genesíaco tan viva y profundamente sentido por Heráclito, tenía sus orígenes, primero, en esa primaria hostilidad que el filósofo abrigaba contra las anárquicas consecuencias ético-religiosas que se desprendían de tal "goce", y, segundo, en su propia estructura espiritual que desde temprana edad se había ido formando en el dualismo religioso del mito órfico del alma, cuya profunda influencia comenzamos a reconocer a partir del Menón, en la segunda fase de su evolución filosófica.

La incesante movilidad de las cosas asume un papel muy significativo en el pensamiento platónico. No se desentendió de ella, como Parménides expulsándola al reino del no-ser, despojándola, no tan sólo de su sentido —que bien pudiera tenerlo aunque fuera una mera apariencia— sino que de su carácter de realidad.

El devenir, el mundo de los fenómenos sensibles goza de una dimensión ontológica para Platón, pero de una dimensión ontológica secundaria. El reino de lo que está siendo continuamente y no es nunca, es el reino de las apariencias fugaces, del tender a un ser. Esta caracterización del mundo sensible como un mundo apariencial, debemos entenderla en el sentido más genuinamente realista. Es una realidad aparencial, una realidad de segundo orden porque es una forma defectuosa e imperfecta de manifestarse, de revelarse la verdadera realidad. Ahora bien, esa distinción de apariencia-realidad se sustenta en la misma estructura ontológica del ser; la apariencia no es introducida por la conciencia cognoscente al tomar contacto con la verdadera realidad. Para Platón la modalidad ontológica del ser conocido no se altera, no se transforma, no se "adapta" a

las funciones del sujeto que conoce. La ecuación apariencia-realidad reposa en sí misma, es una bilateralidad que descansa sobre principios completamente extraños a la actividad cognoscitiva del sujeto.

Mas ¿en virtud de qué razones Platón llevó a cabo esta escisión de la realidad?, ¿por qué destruyó la unidad del ser, en apariencia y formas ideales?, ¿por qué no le satisfizo ni siquiera reconocer que la realidad cambiante, en el mundo de la pluralidad y del devenir, existían ciertas magnitudes constantes, intemporales, ciertas leyes, que como el Logos de Heráclito, la organizan, la ordenan, convirtiéndola en un cosmos unitario? En otras palabras, la distinción platónica de “fenomena” y “eide” no podemos comprenderla como el fruto de un balance que, en última instancia, realizó Platón entre la filosofía de Parménides y la de Heráclito, adjudicando al “Noein” el ser inmóvil del primero y a la “aisthesis” la realidad cambiante del segundo. De la escuela pitagórica en este problema sólo asimiló esa peculiar manera de hacer destacar en el cambio de las cosas, su fugacidad, su caducidad, y, en cierto sentido, su decadencia.

Planteamos estas interrogaciones para dar a entender que, a pesar de los infinitos hilos que enlazan a la filosofía platónica con toda la tradición filosófica griega, existe algo, que en su núcleo esencial es completamente irreductible a una comprensión de este tipo, es decir, desde atrás.

Creemos poder contestar en parte estas interrogaciones retornando a nuestra tesis principal de que Platón formuló las categorías cardinales de su sistema extrayéndolas del campo de sus investigaciones éticas; más aún que la última etapa de su evolución filosófica, la etapa matemática o la teoría de los números-ideas, tuvo su origen en la común participación de números y valores morales, en el reino del ser - ideal. Las mismas categorías de que se sirvió para salvar ciertas dimensiones de la realidad del naufragio universal del “Panta rei” —intemporalidad, universalidad, necesidad, identidad— las empleó para apoderarse de este nuevo reino, el de los entes matemáticos.

Ahora bien, es evidente que el problema de la “ousía” reincorporado por Platón al plano de las investigaciones filosóficas de su tiempo, como el problema del devenir y los estrechos vínculos que mantienen entre sí, constituyen ambos la segunda corrientes de inspiraciones temáticas en la que abregó el sistema platónico. Sin embargo, debemos señalar, aunque a grandes rasgos, que la postura a que se acogió Platón con respecto al problema del devenir no sólo descansaba sobre exigencias gnoseológicas que

lo llevaron a convertir la multiplicidad cambiante en revestimiento aparente del verdadero ser, sino que ella obedecía y daba expresión a determinados supuesto metafísicos y axiológicos, adhiriéndose a los cuales volvía a robustecer los lazos que lo unían con toda la problemática pre-socrática, y, en general, con toda la filosofía griega.

Platón no otorgó una cierta realidad al mundo de los contrastes y de la pluralidad (Heráclito) por el simple motivo de que sospechara que la posición violentamente racionalista de Parménides hacía brotar de su seno con renovada fuerza el antagonismo de esencia e ilusión, sino porque implícitamente reconocía que el mundo de las apariencias oponía cierta resistencia a la espontánea manifestación del ser. Parménides había dejado planteado el enigma cardinal. ¿Si no existe más que la absoluta e imperturbable unidad del ser que reposa en su indivisibilidad cómo justificar la aparente realidad del mundo de la multiplicidad? Parménides responde que es un mundo ilusorio, que no existe más que en la opinión de los hombres; pero a los ojos de Platón ¿significaba esto una contestación satisfactoria? ¿Qué respuesta sería posible dar para persuadir a los seres humanos que viven sumidos en la infinita pluralidad e inconstancia de las cosas de que en el fondo todo ello no es más una ilusión, una absoluta nada? Para una naturaleza rigurosamente intelectualista como la de Parménides esa tarea, esa, por decirlo así, misión no existía, pero para una personalidad como la de Platón en la que se aunaron en grandiosa mezcla el filósofo, el poeta, el educador y el profeta, sí que era una verdadera misión a cumplir.

Solamente un filósofo en toda la tradición filosófica griega había logrado concebir la grandiosa idea de la unidad sin tener que desechar ora como ilusión (Zenón), ora como el reino de mal (Pitágoras), ora como el mundo de las apariencias (Platón), la realidad sensible de los contrastes y de la multiplicidad. Tal filósofo era por paradójico que parezca, Heráclito.

Spengler tenía razón al sostener que el filósofo "oscuro", con su concepción originalísima del ser se aisló totalmente de las corrientes filosóficas de su tiempo, siendo ella la causa de que hubiese sido tan profundamente incomprendido por la posteridad, ya que en nada influyó sobre las ideas metafísicas de los sistemas clásicos griegos.

La interpretación energetista que da Spengler de la doctrina de Heráclito al afirmar que ella reposa íntegramente sobre la idea de un "aconte-

cer" puro, falto de sustancia, regido por una ley, nos parece inspirarse en una posición filosófica muy preconcebida y muy acepta del propio Spengler. Sin duda alguna en la concepción de Heráclito encontramos la más grandiosa exaltación del goce genesíaco; pues nada hay estable en la naturaleza y en la vida humana con excepción del flujo, del devenir, de la lucha de los opuestos, del Logos, según versión de Spengler, forma y ritmo del movimiento que es la ley de la medida y de la armonía. La fatalidad de la lucha inexorable aprisiona el mundo.

Sin embargo, desde el punto de vista metafísico, que es el que nos interesa aquí, lo original de Heráclito se encuentra en la manera cómo no escinde la realidad en el "panta rei" y el Logos. Tal escisión, de haberse producido, hubiera sido perfectamente comprendida por Platón, Aristóteles y Plotino. El Logos se habría cernido sobre los contrarios, sobre el mundo de los contrastes reconciliándolos, "iluminándolos", poniendo término a su eterna lucha. Heráclito con ello habría retornado al dualismo metafísico griego. Mas no ocurrió tal cosa. El Logos, la unidad no estaba ni por encima, como lo hubiera querido Aristóteles, ni por debajo como lo hubiera querido Anaximandro, de la eterna lucha de los contrarios, sino que el Logos vive en los contrarios mismos; el Logos se realiza desde la eternidad en el propio conflicto, en la incesante hostilidad de las cosas; no existe un principio de las cosas (arjé). El fuego no es más que una fase transitoria, pero necesaria como las demás fases, pero gozaba a los ojos de Heráclito de una cualidad excepcional, ya que mencionándolo en los pasajes más decisivos podía sugerir aunque estéticamente la inasequibilidad y la inquietud constante del Logos que se realiza como el arco y la lira, en una armonía antagónica de opuestos tensos.

Hemos visto, entonces, que sólo la filosofía de Heráclito pudo escapar al dualismo que, desde el momento en que los pitagóricos intentaron, por primera vez, comprender los principios metafísicos del mundo sobre la base de una radical dualidad y antagonismo de valores, no ha cesado de influir sobre toda la metafísica griega. La superación de este dualismo, de este antagonismo, no sólo de realidades sino de valores se convirtió en adelante para el filósofo griego en un ideal.

Ahora bien, la ilusión del mundo sensible asumió la forma en la concepción de Platón de un mundo de apariencias.

La apariencia en sí misma, como ya lo vimos más arriba sólo descansa en la estructura ontológica de las dos realidades opuestas que van, por decir-

lo así, a chocar para darle origen. Es necesario advertir que si pretendemos comprender la función exacta que desempeña la apariencia dentro del sistema platónico debemos sacudirnos de todo prejuicio idealista.

La apariencia surge de la fusión de los dos elementos opuestos de la realidad, elementos dotados ambos de diferentes grados de ser y, he aquí lo importante, de diferentes grados de valor. El auténtico conocimiento, la Frónesis (más tarde volveremos sobre ella) nos ilumina el camino para llegar no sólo a distinguir lo que en la apariencia hay de verdaderamente real, sino también de verdaderamente valioso. Sin duda alguna, es el elemento ideal el que se trasluce a través de la apariencia y el que le otorga a ella su valor de conocimiento. Mas el elemento ideal en la apariencia se presenta confundido con el otro elemento de realidad y valor secundarios. Es el "espacio-materia" fuente de donde surgen todas las existencias materiales, contingentes, sensibles.

La diáfana realidad de las ideas al entrar en contacto con el espacio y con la materia se desfigura, se enturbia, se envuelve en lo sensible y, aparentemente, padece las mismas alteraciones que la realidad sensible, es decir, nace, se transforma y muere.

No solamente en nuestras investigaciones sentimos el poder demoníaco y tenebroso del "espacio-materia", de donde brota todo lo confuso, mecánico, inconsistente e indeterminado, sino también en los propósitos éticos y religiosos que hacemos para organizar y justificar nuestra existencia terrenal. Por causa de él, nuestra existencia a ratos parece ser juguete de inclinaciones sin sentido, de deseos informes y caóticos; por causa de él a veces somos empujados a la inerte decadencia, al goce en el mal.

El "espacio-materia" denominado textualmente por Platón lo "ypenantion ti tou agathou", lo negativo desde el punto de vista metafísico como axiológico.

Platón sintió con una profundidad jamás superada la significación que este dualismo metafísico revestía para el problema ético y religioso del hombre. Cuando Platón se asimiló tal concepción su obra comenzó a impregnarse de una atmósfera de ascetismo, de aliendidad, que dentro de ciertos límites podemos justificar completamente.

No tan sólo el universo entero, sino también el alma humana se convertía en el campo de batalla donde bregaban por alcanzar el dominio exclusivo uno de los dos principios a que hemos aludido antes. La voluntad humana debió colaborar al triunfo definitivo del elemento más valioso; así

nació la necesidad de la purificación, el ideal del "ascetismo", es decir, la "liberación" sistemática de la materia por las fuerzas superiores del espíritu. Había que emprender una lucha decisiva contra las fuerzas y los elementos que nos encadenan y nos arrastran hacia abajo.

Y a pesar de todos los intentos que Platón llevó a cabo para superar este dualismo religioso a que lo empujaba toda la tradición mítico-órfica, siempre terminaba por imponerse, diríamos siguiendo a Rhode, las consecuencias ascéticas que se desprendían de tal concepción.

Insistió a menudo que la materia no tenía un verdadero ser, que era un "Me - on" (No - ser), sin embargo, este no - ser no era la absoluta nada. Cuanto más separa el ser de las Ideas del no-ser de la materia, tanto más separa lo bueno y lo perfecto de lo malo y lo impuro.

La actitud ascética del hombre era, en realidad, una lucha metafísica. Había que colaborar con la más alta realidad y con el más alto valor, el Bien, para coartar la fuerza expansiva del espacio-materia. Todo cuanto de material, de sensible, de engañoso existe en el mundo procede del Me-on; esta convicción sostiene la esperanza de que el éxito corone a la lucha emprendida contra esa fuerza demoníaca. Y así, a cada instante, se le impone con más fuerza a Platón, el fracaso a que están condenados todos los intentos de querer negarle a la materia-espacio una existencia "en cierto modo". Porque si la materia no existiese, si fuese una pura nada y, si sólo el poder benéfico del bien reinara, ¿cómo justificar la impureza y la imperfección de este mundo y de esta vida?, ¿por qué somos siervos de la muerte inexorable y esclavos de la angustia de lo sensible?, ¿por qué siempre alienta nuestro espíritu la secreta voluntad de liberarse de la inquietud y del fraude de los sentidos, por qué redimirnos de los apetitos que pugnan por "clavarnos" en el suelo?

No obstante, estamos muy lejos de sostener, como lo hizo Rhode, en forma parcial de que toda la filosofía platónica, incluyendo su teoría del alma, era expresión de una voluntad místico-ascética, de una huída del mundo; y como de afirmar que la verdadera misión de la filosofía, a juicio de Platón, consistía en aniquilar dentro de cada uno, todo lo que hay sensible; que ella sería la gran liberadora, la que rescata a nuestra alma para siempre de las trabas del cuerpo, de sus apetitos, de sus angustias, de sus emociones, para restituirla por entero a lo eterno y a su paz.

Dijimos al comenzar este trabajo, que todo intento de querer definir la filosofía platónica, encasillándola, con riesgo de sacrificar toda su rique-

za, en alguna corriente, escuela o tendencia, estaba condenado al más rotundo fracaso. La interpretación de Rhode se ha hecho convicta de tal defecto. Afirmar que la filosofía platónica es un idealismo espiritualista, en donde se respira "únicamente" la atmósfera constante del allende, del más allá, es evidentemente una posición muy unilateral y cómoda.

Hasta qué punto esta fusión de categorías ontológicas y éticas como del radical antagonismo entre el ser y el valor de las cosas existentes y, el ser y el valor de una prístina realidad superior, encuentra un apoyo y un antecedente en los primeros orígenes de la filosofía griega, lo podremos precisar, si echamos una ojeada crítica, pero a grandes rasgos, a una concepción del universo como la de Anaximandro que, según creemos poder mostrar, ya llevaba en su seno esta tensión, este conflicto entre dos realidades dotadas ambas de opuestos valores.

Para comenzar, transcribiremos el pasaje que nos legara Simplicio (siguiendo a Teofrastos), donde al parecer hace una cita textual de la doctrina de Anaximandro a propósito de la formación y origen de los cielos, y del cosmos, y del infinito primordial (apeiron), doctrina que de tan encontradas interpretaciones ha sido objeto.

Dice así:

"de donde viene a los seres su generación, en eso se realiza también su disolución de manera necesaria (kata to jreon), pues ellos pagan su expiación (diken) y pena (tisin) de injusticias (adikias), recíprocamente (allelais) según el orden del tiempo (kata ten ton jronou taxin)..

Una vez que fué incorporado al texto por Usener y Diels el término "recíprocamente" (allelais), tanto Nietzsche, Rhode como Gomperz y Joel creyeron dar una interpretación definitiva de dicho pasaje, que vendría a apoyar en una forma más exacta de lo que esperábamos, nuestra tesis acerca de los orígenes de la posición platónica.

Según estos críticos de la historia de la filosofía griega, el proceso cósmico en su totalidad estaría constituido por dos etapas únicas; la primera de ellas, usando la terminología del propio Anaximandro, está representada por la injusticia (adikia - primer factor axiológico), es decir, por el desprendimiento a partir de la unidad del principio divino de las existencias individuales, materiales como morales (primer factor real) y la segunda y última etapa, estaría representada por la expiación (tisis - segundo factor axiológico), que significaría el retorno, la reabsorción de todas las existencias individuales a la prístina unidad divina universal. Una rítmica

alternancia de dos etapas cósmicas tendría lugar en el universo, conforme deducimos de esta interpretación, que creyó ver en la filosofía de Anaximandro la expresión, tal vez la más sintética, de una profunda intuición mística, donde toda la realidad parecía ponerse al servicio de exigencias ético-religiosas superiores.

Siguiendo las mismas líneas interpretativas, para Rivaud la concepción de Anaximandro sería, más bien que una física cosmológica, la exposición de una actitud pesimista, ascética, mística ante el universo y la vida individual, actitud de la que podríamos desprender la misma tesis (opina Gomperz) que constituye el núcleo central del budismo, según la cual toda existencia en su individualidad es por sí misma, una injusticia, un pecado, y que por lo tanto (confirma Joel) en esta posición, en la de Anaximandro, parece dominar en modo exclusivo el espíritu religioso oriental, tan opuesto a la concepción griega de la vida y del individuo.

Si tal interpretación fuese acertada, la concepción de Anaximandro jugaría un papel decisivo como antecedente al dualismo metafísico que subterráneamente actúa en los sistemas clásicos de Platón, Aristóteles y Plotino, ya que Anaximandro por primera vez abre un abismo infranqueable entre dos realidades (que en la filosofía platónica estarían representadas por el reino de las Ideas y el espacio-materia, en la filosofía aristotélica por el Nus divino y la mera posibilidad indeterminada y en la filosofía plotiniana por la Unidad y la Pluralidad respectivamente), abismo que sería el fruto más bien de una jerarquización axiológica, en tanto que desde el punto de vista cosmológico, la realidad (secundaria) de las existencias individuales y contrarias sería una realidad contingente y transitoria que concluiría por retornar a identificarse con la unidad divina del apeiron.

Sin embargo, esta interpretación de carácter místico se mostraba insuficiente para hacer frente a las dificultades que se desprendían de una recta inteligencia del término reintegrado “recíprocamente” (*allelois*). El mismo Burnet, en su obra “La aurora del pensamiento griego”, había comenzado a apartarse de tal interpretación al otorgar al término “recíprocamente” una mayor importancia que la que se le concedía en la susodicha interpretación. A partir de este momento la concepción del universo de Anaximandro empieza a enriquecerse con nuevos motivos.

Anaximandro habló de la injusticia (*adikia*), que cometían las existencias individuales en virtud de la cual habían de pagar su expiación y

pena (diken kai tisin), según un orden determinado de tiempo (kata ten tou jronou taxin). Mas esta “injusticia” cometida por las existencias individuales que se han formado desgajándose del “apeiron”, es una injusticia cometida ¿contra quién? Hé aquí la nueva problemática. ¿Podremos seguir afirmando fieles a la interpretación mística que las existencias individuales eran convictas de injusticia por el solo hecho de erigirse en existencias autóctonas, por el solo hecho de querer reivindicar para sí el mismo grado de solidez ontológica que sólo poseyera el ser infinito de donde se desprendieron? Esta injusticia de que nos habla Anaximandro, ¿sería la expresión de una condenación religiosa contra toda existencia individual, por la única razón de ser “individual”? Mas, si a juicio de Anaximandro, el mundo en su totalidad está formado por la lucha recíproca que mantienen entre sí los opuestos, ¿por qué no ampliar más nuestro concepto de injusticia cósmica y extenderla —como podemos deducir de la cosmología de Anaximandro— a esas “injustas prepotencias” de unos opuestos en desmedro de sus contrarios, o acaso el calor no se convierte en culpable de una injusticia durante la estación de verano; en igual forma el frío durante la estación de invierno, y por lo tanto, convictos ambos de culpabilidad encuentran su expiación (diken) por sus injustos excesos en la necesaria reabsorción de ambos en un principio común restableciendo así el equilibrio?

La injusticia, por consiguiente, surgiría de las relaciones que sostienen entre sí las existencias individuales, es decir, por medio de un transitorio dominio de un opuesto sobre su contrario, y el castigo, la expiación tendría lugar en una nueva injusticia que ahora la cometería el opuesto, oprimido en menoscabo también de su contrario, y así la existencia del cosmos se desenvolvería en un sucesivo alternarse del término oprimido.

Sin embargo, aunque llevados de una justa reacción contra la interpretación mística, debemos guardarnos de caer en la postura extrema opuesta, ya que según nuestro parecer, existe un núcleo de verdad en esta interpretación. El mismo Burnet, crítico que propuso esta nueva versión de la injusticia, de Anaximandro, en modo alguno menosprecia el valioso contenido de la interpretación religiosa de la “injusticia cósmica”, al no pasar por alto, el motivo más importante: la relación existente entre estas sucesivas de equilibrio entre los opuestos, en virtud de sus alternantes prepotencias, y la consecución del verdadero y “único” equilibrio que sólo

se restablece cuando los opuestos, convictos de recíprocas injusticias, y en forma simultánea, son reabsorbidos en la divina unidad del infinito.

Una vez recuperada la indivisa unidad del apeiron, toda hostilidad entre los contrarios ha cesado, toda huella de existencia individual ha desaparecido; de esta manera deja de existir también el cosmos.

A modo de comentario ilustrativo, presentamos el ejemplo típico de esta "adikia" cósmica, aducido por Burnet en donde se nos hará evidente el eminente carácter de conflagración universal que asume el desenlace final del proceso de la injusticia de Anaximandro. Se trata del progresivo desecamiento del agua por la acción del fuego celeste. Esta "pleonexia" del fuego celeste sobre el agua determina la "fthora" (destrucción) del cosmos en el momento en que, consumido y secado todo elemento húmedo y acuoso, destruye así las condiciones de existencia del propio fuego, dando origen a la mezcla primordial de calor-frío, que irá a reabsorberse y confundirse en el "apeiron".

Las interpretaciones parciales de Heidel y Jaeger que hacen recaer la injusticia de Anaximandro, por modo exclusivo, sobre esas recíprocas y alternantes prepotencias de unos opuestos sobre otros, son dignas de mención porque forman parte de esa serie de intentos que se han realizado para reducir en su totalidad las categorías de las que el primitivo griego se sirvió para explicar y "comprender" el curso y la formación del universo a ciertas exigencias de justicia y legalidad derivadas de la experiencia de la vida humana social e histórica.

Heidel cree ver en la frase "pagar la pena y expiación de la injusticia" una manifiesta alusión a relaciones personales entre seres iguales. Toda la injusticia cosmogónica de Anaximandro se transforma en manos de Heidel en un "agon" (pleito) que originan litigantes iguales. Los litigantes se presentarían en el tribunal ante el juez, uno en calidad de acusado y el otro como acusador, el segundo pide un castigo (dike) por la injuria que ha padecido, tomando así venganza (kolasis) de la violencia (ybris) de que ha sido víctima. Teniendo presente este fenómeno jurídico, Heidel sostiene que los litigantes no pueden ser otros que los opuestos contrarios a que se hace alusión en la concepción cosmogónica de Anaximandro. Este filósofo —continúa Heidel— describe en forma muy sintética la antigua lucha (polemos) cósmica reinante entre los opuestos, y esta lucha estaría sometida a las vicisitudes de una importante fortuna, descubierta en el recíproco y alternante prevalecer o quedar oprimido de cada uno.

A su vez, Jaeger rechaza el contenido principal de la interpretación mística de la doctrina de Anaximandro, exclusivamente porque de ella se desprende con absoluta necesidad una rotunda condenación de la individuación, de la existencia autárquica de las cosas. Por consiguiente, opina Jaeger, es imposible concebir la injusticia como una especie de culpabilidad de que estarían convictas todas las existencias como un pecado de rebelión contra el principio originario eterno, y cuya expiación se alcanzaría por medio de una conflagración universal en donde todas las existencias volverían a perder su individualidad.

Como vemos, Jaeger le asigna una importancia decisiva a la reincorporación del término “recíprocamente” (*allelois*). A la luz de este término la injusticia deja de ser —cree Jaeger— un lazo religioso que vinculara a dos tipos de realidad dotados de diferentes rangos de valor, para transformarse en sucesivas compensaciones por violencias cometidas entre las mismas existencias individuales. El pecado original no lo constituye la existencia en sí misma, sino el exceso, la prevaricación de un opuesto sobre otro. Ambas interpretaciones —la de Heidegger y la de Jaeger— nos esclarecen un aspecto del problema que venimos tratando, pero desconocen completamente el sentido profundamente religioso de la doctrina de Anaximandro, que en forma también unilateral ya lo había descubierto la interpretación mística.

Para insertar estas consideraciones que hemos hecho sobre la concepción del mundo de Anaximandro en el tema principal de nuestras disquisiciones —antecedentes pre-socráticos al dualismo axiológico de Platón— debemos plantear el problema entre las relaciones entre el *apeiron* y el cosmos formado por existencias opuestas, en estos términos.

La coordinación de las dos interpretaciones emitidas con el objeto de iluminar el sentido último de la “injusticia” de Anaximandro nos suministra el material suficiente para intentar una comprensión unitaria y global del problema.

De los escasos restos que nos legara la historia de la filosofía, nos es permitido desprender un paralelismo entre los dos pares de conceptos de diversa procedencia; por un lado, el concepto de la injusticia (*adikia*) y del castigo o expiación (*tisis*) dos categorías extraídas evidentemente del campo de las experiencias ético-religiosas; y por otro lado, el concepto de la génesis o nacimiento del universo (*génesis*) y el proceso de la con-

flagración final o disolución (fthora), términos que hacen alusión a fenómenos reales, materiales.

Ahora bien, ¿dentro de qué límites podemos aceptar el paralelismo entre dos pares de conceptos, sin vernos forzados a atribuir a Anaximandro la doctrina de toda existencia tomada en su individualidad, constituye un pecado original que debe ser expiado fatalmente, como fluye de la interpretación inaugurada por Nietzsche?

He aquí cómo combinamos estos dos pares de conceptos:

La injusticia (categoría axiológica) es, por decirlo así, el fundamento ontológico del nacimiento del cosmos y de las existencias individuales, porque ella es la "posibilidad" de existencia de los mismos, porque la injusticia es la condición normal del devenir, porque la distribución armónica de la existencia dentro de un cosmos, se realiza por medio de luchas, oposiciones y antítesis. La injusticia es el principio y la norma de la existencia. La "adikia" es la "génesis" del cosmos.

La culminación de este proceso se encuentra en la conflagración universal (fthora), en la común reabsorción de todas las existencias individuales en el principio primordial, reabsorción que es una condena, una expiación (tisis) por la lucha, por la injusticia que da existencia a los seres individuales.

En esta concepción así como es la de Platón, la realidad del universo no sólo es objeto de un interés teórico sino de un enjuiciamiento ético-religioso.

¿Por qué Anaximandro hacía reposar el mundo de las cosas y de los seres, distribuidos en la pompa de una rica diversidad, en una lucha incesante por sucesivas injusticias, pronunciándose así, desde un punto de vista axiológico sobre la peculiar modalidad de existencia de los opuestos? ¿Por qué el Cosmos, que en los poemas míticos se formaba naciendo de Caos informe y oscuro, encerraba en su seno para Anaximandro el principio de la contrariedad, de la oposición, del conflicto? ¿Por qué Anaximandro invirtió completamente la jerarquía de valores que la tradición mítica asignaba al Cosmos y al Caos respectivamente? Valgan estas interrogaciones como aporias que ineludiblemente se le presentarán al que quiera comprender exhaustivamente la evolución que sufren las diversas concepciones del Universo a través de los diferentes filósofos.

Mas lo que aquí nos interesa es indicar la profunda influencia que Anaximandro ejerció sobre sus sucesores al dar origen, en el plano filosó-

fico, a una de esas ideas cardinales cuya influencia se extiende más allá de las fronteras del pensamiento griego.

Esta idea, por decirlo así, innata en el espíritu griego la podríamos definir en estos términos: la absoluta identificación de los grados de la realidad con los grados del valor. Una realidad, cuanto más real sea, tanto más alto es su rango en la escala de los valores; y cuanto menos real sea, cuanto más próxima esté al “Me on” de la materia —a esa mera posibilidad indeterminada de ser— tanto más bajo es el rango que le corresponde en la escala de los valores.

La antropología filosófica y la fenomenología fundamental

(—El ser esencial del hombre—)

HUSSERL Y HEIDEGGER descubren en sus investigaciones filosóficas la subjetividad absoluta y la existencia, y además preguntan por el ser esencial del hombre. Las interpretaciones respectivas deben ser diferentes dada la digresión en el concepto del comprender que en Husserl significa siempre el comprender objetivo-intencional, y en Heidegger el comprenderse a sí mismo en cuanto ser fontanal. Husserl ha visto la facticidad de la existencia consciente unificada sin sacar las consecuencias posibles del hecho de que el ser señalante indica más que el ser significativo de las expresiones. Su interés queda absorbido en las efectuaciones objetivantes mundíferas. Husserl dejó de lado el hecho de que la subjetividad no tiene siempre que realizar tales efectuaciones objetivantes y tales constituciones intencionadas. La caracterización husserliana del ser esencial del hombre, resulta así unilateral, dado el hecho de la eficacia de las constituciones no-intencionadas. Dirigiéndose hacia la no-intencionalidad Heidegger pone de relieve las vivencias no-noematizantes de los templos de ánimo. Si es verdad que el hombre se encuentra enfrentado a sí mismo por medio de las vivencias del angustiarse y del afanarse de sí mismo, entonces el núcleo del ser humano no es el ser objetivo que aparece y que se descubre en la antropología. Lo que significa "ser hombre" no está caracterizado suficientemente cuando la descripción se contenta con el ser fáctico. El ser fáctico implica incentivos directores para el análisis intencional; pero el ser fáctico no-accesible intersubjetivamente no contiene tales estructuras permanentes re-conocibles. El ser humano, por eso, no es ser objetivo o ser objetivable o ser describible sino es ser en sí, es decir, que es ser no-estructurado y ser no-transmisible. Sobre todo no es ser anticipable intelectualmente.

Los actos no-objetivantes sirven de señal para... Pero lo que no es constituido sino que posibilita todas las constituciones estructuradas, no es un algo determinado caracterizable. Y lo que no "es" en un sentido bien definido, o mejor lo que no contiene y no implica ningún ser objetivo o determinado, es el ser pre-determinado, que es el ser libre. En los actos no-intencionales se señala lo que todavía no existe de una forma intersubjeti-

vamente captable. La subjetividad absoluta se descubre a sí misma y al mirar contemplativo científico ulterior en todos los actos espontáneos de su libertad. La necesidad, el orden y la regularidad en el mundo constituido no rigen simplemente, sino rigen solamente en cuanto ser puestos por la subjetividad absoluta. Así son señales también para la subjetividad absoluta que poniendo y constituyendo algo verdaderamente denominable un algo, pone al mismo tiempo las relaciones descubribles que forjen leyes sin intencionarlo. Lo que no es objetivado ni objetivable se anuncia señalándose con ocasión de las efectuaciones y constituciones mundanales. Lo no-objetivable es la condición de todo objetivar o es lo trascendental. La investigación trascendental no nos conduce hacia un ente determinado sino hacia lo no-determinado o lo no-determinable *Katexochén* que es el ser libre, resultando así que lo trascendental no "es", sino que este trascendental se esclarece a sí mismo y a nosotros o al comprender general en el conocer y en el pensar histórico emergente que es portador de categorías y de existenciaris básicos. El aplicar categorías y el vivir dentro del reino mundífero de los existenciaris es el entrar en vigencia de lo trascendental no-objetivo que es señalador de la subjetividad absoluta.

El sentido de ser no puede ser captado por medio de lo que es, pues el ser no es: el sentido de ser puede revelarse únicamente por medio de lo que no es, que es lo trascendental. El manifestarse de lo trascendental no depende de algo constituido, pues lo trascendental no es tampoco el manifestarse de lo trascendental en cuanto categorial y existenciaris sobreviene sin ser dependiente de algo, pues lo que fundamenta algo no es un algo por sí mismo. Este manifestarse es un manifestarse libre, y por esto es un manifestarse histórico no-naturalista. En el acontecer histórico que es libre y decisivo se diafaniza lo que nunca "es" y lo que siempre pertenece escondido. Así el sentido de ser es el manifestarse y el señalarse en cuanto libertad que se trasluce en la aplicación variable de categorías y existenciaris. El ser es el regir de las categorías y de los existenciaris no-objetivos. La libertad evidente centellando en el acontecer histórico es la señal para lo no-objetivable que es lo trascendental. Y lo trascendental no rige en un mundo supra-natural platónico sino *hic et nunc*, es decir en el acontecer y en el comprender históricos. Así resulta por fin la identificación del ser y del pensar o del conocer. En el proceso histórico se diafaniza la subjetividad absoluta y se señala la independencia que es la libertad de lo trascendental no-constituido y no-objetivo. Lo trascendental, que son

los existenciales básicos aislantes y las categorías intersubjetivo-constituyentes, se revela en el conocer y en el pensar concreto-histórico de los entes fácticos con sus perspectivas y visiones relativas. Tenemos que decir que tal ente o que tal hombre no "es" tampoco, sino está revelando las categorías y los existenciales decisivos para él: ahora bien, no vive ni existe sino es su existencia o es su subjetividad o es su aplicación de categorías y existenciales no-objetivos. Y esta subjetividad en cuanto libre o no-determinada señala así la subjetividad absoluta. El preguntar por el ser del hombre nos remite a su ser trascendental que no es objetivo, por eso es su esencia la aplicación de existenciales y categorías. Parece ser un hecho de que los existenciales y las categorías no dependen de nada, por eso se señala en el hombre la libertad. En el decidirse práctico del hombre que comprende lo que para él "debe ser" y que acciona yacen sus existenciales decisivos y mundíferos y sus categorías mundo-constituyentes significativas.

El hombre es así el revelarse de lo no-objetivo que es la libertad. Y la libertad no es un algo ya existente, por eso es el ser del hombre su existir libre o el señalarse de la subjetividad absoluta. El conocer relativo mundanal cuenta con objetos, con hechos, entes relacionados y constituidos. El conocer absoluto envuelve todas las perspectivas del conocer relativo resumiéndolo en la totalidad del saber. El conocer relativo significa así la captación adecuada pero perspectivística del ente o de unos aspectos de lo óntico constituido. El conocer absoluto total significa la identificación del ser y del conocer en cuanto ser no-objetivos. La "esencia" del ser es así la manifestación continua de lo no-objetivado, es decir, el entrar en vigencia de las categorías y existenciales. El hombre mundanal con su estructuración categorial y con su organización existencial-subjetivadora se siente ser señal para el ser no-objetivado y se comprende como tal. En el comprenderse a sí mismo del hombre se trasluce la subjetividad, pero el diafanizarse se realiza únicamente en el vivir concreto. Así es la crisis histórica, así es el tener que decidirse, y así es el comprenderse o el manifestarse lo único importante para una historia del ser. Y la historia del ser, es el reino de la subjetividad no-objetivable, por eso es la historia, en la cual se descubre, se revela, se manifiesta y se señala la subjetividad, el órgano de todo filosofar radical. La pregunta por el ser auténtico del hombre o por su ser esencial nos conduce únicamente hacia la subjetividad. Pero si esta

subjetividad fundadora no existe en cuanto ente y no es igual a la nada como lo trascendental nunca es igual a la nada, entonces puede señalarse esta subjetividad únicamente en los actos independientes y libres. La libertad se hace patente en el conocer y pensar y comprender, es decir, en el conocimiento, en el pensamiento, en la comprensión histórico-surgentes. El hombre se entiende sólo en cuanto lugar de tales integraciones decisorias libres, y así está en el centro del campo de la investigación de la filosofía radical moderna.

Así ha sido levantada a un nivel apropiado la pregunta por el ser esencial del hombre. Pero para captar bien el sentido de este filosofar histórico-concreto de la subjetividad, que no es un filosofar antropológico o antropocéntrico, y para caracterizar el ambiente dentro del cual ha nacido este preguntar nuevo tiene que informarse sobre las opiniones tradicionales estimuladoras acerca de la esencia del hombre dominantes en el siglo XX de las cuales se destaca y se distingue profundamente este filosofar fenomenológico revisado.

La llamada vuelta hacia la antropología en el siglo XIX, surgió del fracaso del sistema hegeliano: en lugar de basarse en el espíritu absoluto hegeliano, los filósofos post-hegelianos interpretaron al hombre en cuanto ser el dato último y más importante para todo filosofar. No comprendieron al hombre en cuanto ser racional sino en cuanto ser hombre sensual-corporal. En el concepto de Marx, de que el hombre es el "medio" del hombre se vislumbra ya esta vuelta hacia el hombre mundanal-concreto. En el marxismo tienen influencia decisiva las relaciones y circunstancias sociales, económicas y materiales: son aquellas que forman al hombre. Bajo la influencia de las ciencias naturales y biológicas se ha dicho también que los factores constitutivos para formar el hombre son los factores del ambiente biológico: el hombre es comprendido en cuanto producto de los elementos contextuales de su mundo biológico. Así se cambió el preguntar por la esencia del hombre en el preguntar por las condiciones bajo las cuales tal y cual especie "animal" puede sobrevivir, dada una situación concreta y un margen de asimilación. Se capta al hombre en cuanto centro de vida; y con el término de vida se denomina todo lo que es concreto, actual, temporal en este hombre. Pero cuando se habla de la importancia de la "vida" para todo filosofar concreto entonces se distinguen ya al principio dos aspectos diferentes en los cuales se refracta esta vida. La vida puede

ser comprendida en el sentido meramente biológico o en el sentido histórico-social. Dilthey ha puesto de relieve esta última posición, que no despliega su eficacia sino hoy día. La posición primeramente indicada es formulada en la obra reciente de Arnold Gehlen "Sobre el hombre" (1940), que refleja magníficamente la corriente naturalista en el siglo XX. Estas posiciones tienen de común el interés de interpretar la vida humana de una manera nuevamente inmanente para comprenderla en su ser autónomo biológico o histórico. La "vida", representa así el hecho primitivo: más allá de ella no puede regresarse. Esta "vida" no tiene ningún fundamento dentro de un mundo trascendente, nos aseguran ya Nietzsche, Dilthey y Gehlen. Todos estos puntos de vista han continuado produciendo efectos en el filosofar contemporáneo. Para captar la posición más radical y concretamente naturalista, de la cual se destaca marcadamente el filosofar fenomenológico y existencial, nos sirve de incentivo director el activismo desplegado en la obra de Gehlen. Gehlen delimita su propia interpretación del ser humano en dos direcciones: declina todos los intentos de comprender al hombre en cuanto ser relacionado con el más allá, y rehusa también la posición nuevamente biologista que describe al hombre en cuanto animal adelantado provisto de "alma" y de "espíritu". No se intenta por consiguiente captar al hombre del lado de su ser animal y de sus atributos adicionales. Más bien puede decirse que Gehlen quiere tener en cuenta todos los factores propios y especiales del hombre, aprovecharlos y comprenderlos en su función específica para el ser humano, desde los hechos orgánicos más elementales hasta los aspectos más complicados y complejos de las estructuras superiores. Tal captación adecuada del ser propio y particular del hombre no puede ser realizada por medio de un acercamiento apriorístico a la vida orgánica, animal, sino sólo mediante la elaboración de una disciplina científica nueva, que es la antro-po-biología. Únicamente el interpretar antro-po-biológico puede dar abasto a la tarea de comprender al hombre en cuanto proyecto especial de la naturaleza en general. Para entender al hombre tenemos entonces que preguntar, primeramente, por las condiciones de su vivir primitivo y natural. Comparándole con los animales se ve que el hombre está caracterizado como ser deficiente, y se tiene que investigar cómo puede vivir y sobrevivir tal especie particular, que es incomparable con todos los animales. La asimilación del animal a las condiciones concretas intencionales garantiza su viabilidad.

Con respecto al animal hay una relación manifiesta entre el "medio", y la especialización de los órganos o las funciones apropiadas de estos órganos. En el ser humano no hay tal relación pre-establecida. Lo que distingue al hombre de todos los seres no-humanos es su ser inadaptado y su ser abierto hacia todas las influencias mundanales-exteriores. Las funciones específicamente humanas tales como la apercepción, la locomoción consciente, el habla adquieren así su sentido propio y su importancia eminente. Lo que se quiere hacer patente es el hecho de que se trata de funciones necesarias para un ser vivo que no está de antemano en posesión de esta relación natural y pre-establecida entre el medio o el ambiente biológico-situacional y las funciones de sus órganos. Por el hombre no vale una nueva adaptación al "medio". Si no hay tal correlación, entonces no pueden ser comprendidas las diversas funciones humanas sino en cuanto ser captadas como autónomo-especiales que permiten al hombre transformar las condiciones deficientes de su naturaleza en posibilidades de sobrevivir. El hombre en cuanto tal necesita por eso la posibilidad de accionar, es decir, tiene que ser comprendido en cuanto ser accionante. La suma de los factores adversos transformados por él en posibilidades de sobrevivir, es entonces la llamada cultura. Para poder accionar hace falta la previsión de diferentes posibilidades lógicamente anticipables, hace falta la independencia de los incentivos estimuladores inmediatos que no dejan al hombre más que una sola reacción. Por eso hace falta por fin un entorpecimiento primitivo de las necesidades inmediatas y naturales, que impide la relación automática entre estímulo y reacción. El animal no conoce tal entorpecimiento, sino que responde siempre inmediatamente reaccionando al estímulo exterior o natural interior. Sólo el hombre puede procurarse una visión general del "mundo", por medio de sus efectuaciones no instintivas y no-impulsativas. Así adquiere él su ser abierto para... que difiere profundamente de la dependencia originaria del animal que está siempre encerrado en su medio biológico-situacional, con las relaciones respectivas de su organismo asimilado. Sólo la aptitud de retener los impulsos y de impedirlos, constituye "el interior" frente al "mundo exterior". Todas las efectuaciones senso-motoras no son solamente realizadas, sino sabidas, y por eso son denominables y disponibles. El hombre tiene que transformarse en un animal consciente para poder sobrevivir. Así se comprende la función de la conciencia como auxiliar de los procesos orgánicos. La conciencia capta únicamente lo que hace falta para las necesidades de sobrevivir. Basándose en este punto de

vista expuesto, puede decirse por qué existe la lengua y la fantasía en el ser humano. El hecho de la conciencia con todos sus aspectos diferentes se deduce por completo de la situación primitiva en la cual un animal deficiente tiene que encontrar y desarrollar sus propias posibilidades de sobrevivir. Así se comprenden los productos de la actividad espiritual y consciente del hombre sólo en cuanto ser instrumentos en su lucha diaria. La cosmovisión que resulta necesariamente de tales suposiciones está basada en un sistema director-funcional, que es un sistema biológico-antropológico. El hombre necesita tal sistema conductor para poder salir adelante, y por eso es el hombre un animal de cultivo que se forma a sí mismo y a su medio para mantenerse. Así se contenta la consideración meramente antropo-biológica del hombre por completo con comprenderle en cuanto animal que se forma y que se educa a sí mismo.

Se abandona el concepto abstracto del sujeto ideal y lógico-epistemológico, y fenómenos tales como el hablar o el sentir, son sacados de la problemática meramente científica o histórico-filosófica para ser descritos en sus aspectos autónomos. Pero aquí se revela también el límite de este método fascinante de índole naturalista-activista. Si se comprende por ejemplo la conciencia en cuanto órgano auxiliar para la perfección de los otros procesos orgánicos, entonces es imposible que tal conciencia capte el sentido y la significación de este proceso en sí y no pueda dar una respuesta al preguntar por el sentido de la vida. Basándose en tal antropo-biología, no puede nunca decirse por qué el sobrevivir, por qué la perfección de las diferentes funciones orgánicas. ¿Por qué, por ejemplo, debe ser el valor máximo la conservación y la mejoración de la vida? Sin postularlos en cuanto valores decisivos no pueden comprenderse las funciones descubiertas y descritas, inclusive la conciencia misma. Así se contenta el filosofar pragmático-naturalista, con el reconocimiento de la vida que se considera como un *factum brutum* necesario, al cual se ve remitido el hombre reflexionante. Aparece aquí como sin sentido el preguntar por el porqué que normalmente representa el comenzar de la filosofía. Implícitamente puede ser justificada desde esta posición toda práctica utilitaria en la lucha por la vida de los seres particulares y de las colectividades. La objeción primaria contra la doctrina expuesta debe ser la siguiente:

La interpretación de la formación de la conciencia y del comprenderse a sí mismo en cuanto ser organismo vital, sometido a la lucha por la vida

significa, seguramente, que se trata aquí también de una interpretación posible entre obras posibles. Este filosofar antro-po-biológico se decide por la metafísica naturalista, científica, pragmatista. Pero, ¿no es verdad que tenemos que ver las cosas al revés? El comprenderse a sí mismo del hombre cotidiano no debe ser considerado en cuanto función auxiliar de la lucha por la vida y en cuanto medio para sobrevivir. Por lo contrario, se manifiesta ya en tal interpretación un prejuicio, una presuposición. Pues evidentemente se interpreta ya el ser auténtico del hombre si se le capta en cuanto *centro de la vida incapaz de contestar la pregunta por el sentido de la vida*. Pero aparentemente pertenece al ser constitutivo del hombre un cierto comprenderse a sí mismo. Con tal comprenderse originario el hombre se proyecta por sí mismo anticipando así lo que puede ser. Y así quiere salir cada uno de lo que es el hombre desde siempre. Por eso nunca puede lograr el intento de la interpretación biológico-inmanentista de la vida. La problemática antropológica no está cerrada; esta problemática remite más bien a otra dimensión de la investigación que se enraíza en el comprenderse del hombre a sí mismo, en la estructuración de este comprenderse y en los tipos diferentes de esta comprensión esencializante. El impulso para considerar las cosas así se debe ya a Dilthey.

En plena oposición al punto de vista biológico-antropológico había intentado Dilthey comprender la vida. El la describe en cuanto ser lo interiormente conocido. Se llama vida entonces sólo lo que se abre al comprender hermenéuticamente que es idéntico con la interpretación inmanente del "mundo vivido". Pero el mundo de la vida concreta es el mundo histórico-social, dado el hecho de la tradición, de la educación, de la dependencia mutua de las generaciones, etc. Esta interpretación positivo-inmanentista de la vida histórico-social no se preocupa de los posibles presupuestos metafísicos y no trata así de lo trascendente, de la providencia divina o del espíritu absoluto. Más bien se despliegan las estructuras de la vida por medio de la aplicación de las categorías de la vida. "La vida", no es nada más que el correlativo necesario de las vivencias que siempre son vivencias estructuradas por medio de las categorías implícitamente practicadas. Las estructuras de la vida noematizada se revelan en el análisis psicológico-sociológico que se distinguen aparentemente del proceder de la psicología explicativa y científica tradicional. Pero las categorías implicadas no son "hechos" psicológicos, sino fenómenos no-constituídos, es decir fenómenos pre-mundanales. Dilthey se contenta, es verdad, con la invención de la nueva psicología

que no simplemente es una psicología de las vivencias subjetivas particulares, ni tampoco una psicología experimental, sino que es una psicología histórico-hermenéutica de las objetivaciones culturales. La masa de los contenidos de las vivencias experimentadas en la reflexión inmediata-interior no puede ser captada, sino por medio del comprender las expresiones que han hallado estas vivencias, es decir de las objetivaciones del espíritu personal, colectivo, cultural. Así existe una inter-dependencia entre el reflexionar psicológico comprensivo y la contemplación de las objetivaciones histórico-sociales de lo espiritual. Pues todas estas objetivaciones son reducibles a la vida interior del hombre concreto-creador y a sus vivencias que se cristalizan en el mundo cultural intersubjetivo. La expresión objetivada siempre remite al sujeto escondido, artesano de las objetivaciones y a su vida interior llena de categorías prorrumpientes: y la vida interior del hombre no se comprende sino sólo en la interpretación de lo que ha hallado su expresión objetiva-cultural. En esta correlación y en esta interdependencia, consiste el "círculo del comprender". La posición de la Escuela diltheyana significa un momento crítico en el planteamiento del problema del ser humano y de la historicidad cultural. Pues sólo en esta posición diltheyana se manifiesta el sentido implícito de la discusión clásica sobre el hombre y su ser histórico inaugurado por Herder y la Escuela histórica alemana hasta Ranke. La consecuencia necesaria del nuevo método diltheyano, es que no hay legítimamente una separación del investigar histórico y sistemático en la filosofía. Pues la investigación sistemática tiene que tener en cuenta el horizonte histórico dentro del cual cada preguntar sistemático puede desarrollarse. Este es el punto al cual han llegado también Husserl y Heidegger. Pero toda interpretación histórica de las objetivaciones de la vida pasada debe observar de otro lado los límites implícitos de la comprensibilidad de lo pasado en general. El propio Dilthey no ha visto siempre muy claramente esta relación sistemático-histórica, pero no obstante existe y tiene que ser observada cuando se quiere comprender la historicidad de la vida humana.

El primer preguntar diltheyano por el sentido de lo histórico es un preguntar meramente teórico. La tarea urgente es para él la crítica de la razón histórica por la cual se tiene que fundamentar el proceder metódico de las ciencias histórico-culturales. Pero muy pronto se impone la idea de que estas ciencias autónomas mismas están los productos de la vida. Así se transforman el preguntar por la formación de las ciencias culturales en

el preguntar por los actos humanos necesarios y por las vivencias elementales básicas, es decir, por las estructuras de la vida humana y de su historicidad. Las objetivaciones remiten a la vida formante que se expresa en tales productos. Y cada expresión significativa se refiere siempre al nivel de la auto-comprensión de la vida y a la manifestación de las categorías de la vida inconscientemente practicadas o aplicadas en tal o cual situación histórico-concreta. Cada época tiene así sus estructuras fundamentales que dependen de las categorías de la vida ciertamente en vigencia. Dilthey habla de los templos vitales que forman el perfil de una época. La contemplación y la reflexión históricas se hacen cargo de la continuidad de la fuerza creadora que es la omnipotencia insondable de la vida misma, y sólo puede entenderse frente a la relatividad de los acontecimientos históricos. La afirmación de que toda objetivación histórica de la vida está basada en un templo vital fundamental ha llevado a los intentos de comprender esta revelación originaria por medio de la aplicación de un esquema de tipos. La obra de Dilthey sobre los tipos de la cosmovisión ha inaugurado la descripción comparativa de los tipos del portarse humano y de los tipos de la formación de estilos. Pero toda construcción de tipologías está en peligro de descuidar la relación correlativa entre lo sistemático y lo histórico descubierta por Dilthey. Toda comparación tipologizante basándose en la vuelta de lo igual, presupone un punto de vista extra-histórico. Sólo desde tal punto de vista pueden ser registradas las realizaciones históricas variables, en cuanto realizaciones de tipos eternos o de ideas no-temporales. Pero el sentido del preguntar diltheyano ha sido el siguiente: ¿Cómo es posible un conocer objetivo si los horizontes del comprender son ligados con los cambios actuales correspondientes? Lo importante en los resultados del reflexionar histórico-social, ha sido el análisis sistemático de las estructuras concretas y de la dinámica del ser histórico-social. Sólo tal análisis estructural puede esclarecer las fuerzas auténticas formativas de la historia, sólo él puede informarnos en qué sentido debe concebirse el término del "espíritu" que se objetiva. El "espíritu", sirve de categoría fundamental y de incentivo director para la fundamentación de todas las investigaciones históricas y de las distinciones tipológicas dentro de una historia del espíritu. Y los contrastes esenciales entre todos los objetos posibles y reales ulteriormente han servido a Husserl para preguntar por los diferentes modos escondidos de la conciencia efectuable. Y sólo así se comprende la doble

dirección de los análisis fenomenológicos que se ocupan con la descripción noemética basada en las diferencias de las diversas regiones de lo ente y con la revelación de las efectuaciones correlativas noéticas de la conciencia.

El hombre es el objeto de las investigaciones fenomenológicas husserlianas, sólo dentro de los límites de lo constituido significativo que ha sido constituido por medio de efectuaciones constituyentes propias y ajenas. El hombre es lo que ha sido constituido como tal por sí mismo y que vale como tal en la comprensión de los demás. El ser en cuestión que es el ser esencial del hombre se capta en cuanto objeto de la conciencia que le atribuye una significación permanente específica intersubjetiva, es decir, el ser esencial del hombre es el correlato de los actos intersubjetivamente realizables y no-aislantes de la conciencia que son los actos intencionales intersubjetivos. Así se manifiesta que el método fenomenológico tradicional es el método Katexochén de la objetivación. Por cierto que la conciencia constituyente se forma a ella misma en el flujo de las efectuaciones constituyentes singulares que en su totalidad es el flujo de la conciencia. Pero esta conciencia no se entiende sino sólo en los productos de sus efectuaciones intencionales que son productos noemáticos y objetivos. Y la conciencia auto-constituyente no se comprende a sí misma por no ser constituida intencionalmente, es decir por falta de significación intersubjetiva. La oposición conocida entre Husserl y Heidegger, reside en el hecho de que no hay en Husserl una comprensión inmediata y directa del ser en sí no-objetivado. Pero el postulado fenomenológico de hacer hablar lo que es evidentemente dado rompe el círculo de las correlaciones noético-noemáticas intencionales. Pero la facticidad de la existencia o de la subjetividad, que no es ni más ni menos que el nombre para la eficacia de los existenciales básicos y de las categorías fundamentales, aún siendo señal para... no se investiga por Husserl. No se pregunta en Husserl por el ser señal de lo que se manifiesta, como se manifiesta lo trascendental. Así es la facticidad con sus aspectos no-intencionales aquello por lo cual no se pregunta, es decir, es lo que se llama el residuo de la reducción fenomenológica. No se ha tomado en cuenta el hecho de que todos los descubrimientos refiriéndose a las relaciones entre el ente y las efectuaciones de la conciencia, y de que todas las revelaciones con referencia al correlativismo noético-noemático, no pueden ser comprendidos, sino en cuanto diafanización de posibilidades en las cuales se hace explícita la facticidad de este o de aquel

horizonte. Basándonos en esto podemos preguntar por el ser esencial del hombre en dos direcciones. Scheler formula la objeción fácil de comprender de que el ser esencial del hombre no puede ser el ser objetivo que necesita siempre una conciencia general, que tiene o retiene y capta únicamente significaciones generales, inter-subjetivas y constituidas. Lo que caracteriza al hombre no es el ser *factum brutum*, sino la facticidad no-objetiva surgente. Heidegger de otro lado pone énfasis en el punto de vista histórico más que personal y no pregunta por el ser esencial del hombre, en cuanto ser persona, sino pregunta por el sentido del ser explicándolo en el ser específico del ser esencial del hombre que es su ser auténtico, responsable, libre y decididor.

El núcleo del ser humano es para Scheler el ser personal. Con el término de "persona", no se capta un objeto o un ente ya constituido. La persona al igual que la "subjetividad" no es objetivada, y no es un ente objetivable. Los actos verdaderamente humanos no pueden ser comprendidos en cuanto tales si se refiere la investigación siempre a la efectuación objetivada que constituye unidades de sentido. Los actos que en sus polos noemáticos expresan algo, no son actos, sino sólo en cuanto actos "in actu". la ejecución de los actos que es su ser íntimo no es idéntica con el polo significativo constituido, por medio de este acto mismo. La ejecución del acto no puede ser captado como un objeto hecho, y en cuanto tal no corresponde ningún "sentido" ya constituido a esta ejecución. Pero si este acto "in actu", en cuanto ser ejecutado no es igual a la nada y no tiene sentido tampoco, entonces es señal para... Seguramente pertenece a la esencia del acto el aspecto de poder ser captado sólo en la ejecución fáctica de las vivencias respectivas. La ejecución de los actos es siempre una ejecución individual que no puede ser compartida por nadie, y si es verdad que a cada ente constituido corresponden sus propios modos de ser presentado, entonces es verdad también que la singularidad aislante de la ejecución del acto constitutivo difiere siempre del contenido constituido en estos actos. Así puede preguntarse por el ejecutor de los actos, y de dos maneras: basándose en lo intersubjetivo-noemático, que es lo constituido y significativo, o refiriéndose a la ejecución del acto mismo que es un acto de la subjetividad escondida que se esclarece a sí misma efectuando tales actos. Se puede resumir el contenido de lo expuesto en la pregunta decisiva siguiente: ¿Qué ejecutor pertenece esencialmente a la efectuación de tal o cual acto? Pero

si el preguntar no se contenta enraizándose en lo significativo-intersubjetivo, entonces tiene que tener en cuenta el vivir los actos, es decir su consumación. A la investigación del ser del hombre ejecutor desde el lado objetivo corresponde la interpretación complementaria desde el lado de la subjetividad. Y la subjetividad no es sino solo el nombre para lo trascendental que se manifiesta en las operaciones de la conciencia que envuelven e implican siempre los existenciales y las categorías señalando así lo no-objetivo de los actos objetivantes. Lo no-objetivo y lo no-significativo en los actos que constituyen un mundo significativo es lo trascendental que entra en vigencia por medio de estos actos. No es importante solamente el polo significativo de las efectuaciones sino también el fundamento no-objetivable que es la ejecución de los actos y la aplicación de las categorías y de los existenciales. Sólo en la facticidad no-objetivable de los actos de la conciencia se señala así lo trascendental que es la subjetividad. Y no importa el hecho de que Scheler llama a esta facticidad "persona" expresamente por no ser objetivo u objetivable. La subjetividad trascendental experimentada en la facticidad significa la condición necesaria para toda unidad en los hechos concretos de la conciencia empírica. Esta subjetividad no representa una unidad sustancial platónica, pues como tal sería ya constituída; se manifiesta únicamente en el mundo específico de los actos y no es captable sino en cuanto condición unificadora y posibilitadora de lo que se da como ente concreto. Así se abandona la identificación del ser con el ser objetivo, y así puede hablarse de la subjetividad trascendental que es la facticidad, abriéndose por fin un camino para la caracterización del hombre en cuanto centro de la revelación de lo no-objetivo que es lo trascendental. Pero lo trascendental se descubre siempre de nuevo en el poder ser auténtico del hombre que es su auto-comprensión realizada por la decisión vivida. El poder ser más propio es el posible ontologicum que es la manifestación real. Así se comprende el ser esencial del hombre por su ser subjetividad proyectante o por su existir. Sólo cuando se dice que el ser más íntimo del hombre, que es su ser no-objetivo, puede ser identificado con lo contrario de lo objetivo, que es lo espiritual, entonces se llega al personalismo espiritual de Scheler que afirma que el hombre en cuanto persona es "espíritu". Se usa así el concepto metafísico del espíritu para caracterizar el ser esencial del hombre que es su ser no-objetivado.

En el pensar scheleriano se expresa una tendencia conocida husserliana según la cual todo lo fáctico debe ser comprendido como lo ideo-esencial

realizado. La persona es la forma única existente del espíritu concreto. Scheler quiere superar el idealismo abstracto husserliano pues no admite lo absoluto en cuanto razón o en cuanto pensar. Lo que caracteriza la persona no es entonces el intelecto o la voluntad. Scheler describe el núcleo de la persona de la manera siguiente: el espíritu es el poder captar las esencias puras, y el correlato de los actos espirituales es el mundo de las esencias puras, sólo efectuando tales actos se realiza el hombre como tal. Así se transforma la reducción fenomenológica en la reducción a las esencias inteligibles. Pero teniendo en cuenta esta modificación no puede decirse que se trata aquí de un filosofar radical. El ser esencial del hombre se caracteriza muy fácilmente desde el punto de vista expuesto: el ser del hombre consiste en el poder realizar la reducción fenomenológica que es el retirarse en una actitud meramente teórico-contemplativa. El hombre puede renunciar a los impulsos vitales, y sólo así se distingue de los animales. Pues los animales también tienen inteligencia, que es en el hombre la aptitud instrumental del *homo faber*. Parece pues que sólo en cuanto ser espiritual el hombre puede negar la vida, y sólo en cuanto tal puede preguntar por qué existe algo y por qué no hay la nada. La vuelta hacia lo concreto se desprende, a la primera vista, de la afirmación de que el hombre no dispone del espíritu simplemente como si fuese este espíritu un atributo necesario de su naturaleza. El espíritu en Scheler representa más bien el ser en sí que se manifiesta en el ser esencial humano que es el ser personal. El espíritu en sí, es decir en cuanto principio metafísico, no tiene ninguna fuerza real, y así no efectúa nada. Hay sólo una vivificación del espíritu originariamente impotente por medio de la penetración mutua con los impulsos primitivos demoníacos. Se ve bien que la concreción del punto de vista conduce a la plena metafísica de los impulsos, de los instintos y del espíritu, inferida de la mera expresión de "espíritu" o "persona" que es la subjetividad paradójicamente concretada. Aquí no hay salida de la especulación que nos conduce a un dualismo metafísico entre los impulsos y el espíritu: los impulsos forzosamente no tienen ninguna idea de los valores, y el espíritu no puede realizar desde sí mismo lo que ve. La penetración mutua de la vida y del espíritu, concedida o presumida por Scheler, tiene por resultado la espiritualización de la vida. El espíritu se sirve de los impulsos vitales para realizarse o para ontizarse, que es el hacerse concreto. Y esta realización se efectúa sólo en situaciones históricas, siendo así la historia la lucha de estos

dos principios y su inter-acción mutua. Con esto es restablecida la importancia dominante de la facticidad concretizante para la captación del ser esencial del hombre. El hombre es el lugar, según Scheler, donde se realiza el drama del combate entre el espíritu y la vida elemental. Pero inesperadamente Scheler no se interesa por los acontecimientos históricos en sí que dan luz a esta realización fundamental y bosquejada; más bien le basta a él caracterizar el devenir universal en cuanto realización general del espíritu. Las circunstancias concreto-particulares no tienen así un valor y una relevancia en sí, sino sólo en cuanto procuran la ocasión para el revelarse de las estructuras ideales o espirituales eternas. Lo importante es la espiritualización como tal, y poco interesan la crisis histórica particular. En esta última vuelta se patentiza el pensar platonizante de Scheler.

Pero lo que no puede ser descuidado es la resaltación de lo concreto en general. La subjetividad trascendental no puede ser caracterizada únicamente como esta parte de lo no-objetivo que es opuesta a lo objetivo orgánico-vital, es decir, a lo objetivo impulsivo-instintivo, a lo objetivo biológico-vital. Sólo cuando la investigación se basa en tal oposición óntico-parcial puede decirse que lo no-objetivo y lo no-objetivable es el espíritu concebido a la manera scheleriana. Pero entonces se opera erróneamente con la oposición contraria y no con la oposición contradictoria. Lo que es válido en la descripción de la persona coincide aparentemente con las características de la subjetividad trascendental no-óntico. La persona puede ser llamada al lugar de la revelación y de la aplicación de lo trascendental. Pero tal persona no es el contra-polo de la vida elemental, sino sólo la ocasión del manifestarse de las categorías y de los existenciaros fundamentales en toda su amplitud. Y esta persona no adopta sólo lo pre-constituido inteligible realizándolo, sino "es", únicamente en cuanto manifestación del más completo comprenderse que es el proyecto propio inventado y vivido continuamente en las decisiones seguidas del estar en el mundo. Sólo es admisible hablar de la persona en este sentido amplio, que indica la subjetividad trascendental. Verdad es que se liga con el término de "persona" la remisión a cada situación concreta actual. Por eso se tiene que reflexionar de nuevo sobre el sentido de la facticidad. Los contextos concretos provocan el más propio comprenderse que no depende de circunstancias generalmente accesibles e intersubjetivamente captables sino de los factores reales que forman el foco de este o aquel contexto. La

facticidad indica el hecho de que a cada situación concreta pertenecen sus factores singulares, y que a tal contexto único y singular corresponde la particularidad de la respuesta concreta vivida en el portarse fáctico del hombre. Así no se realiza nada de pre-concebido: el decidirse revela más bien la vigencia de lo trascendental con ocasión de los actos percibibles realizados. Y lo trascendental no es solamente lo que es condición inmutable de las constituciones objetivas, es decir la totalidad de las categorías. Lo trascendental es también lo que condiciona los matices peculiares del portarse y del comprenderse concreto que no rige desde siempre fijándose en ideas o posibilidades lógicas copiables, sino que entra en vigencia en la ocasión apropiada correspondiente, provocado por la situación estimuladora, señalando así la subjetividad original en cuanto insondable. Sólo cuando se hipostasía esta subjetividad, que es principio ontológico y que no es un ente sublime, como lo hicieron Scheler o Bergson, puede hablarse literalmente de la fuerza creadora del espíritu o de la vida. La investigación debe contentarse con la consideración de la subjetividad trascendental como tal. Esta subjetividad no se hace desprenderse solamente en las efectuaciones objetivantes dirigidas por las categorías no-objetivas que son las condiciones por toda estructuración objetiva, sino que también esta subjetividad se patentiza en lo no-intersubjetivo que, en lugar de expresar algo significativo sólo señala el entrar en vigencia de los existenciaris aislantes. Las decisiones prácticas que en cada momento deben ser realizadas también tienen sus condiciones. Así, como las categorías representan las condiciones necesarias y posibilitantes de lo constituido óntico que expresa una significación intersubjetivamente accesible y presente, de igual manera los existenciaris básicos no-objetivantes son las condiciones para el entrar en vigencia de tal o cual decisión que como tal se dirige hacia la solución de una crisis situacional señalando así lo no-constituido que es el más propio poder ser escondido. La subjetividad trascendental, concebida así, se señala poco a poco, es decir de momento a momento, en el proyectarse del hombre, en el anticiparse y en su resolverse responsable que es su decisión auténtica vivida. El hombre no se resuelve en relación con algo que ya existe; él mismo proyecta lo que puede ser y así él es su más propio poder ser en cuanto vive su proyecto. Con el proyecto que inventa el hombre eligiéndose surge algo nuevo que no existía antes. Lo posible ontológico es lo que no difiere de lo real, supuesto el hecho de que aquí puede hablarse de la posibilidad sólo

cuando todos los factores necesarios están presentes; pero si verdaderamente no falta ninguno entonces lo que así adquiere el carácter de ser posible se convierte inmediatamente en un ente real. El proyectarse del hombre no es por eso el hacer planes y el elegir tal o cual plan preconcebido. En las efectuaciones realizadoras sub-conscientes se decide el hombre efectivamente por tales planes también, pero eso ocurre por añadidura. Con ocasión del dirigirse ahí o allí y con ocasión del efectuar tal o cual acto significativo y significatífero se decide el hombre por sí mismo. Con ocasión de todas estas realizaciones bien conocidas, transmisibles, accesibles, inter-subjetivamente e inter-comprensibles se señala el hombre que ya no es, sino que es eligiéndose en su proyectarse. En el decidirse del hombre se señala lo no-objetivo que es el proyecto siempre in-realizado hasta la muerte. El hombre se anticipa cuando se decide a... es decir, realizando su proyecto por medio de las efectuaciones diarias dirigidas hacia algo óntico se señala lo que no es, sino que entra en vigencia con ocasión de la realización de estas efectuaciones mismas elegidas. Y esto que ya no es sino que entra en vigencia haciéndose patente, así es el más propio poder ser. Pero sólo en cuanto vivido puede decirse del proyecto que es verdaderamente el proyecto anticipador parcialmente realizado del hombre auténtico. Una cosa es así la investigación de los actos considerados en cuanto unidades constituídas y al mismo tiempo constituyentes; y otra cosa es lo que se señala con ocasión del entrar en vigencia de estos actos. Cuando se captan los hechos y las relaciones inter-objetivas dentro del reino de lo constituído y cuando expresamos esto en afirmaciones y juicios, entonces puede hablarse de la verdad en el sentido tradicional y común. Pero decidiéndome a tal o cual actitud usando tales o cuales efectuaciones intencionales constituyentes, demuestro lo que es verdaderamente relevante para mí. Con ocasión de la realización de los diversos actos significativos, me patentizo como la prueba testimonial de mi más propio poder ser ontológico que se señala en el proyecto inventado por mí mismo y para mí mismo. Y el proyecto (en este sentido) es lo que no puede confundirse con los planes teóricamente e intelectualmente concebibles y constituíbles. Tal proyecto sólo puede ser denominado "proyecto en cuanto ser vivido", pues lo que es verdaderamente posible ontológicamente se manifiesta en el terreno real únicamente cuando es realizado. Así puede formularse la siguiente conclusión: la subjetividad trascendental es el término usado para

resumir la totalidad de las condiciones posibilitantes presuponibles del mundo óntico que son las categorías. Esta subjetividad resume también la suma de las condiciones exigidas para cada señalarse concreto de tal manera que todas las manifestaciones relucen con su aparecer la eficacia de diferentes existenciarios básicos que son estas condiciones. Lo que se señala sólo puede señalarse con ocasión de... la ocasión para el señalarse de la subjetividad trascendental existencial es el tener que decidirse del hombre que está arrojado en situaciones histórico-tradicionales limitadas. Tal decidir dentro de una crisis no sólo resuelve un problema objetivo sino señala lo que verdaderamente es el hombre que así se decide. Lo trascendental no-categorífero se capta sólo por medio del entrar en vigencia del más propio poder ser del hombre. El hombre decidiente se determina a sí mismo cuando elige sus caminos y sus actitudes, y no sólo da una solución a un problema objetivo o a una situación crítica. En el elegir sus caminos se patentiza su anticipación propia que es su proyecto y únicamente así es proyecto el hombre. Este hombre descubre la verdad del mundo objetivo adoptando los hechos y las relaciones yacentes formulándolos en juicios. Este hombre está en la verdad viviendo su poder ser más íntimo que es su proyecto, y lo que es su proyecto verdadero se revela en las decisiones responsables proyectantes de su existencia histórico-concreta. Sólo es hombre aquel que así está en la verdad confesándose y comprometiéndose en su propio proyecto vivido que es el flujo de su existencia diafanizado en su comprensión de lo que efectivamente debe ser. Pues su conocimiento de lo que, para él, verdaderamente debe ser, se trasluce en las realizaciones de sus posibilidades, es decir en sus compromisos decisivos.

La luz y nuestro concepto de causalidad

I. La filosofía de la complementaridad

EL CÉLEBRE físico Werner Heisenberg, a quien tanto debe hoy en día la física cuántica, ha precisado rigurosamente dentro de qué límites puede aplicarse el principio de causalidad a los sistemas atómicos. Sus ideas no son sino una consecuencia práctica de la notable filosofía de la complementaridad, de Niels Bohr, filosofía que ha logrado hacernos comprender qué puntos de vista que parecen ser diametralmente opuestos pueden conciliarse si se les considera como modos de ver que se complementan mutuamente, precisando uno lo que el otro no deja ver y viceversa.

Esta filosofía de Niels Bohr, nacida del esfuerzo por interpretar en una forma no contradictoria las experiencias de la física corpuscular, ha podido actualmente ser generalizada a dominios en los que sería imposible suponer a priori tal manera de pensar.

Para apreciar en debida forma las ideas de Bohr, indiquemos cómo se aplican éstas a un caso particular extraído de la experiencia física misma.

Hagamos pasar por un fino agujero practicado en una pantalla opaca un haz luminoso paralelo y observemos lo que sucede detrás de dicha pantalla. Si colocamos a cierta distancia de ella un cartón blanco, notaremos dos hechos diferentes según sea el diámetro del agujero. Si éste es grande, 1 milímetro o más, se podrá observar un círculo enteramente iluminado sobre un fondo oscuro. Es claro que la luz, que pasa en línea recta por el agujero, ha iluminado la pantalla colocada detrás de él formando en conjunto una imagen luminosa de dicha abertura. Pero supongamos ahora que vamos disminuyendo el diámetro del agujero hasta reducirlo a menos de una décima de milímetro. Poco a poco, el círculo luminoso formado anteriormente disminuye de diámetro y al mismo tiempo se comienzan a ver anillos luminosos de tanto mayor radio cuanto menor sea el agujero. Este fenómeno, conocido con el nombre de difracción de la luz, se puede explicar rigurosamente si se admite para la luz una naturaleza ondulatoria. Digamos de pasada que también para el primer caso las ondas luminosas permiten dar una explicación adecuada. La luz se comporta, pues,

en esta experiencia, como si se propagase por ondas en el espacio, y tales ondas dieron origen a la teoría ondulatoria.

Supongamos que en un punto del espacio en cierto instante comienza a producirse una onda esférica con su centro en dicho punto. Es evidente que para engendrar una onda es necesaria cierta energía que haremos igual a E , la cual se propaga junto con la onda, o mejor dicho, ésta posee la energía E distribuída sobre toda la superficie esférica de ella. Ahora bien, la superficie de una esfera es $4\pi r^2$ siendo r el radio de ella, y el radio de la onda va aumentando a medida que la onda se propaga. Si la energía está distribuída uniformemente en la superficie, es claro que la cantidad de ella por centímetro cuadrado es igual a la energía total E dividida por la superficie, es decir, $\frac{E}{4\pi r^2}$. A esta cantidad se le llama densidad de energía, y ella será tanto menor cuanto mayor sea la esfera.

Supuesto esto, coloquemos a cierta distancia del punto desde donde emana la onda un pequeño objeto que, mirado desde dicho centro abarca una superficie pequeña s . Cuando la onda esférica llegue hasta donde se encuentra dicho objeto, le comunicará a éste cierta cantidad de energía; la energía restante seguirá propagándose por el espacio como si nada hubiese sucedido. El cuerpo recoge, según esto, aquella energía ondulatoria contenida en la onda dentro de la superficie s . Ella se obtiene multiplicando la densidad de energía, $\frac{E}{4\pi r^2}$, por el área s , lo cual da $\frac{E}{4\pi r^2}$.

Si colocamos el objeto muy distante del centro de la onda, es decir, si r es muy grande, la energía que el cuerpo recoge es pequeñísima.

Este objeto será para nosotros un átomo colocado a cierta distancia de un punto en el que se producirá una rápida chispa y que dará origen, por consiguiente, a una onda luminosa que después de cierto lapso alcanzará el átomo prosiguiendo luego su marcha normal.

Así como para levantar un cuerpo del suelo y colocarlo encima de una mesa es necesario gastar cierta cantidad de energía, también para extraer un electrón de un átomo debemos gastar energía, sin la cual el electrón no puede ser separado del átomo a que pertenece.

Supongamos nuevamente nuestro átomo colocado a una distancia tal del centro de la onda, que la energía que recoge cuando la onda llega a él sea menor que la necesaria para extraer un electrón de dicho átomo.

El electrón no saldrá del átomo si éste se encuentra suficientemente lejos de la chispa. Esto es lo que enseña la teoría ondulatoria.

La experiencia, que en este caso recibe el nombre de efecto fotoeléctrico, está en plena contradicción con esta conclusión, pues aunque el átomo se encuentre muy lejos de la chispa el electrón lo abandona.

Pero si se supone que la luz está formada de corpúsculos, todo queda aclarado. Al emitirse la chispa, su energía se reparte en un conjunto de partículas llamadas fotones, cada uno de los cuales transporta cierta cantidad de ella. Si uno de estos fotones llega al átomo considerado, le entrega a él toda la energía de que es portador, *por lejos que se encuentre dicho átomo*. La salida del electrón entonces se hace posible si la energía que transporta un fotón cualquiera es suficiente para arrancarlo del átomo madre.

En resumen, dos experiencias diferentes, difracción y efecto fotoeléctrico, nos conducen a *suponer* para la luz dos naturalezas distintas.

Pero una realidad única como la luz no puede poseer más que una sola naturaleza, que se manifestará en ciertas experiencias como ondas y en otras como corpúsculos, siendo evidentemente ambas contradictorias entre sí.

Bohr nos dice entonces que ondas y corpúsculos no son más que dos aspectos complementarios de una misma realidad. La explicación es, pues, dual, requiriéndose un solo aspecto para poder interpretar una experiencia dada, y el otro aspecto completará la interpretación que el primero dé. Ambos se complementan y no debemos dar a uno prioridad respecto al otro, ni debemos tampoco aplicar los dos *simultáneamente*, pues se excluyen lógicamente.

Recuerdo aún haber oído decir al mismo Heisenberg en una conferencia, que esta exclusión lógica de la teoría ondulatoria y la corpuscular implica que no pueden ambas coexistir realmente, y como cada una de ellas no explica todos los hechos, no podemos dar a una más realidad que a la otra. Es conveniente fijar esta idea desde un principio, ya que en caso de no tomar en cuenta esta consideración, tropieza uno a menudo con dificultades en la comprensión de la teoría cuántica.

Nuevas perspectivas parecen, según Bohr, abrirse entonces a dominios ajenos a la física. Como ejemplos de esto podemos citar las interesantes especulaciones que emanan en torno al problema de los *organismos vivos* en nuestra imagen del mundo.

Siguiendo a este pensador, concretemos el problema en la forma siguiente: ¿Podemos extender el dominio de aplicación de nuestros conceptos adaptados a la descripción de los fenómenos de la naturaleza inanimada a las leyes que regulan los fenómenos vitales? La respuesta de Bohr a esta pregunta fué aclarada en una conferencia dada en 1929 ante la Asamblea de físicos y naturalistas escandinavos. He aquí sus propias palabras: “Los caracteres específicos de los fenómenos vitales y, en particular, la auto-estabilización de los organismos, deben estar inseparablemente ligados a la imposibilidad esencial de un análisis detallado de las condiciones físicas en que la vida se desenvuelve”.

Para poder abordar un problema de mecánica cuántica, es necesario conocer el modo estadístico del comportamiento del sistema que trata dicho problema. Pero no es posible estudiar el comportamiento estadístico de un número dado de átomos a menos que se conozcan exactamente las condiciones externas a que se encuentran sometidos. Según esto, no nos es posible hoy en día definir en la escala atómica un ser vivo, ya que debido al metabolismo nos es imposible discernir con rigor cuáles átomos pertenecen al organismo y cuáles no.

Si se quiere, por otra parte, estudiar un organismo hasta llegar a una descripción atómica de éste, es necesario practicar sobre él una intervención de tal naturaleza que arrastra a la muerte al ser vivo.

La descripción de los organismos vivos es actualmente susceptible de dos modalidades o aspectos que se complementan entre sí. Analizamos químicamente un organismo físico y perturbamos por consiguiente, en cierta medida, su evolución normal de vida, o bien, estudiamos esta última haciendo una descripción de las leyes fundamentales de los fenómenos vitales, pagando con esa vida la incertidumbre congénita de la descripción físico-química de dicho organismo.

Bohr concluye que el dominio de aplicación de la mecánica cuántica ocupa una posición intermedia entre el dominio en que es aplicable la mecánica clásica y el de la biología, caracterizado por el modo teleológico de razonamiento.

Las direcciones aparentemente opuestas a que ha estado sujeta la biología, es decir, el vitalismo y el mecanicismo, no son sino aspectos complementarios en nuestra descripción de los organismos vivos. El modelo metódico de la teoría de los cuantos nos muestra la tesis vitalista de la anatomía de la vida, y la tesis mecanicista; “en la naturaleza animada son

vigentes sin limitaciones las leyes físico-químicas", no existe ninguna contradicción cuando ellas se aplican a la descripción de la vida ya que nunca aparecen simultáneamente.

II. *El concepto de causalidad*

Todo lo que sucede en el presente tiene suficiente fundamento en el pasado, o dicho más brevemente, no hay hecho que no tenga causa. Existe pues una cierta trabazón legal que determina que todo acontecimiento en la naturaleza esté tan profundamente arraigado en el pasado del universo que su aparición resulta totalmente forzada por una necesidad que no admite libertad alguna. El universo, pues, forma un solo todo en el espacio y en el tiempo.

En la física, la causalidad toma una forma especial que requiere un enunciado explícito. Dos conocimientos son necesarios para explicar físicamente un hecho, a saber, un *estado* del universo antes del hecho y *la forma en que evoluciona dicho universo*. El primero es un hecho empírico, o mejor dicho, un *datum* que debe conocerse, y el segundo, una *ley* que nos enseña cómo cambia el universo en el curso del tiempo, es decir, cómo se desenvuelven entre sí los estados de él. Considérese, por ejemplo, para comprender esto, que se trata de explicar por qué un obús lanzado desde un cañón cayó en tal posición del terreno y en tal instante del tiempo. Nos es necesario, ante todo, conocer la posición que tenía el cañón antes de disparar, el instante en que se produjo tal disparo y la velocidad del proyectil en ese momento. Esto es un *datum* que sólo podemos obtener mediante un conocimiento empírico de dónde y cuándo sucedió el primer hecho. El resto del universo suponemos que no ha cambiado sino en la posición del obús (al que para mayor simplificación suponemos inerte, es decir, sin transportar explosivo). Pero nada obtendríamos con conocer esta condición inicial si nouviésemos al mismo tiempo una información exacta de cómo se mueve el obús en el espacio en el transcurso del tiempo, o sea, si no conociésemos la forma de evolución de él. Es necesario conocer, pues, la ley que regula el movimiento y mediante ambas informaciones logramos dar lo que se llama en física una explicación de la posición y del instante en que cayó el proyectil. En efecto, introducidas en la ley del movimiento las condiciones iniciales antes señaladas: posición, instante y velocidad, automáticamente la ley nos da la

posición y el instante en que cayó el obús. Es un simple despeje de incógnitas de la ecuación matemática que expresa la ley.

Este enunciado de la causalidad que hemos dado era el que usaba inflexiblemente la física clásica y que pretendemos ahora analizar, para estudiar qué hipótesis contiene implícitas. Desde luego, para conocer las condiciones iniciales es necesario realizar una observación de ellas. Cuanto más impreciso sea nuestro conocimiento al respecto, tanto más impreciso será el resultado del cálculo de la posición y velocidad finales. La física clásica suponía que era posible observar un sistema (el proyectil, en nuestro ejemplo) de manera tal que la perturbación que sobre él recaía debido a la misma observación fuese tan pequeña como se quisiese. Pero la experiencia ha mostrado que existe un "mínimum" de perturbación bajo el cual no es posible establecer acoplamiento alguno entre el sistema observado y el aparato de observación. Consecuencia de ello es que no podemos conocer con rigor las condiciones iniciales exigidas y, por consiguiente, tampoco podremos conocer con rigor el futuro exacto del sistema considerado.

Por otra parte, la misma imprecisión se observará en la ley de evolución, ya que ésta ha sido obtenida de numerosas observaciones de estados finales e iniciales y, por consiguiente, la misma ley es estadística y no nos da con todo rigor lo que sucederá, sino lo que más probablemente debemos esperar. Para la física clásica este defecto era debido a la imperfección de las observaciones, pero estas últimas podían hacerse tan exactas como se quisiera.

Nos enfrentamos ahora con el problema siguiente, que exigirá, como veremos luego, las ideas de Bohr para ser resuelto: si queremos considerar la causalidad en todo su rigor, entonces no debemos dividir el universo en parte observada e instrumento de observación, pues esta división imposibilita fundamentalmente toda comprobación rigurosa de los vínculos causales. Si, por el contrario, practicamos una observación ya no cabe pretender causalizar el sistema observado.

Entremos ahora a considerar el hecho de que toda observación implica necesariamente medidas de espacio y de tiempo. El resultado de ellas se esquematiza en una descripción espacio-temporal del sistema observado que podemos hacer después de realizar las mediciones. Sin una observación tal, no podríamos describir rigurosamente el sistema en el espacio y en el tiempo.

Concluimos de esto que la descripción de los fenómenos en el espacio y en el tiempo es consecuencia congénita de una observación practicable sobre ellos, e implica consigo la división de los fenómenos observados y de los instrumentos de observación.

La física clásica suponía que la ley general de la causalidad y la descripción de los fenómenos en el espacio y en el tiempo eran perfectamente compatibles, y en toda su doctrina usa ambas conjuntamente.

Este modo de ver de la física antigua es hoy en día insostenible, ya que no es posible, debido a la inevitable perturbación que arrastra consigo toda observación, describir con rigor un hecho en el espacio-tiempo, esto es, practicar una observación pura y causalizar este hecho en forma también rigurosa.

Si se comprendiesen en el sistema observado los instrumentos de medida, no podría sacarse partido de esta unión a menos que nuestra observación de esos mismos instrumentos fuese exenta de indeterminación, pero esto no es posible, ya que sobre ellos deberían aplicarse otros instrumentos. Finalmente, no se podría seguir las relaciones de causa a efecto cuantitativamente, sino haciendo intervenir junto con el sistema todo el universo, pero entonces la física, como ciencia experimental, desaparece y no queda más que un esquema matemático.

La división del universo en sistema observado e instrumento de observación se opone luego a que la ley de causalidad sea aplicada rigurosamente.

Este estado de cosas ha conducido a la situación siguiente: existe una relación de complementaridad entre el modo de descripción causal y el modo de descripción espacio-temporal.

Si describimos un sistema en el espacio-tiempo (que pasa por consiguiente a ser un ente imaginable), ya no podemos seguir su evolución causal y debemos contentarnos con cierta incertidumbre inevitablemente ligada a dicha descripción.

Si por el contrario, nos negamos a toda representación en el espacio y en el tiempo, la física, exenta entonces de observación, pasa a ser un esquema matemático perfectamente compatible con la causalidad.

La teoría cuántica nos enseña además que si nuestro modo de pensar ordinario, que es sólo el modo de intuición causal a la vez que espacio-temporal, se adapta bien a los fines de la explicación de los fenómenos macroscópicos, ello es debido a la pequeñez de la interacción mínima con

que puede ser imaginado un sistema cuando entra en contacto con un instrumento de medida, y que en la física se expresa por la extraordinaria pequeñez del cuanto h de Planck (del orden de $1/10^{27}$ c. g. s.).

Esto nos hace ver que podemos seguir causalmente un sistema hasta un grado extraordinario de precisión sin que encontremos aún desviaciones sensibles a ella, pero que a la vez que nuestra medida se vaya afinando el sistema irá quedando cada vez más perturbado haciéndose al final tales las imprecisiones que quedará afectada hasta la definición misma del sistema.

El esquema matemático simboliza el significado mismo que tiene la causalidad en la física y expresa la inteligibilidad que poseemos de los resultados experimentales.

Para definir con precisión un sistema, tenemos que aislarlo del resto del universo, y no podemos entonces observarlo, y viceversa, para observarlo tenemos que hacerlo entrar en comunicación con los instrumentos de medida, lo que trae consigo una pérdida de la definición. En resumen tenemos que la definición y la observación tomadas como posibilidades ideales deben ser consideradas como aspectos complementarios, pero mutuamente exclusivos, de nuestra representación de los resultados experimentales.

Terminemos diciendo que el principio de causalidad en física ha llegado a expresar las posibilidades ideales de definición y de inteligibilidad matemática, excluyendo la posibilidad ideal de observación, la cual ha pasado a constituir un aspecto complementario de la primera.

Notas bibliográficas

Martin Heidegger - EINFUEHRUNG IN DIE METAPHYSIK, Max Niemayer Verlag, Tuebingen, 1953 - 157 págs.

En los últimos años ha ido tomando el pensamiento de Martin Heidegger un cariz mítico —de mito riguroso— que se manifestó especialmente en la “Carta sobre el Humanismo” (traducción castellana en la Colección Tradición y Tarea, Santiago), en sus comentarios a Hoelderlin (1951) y otros vates, y que culminó en algunas prosas poéticas como “*Der Feldweg*” (1953) (...Todo dice el renunciamiento en lo Mismo. Nada toma el renunciamiento. El renunciamiento da. Da la inagotable fuerza de lo simple. Su palabra nos hace sentirnos en casa en un largo abolengo.)

Muchos consideraron por eso que el Profesor friburgués se desplazaba de la Filosofía hacia la Teología, a una Teología laicalizada, ontológica y mística, y ello no dejó de cusar desazón en algunos. De allí que la aparición de “*Einfuehrung in die Metaphysik* (Introducción a la Metafísica), que no es otra cosa que el texto de sus prelecciones en el Semestre de Verano de 1935, del corte y vigor que conocemos de “*Sein und Zeit*”, despertara variadas conjeturas. ¿Quería Heidegger dar a entender que ésa seguía siendo su postura especulativa? ¿O, por el contrario, se trataba una edición de carácter retrospectivo, que quiere hacer historia, un anticipo en vida de sus “obras póstumas”? Parece que la primera suposición es la correcta, pues ha hecho seguir este libro de otro —también de prelecciones, pero del año 1952— (*Was heisst Denken*, Tuebingen, 1954), que se halla en la misma línea.

No es por ello ocioso la lectura y

estudio de esta Introducción, que en cierto modo es paralela a los primeros capítulos de “*Sein und Zeit*”, con la notable diferencia que aquí la pregunta fundamental no es la pregunta por el ser sino la pregunta por los entes. Ella es formulada así: “¿Por qué hay ente y no más bien nada? Pero a este interrogante se antepone una pre-pregunta: ¿Qué hay del ser? (pág. 56). (Obsérvese que se evita la tautología —o si se quiere círculo vicioso— de preguntar ¿qué es el ser?). Esto lleva, entre otras cosas, a un importante capítulo sobre la gramática y etimología de la palabra ser, no sólo valedero para el idioma alemán, y a la exposición de cómo el *verbum purum* (“es” - cópula) constituye una abstracción niveladora y decadente, pues el concepto actual de ser (“permanente presencia”) no cubre toda su real extensión (así, por ejemplo, el devenir).

En vista de que el ser se da en el pensar (pues sólo pensando nos damos con él, no con los entes, con los cuales tropezamos cuando andamos con la cabeza a pájaros); de que en el pensar se ocupa la Lógica; y de que ésta trata de la cópula y sus posibilidades, resulta la obra de Heidegger teñida de una evidente enemistad contra ella, en cuanto técnica del pensar técnico (= ciencia relativa a objetos) y se convierte en un alegato a favor del pensamiento originario, en que el *ser* conserva su relieve propio y su referencia a acciones humanas, a útiles (*Zuhandenes*), y al mundo como hato de circunstancias.

Heidegger confronta el ser con el devenir, la apariencia, el pensar y el deber. El tema capital es, desde luego el tercero, que trae un excelente comentario al filosofema de Parménides: “lo mismo pues es el pensar y el ser”.

La conclusión del libro consiste en que el concepto "lógico" de *ser*, que sólo implica subsunción atemática (equivalente al *como*, puede decir "Juan es bueno" es considerar a "Juan como bueno") es insuficiente para dar razón de todas las maneras en que se nos enfrentan los entes, y por ello requiere que se vuelva a intentar una captura del ser más originaria y adecuada.

El punto de vista heideggeriano ha encontrado, como es natural, opositores, aun entre la gente de su grupo. Así Walter Broecker, su antiguo asistente y actual Profesor en la Universidad de Kiel, sostiene (*Philosophische Rundschau*, Heft 1, 1953-54, págs. 48 y sgts.) que es una importante conquista filosófica el *verbum purum*, y que la posición de su maestro estriba en dos supuestos discutibles:

a) que la Lógica se refiere sólo a lo teórico, cuando, en verdad, las estructuras lógicas valen tanto para éste como para otros modos de enfrentar al ente (lo útil, el deber, etc.); y b) que el *ser* se entienda —como lo hace Heidegger— como verdad, apertura del ser, lo que depende de una forma de enfocar el mundo, que si bien es la prístina no es la única.

De todos modos son estas prelecciones de ahora veinte años una muestra de la más alta calidad filosófica —ricas en sugerencias profundas y en originales planteamientos—; sacuden los cimientos del formalismo instrumental que amenaza, cada vez más, adueñarse del pensamiento; y nos colocan frente a las olvidadas, pero nunca vencidas preguntas de los grandes clásicos del filosofar.

A. W. R.

Tres interpretaciones del método socrático: Gastón Milhaud (Les philoso-

phes geometres de la Grece), R. G. Collingwood (An Essay on Philosophical Method), Abel Rey (La maturité de la pensée scientifique en Grece).

. . .

Ninguna de estas tres obras constituye un trabajo destinado exclusivamente a Sócrates. La primera es, en su mayor parte, un trabajo en torno a la influencia del pensamiento matemático en la filosofía de Platón. Pero Sócrates es la sombra de Platón (por lo demás nada desapercibible) y nuestra curiosidad queda excitada por conocer las posibles relaciones entre maestro y discípulo en un tema tan poco socrático. La segunda es un ensayo de fundamentación metodológica de la filosofía. Ahora bien, tampoco es posible tratar del método en filosofía sin aludir a Sócrates. Nos interesa, en este caso, el modo de la alusión y la perspectiva con que aparece, en un trabajo sobre el método, el enigmático filósofo ateniense. La tercera es un estudio histórico centrado en una etapa de la ciencia en Grecia. Y Sócrates se encuentra, de alguna manera, en conexión con ese momento. ¿Qué papel ha podido atribuirle el autor? Nuestra lectura nos lleva a la convicción de que Sócrates es para la ciencia lo que para Platón: un factor de inspiración creadora que no puede ser soslayado.

Ninguno de estos trabajos es de fecha reciente y la extensión dada al tema socrático es muy limitada. Pero todas estas obras (publicadas entre 1933-39) se encuentran movidas por intereses comunes: el histórico, en primer término, y una aguda sensibilidad para los problemas del método. Es curioso constatar en ellas una diversidad de puntos de vista que nos hace echar de

menos una mayor comprensión y valoración más adecuada de la filosofía de Sócrates. El atractivo del gran maestro de Platón reside, en gran medida, en su carácter enigmático. No sólo es un gran filósofo: es un problema de filosofía. Y este problema se hace agudo cuando queda enfocado por la historia de la filosofía.

Gastón Milhaud no trata desde este ángulo. Le interesa determinar si el dogmatismo platónico (dogmatismo en el sentido de adhesión a la Ciencia y a verdades por ella proclamadas, unida a la creencia en la posibilidad de alcanzar el conocimiento de las verdades eternas) se explica simplemente por la influencia de Sócrates. Comienza por atacar la tesis de Zeller, apoyada en Aristóteles, según la cual Sócrates sería el fundador de la filosofía del concepto, que suministró a la ciencia una base nueva y definitiva contra los intentos disolventes de la sofística. Apoyado en los estudios de Boutroux, nos ofrece una imagen de Sócrates a la que se ha desprovisto, incluso, del encanto un poco ingenuo y de la admiración del propio Jenofonte.

Sócrates no es —según Milhaud— un filósofo ante todo. Es un hombre movido por una aversión a los científicos de su tiempo, a la audacia impía de los físicos y matemáticos que trataban de conocer inútilmente los secretos impenetrables de los dioses. Su aversión a los científicos la traspassa a la ciencia, que es considerada por él como un sacrilegio. Sócrates es un escéptico (con respecto a la ciencia) dominado por una pasión religiosa y teocrática, la misma que en todo momento ha tratado de ahogar el pensamiento.

Debemos rechazar, según Milhaud, la idea de que Sócrates haya jamás inten-

tado la creación de un saber contemplativo, ni que haya elucubrado o comprendido la posibilidad de una belleza y verdad eternas. Sus preocupaciones —escribe— tenían un carácter esencialmente práctico. Y si nos preguntamos por este carácter práctico en cuanto a la intención filosófica de Sócrates se nos dirá que en él la idea de un conocimiento cualquiera no se separa de su utilidad. En cuanto al concepto mismo de utilidad, no debemos pensar que sea otro que el común y corriente. Pero en lo que el profesor Milhaud nos sorprende es en la acusación, de que hace objeto a Sócrates, de un sentimiento de animadversión para con el científico, en vista de “la competencia de éste en la utilización de los procedimientos científicos”. Y como quiera que carece Sócrates del sentido teórico que la Ciencia toma a los ojos de Platón, cabe preguntarse en lo concreto, si lo que a Sócrates choca (frappe) en Hipias, por ejemplo, es su aguda intuición en la captación de la esencia y en Teodoro su habilidad dialéctica.

Al adoptar esta tesis Gastón Milhaud se encuentra ante un delicado problema: interpretar la pertinaz pregunta de Sócrates por el “*ti esti*” de algunas cualidades humanas (testimoniado también por Jenofonte), y en estrecha conexión con ésto, la alusión de Aristóteles a Sócrates como creador de la definición lógica. Según Milhaud, las ideas generales no tienen para Sócrates un interés teórico, y no hay que confundir la definición socrática con la idea o el concepto de Aristóteles. Sócrates buscaba, simplemente, “formarse una noción lo suficientemente comprensiva de alguna cosa”, de modo tal que en esa noción pudieran reconocerse los rasgos esenciales que caracterizaban a

la cosa. Es decir, para que no quepa duda de si esta interpretación está eludiendo el problema, Milhaud, se representa el método socrático como la tarea de un grupo de personas trabajando en la confección de un diccionario.

En cuanto a la pretendida creación de la ciencia ética, Sócrates no hizo sino proponer los medios para constituir una ciencia práctica de la moral, o, mejor que una ciencia, un lenguaje especial que de ningún modo tiene el carácter dogmático de los intentos platónicos.

En consecuencia, concluye Gastón Milhaud, no será Sócrates el inspirador de la filosofía dogmática de Platón, sino que ésta tiene su fuente en la educación matemática de su espíritu.

No cabe en esta reseña emprender una crítica de esta concepción de la filosofía socrática (y hasta podríamos poner en duda si, de acuerdo con el tratamiento del autor, pueda hablarse de una filosofía), pero no deja de ser sorprendente que un admirador de Platón como lo es Gastón Milhaud, prefiera, en contra del testimonio del filósofo, el de un hombre de letras nada calificado como filósofo, a quien se supone dotado gratuitamente de esa veracidad un poco simplona que suele constituir el adorno —y a menudo nada más que el adorno— de las gentes distinguidas. Por lo demás, podemos preguntarnos si M. Gastón Milhaud no habrá arriesgado, más allá de Platón y Jenofonte, una caricatura de sello opuesto a la de Aristófanes: contra el desvaído hombre de ciencia, el rencoroso anticientífico.

R. G. Collingwood comienza su breve reseña histórica sobre el método en filosofía con una aclaración: no se trata de indagar sobre los métodos que los

filósofos aplicaron de hecho en sus trabajos, sino de los por ellos propuestos o recomendados para su uso. Ahora bien, Sócrates fué, principalmente, el inventor de un método, la dialéctica, que debe su origen a la técnica de Sócrates en la discusión. El conocimiento ha de ser buscado en la interioridad de la mente y dado a luz por medio de un proceso interrogativo, concepción (en sentido genuino) de la que surge un primer contraste entre el acto de percibir (*aísthesis*) las cosas exteriores y el acto de pensar (*nóesis*) que ha de descubrir la interioridad. Collingwood atribuye a Sócrates la plena conciencia de que esta clase de actividad era común a dos clases de investigación, que él no diferenció en su teoría del método: la matemática y la ética. De este modo, su rebelión contra el estudio de la naturaleza debe interpretarse en el sentido de un repudio de la observación externa en favor del pensamiento mismo. Su descubrimiento fué el de un método similar al de las matemáticas aplicado a los problemas éticos, para lo cual inventó una técnica adecuada. Esta técnica se fundamenta en un principio que denominaríamos de "conocimiento indeterminado"; es decir, este principio contempla el hecho de que, con respecto a algo determinado, no estamos totalmente desprovistos de conocimiento: poseemos un conocimiento que hay que precisar, determinar con rigor; no se trata de descubrir algo de lo que somos hasta ahora ignorantes, sino conocer mejor algo que en algún sentido conocíamos ya con anterioridad. Según Sócrates, el pensamiento filosófico se parecería al matemático en que ambos son modos de pensar y no de observar hechos.

Pero Sócrates no tuvo conciencia de la diferencia entre estos dos métodos de

pensamiento (matemático y filosófico). La teoría platónica de los dos mundos, sensible e inteligible (la oratá, la noetá) es de progeñe claramente platónica. No obstante —sigue Collingwood— esta doctrina, expresada en el libro VI de la República, en la que se distinguen dos modalidades noéticas (una, el pensamiento que parte de hipótesis tenidas como principios hacia conclusiones lógicamente derivadas —tekhne matemática— y otra que parte desde hipótesis reconocidas en su condición hipotética hacia principios originarios —dialéctica— y que es, probablemente, la distinción más aguda entre ciencias exactas y filosofía) debe ser considerada como un desarrollo platónico de concepciones heredadas de Sócrates.

De modo que, llevando las ideas de Collingwood a sus implicaciones históricas en un terreno no previsto por él mismo, podríamos afirmar que si Sócrates se inspiró en las matemáticas para elaborar su propio método, este favor fué retribuído. En efecto, el celebrado método analítico que Platón intentó con éxito en la geometría de su tiempo, sería una contribución —indirecta— de Sócrates a la matemática.

También Abel Rey comienza su excelente artículo sobre el método socrático en la historia del pensamiento científico, refiriéndose al punto de vista socrático respecto de las ciencias de la naturaleza, y en este sentido lo sitúa entre los sofistas. Sócrates negó su posibilidad, pero esta negación no significa que desconociera la física de su época. Por el contrario, sabemos por el testimonio del Fedón, que compartió las teorías de los jonios y, más tarde, de Anaxágoras. Aristóteles nos ha legado un conjunto de instantáneas, grotescamente retocadas, de ese momento.

¿Cuál es la causa del repudio de las ciencias de la naturaleza por parte de Sócrates? Según Abel Rey, Sócrates compartía con los eleatas la convicción de que la experiencia sensible es vía de error. Pero contra sofistas y eleatas afirma una vía de verdad: la mayeútica, y no sólo de verdad para sí mismo, sino para todos. Por medio de ella es posible la conciliación entre lo uno y lo múltiple (eleatismo y pitagorismo) puesto que alcanza lo universal a través de lo múltiple; el ser y el devenir (ionismo y eleatismo), a la vez que rompe “el nudo gordiano de la sofística”. Según esta concepción, Sócrates no es el exponente de un pensamiento-isla, ni de una doctrina que quiebra la trayectoria de la filosofía; por el contrario, tenemos en él una aguda síntesis de la filosofía precedente expuesta en sus nexos orgánicos y realmente fecundos a través de un método científicamente elaborado. Ese método, que en un primer momento constituye la mayeútica, se revela y hasta prueba en la práctica y constituye el método gramático-lógico, que los dos grandes continuadores del maestro desarrollarán teóricamente. Contra el “empirismo de probabilidades” de los sofistas, Sócrates descubre el método de implicación de los conceptos y muestra su posibilidad y validez. Todas las opiniones, metódicamente consultadas, imponen una *atribución* al *sueto* de la encuesta, que no podrá por este procedimiento escapar a una definición exhaustiva, necesaria y suficiente.

Aplicando este método Sócrates funda la ciencia absoluta del Bien y se convierte por ello en fundador de la Ética. La máxima de un acto particular implica una máxima más general, la cual implica nuevamente otra más

general, hasta alcanzar la norma más general de todos los actos posibles, es decir, la máxima del Bien universal que fundamenta a todas las otras e instaura una ciencia del Bien. Se comprende por qué Sócrates recomendaba lo que San Agustín unos ochocientos años después: *Noli foras ire* (recomendación y principio secuente a los que Descartes dará una nueva proyección más de mil años más tarde y Husserl sugiere como uno de los postulados de la fenomenología). Nuestro espíritu es una organización de ideas que se implican y jerarquizan, y como toda cualidad es un concepto, se arriba por este camino a una lógica conceptualista en la que los conceptos se entrelazan y subsumen en orden a su generalidad en una jerarquía finalista de bienes y virtudes. Lo que habrá que tener bien en cuenta será que las opiniones sean bien criticadas en el orden de su darse en la conciencia. El resultado será la opinión recta, la verdad. Hay en este momento, según Abel Rey, un método de persuasión que, sometiendo las distintas opiniones posibles a una crítica de confrontación y análisis, nos lleva a un residuo acogido por el buen sentido de todos, por la razón, como la verdad. Esta nueva vía de la verdad, tan segura como la de Parménides, pero de aspectos más fecundos, afirma igualmente que el ser es, pero añade que es éste o lo otro. El juicio no sólo es posible; es también necesario. Abel Rey pone en relación este problema con sus posibles orígenes en la situación político-procesal de la época. ¿No juzgaban los ciudadanos de Atenas a los culpables atribuyéndoles algo? Lo que importa es juzgar bien. No deja de ser una curiosa paradoja histórica que el hombre que se ocupó de enseñar a sus conciudadanos

un método de buen juicio fuera víctima del mal juicio colectivo. Por lo demás, las relaciones entre lógica y práctica judicial se pueden notar en el mismo Aristóteles, por un examen de la terminología.

La filosofía de Sócrates es un humanismo absoluto, convertido metódicamente en una dialéctica ascendente que es, en su estructura lógica, una inducción. Es inducción, ante todo, porque va desde la opinión hasta la verdad que encierra y de los hechos más vulgares a la realidad oculta que éstos recubren. Esta inducción lo es también en el sentido moderno, puesto que parte de casos singulares para destacar ciertos elementos necesarios y generales, que se encuadran lógicamente implicados. De tal manera que, la búsqueda de la esencia en Sócrates se hace lo mismo que en nuestra ciencia la búsqueda de la ley. Abel Rey descubre una diferencia: en la metodología socrática la implicación se da como necesaria de derecho, puesto que está fundada en un sistema moral que es un sistema finalista y metafísico; de ahí el carácter a priori de la dialéctica platónica y la lógica aristotélica. En cambio, en la ciencia natural moderna, que permanece en un campo estrictamente positivo, no es posible acogerse a una metafísica que ordene el universo en sistema. Debemos resignarnos a ser "probabilistas". No obstante esta diferencia, "interrogamos" como Sócrates (Rey nos recuerda que Bacon usaba el mismo término), pero ahora a la naturaleza, buscando la unidad en lo diverso. De modo que, la inducción socrática está, según nuestro autor, más cerca de nuestra inducción empírica, a pesar de su limitación estrictamente humanista, que el método apodíctico de Platón.

De donde podemos concluir nosotros, llamando la atención sobre las insospechadas relaciones dadas a veces entre corrientes de pensamiento aparentemente opuestos, que Sócrates, el impugnador de la ciencia natural de su época, podría considerarse de derecho, como uno de los precursores del método que esa ciencia adopta en el renacimiento.

Las breves páginas comentadas contienen seguramente, ideas susceptibles de un comentario más detallado y extenso. Nuestro propósito no ha sido sino dar una noción resumida lo más precisa posible de lo más importante y anotar algunas sugerencias al margen.

Al final, permanece nuestra convicción de que Sócrates no sólo es un hito en la realidad filosófica sobre el que se inclinan los siglos encontrando nuevas vetas de pensamiento según la especial prospectiva histórica; constituye también una posible vía de ingreso hacia la más auténtica filosofía.

CÁSTOR NARVARTE

Arnold Toynbee. EL MUNDO Y EL OCCIDENTE (The World and the West).
Aguilar, Madrid.

Reúne Toynbee en este libro publicado en 1953 una serie de conferencias que dió en Londres un año antes.

A través de estas páginas destinadas más bien a un gran público culto, se advierte, no obstante, el característico estilo de pensar y el juego de las categorías fundamentales con que el historiador británico entiende el mundo y asume una posición no sólo para hacer historia sino también para asistir a ella.

En particular un rasgo que es propio de su filosofía de la historia se muestra

aquí ejemplarmente: el sentido que el presente tiene en ella.

Una historia o una filosofía de la historia puede llegar hasta el presente y éste será entonces un tema, un hito del tiempo. O bien puede surgir del presente, según decía Troelsch "como una consideración retrospectiva en la que logramos la comprensión causal de los sucesos pasados, por analogía con la vida de hoy". El presente es aquí un modo de conciencia intelectual, un estado de cultura.

En cambio en la filosofía de Toynbee el presente parece significar más bien una intensa proyección de la actualidad sobre la estructura sucesiva de la realidad histórica. Tal significación puede considerarse tributaria o afin con la teoría del tiempo y de la historicidad elaboradas por el pensar filosófico de un Dilthey, un Bergson y un Heidegger, principalmente.

El libro de Toynbee intenta dar un panorama del presente político a la luz de la categoría básica del "Challenge and response". El antagonismo en examen es el que señala el título: Occidente que, aunque no lo dice, parece comprender la Europa Occidental y ambas Américas, y el Mundo, que comprende a Rusia, el Islam, la India y el extremo Oriente.

El "Challenge" de Occidente ha durado no menos de cinco siglos y sus formas de penetración fueron múltiples: pensamiento, técnica, cruzadas y misiones, difusión de las ciencias, empresas comerciales.

Toynbee examina de preferencia un tipo de respuesta de las civilizaciones que recibían tales impactos. Tal respuesta de estilo múltiple es la "occidentalización", vale decir la adopción, como medio principalmente defensivo,

de formas propias de la Sociedad desafiante.

De entre esas formas destaca Toynbee la tecnología, a la que atribuye una importancia histórica que, en estos años, nos resulta fácil comprender.

En el enfrentamiento con Rusia la técnica crea un ritmo alternado; derrotada por los polacos, Rusia aprende el empleo occidental de las armas de fuego y se defiende victoriosamente de los franceses en 1812; queda atrás en el progreso industrial moderno y cae nuevamente derrotada por los alemanes; el comunismo, luego, la introduce a marchas forzadas en la técnica científica y en la ideología marxista, ambos productos occidentales que fuera de su constelación cultural propia adquieren un tremendo dinamismo. Se produce el fenómeno que Toynbee explica en el capítulo que denomina Psicología de los Encuentros, valiéndose de una imagen de la física, esto es el fenómeno de la radiación cultural sobre un organismo extranjero cuya resistencia difracta el rayo cultural, produciéndose en las diversas bandas del espectro un grado de penetración diversa. Ello permite recoger la técnica científica eliminando el complejo cultural originario.

Modernamente hemos visto a la Sociología, a la Economía y a las disciplinas del Derecho Público ir absorbiendo el material de la antigua ciencia política y, si pensamos en Toynbee y en Spengler, podríamos afirmar tal vez que la filosofía de la historia viene guardando para sí el nervio de aquella disciplina. ¿Es ésto nuevo? ¿Acaso ya en sus orígenes modernos, en Maquiavelo, no estaba la visión política integrada en un profundo sentido de lo histórico?

Este libro de Toynbee que por mo-

mentos parece conservar los rasgos de un documento de Cancillería se muestra además profundamente emparentado con la política de su país, con ideas y puntos de vista como los que Churchill expresaba en los Comunes días antes de su renuncia. Fluye de él una mezcla muy británica de religiosidad y negociación, de idealismos y cálculo de fuerzas.

Toynbee intenta finalmente prefigurar la respuesta que viene hacia el Occidente desde aquellos extremos del mundo y lo hace, según su método, retrocediendo a una situación pasada en la cual se presenta una constelación análoga de hechos que permite estimarla como una de nuestras posibilidades presentes.

Ello ocurre en el siglo segundo después de Cristo en el cual la ofensiva grecorromana ha perdido su fuerza; coexisten tres imperios en medio del cansancio por las colisiones culturales y después de fracasados dos intentos de humana deificación: el de Alejandro y el de Augusto.

Surgen entonces del Oriente un conjunto de nuevas religiones: Jesucristo, Mitra, Cibeles, Isis, los bodhisattvas que, adoptando formas griegas dominan a la minoría grecorromana. Es decir a esa minoría que impuso a los mismos bárbaros y orientales a ella sometidos un modo de vida secular y que después de hacerlo llegó a sentir como dijo Marco Aurelio que "el ritmo del Universo es monótono y carente de sentido".

Es este un augurio que debe entenderse a la luz de la teoría de Toynbee sobre el surgimiento de religiones superiores y su influjo en la historia de una civilización, y a la media luz de

una realidad que Toynbee parece ver germinando en la actualidad.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN

Werner Jaeger, LA TEOLOGIA DE LOS PRIMEROS FILOSOFOS GRIEGOS. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.

Ha sido frecuente calificar a la primera filosofía griega como "naturalismo" en oposición a la concepción mítico-animista que la precede y de que dan testimonio los poemas de Homero y Hesíodo, y a la concepción teológica que comienza a desarrollarse con Sócrates —tras la crisis sofística— y que está representada principalmente por los platónicos y los neoplatónicos. Ciertamente, se ha reconocido que no todo es naturalista antes de Sócrates, basta recordar los misterios órficos, el pitagorismo y la vigencia que conservan los antiguos mitos paganos; y también que no todo es teológico después de Sócrates puesto que en Demócrito culmina la concepción naturalista precedente, prolongación de la cual es también el epicureísmo. Pero atendiendo a los caracteres generales, parece haber una línea cultural que comienza con los milesios —Tales, Anaximandro, Anaxímenes— que se desarrolla en Heráclito y los eléatas, que se manifiesta luego en los atomistas —Leucipo y Demócrito— y más tarde en los epicúreos; y otra que, sin perjuicio de algunos antecedentes importantes, parece nacer con Sócrates, se desarrolla en Platón y termina, si atendemos sólo a la antigüedad, en Plotino y los demás neo-platónicos. Conforme a esta perspectiva, los órficos, los pitagóricos y probablemente Jenófanes, aparecen, por su inclinación teológica, como una excepción al carácter predominante de la filosofía presoc-

crática; y en el período posterior, los epicúreos constituyen la excepción, y los estoicos una oscilación del naturalismo hacia la concepción teológica; la obra de Aristóteles puede ser tenida, en cambio, por una tentativa de mediación entre ambas concepciones del mundo, es decir, como desempeñando un papel análogo al que corresponde a Leibniz en la época moderna; otros filósofos, por último, —los sofistas, los cínicos, los escépticos— representan, en diversos estadios la crisis cultural. El primer ciclo de la cultura occidental podría, pues, caracterizarse en el plano filosófico por la oposición de dos concepciones del mundo: naturalista la una, teológica la otra, de cuyo antagonismo nace la crisis histórica, y que emergen de una cultura mágico-mítico-animista que las contenía en potencia, es decir, en que los caracteres de ambas se daban de un modo difuso e indiscriminado.

Pues bien, en la obra que ahora comentamos, Werner Jaeger se propone impugnar la calificación de la primera filosofía griega como "naturalismo" en oposición a "teología". A juicio del sabio autor de "Paideia", esa calificación deriva de que los investigadores de la escuela positiva proyectaron retrospectivamente sus propias convicciones en la primitiva filosofía helénica, a través de una interpretación que descuida o menoscaba aspectos fundamentales de ella. Si se atiende a estos aspectos, resulta, en cambio, —y esto es lo que Jaeger se propone mostrar— que esa filosofía es teológica, es auténtica teología natural, o sea, constituye una investigación racional sobre la naturaleza de Dios (o de los dioses). Nada parece más ingenuo, en verdad, que el querer reconocer a toda costa

elementos de nuestra propia época en el pasado, negando la especificidad de éste. Poseer sentido para la historia es ante todo saber distinguir, saber aprehender diferencias. Quienes han querido ver en los primeros filósofos griegos "una raza de librepensadores liberales" a la manera moderna, recalcando sólo el lado "físico" de su pensamiento, han violentado a menudo muchos datos históricos. Jaeger invoca en contra de ellos los pasajes en que los filósofos en estudio hablan de "dioses", en que califican de "divina" la sustancia primordial o la conciben "animada", cita los párrafos en que aparecen "personificando" elementos o fuerzas del mundo o en que emplean, para referirse al primer principio, un lenguaje reverencial, imbuído de sacro respeto.

Con todo, y aunque reconocemos ciertamente la admirable erudición que Jaeger exhibe, creemos que esta obra suya está en gran parte viciada por una obstinada voluntad de probar, de vencer en la polémica. Así, adopta una definición tan laxa de "teología" que prácticamente todo pensamiento filosófico que no sea escéptico cabe en ella. Para que un folósofo sea teólogo bastará, a veces, que se haya ocupado de la naturaleza de "lo divino", aunque esto "divino" aparezca sólo como un adjetivo atribuido a algo que para el filósofo en estudio evidentemente no es Dios, es decir que es el mundo mismo, o en todo caso está *dentro* del mundo. El mismo Jaeger deberá reconocer, por otra parte, que con los milesios la palabra "divino" adquiere el sentido de "causalidad natural" (nota 16 al cap. IX). Otras veces, Jaeger destacará que el lenguaje del filósofo, al hablar del primer principio, se aproxima al del himno, lo que en su opinión

atestiguaría que se refiere a Dios. Por último, inclusive Demócrito "aunque no elaboró ninguna teología original" (pág. 180), aunque explicaba la creencia en los dioses "como un proceso puramente natural" (pág. 181), aunque "no tenía fe alguna en la idea de una vida después de la muerte como se enseñaba en los misterios" (pág. 181), idea a la que calificaba de "mito mentiroso" (pág. 181), pese a todo esto aparecerá en la obra de Jaeger como un pensador teológico porque en un fragmento, conservado por Clemente de Alejandría, califica de "sabios" a los primeros inventores del politeísmo popular (págs. 183-184) y por el interés que manifiesta en indagar "el origen de la idea de Dios" (pág. 184). Jaeger finge, pues, ignorar la diferencia que media entre, por una parte, investigar el origen de las creencias religiosas, o, por otra, participar de tales creencias, que es lo único que puede conferir un sentido a una auténtica teología.

No tenemos ciertamente la erudición necesaria para discutir a Jaeger su utilización de las fuentes. Pero la discusión está abierta para cualquiera en el plano de los puros conceptos. Y nos parece evidente que este autor ha desdibujado los contornos del concepto de teología para que en él quepan cosas que no debería incluir. Basta considerar que, si se acepta su definición implícita de teología, Giordano Bruno, Leonardo da Vinci, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, y aun Augusto Comte, con su religión de la humanidad ("le Grant Etre"), serían teólogos. Y esto es inaceptable. Por querer probar demasiado, Jaeger termina probando demasiado poco.

En primer lugar, haría falta una distinción clara entre el animismo primi-

tivo y la "teología". En aquél el mundo aparece animado, poblado de dioses, pero falta la imputación unitaria del universo todo a un Ser Supremo, que está por tanto "más allá" del mundo, como su causa, su sentido y su fin. Ahora bien, es evidente que el pensamiento griego emerge de una concepción mítico-animista, que no es teológica, pese a que en ella se ven dioses a profusión, y esta concepción debía de conservar entre los siglos VII y V una virtud de sugestión estética, aunque hubiese perdido su poder de convicción para los sabios. De aquí una tendencia constante en los primeros filósofos griegos a expresar sus intuiciones sobre la naturaleza del cosmos mediante metáforas y alegorías que las vinculan con el pensar tradicional mítico-explicativo, para hacerlas así más persuasivas. Cuando Tales dice "todo está lleno de dioses" es más probable que haya querido expresar que todo es digno de ser admirado y narrado, antes que una efectiva creencia en la existencia de los dioses, aunque no hay datos que nos permitan excluir categóricamente esta última interpretación. Y si Heráclito, sentado frente al hogar, recibió a unos visitantes con la exclamación: "Entrad, aquí también hay dioses", parece lícito interpretar la anécdota en el sentido de que el filósofo quiere afirmar que también la filosofía ofrece cosas asombrosas a quien se acerca a ella. Es preciso comprender, además, que toda nueva concepción del mundo al procurar expresarse debe echar mano a los conceptos ya elaborados y acreditados, debe surtirse de las palabras en uso, aunque alterando a veces su sentido, hasta que los nuevos conceptos logran ya su autonomía y son comprendidos por todos. La tesis

de Jaeger sólo estaría demostrada si los primeros filósofos griegos se hubiesen encontrado con un naturalismo ya hecho al que hubiesen podido adherir, si hubiesen tenido ya a su disposición un lenguaje naturalista que se les ofrecía dócilmente para expresarse. Pero la verdad histórica es que tenían que inventar el naturalismo y su lenguaje, tras un difícil y paulatino desprendimiento del fondo maternal mítico-simbólico, mágico-animista, en que naturaleza y religión se deben como un todo indiscriminado. De aquí que el pensamiento de los primeros filósofos griegos nos resulta a menudo equívoco, que la sustancia primordial sea la vez para ellos material y animada, lo que ya a Aristóteles, en cambio, parecerá contradictorio (Fis. 4, 203 b 11). Por esto, es más exacto hablar de "naturalización" que de "naturalismo" en este primer período. De todos modos, la articulación histórica entre el animismo primitivo y los milesios es claramente visible: hay un paso considerable entre colocar en el origen de las diversas divinidades el dios Océano, como Homero, y erigir en primer principio el agua, como Tales, aunque para éste el agua aparezca aun divinizada; y si Anaximandro habla de innumerables mundos —*kosmoi*— a los que llama *dioses* (Jaeger, págs. 38-39), ello debe atribuirse más a una tendencia a naturalizar lo divino que a descubrir dioses en lo natural, como es propio del animismo. Si los dioses aparecen aun en los poemas de Parménides o Empédocles es, muy probablemente, como alegoría, en función del propósito de crear una sugestión poética. Sólo así se explica el que lleguen a desaparecer en el pensamiento propiamente científico, en los tratados hi-

pocráticos, por ejemplo y de un modo aún más completo en el atomismo de Leucipo y Demócrito. De otro modo, habría una solución de continuidad entre estos filósofos y los anteriores, y el atomismo surgiría *ex nihilo*, casi como un "milagro histórico".

Veámos que la crítica de Jaeger se endereza contra una interpretación de la primera filosofía griega a la luz de la mentalidad de los positivistas. Cabe observar, sin embargo, que el carácter naturalista de esta filosofía fué reconocido ya por Platón y Aristóteles, que estaban ciertamente muy lejos de participar de una mentalidad tal. El primero se extraña en el Fedón, por boca de Sócrates, de que Anaxágoras afirme, por una parte, que la razón (*nous*) es la causa y la norma de todas las cosas y, por otra, de que luego renuncie a una explicación en que lo que existe aparezca adecuado en la mejor forma, es decir, orientado hacia el valor, y recurra en vez de ello al aire, el éter, el agua y a otras cosas absurdas (97b 99c). En cuanto a Aristóteles, separa claramente, en el Libro I de la Metafísica, la primitiva etapa mitológica de la de los filósofos preocupados del conocimiento físico del mundo. No negamos ciertamente que un contemporáneo erudito, como Jaeger, pueda interpretar los textos de los primeros filósofos griegos más acertadamente que los hombres que vivieron poco después e inclusive que los mismos contemporáneos. Los años cuentan aquí bastante poco. Pero creemos que para juzgar los caracteres de una época es igualmente relevante el espíritu de una obra filosófica que el modo como ella fué interpretada entonces. En ambos casos se trata de "hechos" de que el historiador no puede prescindir.

En otras palabras, si Platón y Aristóteles recibieron una interpretación naturalista de los textos de Anaxágoras, de Heráclito, de Anaximandro o de Tales es porque seguramente había llegado a generalizarse una tendencia a interpretar de este modo las obras de los filósofos; ahora bien, es de una importancia muy semejante, para una recta caracterización de este período de la cultura helénica, el que en ella haya habido filósofos naturalistas o el que los filósofos que hubo fueran interpretados según una tendencia naturalista, pues en ambos casos se llega necesariamente a la conclusión de que prevaleció una concepción naturalista del mundo, haya sido o no ella obra de los filósofos.

Por lo demás, el que ciertos caracteres del positivismo y del cientismo del siglo XIX permitan una mejor comprensión del pensamiento de los primeros filósofos griegos, iluminándolo, y siempre que no se le traicione, no es sino el cumplimiento de una exigencia propia de la ciencia histórica. La verdad es, en historia, siempre retrospectiva: toda investigación histórica se hace con conceptos obtenidos del presente y aplicados al pasado, o con conceptos obtenidos del pasado más próximo y aplicados al más remoto, porque sólo lo desenvuelto en formas relativamente depuradas permite comprender lo que se dió todavía envuelto, lo que fué vivido como mera posibilidad aún no del todo informada. Es lo que expresa Ortega y Gasset cuando define al historiador como un profeta vuelto hacia el pasado; y más categóricamente aún, Henri Bergson en "El pensamiento y lo movable": "Tomemos un ejemplo de los más sencillos, dice Bergson. Resulta hoy cosa bien sucedera relacio-

nar el romanticismo del siglo XIX con lo que había ya de romántico entre los clásicos. Pero el aspecto romántico del clasicismo no se ha puesto de realce sino por obra retroactiva del romanticismo mismo, una vez aparecido. De no haber surgido un Rousseau, un Chateaubriand, un Vigny, un Víctor Hugo, no sólo no se habría notado sino que *ni habría realmente existido romanticismo* en los clásicos antiguos, pues este romanticismo de los clásicos sólo tiene realidad por el recorte de cierto aspecto de su obra. ... El romanticismo ha obrado retroactivamente en el clasicismo. ... Retroactivamente ha creado su propia prefiguración en lo pasado, y una explicación de sí mismo por sus antecedentes". Cualquiera que sea el valor de esta posición bergsoniana, tomada en general, es evidente que es válida respecto de la tarea del historiador. Esta tarea es siempre una penetración de lo nuevo en lo antiguo. Si ello ocurre con el naturalismo, ocurre también con las concepciones teológicas: sólo en función de las grandes religiones se puede descubrir lo que hay ya de teológico en un pensamiento anterior al aparecimiento histórico de ellas. La empresa de Jaeger está afectada, pues, de un anacronismo análogo al que reprocha a los investigadores positivistas y esto porque, paradójicamente, toda ciencia histórica es, por su constitución misma, anacrónica.

Esta afirmación requiere cierto desarrollo. Si hemos de pensar lo histórico, necesitamos de conceptos ahistóricos, de "unidades de medida", por así decir, que no se nos modifiquen con la acción de la historia. De otro modo, la historia no será racionalizable, estará desbordando siempre nuestra tentativa de pensarla. No se trata aquí de si la

historia es o no es racionalizable "en sí misma". Lo que queremos poner de resalto es que no tiene sentido la investigación histórica si no nos creamos instrumentos que al menos aspiren a la ahistoricidad. Pero esta creación es también, historia. Lo mismo ocurre, por lo demás, con cualquier disciplina intelectual: no se pueden comprender las matemáticas por ejemplo, si no se poseen los conceptos fundamentales de esta ciencia, pero sólo en el estudio de las matemáticas llegamos a formarnos esos conceptos. Frente a nuestro tema, esto significa: debemos extraer de la historia, del estudio y la vivencia de la historia, los conceptos con que la vamos a pensar, y estos conceptos, sin embargo, deben aspirar en cuanto tales a la ahistoricidad.

Ahora bien "concepción naturalista" y "concepción teológica" son precisamente conceptos que permiten pensar la historia de la cultura. Indican dos modalidades según las cuales pueden los hombres enfrentarse al mundo. La primera lo ve como un todo cerrado, que ofrece por sí mismo y dentro de sí mismo una explicación coherente de los problemas que la experiencia suscita. El immanentismo, es decir, el propósito de no buscar "fuera" del mundo elementos explicativos de lo que pertenece al mundo, es el rasgo más saliente de esta concepción. De aquí, en el hombre naturalista, una inclinación a darse por satisfecho, para la solución de cualquier problema, cuando se ha logrado hacer entrar sus términos en una trama causal. La explicación que requiere un hecho de experiencia queda agotada, según esta manera de pensar, si se muestra otro hecho de experiencia, que es su causa. Por el contrario, el teologismo se caracteriza por un propó-

sito de trascendencia frente al mundo, por la pretensión de traspasar sus datos para llegar a comprenderlo acabadamente. Este mundo de experiencias, esta vida que vivimos, obtienen su sentido de otra vida, no ya "natural" sino "sobrenatural", que califica a aquélla como el fin respecto del medio. Es una concepción *transmundana* y no *cismundana*, como la anterior. En vez de pensar el mundo en términos de relaciones causales que se dan dentro del mundo, el hombre que participa de una concepción teológica lo piensa en términos de *imputación*, lo imputa, lo atribuye a un Ser que lo ha creado, que se expresa a través de él o que lo atrae hacia sí como su último fin. En su expresión extrema, el naturalismo será mecanicista, concebirá el mundo como no más que un conjunto de relaciones causales; mejor aún: como una vasta *máquina* que podremos manejar si aprendemos cuáles son los hechos-*causa* sobre los que podemos obrar para obtener los efectos deseados. Pero a este "mundo como máquina", las concepciones teológicas oponen el "mundo como lenguaje", en que las cosas singulares, los hechos de nuestra experiencia, aparecen como *signos* que nos remiten al *Ente Significado*, Dios. El fin último del hombre no es ya, entonces, explicar el mundo, o apoderarse de él y dirigirlo, sino *salvarse*, acceder a la vida verdadera, de la que ésta es sólo imitación, reflejo o preparación, alcanzar en la muerte o tras la muerte, la unión con Dios o la contemplación de Dios.

Ciertamente, esta descripción alude sólo a dos conceptos-límites. En la realidad histórica, en el desenvolvimiento histórico concreto, rara vez encontraremos un "naturalismo" o un "teologismo" puros, tal como por ejemplo,

nuestra experiencia sensible no nos ofrece objetos triangulares en que esté realizada la pura forma del triángulo. Lo que el historiador encontrará, en cambio, generalmente, es un sincretismo, a veces una síntesis más o menos afortunada de posiciones teológicas con posiciones naturalistas, otras una oscilación entre ambas concepciones tomadas en su pura esencia, es decir, un proceso de naturalización o de teologización. Para calificar a un período histórico o a un sistema filosófico de "naturalista" o "teológico" deberemos atender a los caracteres más decisivos o a la tendencia general de que ese período o sistema participa predominantemente. Y ello es a menudo cuestión de criterio. Pues, si bien "naturalismo" y "teologismo", "inmanentismo" y "trascendentismo", remiten el uno al otro, la oposición entre ellos no es de contradicción, sino de contrariedad, lo que supone que hay matices intermedios y puntos de unión, y que su dialéctica sólo puede ser entendida y tratada conforme a esa "lógica de la contrariedad" que, en oposición a la lógica aristotélica de la contradicción reclama el profesor Bogumil Jasnowski insistentemente como uno de los instrumentos intelectuales necesarios para la tarea cultural de nuestro tiempo. Por tanto, será siempre posible para un historiador ampliar los límites de cualquiera de estos conceptos hasta abarcar hechos y situaciones que, para otros, estaban contenidos en la extensión del concepto opuesto. Muchos sabios e investigadores podrán entregarse al dilecto placer de disolver o mitigar hasta la cuasi anulación las diferencias señaladas y las articulaciones propuestas por otros sabios e investigadores. Se podrá llegar a denominar "teología" todo lo que otros llaman "natu-

ralismo". Y esto es lo que hace Jaeger cuando afirma: "la filosofía griega es auténtica teología natural, porque está basada en la comprensión racional de la naturaleza misma de la realidad" (pág. 9). Pero con ello se habrá destruido la pauta misma y el concepto de "teología", al no tener ya a qué oponerse, perderá su sentido. Por esto, llegados a este punto, la oposición volverá a surgir, en el seno mismo del concepto desmesuradamente ampliado, y convenirá distinguir entonces entre una "teología naturalista", por así decir, y una "teología propiamente tal". Esto es, precisamente, lo que ocurre en la obra de Jaeger: como el autor no puede dejar de oponer "naturalismo" y "teología", constantemente califica de "teológico" a algún filósofo por comparación con el naturalismo de otro a quien, sin em-

bargo, había dado antes la misma calificación que a éste, prescindiendo de las notas que ahora pone de relieve; Jenófanes, Parménides y muchos otros son para Jaeger pensadores teológicos en contraposición a los naturalistas milesios, pero al tratar de éstos había destacado de tal como su tendencia a "personificar" la naturaleza o a predicar atributos divinos de la *physis* que, propiamente, dejaban de ser naturalistas y aparecían también como teólogos.

De todos modos, la obra de Jaeger tiene el mérito de exhibir toda la equivocidad que presenta la primera filosofía griega frente a conceptos como "naturalismo" y "teologismo" y de plantear, por tanto, la exigencia de una mayor cautela para su calificación.

JOSE R. ECHEVERRIA YAÑEZ



