Revista de Filosofía

Vol. XII *Sumario* *N.os* 1-2

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN: LA TEORIA METAFISICA ✣ *ROBERTO TORRETTI:* INTRODUCCION A UN ESTUDIO DE LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS EN LA PRIMERA CRITICA DE KANT ✣ *ETTORE ROGNONI:* APUNTES PARA UNA ESTETICA DANTESCA ✣ *ALBERTO PEREZ:* CONCEPCION DEL ARTE Y VISION DEL ARTISTA EN CAMUS ✣ TEXTOS Y CURSOS: *ERNST TROELTSCH:* LA DIALECTICA HEGELIANA ✣ *JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL*: LA VERDAD DE LA CERTIDUMBRE DE SI ✣ *IAN MESA:* ESBOZO DE LA POSICION DE MARX CON RESPECTO A LA FILOSOFIA DE HEGEL ✣ *LUIS HERNANDEZ VOLOSKY:* ESBOZO DE UNA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE PRAXIS ✣ COMENTARIOS CRITICOS

UNIVERSIDAD DE CHILE

1965

VIS'TACION DE BIBLIOT
E IMPRENTA
- 5 NOV 1965
DEPOSITO LEG

Revista de Filosofía

VOL. XII SEPTIEMBRE DE 1965 N.os 1-2

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: *La teoría metafísica* . . . 3

ROBERTO TORRETTI: *Introducción a un estudio de la deducción de las categorías en la primera Crítica de Kant* 19

ETTORE ROGNONI: *Apuntes para una estética dantesca* . . 63

ALBERTO PÉREZ: *Concepción del arte y visión del artista en Camus* 111

TEXTOS Y CURSOS:

ERNST TROELTSCH: *La dialéctica hegeliana* 149

JORGE GUILLERMO FEDERICO HEGEL: *La verdad de la certidumbre de sí* 183

IAN MESA: *Esbozo de la posición de Marx con respecto a la filosofía de Hegel* 203

LUIS HERNÁNDEZ VOLOSKY: *Esbozo de una determinación del concepto de praxis* 221

COMENTARIOS CRITICOS:

ALFONSO GÓMEZ-LOBO M.: *Aristóteles en Cinco lecciones de filosofía, de Xavier Zubiri* 241

VOL. XII N.os 1-2 AÑO 1965

Revista de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE CHILE

Tres números anuales. Precio del número suelto: E° 2

DIRECTOR:

Félix Schwartzmann

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Humberto Giannini

COMITE DE REDACCION:

Luis Oyarzún *Juan de Dios Vial Larraín*

SECRETARIO DE CORRESPONDENCIA:

Luis Villalón Wells

DIRECCIÓN: J. P. ALESSANDRI 774

Impreso en las

PRENSAS DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A., *San Francisco 454, Santiago*

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

Juan de Dios Vial Larraín

LA TEORIA METAFISICA*

Introducción.

Se estudian aquí las *Meditaciones* de Descartes. No se intenta hacer un trabajo crítico, ni un trabajo histórico. Se busca, más bien, una teoría de esta meditación metafísica. Pero una teoría "de la" meditación metafísica es una teoría metafísica. No puede ser otra cosa. Intentar, entonces, lo que nos hemos propuesto ¿será acaso, un filosofar de segundo grado que convierte a la filosofía misma en objeto filosófico y relativiza la metafísica a un momento de su historia?

El pensamiento metafísico manifiesta desde sus primeros pasos un carácter agonal. Palabras como "dialéctica", "trascendencia", "crítica", que son verdaderas claves en la historia del pensamiento filosófico, describen cierta tensión, conflicto, o ruptura que parece originar la metafísica y estar en su misma naturaleza.

Al agonismo se suma una voluntad de originalidad, una conciencia de novedad, propias también del pensar metafísico. Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel –por vía de ejemplo– tiene cada cual conciencia de que en su filosofía adviene algo que es radicalmente nuevo. Pero, a la vez, que esta originalidad es absoluta, que lo alcanzado es definitivo.

Sin embargo, la metafísica parece ser un pensar abierto, inacabado, propuesto como tarea, como destino. Así el sistema metafísico de Aristóteles es eminentemente aporético y culmina, quizás, en lo que el mismo Aristóteles denominara la ciencia que buscamos. Igualmente un Descartes, un Kant, un Husserl, ven su obra como un método, un fundamento, unos prolegómenos de lo que debe hacerse, de lo que debe venir.

¿Cuál es la razón de estos rasgos que parecen caracterizar la teoría metafísica?

De la matriz de la filosofía surgen las ciencias en la historia moderna. En distintos momentos se emancipan la física y la economía, la sociología y la lógica y el proceso continúa. El nacimiento de las ciencias va desgajando el árbol de la filosofía. El pensamiento delimita un objeto y elabora un método de acceso y exploración: en esta forma constituye una ciencia. El rasgo primordial de una ciencia será, por esto, su "objetividad"; surge por la delimitación de un "método". De esta manera, lo que permanecía en el "logos" en la "idea" en la "razón",

*Se publican ahora la *Introducción* y uno de los capítulos (*La luz natural de la razón*) de una obra en preparación sobre *La teoria metafísica*.

en el continente de la totalidad que es la filosofía, se convierte en ciencia. Se entifica como algo que está ante los ojos con una cierta estabilidad garantizada por un método, por una técnica de trato. La ciencia sabe que hay un "objeto" suyo porque conoce un camino y supone que aquello a lo que el camino conduce, que es también allí donde termina, es su "objeto".

Este proceso es, sin embargo, el prototipo de una situación análoga más general: inesperadamente el hombre es en el "mundo" y obtiene un ámbito relativamente seguro donde se instala y en el cual cree poder apoyarse y "vivir". Primordialmente "objeto" es el "mundo" y es esta vaga aunque básica relación lo que la ciencia más lúcidamente expresa.

Pero el proceso metódico de objetivación en la "ciencia" deja latiendo en ella un núcleo de constante "inobjetividad". Este permanece en el dominio de la filosofía. La filosofía conserva así la clave de los "objetos" y, por lo tanto, su razón "inobjetiva". Por eso la ciencia remite a la filosofía toda vez que revisa sus principios, examina sus fundamentos, o renueva su perspectiva, de manera que la ciencia misma, en cierto momento de su discurso, empieza a ser filosofía. El deslinde real de una y otra parece utópico. La situación original prevalece.

"Inobjetividad" no significa que, porque la metafísica sea inobjetiva, necesariamente haya de ser subjetivista o idealista. Inobjetivo significa, sencillamente, que no yace frente al pensamiento como lo que no es pensamiento. La metafísica yace en el pensamiento como ente, no en lo pensado por el pensamiento. Es coextensiva al pensar. Se identifica esencialmente con el pensar en cuanto tal, y en este sentido decimos que es "inobjetiva".

Distinto es "lo" metafísico. Si "lo" metafísico no está "frente a", tampoco está "en el" pensamiento. Está "más allá", trascendiendo el pensamiento humano, pero no meramente como el "objeto" que confina al pensamiento al ámbito de un ser "sujeto", sino que trasciende tanto al pensamiento como "sujeto", cuanto al "objeto" como ente físico o ideal.

La trascendencia inobjetiva de "lo" metafísico se describe a veces, como ocultamiento (Heráclito, Heidegger). Sin embargo, si "lo" metafísico está oculto, pudiera decirse: está oculto como la semilla en el árbol o el viento en la vela. Lo que nos lo oculta –valga la paradoja– es la fuerza y simplicidad de su presencia. Llamemos "actualidad" a esta fuerza simple que pone las cosas en presencia, y a nosotros mismos.

La actualidad de las cosas nos queda oculta en la medida en que se nos exhiben como "objeto" ante el cual asumimos el estatuto de "sujeto". Ser "objeto" juega, pues, una función de primer plano ocultante de lo que la cosa es más en acto. De aquí la "crisis" que ha de instaurar la metafísica, o su "dialéctica", o su "trascendencia" y de aquí su carácter agonal, original e inacabado.

Pero es la actualidad misma de la presencia la que ejerce un poder de ocultamiento. Para decirlo desde la vertiente personal del hombre: quienes nos ocultamos somos nosotros. Quedamos ocultos como lo todavía no nacido, lo potencial. Nuestro pensamiento está incapacitado para hacer frente plenamente a "lo" metafísico, porque "lo" metafísico le involucra, le contiene, le anima y despliega, porque, en fin, es su propia razón. La "inobjetividad" resulta ser condición existencial de "lo" metafísico que, como primer principio, trasciende todo lo que puede delimitarse como "objeto", incluso el "sujeto" mismo, y verifica la actualidad.

"Lo" metafísico impregna al pensamiento y al "sujeto" tan íntimamente como la luz está presente en las cosas que son visibles. Por eso, el acceso a este elemento oculto y omnipresente requiere inusitadas virtudes de reflexión que poquísimos hombres realmente han poseído. La obra de estos hombres es un camino abierto e imperecedero y por eso les denominamos clásicos. Y el único común acceso que tenemos a "lo" metafísico y, por ende, la única manera de hacer metafísica, es el análisis de la obra de estos clásicos y, a través de éste, la participación en su experiencia. Tal análisis debe sacarnos de nuestro ocultamiento y hacernos nacer, en el sentido socrático, a la actualidad que la obra del filósofo manifiesta.

El estudio de Descartes —como el estudio de Aristóteles o de Kant— es por sí solo una disciplina compleja, de mayor envergadura y realidad que las disciplinas abstractas en que los tratados dividen la filosofía. Pero dicho estudio puede ser abordado en formas diversas.

Descartes puede ser considerado como "objeto" histórico. Estudiarle como prototipo de un período, de una actitud, situar el sentido de su pensamiento a la luz de sus fuentes, sus influjos, su evolución interna, su sistemática coherencia: cada pensador ofrece una cantera de cuestiones de este tipo, pero la filosofía en trabajos de tal índole puede convertirse en una técnica auxiliar.

Hay por otra parte, lo que pudiera llamarse una reflexión filosófica sobre la filosofía, una consideración pensante del sistema de ideas

de un pensador. Puede decirse que toda la historia de la filosofía es un testimonio de esta actividad: una filosofía brota de la reflexión sobre otra, la de Platón sobre Sócrates, la de Aristóteles sobre Platón, la de Santo Tomás sobre Aristóteles, la de Fichte sobre Kant. La filosofía de Descartes ha sido en este sentido, desde Malebranche, Locke y Leibniz, hasta Husserl y Sartre, probablemente la más rica fuente de la filosofía moderna.

Hay una tercera posibilidad de abordar el estudio de un filósofo y es en este género que deseamos situar nuestro trabajo sobre Descartes. Es también una consideración filosófica, pero donde el filósofo no es el pretexto inspirador de una reflexión personal, ni el estudio de su filosofía, el repaso de un sistema de ideas.

Decía Kant que no se enseña la filosofía, sino se enseña a filosofar. Las *Meditaciones* de Descartes pueden enseñarnos a pensar metafísicamente.

Las *Meditaciones* parecen una obra acabada, clara, en orden. Pero como tal son el fruto de una intensa vida de pensamiento que la obra no dispensa gratuitamente.

Llegar a capacitarnos para el conocimiento metafísico que estas *Meditaciones* contienen, obliga no a rehacer la obra de Descartes –puesto que su valor espiritual consiste en que una vez hecha perdura por sí– pero a participar en la experiencia de su realización de la cual Descartes sólo nos ha dejado la obra acabada, la forma final. Desde la actualidad presente en la obra, la búsqueda de los principios tiene los caracteres de una interpelación. El filosofar deberá educarnos a descubrir lo que la obra calla –la pura pregunta– para saber la medida de lo que dice. Enseñarnos a participar en las preguntas ya calladas en las respuestas del filósofo, las cuales sólo estarán rectamente entendidas cuando nos convoquen a salir del ocultamiento y a ponernos a la altura de lo que exhiben.

El hecho de estudiar el pensamiento de Descartes ¿significa, acaso, confinarnos a "una" filosofía, y a una filosofía "histórica"? Indudablemente, pero es que la filosofía es "una" y es "histórica".

No menos metafísica es lo que piensa Descartes que lo que piensan Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, Kant y Hegel. En la aparente oposición hay un recíproco sostenerse. Metafísica es la obra de todos que cada uno realiza cada vez. No la suma de sus pensamientos o el edificio que a todos aloja, como el Museo a los pintores. Cada filósofo abre desde su lugar su propia ventana, pero el día es el mismo. Así, la

unidad de "lo" metafísico unifica "la" metafísica en su historicidad, es decir, como pensamiento de cada cual, situado históricamente. Y la experiencia de éste, de una obra como las *Meditaciones,* es capaz de descubrírnoslo.

Descartes ofrece aspectos particularmente interesantes a nuestro propósito: es uno de aquellos pensadores en quien los problemas "históricos" son menos relevantes. Casi, puede decirse, no tenemos problemas de fuentes, variantes, concordancias, ediciones. Nos ofrece a lo menos tres versiones de su metafísica, en épocas diversas y sin variaciones sustanciales: la cuarta parte del *Discurso* (1637), las *Meditaciones* (1641) y la primera parte de los *Principios* (1644).

Deja versiones en dos lenguas de las *Meditaciones:* una escrita por él mismo en latín y una traducción al francés que revisó y corrigió personalmente hasta el punto de poder recomendarla con preferencia a la otra.

Súmanse dos valiosísimos instrumentos que Descartes dejara para la más acabada comprensión de sus *Meditaciones:* su correspondencia, eminentemente intelectual, a la que Descartes consagró buena parte de sus horas de trabajo y que podemos sincronizar con la elaboración de su obra y así obtener de ésta una perspectiva interior y las *Objeciones y Respuestas,* quizás la más rica confrontación que un texto filosófico haya tenido con los más eminentes pensadores contemporáneos y que nos ofrecen una perspectiva exterior de las *Meditaciones.*

En las *Meditaciones* de Descartes quedamos, pues, clara y categóricamente enfrentados con la cuestión de fondo: "la" metafísica de las *Meditaciones* y "lo" metafísico en ellas. No es cosa de distraernos en un *corpus* erizado de problemas laterales. Tenemos un pensamiento que Descartes se cuidó de expresar con claridad, precisión y, aun, belleza. Nada de profundidad tremenda, superficialidad brillante, ni terminología sutil. Puestos frente a las *Meditaciones* de Descartes el problema no es formular una teoría de segundo grado acerca de lo que habría querido decir, sino inteligir, leer en el interior de su teoría y descubrir "lo" metafísico que las *Meditaciones* dan a conocer. Ello sólo es posible en la medida que nuestro pensamiento quede tocado y conmovido por aquello que conmovió a Descartes y seamos capaces de ponernos personalmente frente a lo que Descartes planteó y de decir en las formas propias de nuestro lenguaje lo mismo que las *Meditaciones* expresan. Entonces no sólo comprenderemos el genio de la reflexión cartesiana, es decir, "la" metafísica suya, sino que veremos también las *Medita-*

ciones como tensión original e inacabada en la actualidad inobjetiva de "lo" metafísico.

La luz natural de la razón

Con palabras de Descartes pudiera decirse que la filosofía es *Investigación de la Verdad por la Luz Natural*[1]. Pero ¿qué significa esta "luz" en la misma "naturaleza" de la "razón"?

En la *Regla* I dice Descartes que "si alguien quiere seriamente investigar la verdad, piense sólo en aumentar la luz natural de la razón"[2]. En la *Regla* III definirá la "intuición" como "concepto que nace de la sola luz de la razón"[3]. Y en los *Principios* dirá que la "luz natural" es la "facultad de conocer" y que Dios es "la fuente de toda luz"[4].

Otra expresión vinculada a ésta es la de un "orden de razones": Gueroult ve en *l'ordre des raisons* la clave de las *Meditaciones* y, por lo tanto, de la metafísica de Descartes[5].

¿Cuál es el sentido de esta "luz natural de la razón" de que habla Descartes? ¿Cómo juegan recíprocamente las ideas de "luz" y "orden" de la razón? He aquí lo que nos proponemos averiguar primeramente a través de las *Reglas para la Dirección del Espíritu*.

Descartes habla en la *Regla* XII de una "fuerza cognoscitiva" —*vis cognoscens*— tan distinta del cuerpo como la sangre lo es del hueso, o el ojo de la mano[6], que si bien es "una y la misma" se ramifica en "facultades" cognoscitivas: el entendimiento, la imaginación, la memoria, los sentidos[7]. Descartes denomina dicha fuerza cognoscitiva *ingenium*, expresión que se ha traducido por "espíritu" (*esprit*) o por "inteligencia" (*intelligence*)[8], y dice que opera sea en forma "pura", sea por "aplicación".

En el ámbito de la figura extensa, vale decir, para el conocimiento de los cuerpos, la inteligencia ejerce una función "aplicada". Y en ella la actividad cognoscitiva de la imaginación tendrá un carácter instru-

[1] *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*. AT. X.
[2] *Regla I*. AT. X, p. 361.
[3] *Regla III*. AT. X, p. 368.
[4] *Principios*. AT. X, parág. 29-30.
[5] Martial Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier. Paris, 1953 ch. I Métaphysique cartésienne et ordre des raisons, t. I, págs. 15 y s.
[6] *Regla XII*. AT., p. 415.
[7] *Regla XII*. AT., p. 416.
[8] *Regla XII*. AT., p. 415. Sirven en su edición (París Vrin 1964) traduce "esprit". Le Roy, en cambio (Paris Boivin 1932), traduce "intelligence", en algunos pasajes.

mental, de mediación entre la inteligencia y la figura del cuerpo. Así, la inteligencia aplicada por medio de la imaginación a los sentidos, ve, toca, oye; es "memoria" si se aplica a las figuras de que la imaginación está revestida; o sencillamente "imaginación" cuando la inteligencia se aplica a construir figuras nuevas. La inteligencia, pues, frente al cuerpo aparece como este complejo de facultades movido por la imaginación[9].

Pero existe el ámbito de la acción pura de la inteligencia en donde ésta ya no se proyecta fuera de sí, arrastrada por la imaginación hacia los cuerpos, sino que, como dice Descartes, "obra sola", se recoge a su pura esencia cognoscitiva, opera como entendimiento o inteligencia pura. Este es, propiamente, el ámbito de la verdad: la única facultad cognoscitiva capaz de percibir la verdad es el entendimiento, el intelecto puro[10].

Ahora bien, los actos del entendimiento que dan a conocer la verdad, son, dirá Descartes, solamente dos: "intuición" y "deducción"[11]. Pudiéramos decir, son las dos fuentes de la ciencia cartesiana. Pero si Descartes distingue "intuición" y "deducción" como dos fuentes diversas y exclusivas de la ciencia, procuraremos demostrar que su distinción es irreductible solamente si, desde un punto de vista estático, se traza sobre la ciencia un corte cualquiera. Pero que no es así, en cambio, si el análisis sigue la dinámica de la ciencia y se radicaliza hasta descubrir su principio primero. El análisis mostrará, entonces, que así como el espíritu se reduce a la simplicidad del puro entendimiento para conocer la verdad, análogamente la "deducción" se reduce a la "intuición" como a su forma pura y esencial.

En la deducción, una pluralidad de cosas no evidente por sí misma, se conoce con certidumbre, siempre que el conocimiento llegue a ella a partir del conocimiento de principios verdaderos y a través de lo que Descartes llama "movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento", el cual ha de tener una intuición clara de cada una de las cosas que forman la pluralidad[12].

La deducción, entonces, se halla integrada por intuiciones. En efecto, cada uno de los elementos de la pluralidad deductiva se conoce por intuición y la inteligencia conoce la pluralidad misma por el movi-

[9] *Regla XII*. AT. x, pp. 415-417.

[10] *Regla XII*. AT. x, p. 411. *Regla VIII*. AT. x, p. 395.

[11] *Regla VIII*. AT. x, p. 411; *Regla III*. AT. x, p. 366; *Regla IV*. AT. x, p. 372; *Regla XII*. AT. x, p. 425.

[12] *Regla VII*. AT. x, p. 387.

miento continuo e ininterrumpido a través de la serie de esas intuiciones. De los elementos tendrá, entonces, evidencia intuitiva pero de la pluralidad, solamente la certidumbre del conocimiento por deducción, que es distinta. La inteligencia no tendrá evidencia intuitiva del objeto complejo, pero la evidencia sucesiva de cada uno de los momentos que forman la estructura compleja del objeto dará —por deducción— un conocimiento verdadero de dicho objeto, que si bien no es evidente, pues no hay en el conocimiento plena presencia actual de lo conocido, posee una certidumbre proveniente de la memoria de aquellas sucesivas evidencias. De este modo, si de una sola mirada no alcanzamos a distinguir todos los anillos de una cadena demasiado larga, bastará recorrerlos todos, en riguroso orden sucesivo, y recordar que cada uno está ligado a su vecino, para conocer que el último está ligado al primero[13]. En definitiva, la evidencia del conocimiento radicará en la intuición individual. Y sólo por la vía que abre la intuición puede la inteligencia llegar al conocimiento de objetos complejos.

Cuando se trata, por consiguiente, de conocer un objeto complejo, que la inteligencia no abarca de una mirada, deberá ponerse en "movimiento" y recorrer sus elementos.

La ciencia se constituye de este modo. Por un movimiento del pensamiento, continuo y sin ninguna interrupción que le permite abrazar de manera suficiente, metódica, ordenada, todas las cosas que se propone conocer[14]. El "método", dirá la *Regla* v, no consiste sino en este "orden" de los objetos que la inteligencia conoce, que se establece si gradualmente se reducen las proposiciones complejas a otras más simples y si de la intuición de las más simples de todas la inteligencia se eleva por los mismos grados al conocimiento de todas las otras[15]. Este principio del orden de la totalidad es el que, a su vez, formulan las dos últimas reglas del *Discurso del Método*.

Entre la pura "intuición" y la "deducción" se interpone, pues, lo que Descartes llama "movimiento" del pensamiento que la "deducción" desencadena. La deducción está, así, integrada por intuiciones a las cuales se sobreañade un "movimiento" extrínseco al momento propiamente cognoscitivo de cada intuición. Dicho "movimiento" no altera la intuición misma, pero liga una a otra y mantiene en vigencia una

[13] *Regla III*. AT. x, p. 370.
[14] *Regla VII*. AT. x, p. 387
[15] *Regla V*. AT. x, p. 379.

serie sucesiva que puede cubrir cosas diversas o aspectos diversos de una misma cosa. No obstante, el "movimiento del pensamiento" que opera en la "deducción" y que constituye la "ciencia" de acuerdo con la fórmula que Descartes reiteradamente emplea, es "continuo e ininterrumpido". En cambio los distintos momentos de la serie deductiva son intuiciones individuales, de manera que la serie misma es discontinua. La solución de esta especie de paradoja está en otra función que el "movimiento" del pensamiento cumple, aparte de la que hemos considerado.

A veces la deducción, dice la *Regla* VII, se hace "por una serie tan larga de consecuencias, que cuando llegamos al final, no recordamos tan fácilmente todo el camino que nos ha conducido hasta allá. Y por esto decimos que es necesario ayudar a la memoria por un movimiento continuo del pensamiento. Por ejemplo, si he reconocido primero por operaciones diferentes qué relación hay entre las magnitudes A y B, luego entre B y C, después entre C y D y finalmente entre D y E, no por ello veo qué relación hay entre A y E y no puedo percibirla como consecuencia de las ya conocidas, a menos de recordarlas todas. Entonces las recorreré varias veces con un movimiento continuo de la imaginación que debe, al mismo tiempo, tener la intuición de cada cosa y pasar a las otras hasta que haya aprendido a pasar de la primera a la última tan rápidamente para no dejar casi ningún rol a la memoria y tener, al parecer, la intuición de todo a la vez; por este medio, en efecto, ayudando a la memoria, se corrige también la lentitud del espíritu y, en cierta manera, se aumenta su capacidad"[16].

Las "diferentes operaciones" por las cuales se conoce la relación entre las magnitudes A y B, B y C, C y D, D y E son sucesivas intuiciones. Ellas, sin embargo, no bastan para dar a conocer de una vez la magnitud A y E que abarca el conjunto de las magnitudes parciales antes enunciadas. Este conocimiento requiere la intervención de la memoria, que permite recordar la serie de intuiciones. Entonces queda configurada una "deducción". Pero el texto agrega que el "movimiento" del pensamiento viene en "ayuda de la memoria". Y gracias a esta otra función, su carácter "continuo e ininterrumpido" parece transmitirse a la discontinuidad de la deducción.

[16] *Regla VII*. AT. x, p. 388. Una historia del texto de la *Regla VII* de acuerdo con la cual éste no formaría una totalidad semántica ofrece J. P. Weber *Commentaire des Regles VII et VIII des «Regulae» de Descartes* en REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE, Avril-Juin 1963, Nº 2.

El pensamiento ya no tiene a la vista en serie sucesiva la intuición de las relaciones entre A y B, entre B y C, entre C y D, entre D y E, sino la intuición simultánea de todo a la vez, es decir, del complejo A-E dado en un solo acto. En otras palabras: la reiteración y velocidad del "movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento" en un primer momento forma la "deducción", pero en un momento siguiente, descrito en el texto recién citado, la transforma. El movimiento, por así decir, se aniquila a sí mismo: elimina la sucesividad y, por ende, la "memoria". La "deducción" se transforma en "intuición".

La *Regla* XI expresa: "la deducción no parece hacerse por entero en un mismo tiempo, sino implica cierto movimiento del espíritu que infiere una cosa de otra; con razón, pues, la hemos distinguido de la intuición. Pero si la consideramos una vez realizada, ella no designa ningún movimiento, sino el término de un movimiento y por eso agregamos que es vista por intuición cuando es simple y clara"[17].

La deficiencia del espíritu, lo que Descartes llama su "lentitud" parece provenir del "movimiento", del "tiempo" y de la "memoria" que juegan funciones decisivas en la "deducción" cartesiana y que están íntimamente ligados entre sí. El pensamiento tiende entonces a superar esta modalidad de conocimiento afectado por tales deficiencias. De ahí que la "deducción" aspira, diríase, a la "intuición" y que es en ésta donde encuentra su fundamento y su fin.

La "deducción" es, por lo tanto, un estado transitorio que, una vez cumplido, ya no es más "movimiento" sino "término de un movimiento". La sucesividad se transforma, entonces, en simultaneidad, el tiempo distendido en instante, la certidumbre de lo ausente —que proviene de la memoria—, en evidencia de lo presente, que es la intuición.

El análisis de las dos fuentes del conocimiento en la filosofía de Descartes muestra, así, que el "movimiento" del pensamiento y el "orden" de las razones propios de la "deducción" y de la "ciencia" tienen en la "intuición" su fundamento y su prototipo.

La intuición, dice la *Regla* III, es "no el testimonio cambiante de los sentidos, ni el juicio engañador de una imaginación que compone mal su objeto, sino la concepción de un espíritu puro y atento, concepción tan fácil y distinta que ninguna duda queda sobre lo que comprendemos; o, lo que es la misma cosa, la concepción firme de un espíritu puro y atento, que nace de la sola luz de la razón"[18].

Conviene acentuar los caracteres de la intuición señalados por el

[17] *Regla XI*. AT. x, p. 388.

[18] *Regla III*. AT. x, p. 368.

texto: en primer lugar, la "evidencia". La "intuición" no deja lugar a ninguna duda y, a "causa de su simplicidad", dice algo más adelante el mismo texto, su certeza es aún mayor que la certidumbre de la deducción. A través de una serie de negaciones se afirma luego que la "intuición" proviene del espíritu "puro" —no de los sentidos, ni de la imaginación: aquellos son fluctuantes; esta falla en la composición—. Pero tampoco del espíritu abandonado a sí mismo, sino en ese estado de tensión que la "atención" le imprime. Finalmente la "intuición" es "concepción", "concepto", que "nace" de la luz de la razón.

La teoría cartesiana de la "intuición" tiene en la filosofía de Descartes un significado esencial —como lo ha sido siempre en el pensamiento filosófico desde Platón y Aristóteles hasta Husserl y Bergson—. Baste pensar que el *cogito* es una intuición, de ninguna manera una deducción, como Descartes se cuida de poner en claro en sus respuestas a las objeciones de diversos teólogos[19].

¿Cómo es posible pensar que la "luz de la razón" según el texto que anteriormente citáramos origine la "intuición" de tal manera que ésta "nace" de ella como una "concepción" suya? ¿En qué sentido la conducta que pudiera llamarse vital que este lenguaje expresa puede atribuirse a la luz de la razón?

La teoría cartesiana de la intuición parece expresarse, por lo que hemos visto, a través de los siguientes rasgos: "presencia": lo intuido está presenta en la intuición, de ninguna manera es cosa que se construya o recuerde; "simultaneidad": lo está de una vez, no sucesivamente o en distintos tiempos; "inmutabilidad": lo intuido no es cosa fluctuante, o que deba hacerse, o que en cualquiera forma esté sujeta a movimiento; "totalidad": se da todo de una vez, su presencia es íntegra, plena; "simplicidad": no hay en ella composición de partes, es "pura"; "evidencia" aprehende la verdad sin ninguna duda, con certeza absoluta. En carta a Mersenne[20] Descartes habla indistintamente de "intuición" (intuición del espíritu, *intuitus mentis*) y "luz natural". Y en carta a Newcastle[21] encontramos formulado otro elemento esencial para la comprensión de esta teoría: "El conocimiento intuitivo es una ilustración del espíritu por la cual ve en la luz de Dios las cosas que a El place descubrirle por impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento que en esto no puede considerarse como agente, sino como el que recibe los rayos de la divinidad".

[19] *Respuestas a las Segundas Objeciones.*

[20] Carta a Mersenne. 16 octubre, 1639. AT. II, p. 599.

[21] Carta al Marqués de Newcastle. Marzo o abril, 1648. AT. v, p. 135.

En sus orígenes la metáfora de la luz parece mostrar cierta alianza íntima de lo intelectual y lo divino, lo teológico y lo gnoseológico. Quizás esté aquí el núcleo del pensar metafísico. Un rápido escorzo de algunos principales hitos —Platón, Aristóteles, San Agustín— podrá mostrárnoslo. En la alegoría platónica de la caverna, la "verdad" y la "realidad" de las cosas están en su participación en la luz, esto es, en la medida que en ellas se ejerce el influjo de la suprema "idea" —el Bien— la idea divina por excelencia, que Platón compara con el sol, es decir, con la fuente de la luz. Las sombras que los prisiones contemplan son la negación de la luz y —por lo mismo— representan lo irreal y la noverdad[22].

En la filosofía de Aristóteles el *nous poietikos* está descrito como "estado análogo a la luz"[23]. y el intelecto agente, dice Aristóteles, está separado de la materia, es inmóvil, impasible, sin mezcla, inmortal[24]. Claramente aparecen en esta concepción aristotélica del intelecto los rasgos de lo divino. Lo confirma el libro lambda de la *Metafísica* en el cual dice Aristóteles que Dios es una Inteligencia cuya actualidad está en el pensamiento de sí misma[25]. Un aristotélico del Renacimiento, Zabarella, expresa: "El intelecto agente se dice claramente que existe de manera por entero independiente de la materia. Ahora bien, en el libro lambda de la *Metafísica,* el único lugar donde Aristóteles investiga deliberadamente cuáles son las formas puras e inmateriales que existen, las únicas que reconoce son Dios y las inteligencias. El intelecto agente no puede ser ninguna de estas últimas, porque ellas tienen al parecer, como única función, la de mover sus esferas respectivas. El intelecto agente, por lo tanto, debe ser Dios, que en tanto primer inteligible, es fuente de inteligibilidad de todos los otros inteligibles. Es, por lo tanto, Dios, como intelecto agente el que hace del objeto potencial del pensamiento, un objeto actual y, al mismo tiempo, permite al intelecto agente, que no tiene en sí más que la potencia de pensar, pensar actualmente, de la misma manera que la luz del sol hace que lo potencialmente visible sea actualmente visible y permite al ojo, que no ve, sino potencialmente, ver actualmente"[26].

Finalmente, toda la gnoseología agustiniana, como es sabido, pudie-

[22] Platón. *Rep.* 514a-521.
[23] Aristóteles. *De An.* 430a-15.
[24] Aristóteles. *De An.* 430a-17.
[25] Aristóteles. *Met.* 1072b-15-25.
[26] Zabarella. *De Reb. Nat. De Mente agente,* cap. 12, cit. por Ross.

ra quedar caracterizada por una palabra: iluminación. Dios mismo, en el conocimiento, ilumina el alma en la verdad[27].

El acto intelectivo, el *logos,* la luz, la idea de generación, han servido al más elevado lenguaje de la teología cristiana: Cristo es Hijo y Verbo de Dios *Filium Dei unigénitum* —le llama el Concilio de Nicea— *lumen de lúmine.*

La *Regla* I y la primera parte del *Discurso del Método* incorporan al contexto que analizamos lo que Descartes en el *Discurso* llama "buen sentido" o "razón" y en la *Regla* I "sabiduría". "El buen sentido o razón es" afirma Descartes "la potencia de juzgar y distinguir lo verdadero de lo falso". Y la célebre frase inicial del *Discurso* establece que "el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo". No se trata meramente de una frase retórica y otros pasajes permiten comprender la profundidad de su significado: "el buen sentido o razón, dice Descartes, es naturalmente igual en todos los hombres". Agrega luego que "es la única cosa que nos hace hombres" y, finalmente, que está "toda entera en cada uno".

Identidad y totalidad de la razón en cada hombre y determinación esencial del hombre por la razón. Tal es la doctrina acerca de esta capacidad de distinguir la verdad por el juicio que el *Discurso del Método* ofrece[28].

Finalmente, y en clara correspondencia con ideas ya expresadas, dirá Descartes en la tercera parte del *Discurso* que es Dios quien ha dado a cada cual una luz para discernir lo verdadero de lo falso[29].

La *Regla* I a su vez, propone la "sabiduría" que Descartes denomina con expresiones que usa indistintamente "sabiduría humana" o "sabiduría universal".

Una dialéctica —pudiéramos decir— análoga a aquella en virtud de la cual el "entendimiento" emerge del "espíritu" y la "intuición" de la "deducción" es la que de las "ciencias" conduce a la "sabiduría". Las ciencias son múltiples, pero reducibles a unidad en la medida en que residen totalmente en el conocimiento del espíritu. No así las "artes", que requieren de alguna disposición o ejercicio corporal. El cuerpo interpone entre ellas una irreducible razón de diversidad. Así la mano

[27] Por ej., *In Johan Tract. XV, IV. 9:* "en nuestra alma hay algo llamado intelecto. Esta parte del alma *(intellectus et mens)* es iluminada por una alta luz. Esta luz por la cual la mente humana es iluminada es Dios".

[28] *Discurso,* AT. VI, p. 1.

[29] *Discours,* edición de Gilson. Paris Vrin, 1947, 1.24-25.

apta para la agricultura deja de serlo para tocar la cítara; un hombre, por eso, no podría cultivar todas las artes a un tiempo. La unidad de las ciencias es el fin universal de éstas. Pero tal unidad, según la *Regla* I simplemente constituye la "sabiduría humana", la cual permanece siempre "una y la misma" –identidad y totalidad de la razón– a semejanza de la luz del sol que no se diversifica por la variedad de objetos que ilumina. Explícitamente dice Descartes que la "sabiduría humana" de la *Regla* I es el "buen sentido". "Buen sentido" o "razón" según el *Discurso* y "sabiduría" según las *Reglas* son, pues, lo mismo, o a lo menos, hay entre ellas esencial comunidad. Más que a través del conocimiento de ciertos objetos, del cultivo de ciencias particulares y de la persecución de fines en la investigación del espíritu –aún los más nobles como la felicidad por la contemplación de la verdad o el bienestar de la vida– la "sabiduría" se alcanza o consiste en el aumento de la luz natural de la razón. "Si alguien quiere investigar seriamente la verdad –dirá Descartes como conclusión de la *Regla* I– piense sólo en aumentar la luz natural de la razón". Y ello, obsérvese el texto, para, en cada circunstancia de la vida, saber elegir[30].

Ahora bien, la filosofía es para Descartes la investigación de la verdad en este sentido, como "sabiduría", como cultivo de la "luz natural de la razón" ("la Sagesse dont la Philosophie est l'étude"; "ce mot Philosophie signifie l'étude de la Sagesse"[31]. En ella aparecen comprometidas e íntimamente ligadas la luz natural de la razón y la verdad, el ser del hombre y la libertad.

Para finalizar, se expresarán en forma sintética las conclusiones de este análisis que diseñan las tareas por hacer en los siguientes capítulos.

La acción pura del espíritu, en la filosofía de Descartes es, eminentemente, "intuición". Espíritu o inteligencia "pura", "simple" sencillamente significa: en su misma naturaleza, sin agregados. "Nada puede agregarse a la pura luz de la razón que de alguna manera no la oscurezca" dice la *Regla* IV[32]. Sin embargo, la inteligencia, según Descartes, como veremos, de ordinario yace ahogada por lo que se le agrega y oscurece. Es necesaria, entonces, la liberación de la autenticidad, de la pureza, de la simplicidad de la inteligencia. En la medida en que esta liberación deja la inteligencia en su ser, ha de brillar su natural luz intelectiva. La intuición que nace de ella viene a ser el esplendor, la actualidad de la inteligencia. Esto ocurre en un determinado acto: el de

[30] *Regla I*. AT. x, pp. 359-361.
[31] *Principios*, prefacio. AT. IX, p. 4.
[32] *Regla IV*. AT. x, p. 372.

la aprehensión de la verdad. Tal vez la expresión adecuada sería: la inteligencia "es" en la verdad.

Dicha liberación en la cual la inteligencia aprehende la verdad se desarrolla primeramente como "ciencia". El proceso es, entonces, un "método", cuya estructura modelo es la deducción. Pero, además, se desarrolla como "metafísica". En ella la razón hace la experiencia de sí misma. Entonces el proceso es, para usar las palabras con que Alquie tituló su libro[33] descubrimiento metafísico del hombre, que simultáneamente comporta un descubrimiento metafísico de Dios.

Habrá que examinar, pues, en los capítulos siguientes la cuestión de la "ciencia" cartesiana y la cuestión de la "metafísica" como descubrimiento del hombre y de Dios por la vía de una teoría de la inteligencia y la verdad. Veremos entonces que el pensamiento de Descartes permite afirmar que el hombre más que un ser en el mundo es un ser en la verdad, o el ser para la verdad.

[33] F. Alquie. *La Découverte Métaphysique de l'Homme chez Descartes*. Paris, PUF., 1950.

Roberto Torretti

INTRODUCCION A UN ESTUDIO DE LA DEDUCCION DE LAS CATEGORIAS EN LA PRIMERA CRITICA DE KANT

Las páginas siguientes forman parte de una obra en preparación sobre la filosofía de la *Crítica de la razón pura*. Constará ella de cuatro estudios, el primero acerca de las relaciones entre la filosofía crítica y la metafísica, el segundo sobre la doctrina kantiana del espacio y el tiempo, el tercero sobre la llamada "deducción" de los conceptos puros del entendimiento y su empleo en la construcción de una teoría de la experiencia, el cuarto sobre el problema de la "cosa en sí". Se reproduce aquí la introducción al tercer estudio, cuya lectura independiente puede resultar útil, por cuanto en ella se dilucida el significado de algunos términos básicos del vocabulario kantiano y en especial el célebre distingo entre juicios analíticos y sintéticos, se presentan sumariamente los problemas que la "deducción" está llamada a resolver y se bosqueja la solución que les da, y se comenta la metodología de estas investigaciones de Kant y el concepto de "facultad del entendimiento" (*Verstandesvermögen*) que Kant emplea para designar su tema.

Las referencias a las obras de Kant contienen las siguientes abreviaturas: KrV designa la *Crítica de la razón pura,* citada según las ediciones primera (A) y segunda (B); Ak. es la edición de las obras completas publicada por la Academia prusiana de ciencias. R. designa las "reflexiones", anotaciones de Kant en hojas sueltas o al margen de libros, publicadas en los tomos XIV al XIX de Ak.; PMV designa las *Vorlesungen über die Metaphysik* editadas por Pölitz (Erfurt 1821), no incluidas aún en Ak.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a la Fundación Alexander von Humboldt la ayuda que me ha dado para realizar este trabajo.

I

La metafísica pretende ofrecer un conocimiento seguro y exacto de temas que en el sentir cristiano son decisivos para el destino del hombre: Dios, la libertad, la inmortalidad. Estos objetos están comprendidos en la materia propia de las tres disciplinas de la llamada metafísica especial. Como el hombre no tiene a ellos un acceso directo, a través de los sentidos, su conocimiento tiene que fundarse en nociones generales que constituyan una ciencia del ente como tal: la ontología o *metaphysica generalis* debe sentar las bases de la *metaphysica specialis.* Tampoco la ontología puede apoyarse meramente en el testimonio de los sentidos, el cual puede informar sobre éste a aquél ente, el que ca-

sualmente tenemos delante, pero no acerca del ente en general y como tal. Por tanto la metafísica, si es efectivamente una ciencia, es un sistema de conocimientos que no dependen de los datos sensoriales, conocimientos no empíricos o *a priori*. La confianza en que tales conocimientos son posibles se inspira en el ejemplo de la ciencia matemática, la más sólida y la más ágil de todas las ciencias humanas, ágil y sólida a la vez porque no necesita apoyarse en la información limitada y a menudo vacilante que suministran los sentidos. Es tan grande, sin embargo, el contraste entre los avances de la matemática y el eterno marcar el paso de la metafísica, que no parece lícito concluir que ambas ciencias son afines, sin antes haber examinado su parentesco y en general las condiciones y el verdadero alcance del conocimiento a priori. Este examen es el objeto propio de la *Crítica de la razón pura* y sabemos que esta obra proclama una distinción esencial entre el conocimiento matemático y el conocimiento metafísico. Esto no quiere decir que niegue el valor de este último: por el contrario, la parte más significativa y original de la obra, la llamada "Analítica trascendental", tiene como propósito cimentar la posibilidad de una ontología que se mantenga dentro de ciertos límites. El presente estudio es un comentario general de esta parte de la *Crítica* y sobre todo de su primera sección, la más decisiva y difícil, titulada "Analítica de los Conceptos". Pero antes de proceder a una presentación global del contenido de esta sección, sus conceptos básicos y su método, es oportuno dilucidar algunos términos y expresiones que Kant emplea en el planteamiento de sus problemas.

Hemos dicho que la ciencia metafísica tendría que constituir un conocimiento a priori. La voz "conocimiento", "Erkenntnis", designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas; es práctico, sin embargo, llamar "conocimientos" —que pueden resultar pretendidos o falsos— a todas las representaciones expresables en proposiciones capaces de verdad o falsedad; en este sentido "conocimiento" llega a ser sinónimo de "juicio". Esta acepción de "conocimiento" orienta el uso kantiano del vocablo; pero Kant lo emplea también con un significado más amplio, que procede del uso leibniziano de la voz "cognitio", la cual designa todas las representaciones que participan en la vida cognoscitiva del hombre, no sólo los juicios en que esa vida se realiza, sino también los conceptos que son los ingredientes de esos juicios y aún las representaciones sensoriales que les sirven de base. Así Kant define la voz "conocimiento" como "representación referida conscientemente a un objeto"[1]; esta definición cubre

intuiciones, conceptos y juicios, pero respeta la primacía de estos últimos, ya que, como veremos, según la doctrina de Kant, sólo el acto de juicio puede conferir una referencia objetiva a la intuición o al concepto. El conocimiento puede ser empírico o a priori. Conocimiento empírico es el que se obtiene por las impresiones sensoriales. Puede consistir en intuiciones empíricas, conceptos empíricos, juicios empíricos. Las primeras consisten en la presentación sensorial directa de las cosas; los segundos se obtienen por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre intuiciones empíricas; los juicios empíricos, por último, toman nota de hechos o situaciones conocidos directa o indirectamente por la vía sensorial. El conjunto de los juicios empíricos, enlazados unos con otros en un sistema que facilita su provechosa aplicación en las diversas circunstancias de la vida es lo que llamamos *la experiencia*. Es importante subrayar que la voz "experiencia" en el lenguaje de Kant designa un tipo de conocimientos o, más exactamente, el sistema de los conocimientos de este tipo. Es ajeno a su vocabulario hablar, como hace ya la generación siguiente a la suya, de experiencias no cognoscitivas, experiencia estética, experiencia religiosa, experiencia moral. Es posible que a veces, metonímicamente, llame "experiencia" también al material sensible en que la experiencia descansa, prescindiendo del orden que lo convierte *sensu stricto* en conocimiento. Pero aún este uso sería excepcional. Normalmente, experiencia es sinónimo de conocimiento empírico o, como Kant dice "conocimiento por percepciones enlazadas"[2]. Su definición más clara del término es quizás la contenida en la Reflexión 5661: "Una representación empírica de la que soy consciente es una *percepción;* aquello que pienso ante la representación de la imaginación mediante la aprehensión y comprensión de lo múltiple de la percepción, es *el conocimiento empírico del objeto,* y el juicio que expresa un conocimiento empírico es *experiencia*"[3]. *La* experiencia, única y unitaria[4], se forma, claro está, con la integración de estas experiencias en un sistema. En cuanto a la expresión "a priori", designa originalmente aquellos conocimientos que pueden obtenerse a partir de principios generales: como éstos, en el silogismo clásico, preceden a la conclusión, cuando ésta se establece sobre la base de ellos se dice que es verdadera "por lo que se dijo primero" (en latín: "a priori")[5]. Como los principios generales se usan comúnmente para cimentar predicciones, el sentido del término experimenta un desplazamiento natural: decimos saber "a priori", esto es, "de antemano", que en tales condiciones se producirán tales consecuencias; no tengo

que esperar que mi casa de madera se incendie para saber que es combustible. Kant ahonda este significado de la expresión "a priori", en virtud del cual caracteriza el conocimiento que puede tenerse de los hechos antes de que éstos se produzcan. Por lo general, la aprioridad del conocimiento es puramente relativa; como en nuestro ejemplo de la casa de madera, la predicción descansa en proposiciones generales ci-

mentadas a su vez en hechos anteriores, de los cuales se ha tenido información directa. Distinto sería el caso de un conocimiento absolutamente a priori, que no tuviera ninguna base en un contacto previo con el objeto a que se refiere o con otros afines a él; obviamente, sólo este conocimiento absolutamente a priori interesa a la metafísica, y Kant limita expresamente su investigación a él.

Tomando la voz "conocimiento" en su acepción amplia, distinguimos con Kant intuiciones a priori, conceptos a priori y juicios a priori. La idea de intuición a priori, como Kant la presenta, es original y paradójica: se trata de representaciones ligadas a nuestra receptividad sensible, que sin embargo no están determinadas por una afección pasiva. Hablamos largamente de ellas en el estudio precedente. Quedó allí en claro que estas intuiciones a priori no son representaciones de objetos, sino de órdenes posibles que todo objeto sensible satisface; sólo por esta vía indirecta, las intuiciones a priori permiten saber de cosas con las que no se ha estado en contacto. La idea de que hay conceptos a priori es en cambio casi tan vieja como la filosofía. Hasta Locke se los reputaba innatos. Mientras los conceptos ordinarios, de "rojo" por ejemplo o "frío", se forman comparando presentaciones sensoriales y abstrayendo lo que tienen de común, habría otros conceptos —como el concepto mismo de "cosa"— que no podrían formarse de esta manera; puesto que los tenemos, habría que entender que nacemos con ellos. La crítica de Locke pone en ridículo el innatismo, y Kant, como sabemos, no tiene la intención de resucitarlo. Pero no duda de que ciertos conceptos, que son ingrediente decisivo de nuestros conocimientos, no pueden formarse por comparación y abstracción a partir de impresiones sensibles, ya que estas operaciones mismas los presuponen. Estos conceptos se formarían por reflexión sobre la actividad del propio pensamiento, provocada por los datos de los sentidos. Con esta interpretación Kant no hace sino seguir el ejemplo de Leibniz, quien en sus *Nuevos Ensayos sobre el Entendimiento Humano* había concedido a Locke que no hay nada en el entendimiento que no estuviese antes en los sentidos,

excepto el *entendimiento mismo,* es decir, el sistema de sus modos de operar.

Pero la cuestión verdaderamente decisiva concierne a los juicios a priori. ¿Existen siquiera? ¿Se puede establecer una verdad acerca de una cosa sin atender a los datos de los sentidos? Esta pregunta subraya una dificultad que está en la raíz de la ciencia metafísica. Sin embargo, es fácil dar ejemplos de juicios a priori, de verdades indubitables también para quien jamás ha entrado en relación con la cosa a que se refieren, y que puede no saber de ella más que lo que esas verdades dicen. Así, no hace falta conocer el nombre, ni la edad, ni la nacionalidad de un político para saber que si es miembro de un parlamento bicameral pertenece a una de las dos cámaras de ese parlamento. Y no necesito saber más sobre Pedro Pérez y Juan Juánez, para estar seguro que si aquél es mayor que éste, también nació antes que Luis, el hermano menor de Juan. La existencia de tales proposiciones válidas a priori demuestra incuestionablemente que ellas son posibles. Pero tienen nuestros ejemplos un aire de trivialidad que impide asimilarlos a las proposiciones de la metafísica, como "Dios existe" o "el alma no muere"[7]. Para circunscribir nuestra investigación a lo que verdaderamente nos importa, conviene clasificar los juicios en dos grupos, formado el uno por aquellas proposiciones más o menos triviales, del género de las que acabamos de citar, mientras se deja en el otro a las proposiciones que realmente enriquecen el caudal de nuestras informaciones y se intenta averiguar si entre estas últimas las hay también que puedan validarse a priori. A esta necesidad responde el distingo kantiano entre los juicios analíticos y los sintéticos, que ahora debemos comentar. Combinado con la clasificación ya establecida en juicios a priori y juicios empíricos o a posteriori, el distingo mencionado permite según Kant determinar el carácter preciso de los juicios en que ha de expresarse el conocimiento metafísico. Estos tendrían que ser a priori y a la vez sintéticos. De este modo nuestra investigación acerca de la posibilidad y los límites de este conocimiento puede concebirse como una investigación acerca de las condiciones que hacen posible los juicios sintéticos a priori. Esta manera de plantear el tema de la *Crítica de la razón pura* se insinúa fugazmente en la introducción a la primera edición de la obra; constituye en cambio la base de la exposición simplificada de los *Prolegómenos,* cuya presentación reaparece luego en la introducción muy modificada de la segunda edición de la Crítica, pero sin que el resto del libro haya sido adaptado a este nuevo planteamiento[8]. Su aparente claridad ha

hecho de él un planteamiento clásico, que reproducen todos los manuales; esta práctica sería inobjetable si el celebrado distingo entre juicios analíticos y sintéticos no estuviera viciado por cierta oscuridades o si por lo menos la *Crítica,* como los *Prolegómenos,* estuviese construida según un esquema basado en él.

Nuestros ejemplos de proposiciones triviales dan una primera impresión de lo que Kant quiere decir cuando habla de juicios "analíticos". Son analíticos todos aquellos juicios que se limitan a hacer explícita una noción que ya tenemos, que no expresan un enriquecimiento de la información con que contamos; Kant los llama por ello "juicios de explicación" (*Erläuterungsurteile*), oponiéndolos a los "juicios de ampliación" (*Erweiterungsurteile*), que también llama sintéticos[9]. Para que el distingo opere una dicotomía, debemos entender que los juicios sintéticos son aquellos que no son analíticos: no se limitarán, pues, a explicar lo que ya sabemos, sino ampliarán nuestro conocimiento, enriqueciendo nuestros conceptos al ponerlos en relación con otros no contenidos en ellos. Kant procura dar una expresión rigurosa a estas ideas en su definición de los juicios sintéticos y analíticos. "Los juicios analíticos no dicen nada en el predicado fuera de lo que ya estaba pensado efectivamente, aunque no en forma clara ni con el mismo grado de conciencia, en el concepto del sujeto". Los juicios sintéticos, en cambio, introducen en el predicado determinaciones no contenidas en el concepto del sujeto "y así incrementan mi conocimiento, al agregar algo a mi concepto"[10]. Contra esta definición se han elevado diversas objeciones. Ante todo, se señala que sólo puede aplicarse a los juicios que constan de sujeto y predicado, juicios que Kant llama "categóricos". Esta limitación es expresamente reconocida por Kant en la introducción a la *Crítica*; pero ello no elimina la objeción, pues el uso que se da luego al distingo supone que éste cubra la totalidad de los juicios[11]; la ciencia metafísica no comprende sólo juicios categóricos, sino además seguramente juicios hipotéticos y disyuntivos, y también juicios relacionales (como "Dios es mejor que el hombre"), que no pueden clasificarse en analíticos y sintéticos si adoptamos la definición propuesta; no bastaría, en consecuencia, determinar cómo son posibles los juicios sintéticos a priori para conocer las condiciones y límites de la ciencia metafísica[12]. Pero además hay juicios categóricos que, con arreglo a la definición citada, no podemos reputar analíticos y que, sin embargo, son puramente explicativos y triviales; como por ejemplo, "algunos números naturales no son números primos"; basta concebir la noción de

número natural para saber que algunos de ellos serán múltiples de otros números mayores que 1, pero no puede sostenerse que el predicado "número primo" esté excluido por la noción misma de "número natural". A estas acertadas objeciones de orden formal, se añaden otras, más radicales, pero menos defendibles. Se afirma que todo juicio es sintético, pues opera una síntesis de nociones que, para poderse unir, tienen que ser distintas y separadas. Se sostiene además que todo juicio es analítico, pues dice precisamente que el predicado está comprendido en el sujeto (si digo, "la mesa es verde" quiero decir justamente que el color verde está comprendido entre los caracteres de la mesa). La primera de estas críticas descansa en un juego de palabras; es indudable que todo juicio entraña un enlace de representaciones —tal dice, por lo demás, la propia definición kantiana del juicio[13]—, y es legítimo llamar a este enlace "síntesis"; pero esto todavía no implica que todo juicio sea "sintético" en el sentido de la definición de Kant; las nociones enlazadas en el juicio tienen que ser discernibles para que pueda hablarse de enlace, pero bien puede la una estar implicada en la otra; para desbaratar la objeción bastaría, pues, cambiar el nombre de los juicios que Kant ha llamado sintéticos, aunque se mantuviera el concepto; ella es en consecuencia puramente verbal. La segunda crítica no tiene en cuenta los términos exactos de la definición kantiana del juicio analítico; Kant decía que estos juicios no expresan en el predicado nada que no estuviese pensado ya en el *concepto del sujeto;* este concepto no debe confundirse con el objeto mismo mentado por él; es claro que todo juicio categórico válido expresa en el predicado sólo propiedades que efectivamente pertenecen al objeto mencionado en el sujeto (o que efectivamente *no* le pertenecen, si se trata de un juicio negativo); pero de ello no se desprende que estas propiedades estén implícitas en el concepto con que mentamos dicho objeto (o, en el caso del juicio negativo, contradigan este concepto)[14]. Esta discusión nos permite entender mejor el significado del distingo entre juicios categóricos analíticos y sintéticos; ambos tipos de juicio declaran, acerca de un objeto, una cualidad que le pertenece (el lector puede fácilmente adaptar nuestras fórmulas al caso del juicio negativo); pero el juicio sintético, al hacer esta declaración, enriquece además nuestro conocimiento del objeto de que habla, pues la cualidad que le atribuye no está contenida entre los caracteres propios del concepto con que pensamos ese objeto. En efecto, el concepto representa al objeto por ciertos rasgos o "notas" que deben bastar para identificarlo, pero que no suministran generalmente una

idea completa y adecuada de todo lo que el objeto es; el progreso hacia una representación adecuada del objeto se cumple con la formulación de juicios sintéticos válidos acerca de él; los juicios analíticos en cambio no hacen sino decir claramente lo que ya pensábamos del objeto y por esto, como dice Kant, explican nuestros conocimientos, pero no los amplían. Estas consideraciones nos permiten disponer de la objeción aducida, pero suscitan otra, una de las primeras que se elevaron contra el distingo de Kant: parecería que a medida que se perfeccionasen nuestros conceptos de las cosas los juicios que fueron sintéticos se irían volviendo analíticos, de modo que el distingo que Kant reputaba "clásico" sería puramente relativo y provisorio. Esta objeción es quizás la más grave de todas, pues hace depender la naturaleza sintética o analítica de los juicios de la representación que la persona que los formula tiene del objeto a que ellos se refieren; el límite entre ambas clases de juicio se torna así fluido e imprecisable, al punto de que parecería justificado desechar la clasificación. Con todo, tampoco esta objeción tan persuasiva puede en definitiva sostenerse. Dos juicios son idénticos cuando establecen idéntico enlace entre conceptos idénticos; son diferentes si hay una diferencia en los conceptos enlazados, aunque se los nombre con las mismas palabras y aunque mienten el mismo objeto. No cabe sostener, pues, que *un mismo juicio* se convierta de sintético en analítico al perfeccionarse el concepto que hace las veces de sujeto; al enriquecerse este concepto, deja de ser el que era, y no estamos ya en presencia del mismo juicio[15]. Podría decirse, eso sí, que estas modificaciones en los juicios que no se manifiestan necesariamente en el lenguaje con que se los expresa serán en muchos casos imperceptibles, resultando si no insostenible, en todo caso impracticable la clasificación de los juicios en analíticos y sintéticos. Habría, sin embargo, dos casos en que su aplicabilidad no admite dudas: cuando los conceptos envueltos han sido definidos con toda precisión y cuando se trata de conceptos inmutables, que ningún progreso del conocimiento puede perfeccionar. Es sabido que los juicios de la matemática se hallan en el primer caso. Según Kant, los de la metafísica están en el segundo, pues los conceptos a priori enlazados en ellos radican en los principios que rigen el ejercicio de nuestra facultad de conocer. Que estos principios son invariables es un supuesto que Kant ni siquiera insinúa que se pudiera poner en cuestión.

Podemos desechar, pues, las últimas tres objeciones, que amenazaban la viabilidad de la clasificación de los juicios en analíticos y sinté-

ticos; pero quedan siempre en pie las dos primeras, que nos obligan a buscar para ella una definición mejor. Para este propósito puede sernos útil la comprobación de un hecho curioso: Kant combina, como sabemos, dos clasificaciones de los juicios, la que estamos comentando y aquella otra que los divide en empíricos y a priori; según las definiciones propuestas por él, estas dos clasificaciones se establecen desde puntos de vista enteramente independientes, pues una se basa en la relación entre el predicado del juicio y el concepto del sujeto y la otra en la fuente que confiere al juicio su validez. Ahora bien, si se combinan dos dicotomías establecidas dentro de un mismo género de cosas desde puntos de vista independientes debería obtenerse normalmente una cuadripartición del género clasificado; así, cuando Aristóteles clasifica los juicios según la cantidad en universales y particulares y según la llamada "cualidad" en afirmativos y negativos y combina estas dos clasificaciones, llega a esa célebre división de los juicios en las cuatro clases que la lógica medieval designaba con las letras A, I, E, O. Pero la combinación de las dos dicotomías kantianas da como resultado una tripartición de los juicios: hay juicios analíticos a priori y juicios sintéticos empíricos y según Kant hay también juicios sintéticos a priori; pero sería absurdo hablar de juicios empíricos analíticos: si el predicado no hace sino explicar el concepto del sujeto, no es menester apelar a los datos de los sentidos para fundar la validez del juicio[16]. Este resultado es significativo y debe darnos la pista de la nueva definición que buscamos. En efecto, la combinación de dos dicotomías da una tricotomía, cuando aquéllas, aunque descansan en criterios diferentes, se establecen desde un mismo punto de vista. Así, si clasificamos a los hombres desde el punto de vista de la nacionalidad en franceses y no franceses y chilenos y no chilenos, y combinamos estas dos clasificaciones no obtenemos cuatro grupos, sino solamente tres. Esto nos lleva a concluir que, contra lo que parecía desprenderse de las definiciones de Kant, las dos clasificaciones de los juicios que él combina se hacen desde un mismo punto de vista, que no puede ser otro que el de la fuente de que el juicio obtiene su validez. Esta conclusión puede confirmarse aun sin salir de las definiciones kantianas. Ello es obvio en el caso de una de las clasificaciones: juicios empíricos son aquellos que cimentan su validez en la información suministrada por los datos de los sentidos; juicios a priori son los que no son empíricos. Pero la misma fórmula es aplicable a la otra clasificación: juicios analíticos son aquellos que cimentan su validez en la información suministrada por el concepto del sujeto; jui-

cios sintéticos son los que no son analíticos. Esta formulación nos permite entender inmediatamente por qué no puede haber juicios analíticos empíricos. Pero no elimina todas las objeciones que quedaron pendientes: la nueva definición sólo es aplicable a los juicios dotados de sujeto, esto es, a los juicios categóricos[17]. Pero no ha de ser difícil darle un alcance más general, en forma de satisfacer esta objeción. Atendamos a la oposición que hemos descubierto entre juicios empíricos y juicios analíticos. Aquéllos fundan su validez en los datos de los sentidos, fuera de la esfera de los conceptos. Estos últimos, en cambio, no salen de esta esfera; ello es claro en el caso de los juicios categóricos analíticos, únicos que cubre expresamente la definición de Kant: estos juicios se fundan como sabemos en el contenido explícito e implícito del concepto que hace las veces de sujeto. Pero algo semejante puede decirse de esas proposiciones triviales que adujimos como ejemplos cuando nos preparábamos para establecer el distingo entre juicios analíticos y sintéticos: para saber que vale el juicio hipotético "Si X es miembro de un parlamento bicameral, es miembro de una de sus dos cámaras", me basta conocer el sentido de los conceptos enlazados en él. Haremos justicia, pues, a la intención de Kant, si decimos que los juicios analíticos son aquellos cuya validez depende puramente de los conceptos que en ellos figuran, y juicios sintéticos aquellos cuya validez descansa en otra cosa. Esta es la idea que Gottlob Frege quiso formular con rigor diciendo que los juicios analíticos se fundan en definiciones y en las leyes de la lógica (éstas son necesarias para *inferir* el juicio de las definiciones de los conceptos envueltos en él)[18]. No cabe duda que todos los juicios que satisfagan la fórmula de Frege son analíticos en la intención de Kant; Frege ha suministrado por lo tanto un criterio preciso para establecer que un juicio es analítico. Pero es dudoso que todos los juicios que según la intención de Kant merecerían llamarse analíticos, puedan reducirse a la fórmula de Frege. Esta supone, para ser aplicable, que los conceptos envueltos en el juicio que se examina tengan definiciones conocidas; sólo así puede establecerse que el juicio se infiere éstas. Ahora bien, según Kant no puede darse una definición ni de los conceptos empíricos, ni de los conceptos metafísicos; de los primeros no, por cuanto están permanentemente expuestos a ser modificados o enriquecidos con el progreso de la experiencia; y tampoco de los segundos, porque, aunque están dados con el pensamiento mismo, su análisis es una empresa ardua y tal vez inagotable[19]. Por último, es seguro que los principios de la lógica conocidos por Kant, el principio

de identidad, el principio de no contradicción y el principio del tercero excluido[20], no podrían ser tenidos, dentro de su filosofía, por juicios sintéticos; de serlo, tendría que tratarse de juicios sintéticos a priori, y la explicación que Kant da de cómo son posibles no es aplicable al caso de los principios de la lógica[21].

Por estas razones, creo que en un estudio acerca de Kant tenemos que renunciar a una definición rigurosa de juicio analítico (y sintético) y atenernos a la comprobación más general que habíamos hecho: la validez de los juicios que Kant llama analíticos puede certificarse sin salir de la órbita del pensamiento conceptual; la fuente de validez de un juicio sintético en cambio tiene que buscarse fuera de esta órbita. Esta caracterización permite entender muy bien el empleo que Kant da a esta clasificación de los juicios. Hace plausible asimismo la posición adoptada por los empiristas del siglo xx que identifican juicio analítico y juicio a priori, juicio sintético y juicio empírico[22]. En efecto, si la validez de un juicio no depende de las relaciones de significado entre los conceptos que enlaza ¿de qué otra cosa puede depender, excepto los datos de los sentidos? La noción misma de un juicio sintético a priori, de un conocimiento que no depende de puros conceptos, pero tampoco de impresiones sensoriales, parece a primera vista una paradoja inverosímil, o casi pudiéramos decir una representación vacía. Y sin embargo es obvio que una ciencia metafísica que no se limite a ser un tejido más o menos refinado de ficciones intelectuales, sino tenga aplicación a la realidad de las cosas, tendría que expresarse en juicios de esta clase. Los empiristas, como es sabido, concluyen de esto sin titubear que la metafísica no es posible —que no sólo no es posible como ciencia, sino ni aun como discurso razonable. Kant, en cambio, no piensa que la metafísica pueda despacharse tan livianamente. Convencido desde su juventud de que el pensamiento conceptual puro no es capaz por sí solo de conocer lo que existe —de modo que una ciencia real no puede constar exclusivamente de juicios analíticos—, conoce no obstante desde 1770 una fuente de saber que se distingue de las únicas dos que admite el empirismo: la intuición pura del tiempo y el espacio cae fuera de la órbita del puro pensamiento conceptual y no depende sin embargo de la afección de los sentidos. Este descubrimiento, como lo hemos venido anunciando, es la clave de la solución kantiana del problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori[23]. En la intuición pura del espacio y el tiempo descansa para Kant todo un género de juicios reconocidamente a priori, que según él, además son

sintéticos: las proposiciones de la ciencia matemática. Aunque rechaza la posición tradicional que da por asegurada la metafísica en razón de su analogía con la matemática y recalca la diferencia esencial entre estos dos géneros de saber, no ignora con todo esa analogía, que aplica eso sí más sutilmente, y que, según la exposición de los *Prolegómenos,* da la pista para resolver la cuestión de las condiciones y límites del conocimiento metafísico. De ahí la importancia que se atribuye en las discusiones acerca de la filosofía de Kant a la tesis, defendida por la corriente más poderosa de la filosofía contemporánea de las matemáticas, según la cual las proposiciones de esta ciencia son analíticas. Quienes adoptan esta posición aceptan que las matemáticas no son sino un juego combinatorio de conceptos facticios de la inteligencia humana, no sujeto a otra restricción que la que imponen los principios generales de la lógica[24]. La evidente aplicabilidad de las matemáticas a los objetos sensibles constituye un problema que, automáticamente resuelto en la doctrina de Kant, vuelve a planteársele a estos otros pensadores[25]. Por otra parte, para establecer el carácter analítico de las proposiciones de la matemática, estos autores, que adoptan la definición arriba citada de Gottlob Frege (los juicios analíticos se basan en definiciones y las leyes de la lógica), han tenido que incluir entre los principios de la lógica algunos que se salen bastante del marco de lo que tradicionalmente se concibe bajo este nombre[26]. En todo caso, cualquiera que sea el resultado a que conduzca una discusión detenida de este asunto (que ciertamente no podemos emprender aquí), no es probable que nos llevara de vuelta a las formulaciones simples y en cierto modo ingenuas de Kant; así por ejemplo, no cabe duda de que una igualdad como "7 + 5 = 12", que éste presenta con un paradigma de juicio sintético a priori, puede deducirse de las definiciones de los números citados y de la noción de suma, con arreglo a los principios ordinarios de inferencia[27] "7 + 5 = 12" es entonces una proposición analítica conforme a la fórmula de Frege, la cual según vimos es aceptable dentro del sistema kantiano, si no como definición general, al menos como criterio diagnóstico.

Esta conclusión compromete ciertamente la utilidad del distingo entre juicios analíticos y sintéticos como base para la presentación didáctica del tema de la *Crítica de la razón pura*. Vimos además que este distingo estaba expuesto a objeciones que no logramos disipar del todo. Por último, como dijimos, no constituye la base del planteamiento original del problema que la obra aspira a resolver, ni regula tampoco el desarrollo

de la misma (sí, en cambio, el de los *Prolegómenos*). Casi podría pensarse que cuando Kant destaca la pregunta "¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?" como una cuestión de que depende toda decisión sobre la posibilidad de una ciencia metafísica, no busca sino subrayar lo precario y difícil de esta posibilidad, que presupone una respuesta a esa pregunta paradójica. Vimos que sólo quien dispone, como fruto de investigaciones ajenas al tema que ahora debatimos, de la idea de una fuente de conocimientos distinta del puro pensamiento conceptual y de las impresiones de los sentidos, está en posición de valerse con provecho de la noción de juicio sintético a priori, sin encerrarse en un callejón sin salida. Kant ha encontrado una fuente así en la intuición pura, base según él de los juicios sintéticos a priori de la matemática. Señalamos que la matemática moderna no simpatiza con esta manera de ver: se sostiene que sus proposiciones son analíticas y se niega que descansen en una "intuición pura". Pero aunque ignorásemos estos pensamientos y nos atuviésemos únicamente a lo que dice Kant, la sola concepción de la intuición pura no bastaría para determinar la posibilidad y condiciones de validez de las proposiciones metafísicas, y no se ve cómo podría resolverse este problema con sólo meditar sobre la pregunta por los juicios sintéticos a priori. Esta sólo puede responderse desde una posición que Kant conquista al margen de ella, en su empeño por resolver una cuestión diferente, decisiva también para el problema del conocimiento metafísico: la cuestión de la referencia de la representación a su objeto. Esta cuestión, que Kant planteara por primera vez en la carta a Herz comentada al término del estudio anterior, es abordada y resuelta en la "Analítica de los conceptos" en la *Crítica de la razón pura;* y nos parece significativo que en la primera edición de esta obra, no obstante una alusión breve y epidódica a los juicios analíticos y sintéticos en la introducción (destinada, aparentemente a estimular la curiosidad del lector enfrentándolo a la paradoja de los juicios sintéticos a priori), este distingo sólo viene a cobrar importancia *después* de la "Analítica de los conceptos", cuando Kant expone el meollo de su doctrina como "El principio supremo de todos los juicios sintéticos"[28]. La verdad es que la pregunta por los juicios sintéticos a priori y la referencia concomitante a las proposiciones matemáticas de este género probablemente han contribuido a iluminar y a persuadir a los lectores del siglo XVIII, pero que en el estado de cosas sumariamente esbozado en las páginas anteriores más bien confunden y ahuyentan al lector de hoy. Por esto me parece prudente que una exposición actual de la filosofía crítica de Kant deje de lado la cuestión de la posi-

bilidad de los juicios sintéticos a priori y aborde el tema de esa filosofía de una manera más próxima a la elegida originalmente por su autor.

2

Hemos visto con qué necesidad la doctrina de 1770 engendra el problema planteado en la carta a Herz de 21 de febrero de 1772[29]. Separa ella el conocimiento sensible del conocimiento intelectual, de tal modo que el empleo de la inteligencia en las ciencias empíricas se limita a un uso lógico, consistente en comparar y ordenar las presentaciones sensoriales. La ciencia metafísica en cambio debe dar al intelecto un uso puro, nada contaminado por las representaciones sensibles ni por aquellos principios del espacio y el tiempo cuya aplicación legítima ha quedado restringida a la esfera de la sensibilidad. El uso puro del entendimiento requiere conceptos a priori. Kant no puede admitir que éstos procedan de una revelación del cielo, pues al aceptar la intervención de principios sobrenaturales e injustificables en la base de la metafísica la privaría ya en su raíz misma del carácter científico que quiere asegurarle. Los conceptos a priori expresan las funciones y reglas del intelecto mismo, están dados con él y se conocen por reflexión sobre su modo de operar. Puestas las cosas de esta manera es inevitable preguntar ¿qué garantiza la aplicabilidad de estos conceptos a priori a entes que existen por sí mismos, independientemente de las operaciones del intelecto humano? Kant, con certero instinto, concibe en el acto este problema como un caso particular de otro más general: ¿qué confiere a la representación su referencia al objeto? En la carta a Marcus Herz señala como vimos que este problema no tiene dificultad cuando se trata de representaciones empíricas, pues ellas se fundan directa o indirectamente (según sean intuiciones o conceptos) en la presentación del objeto; surge en cambio con toda su urgencia tratándose de representaciones a priori, las cuales no pueden apoyarse en una presentación efectiva, necesariamente sensible, de su objeto. Para el caso de las intuiciones a priori el problema ha sido resuelto ya en la propia *Disertación* de 1770: nuestras representaciones de espacio y tiempo, aunque no se fundan en las impresiones que presentan a los objetos sensibles, son aplicables a todos estos objetos, por cuanto son los principios que hacen posible su presentación. Esta solución dará la pista para resolver el problema paralelo relativo a los conceptos a priori, pero sólo una vez que Kant haya revisado su optimismo inicial con respecto al caso de las representaciones empíricas: la solución kan-

tiana al problema fundamental del conocimiento metafísico consiste esencialmente en mostrar que los conceptos a priori tienen validez objetiva cuando ellos son conceptos de las operaciones intelectuales que confieren a las intuiciones sensibles su referencia a un objeto.

Conviene tomar conciencia del alcance del problema planteado por Kant. Pensemos en el ejemplo de Descartes y su intento de instaurar la ciencia metafísica. Procede al parecer con máxima cautela, poniendo en duda todo pretendido saber. La misma duda extrema permite asegurar una certeza inconmovible: yo que dudo existo y sé de mi existir y mi dudar. Esta certeza se extiende a todos los aspectos de la conciencia de sí, sus actos y contenidos, *como tales*. Llegado a este punto, Descartes olvida su cautela: la confianza conquistada en el saber acerca de sí, se extiende a los principios y exigencias de nuestro pensamiento, y no sólo, como sería legítimo, para los efectos de su aplicación en el dominio inmanente de la autoconciencia, sino también en su pretensión de valer para cuanto existe independientemente de ella. Que todo acto supone una sustancia actuante, que todo hecho requiere una causa a lo menos tan perfecta como él, son principios en que Descartes se apoya sin titubeos, sin otro título que la evidencia que exhiben a la conciencia de sí. La pregunta de Kant cuestiona radicalmente este procedimiento: ¿Qué garantiza la conformidad de las cosas con estas exigencias del pensamiento? Un mero recuento de casos empíricos que los confirmen no puede certificar la validez universal de estos principios. Y aunque valiesen para todas las cosas de la experiencia, ello no permitiría concluir nada acerca de las cosas como existen por sí mismas, a que pretende aplicarlos la especulación de Descartes. Kant ha descubierto en efecto que el rostro con que se nos muestran los objetos sensibles está íntimamente condicionado por los principios de nuestra sensibilidad, y este descubrimiento que quiso aprovechar para purificar y por esta vía consolidar el conocimiento metafísico, lo lleva a cuestionar su objetividad.

Una breve reflexión sobre el ejemplo aducido nos muestra que el problema de la carta a Herz tiene dos aspectos esenciales: hay que averiguar qué legitima la validez objetiva de los conceptos a priori, pero hay que determinar también cuáles son precisamente los conceptos así legitimados. Poco serviría saber que los conceptos a priori del entendimiento humano son aplicables a entes reales por tal razón y dentro de tales límites, si no sabemos cuáles son esos conceptos y quedamos expuestos a que cualquier ficción pretenda pasar por uno de ellos. Estas dos cuestiones de la justificación del empleo de conceptos a prio-

ri para el conocimiento de objetos reales (cuestión de la validez objetiva o "realidad objetiva" de estos conceptos) y de la determinación del número e identidad de los conceptos que así pueden emplearse, son la materia de que se ocupa la "Analítica de los conceptos" de la *Crítica de la razón pura*. Parecería que la respuesta a la cuestión enunciada primero debiera preceder al planteamiento de la otra, pues sólo una vez que conocemos el principio que justifica el uso objetivo de conceptos a priori en general disponemos de un criterio para identificar las nociones justificables por ese principio. Pero en la obra de Kant estas cuestiones se tratan en el orden inverso: primero busca establecer cuáles son los conceptos a priori primordiales o "troncales" (*Stammbegriffe*), de los cuales todos los demás tendrían que derivarse, y pretende haberlos hallado en su famosa tabla de las doce "categorías"; sólo entonces aborda la cuestión decisiva de la justificación del empleo de esas categorías en el conocimiento de la realidad, de que se ocupa la llamada "deducción trascendental" de las mismas. En el Prefacio a los *Prolegómenos* Kant nos cuenta que éste ha sido el orden en que de hecho planteó y solucionó estas cuestiones. Hume había puesto en duda la validez objetiva de una noción central de la metafísica, el concepto del enlace de causa y efecto. Kant quiso generalizar el problema de Hume y descubrió pronto que este concepto dista mucho de ser el único con que el entendimiento piensa a priori enlaces de las cosas. Habría ensayado entonces asegurarse de su número, y sólo una vez que hubo conseguido inventariarlos a partir de un principio único (en la tabla de categorías), habría emprendido la "deducción" (o sea la justificación de la validez objetiva) de estos conceptos, habiéndose cerciorado ya de que no procedían de la experiencia, sino que brotaban del entendimiento puro[30]. Los papeles póstumos de Kant confirman que él estuvo preocupado con el problema de la enumeración de los conceptos a priori primordiales antes de plantear siquiera, en la carta a Marcus Herz, la pregunta por su validez objetiva; se encuentran, en efecto, numerosos bosquejos de una lista de tales conceptos, algunos de los cuales tienen que datar de una fecha anterior a 1770, pues incluyen entre ellos al tiempo y al espacio[31]. En algún momento de la década del sesenta Kant ha abandonado pues su creencia anterior en que hay infinitos conceptos originarios, irreductibles a otros más primitivos, y convencido de que el número de las nociones primordiales es limitado, se ha puesto a la obra de inventariarlas[32]. Ignoramos las razones de este vuelco, pero es probable que Kant haya comprendido que si verdaderamente no

tuviese límites nuestra dotación de conceptos primordiales no sólo la metafísica, sino el conocimiento científico en general quedaría privado de un cimiento sólido. Pero aunque aceptemos que Kant abordó la cuestión del inventario antes de plantear la de la justificación o "deducción" de los conceptos inventariados, hay poderosas razones para pensar que sólo pudo resolver aquélla después que hubo descubierto la clave para la solución de ésta. Desde luego, como veremos en seguida, la lista de los conceptos puros primordiales (categorías) se basa en una cierta interpretación de la naturaleza y función de estos conceptos, a la que se llega en el curso de su justificación o deducción; sería raro que dicha interpretación hubiera sido descubierta por Kant antes de que encontrara la idea central de la deducción. Esta conjetura puede corroborarse con documentos. La colección de papeles póstumos conocida como el manuscrito de Duisburg contiene una hoja fechada, una carta de Bertram a Kant del 20 de mayo de 1775[33], en cuyo reverso Kant ha expuesto algunas de las ideas características de la deducción trascendental de las categorías; otras hojas del mismo manuscrito completan estas ideas, y su afinidad con la hoja fechada lleva a presumir que datan de aproximadamente la misma época[34]. Ahora bien, el texto de estas anotaciones hace pensar que Kant, al tiempo de redactarlas, o sea en el año 1775 ó 1776, aunque ya había descubierto la clave para una justificación de la validez objetiva de los conceptos primordiales del entendimiento, no estaba en posesión aún de la lista definitiva de estos conceptos; antes bien, serían las mismas ideas expuestas en el manuscrito de Duisburg las que, generalizadas, le permitirían establecer esa lista. Esta conclusión obtenida por Haering en su minucioso análisis del manuscrito de Duisburg y acogida por de Vleeschauwer en su gran comentario a la deducción transcendental confirma la tesis que dijimos se puede establecer por análisis directo de la propia *Crítica de la razón pura* y que desmiente al relato autobiográfico de Kant en el Prefacio de los *Prolegómenos:* El principio para el establecimiento de la tabla de las categorías (el llamado "Leitfaden" o "hilo conductor") presupone la doctrina de la deducción trascendental; de ahí la dificultad invencible con que tropieza el lector de la *Crítica* cuando debe enfrentar la exposición de aquél antes de haber estudiado ésta. En los próximos capítulos de este estudio procederemos a comentar la "Analítica de los conceptos" en el orden que nos parece más natural, a saber, empezando por la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento, para continuar con la determinación de su inventario.

Conviene, en todo caso, que el lector tenga desde un comienzo una visión de conjunto de estas doctrinas, por lo cual damos a continuación un breve resumen de las mismas.

Kant las desarrolla en el contexto de las nociones básicas de la *Disertación* de 1770: El conocimiento humano procede de dos grandes fuentes, la sensibilidad y el entendimiento. Aquélla se define como nuestra capacidad de recibir representaciones ("la receptividad de las impresiones"), ésta como la facultad de conocer mediante esas representaciones un objeto ("espontaneidad de los conceptos"). La independencia entre sensibilidad y entendimiento en que tanto se insistía en la *Disertación* deja paso ahora a la idea de una colaboración estrecha —y necesaria— entre ambos: "Mediante la primera nos es *dado* un objeto, mediante el segundo el objeto es *pensado* en relación con aquella representación"[35]. Kant ha comprendido que la impresión sensible presenta el objeto, pero no *como objeto;* para que se cumpla este último requisito imprescindible para la efectividad del conocimiento, es preciso *entender* las impresiones como presentaciones de objetos, lo cual supone a su vez que se *piense,* se *conciba* el objeto que ellas presentan. La intuición de la sensibilidad y el concepto del entendimiento constituyen pues los elementos del conocer, "de suerte que ni los conceptos, sin una intuición que de algún modo les corresponda, ni la intuición sin conceptos pueden suministrar un conocimiento"[36]. Intuiciones y conceptos, agrega Kant, pueden ser puros o empíricos. "Son *empíricos* cuando contienen sensación . . .; *puros,* en cambio, cuando a la representación no se mezcla sensación alguna". Como es obvio "sólo intuiciones o conceptos puros son posibles a priori"[37].

Dijimos que el propósito de la deducción trascendental era justificar la aplicación a objetos reales de los conceptos a priori del entendimiento humano. Parece justo que esta investigación vaya precedida del conocimiento de cuáles son estos conceptos —si es que existen. Tal vez por ello Kant estimó oportuno exponer antes de ella la doctrina del "hilo conductor", que algunos comentaristas llaman la "deducción metafísica"[38] y que conduce a la fijación de la tabla de las categorías. Pero la deducción trascendental, tal como Kant efectivamente la desarrolla, no presupone en absoluto esta doctrina, bastando por sí sola para establecer la necesidad —y por ende la existencia— de conceptos a priori y proporcionando, al determinar su naturaleza y función dentro de la vida del conocimiento, la pista que Kant sigue en la llamada deducción metafísica. La justificación de la validez objetiva de los conceptos

a priori se efectúa, como arriba sugerimos, a partir de una generalización apropiada del problema de la referencia de la representación a su objeto. Kant, como sabemos, sostiene que un objeto sólo puede hacérsenos efectivamente presente a través de la afección de nuestros sentidos. Pero, como dijimos, no puede por esta vía presentarse *como objeto*. La conciencia afectada sabrá de las impresiones que modifican su estado, pero estas impresiones, múltiples, pasivamente recibidas, no pueden constituir por sí solas la conciencia de un objeto. Aun la mera ocurrencia de que los datos de los sentidos son presentaciones de cosas no puede ser sugerida por esos datos, puros ruidos, presiones, olores, estados térmicos, manchas de color. La idea de objeto no puede ser un aporte de los sentidos a la conciencia sino una iniciativa de la conciencia que unifica y ordena los datos de la sensibilidad. En su intento de precisar el sentido y función de esa idea, Kant descubre que el objeto —para nosotros— no es sino la unidad a que la conciencia refiere los datos de los sentidos, en otras palabras, el término o correlato de nuestra actividad de unificación; esta actividad unificadora, a su vez, resulta ser indispensable para que la multiplicidad aportada por los sentidos se incorpore en ese sistema de percepciones enlazadas que llamamos la experiencia. Veremos que, para cumplir su papel, la actividad unificadora de la conciencia tiene que efectuarse según reglas estables. La posibilidad de la experiencia supone pues una actividad que enlaza conforme a ciertas reglas los datos de los sentidos y los refiere a la unidad de un objeto. Toda presentación sensorial de un objeto puede hacerlo presente en virtud de que es referida a él por esta actividad enlazadora; en virtud de ésta llega pues a haber algo así como un objeto sensorialmente presentado para nosotros, o, como dicen habitualmente los tratados de filosofía, tal objeto llega a *constituirse*. Las reglas de la actividad enlazadora de la conciencia son reglas de la constitución del objeto del conocimiento empírico; los conceptos de estas reglas de enlace, son conceptos de los modos como los datos sensoriales son referidos a su objeto, conceptos de las distintas formas de unidad que la multiplicidad sensible adquiere en él. Como todo objeto empírico es constituido conforme a esas reglas, estos conceptos son universalmente aplicables a tales objetos, son conceptos de los modos universales de unidad del objeto empírico, o, lo que es lo mismo, conceptos de aquello en virtud de lo cual es objeto, conceptos de la objetividad empírica como tal. Los conceptos de que hablamos no pueden proceder de la experiencia, pues la posibilidad de ésta depende de ellos.

Son pues conceptos a priori, y la meditación bosquejada demostraría la necesidad de conceptos a priori para que existan conocimientos empíricos, así como la aplicabilidad universal de dichos conceptos a los objetos de este género de conocimientos. Ella establece además cuál es la función de estos conceptos en la constitución del objeto del conocimiento empírico: regulan los actos que unifican los datos de los sentidos refiriéndolos a la unidad del objeto. El acto de la mente en virtud del cual una multiplicidad de representaciones es referida a una unidad es el acto de juicio[39]. Los conceptos a priori cuya aplicación a los objetos empíricos queda justificada de esta manera, serían pues conceptos de los diversos modos como el acto de juicio introduce unidad en lo múltiple, conceptos de las diversas "funciones de la unidad en los juicios"[40].

Esta es la idea rectora de la llamada "deducción metafísica", o sea, de la reflexión conducente a descubrir la lista completa de los conceptos a priori (primordiales) objetivamente válidos. Para formar esta lista bastaría tener una tabla completa de los tipos de enlace que el juicio introduce en las representaciones sobre las que se ejerce, y Kant cree encontrar las bases para dicha tabla en las clasificaciones de los juicios propuestas por la lógica tradicional. No podríamos decir más sobre esta importante doctrina de Kant, sin vernos envueltos en seguida en las discusiones que ha suscitado casi desde la hora de su publicación. Quede pues su explicación detallada para el capítulo reservado al efecto. Por ahora, debemos retener lo que va dicho sobre el problema a que responde y el carácter de la solución que le da. Se trata de hacer un inventario completo de los conceptos a priori objetivamente válidos. Kant se limita a buscar la lista de los conceptos primordiales, esto es, irreductibles a otros, pues con ella como base puede completarse luego la lista de los que derivan de éstos, por combinación, etc. Para asegurar que la lista sea completa hay que establecerla a partir de un principio. Ofrece tal principio nuestro conocimiento de la naturaleza y función de los conceptos a priori. Este conocimiento se ha obtenido, como vimos, en el curso de la deducción trascendental de los conceptos a priori, es decir, de la investigación encaminada a justificar la aplicación de tales conceptos a objetos. Esta investigación exhibe la intervención en la constitución del objeto del conocimiento empírico, de actos gobernados por reglas cuyos conceptos tienen que ser a priori. Estos son actos de introducir unidad en la multiplicidad sensible, de modo que ellos son o envuelven actos de juicio. Los conceptos de las reglas que

los gobiernan son pues conceptos de los tipos de unidad que establecen los juicios, y una clasificación exhaustiva de los juicios desde este punto de vista tiene que proporcionar el inventario completo que buscamos. A cada clase de juicio distinguida según el modo de unidad que establece, corresponderá un concepto a priori primordial objetivamente válido. A estos conceptos a priori primordiales Kant los llama *categorías*.

3

Kant dice que su "analítica de los conceptos" no es, como el nombre podría hacer esperar, una descomposición del contenido de los conceptos que se presenten, con el fin de volverlos más nítidos, sino "la hasta ahora rara vez intentada *descomposición de la misma facultad del entendimiento*"[41]. Esta manera de caracterizar la investigación de que queremos ocuparnos nos pone ante dos grupos de problemas previos. Uno se refiere a la naturaleza y método de la investigación que Kant lleva a cabo: ¿se trata de una investigación de psicología?, ¿o diremos que es una investigación de lógica? Y ¿cuál es su método?, ¿procede por observación empírica o por construcción o priori? El otro grupo de problemas aludido concierne a los supuestos conceptuales de la investigación emprendida. Ya la sola descripción del propósito de una "analítica de los conceptos" emplea nociones que son todo menos transparentes: ¿qué es la "facultad de entendimiento"?, ¿qué lugar le corresponde en un sistema de las facultades humanas? Y sobre todo ¿qué significado debemos atribuir al término básico "facultad"? Una respuesta a este segundo grupo de preguntas no puede ser del todo independiente de la que demos al primero. Comenzamos pues, por él.

La "Analítica de los conceptos" no puede ser una investigación empírica, pues si lo fuera no estaría en condiciones de resolver las dos cuestiones que constituyen su tarea propia: cuáles son todos los conceptos a priori primordiales del conocimiento humano y cómo se justifica su aplicación a entes reales. Kant previene expresamente contra el intento de buscar empíricamente una respuesta a estas cuestiones. Es posible, sin duda, examinar el ejercicio efectivo del entendimiento en la experiencia y pensar bajo diversos conceptos las distintas funciones que exhibe; mientras más dure nuestro examen y más agudo sea, más completa resultará la lista de estos conceptos. Pero si la investigación se desarrolla de esta manera, nunca podremos estar seguros

de que ha sido completada. Los conceptos así descubiertos, a medida que las circunstancias lo permiten, no presentan ningún orden ni unidad sistemática, aun cuando se los agrupe, con algún método, según sus afinidades, o su grado de complejidad o simplicidad. Por ello, Kant estima necesario para lograr el inventario completo de los conceptos a priori primordiales que se disponga de un principio único, que permita asignar a cada uno de estos conceptos su lugar en un esquema sistemático previo y certificar así cuando su tabla está completa[42]. En cuanto a la justificación o "deducción" del empleo de estos conceptos en el conocimiento de objetos, es claro que no puede lograrse por vía empírica, investigando, por ejemplo, cuándo y cómo surgen en la vida mental, o qué casos particulares confirman su aplicabilidad. Cualquiera que sea su origen, no puede él garantizarnos su validez objetiva universal, ni podemos cerciorarnos de ella porque aquí o allá se exhibe un objeto al cual parecen aplicables. La deducción, dice Kant, siguiendo en esto el vocabulario jurídico de su tiempo, concierne la cuestión de derecho, no la cuestión de hecho. Y el derecho de los conceptos a priori a ser aplicados en el conocimiento de cosas no puede probarse invocando el hecho de que en cierto número, forzosamente finito, de casos particulares efectivamente se los aplica. "Entre los variados conceptos que forman el sumamente complejo tejido del conocimiento humano, hay algunos destinados a un empleo puramente a priori, con entera independencia de toda experiencia; y su derecho a ser empleados así requiere siempre una deducción. Pues ya que las pruebas empíricas no bastan para justificar esta clase de empleo, tenemos que afrontar el problema de cómo estos conceptos pueden referirse a objetos que no obtienen de ninguna experiencia". "La explicación de la manera cómo los conceptos pueden referirse así a priori a objetos la llamo —escribe Kant— su deducción trascendental; y distingo de ella una deducción empírica que muestra la manera como un concepto es adquirido a través de la experiencia y de la reflexión sobre la experiencia, y que por lo tanto no concierne su legitimidad, sino sólo el modo como se origina de hecho"[43]. Una tal "deducción empírica" —que en rigor no debiera llamarse así, conforme a la acepción jurídica en que Kant emplea el vocablo— ha sido ensayada por Locke para todas las nociones básicas del pensamiento humano. Sus estudios han sido en general valiosos, pero como intento de justificar el empleo objetivo de los conceptos a priori, o sea, de "deducirlos", son "completamente inútiles"

y suponen una incomprensión "de la muy peculiar naturaleza de este género de conocimientos"[44].

Por estas razones no podemos entender que la "analítica de los conceptos" sea una investigación de psicología empírica, aunque algunos pasajes suyos luzcan esta apariencia. Examinaremos más tarde qué interpretación hay que dar a tales pasajes y comprobaremos si es efectivo, como se ha dicho, que en ellos la *Crítica* de Kant adopta una orientación "psicologista". Lo dicho debe bastar para ver que tal pretendido psicologismo no es compatible ni con las metas que la analítica de los conceptos se propone ni con las declaraciones expresas de Kant acerca del método que hay que seguir para alcanzarlas. Por otra parte, parece natural que una "descomposición de la facultad del entendimiento" humano sea un capítulo de la ciencia psicológica. Si no puede serlo de la psicología empírica, ¿lo será entonces de la psicología racional? Recordemos que esta disciplina pretende ofrecer un conocimiento a priori de la naturaleza y atributos de los espíritus y en especial del alma humana. Quiere pasar por una ciencia apriorística sobre un cierto género de entes, y constituye por esto una rama de la metafísica especial. Pero la analítica de los conceptos está destinada a resolver dos grandes cuestiones previas a la constitución efectiva de una ciencia metafísica, y mientras no se hayan resuelto estas cuestiones todas las ramas de esta ciencia permanecen suspendidas[45] y en tela de juicio. Atribuir a una de estas ramas la investigación acerca de esas cuestiones previas conferiría a la obra crítica de Kant un notorio carácter circular; el círculo sería tanto más vicioso cuanto que una consecuencia de la "Analítica de los conceptos" es la destrucción de toda pretención científica de la psicología racional: no cabe conocer a priori los espíritus, pues ellos no son objeto de una experiencia posible.

Toda esta discusión sobre si la analítica de los conceptos es o no parte de la psicología empírica o de la psicología racional puede parecer ociosa a la luz del hecho de que Kant la incluye en una división de su obra que lleva el nombre de otra venerable rama del saber. La "Analítica de los conceptos" es en efecto la primera de las dos partes de lo que Kant llama la "Analítica trascendental" que junto con la "Dialéctica trascendental" forman una disciplina denominada "Lógica trascendental". Puesto que la lógica tradicionalmente ha sido la ciencia del pensamiento, y el entendimiento es la facultad de pensar, no es tan inusitado que "la descomposición de la facultad del entendimiento" interese a la lógica. Por otra parte, es claro que si esta "facultad" se con-

cibe como una aptitud o disposición del alma humana, la lógica que se ocupe de ella caerá bajo la tuición de la psicología. Nuestra discusión anterior impide que aceptemos este resultado. Ello nos llevará luego a revisar la interpretación del concepto kantiano de "facultad", cuyo empleo en la propia crítica y cimentación de la posibilidad de un conocimiento metafísico nos prohibe entenderlo en un sentido psicológico, empírico o a priori. La "lógica" de que forma parte la analítica de los conceptos no es, pues una dependencia de la psicología. Pero tampoco es una rama de la lógica ordinaria, la llamada lógica formal. Kant la distingue de ésta apellidándola "trascendental". En nuestro primer estudio comentamos el origen de este término y los significados que adopta en los escritos de Kant. El pasaje en que Kant introduce la noción de una lógica trascendental y la contrasta con la lógica corriente, contiene una de las definiciones más precisas de este término en su acepción final y propiamente kantiana. "Trascendental" no es cualquier conocimiento a priori, sino aquel "en virtud del cual sabemos qué y cómo ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) son aplicados o son posibles puramente a priori". El conocimiento trascendental concierne, pues "la posibilidad del conocimiento o su empleo a priori"[46]. Esta definición hace ver la necesidad de una "lógica trascendental" y su diferencia de la lógica ordinaria. Esta última es según Kant la ciencia de las reglas del entendimiento en general, y no tiene en cuenta el contenido y naturaleza de sus conceptos, sean ellos empíricos o a priori. Una lógica trascendental en cambio, por lo que venimos de ver, se ocuparía de las leyes del entendimiento sólo en cuanto éste es capaz de pensar a priori, contendría, pues, "sólo las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluyendo todos aquellos conocimientos que tienen contenido empírico"[47]. La constitución de la disciplina así concebida se vuelve inevitable si existen conceptos que se refieran a priori a sus objetos. Pero en la obra de Kant, la demostración de que tales conceptos existen es la principal tarea de una lógica trascendental, que ésta debe abordar en la primera sección de su primera parte, la "Analítica de los conceptos". Por esto introduce la noción de la lógica trascendental como la pura idea de una ciencia, que conquistará su realidad si cumple con éxito esa primera tarea. "En la expectativa, pues, de que quizás pueda haber conceptos que se refieran a priori a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino únicamente como actos del pensamiento puro, conceptos, por tanto, que no son de origen empírico ni estético, anticipamos la idea de una ciencia del conocimiento puro del en-

tendimiento y de la razón, mediante el cual pensamos objetos enteramente a priori. Tal ciencia, que determinaría el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental,* porque se ocupa únicamente de las leyes del entendimiento y la razón, pero sólo en cuanto se refieren a priori a objetos, y no, como la lógica general, a conocimientos empíricos y racionales puros, sin distinción"[48].

En todo caso, la lógica trascendental, lo mismo que la lógica ordinaria, tiene que ser una ciencia a priori. Nadie como Kant ha defendido la aprioridad y autonomía de la lógica; deben eliminarse de ella todas esas observaciones psicológicas sobre los modos de evitar el error, que solían incluirse en los manuales de la época, y que Kant relega a lo que llama "lógica aplicada". Una lógica general pura debe hacer abstracción de todas las condiciones empíricas bajo las cuales se ejerce el entendimiento, "por ejemplo, de la influencia de los sentidos, del juego de la imaginación, de las leyes de la memoria, del poder del hábito, la inclinación, etc."; "una lógica general, pero pura tiene que ver con puros principios a priori y es un *canon del entendimiento* y de la razón, pero sólo en lo que concierne al aspecto formal de su empleo, cualquiera que sea su contenido (empírico o trascendental)"[49]. "Como lógica pura no tiene principios empíricos, por tanto no obtiene nada (como se ha creido a veces) de la psicología, la cual no ejerce ninguna influencia sobre el canon del entendimiento. Es una doctrina demostrada y todo en ella debe estar asegurado completamente a priori"[50].

La aprioridad de la lógica no es más que una consecuencia de su autonomía, que no hace sino reflejar la autonomía del pensamiento mismo. Esta a su vez es una condición necesaria para que el pensamiento pueda cerciorarse de su propia verdad. "Para juzgar con universalidad y objetividad y apodícticamente, la razón tiene que estar libre de factores subjetivamente determinantes; pues si la determinaran, el juicio sería como éstos contingente, dependiendo de las causas subjetivas de ellos. Así, pues, la razón es a priori consciente de su libertad en los juicios objetivos necesarios, esto es, de que sólo la referencia al objeto es el fundamento de ellos"[51]. Pero esta autonomía del pensamiento que se refleja en la disciplina que sistematiza las leyes formales universales de sus actos, tiene que transferirse con tanta más razón a la doctrina de su uso a priori; ésta, la lógica trascendental, trata precisamente de aquel aspecto del ejercicio del pensamiento en que se manifiesta en forma eminente su autonomía, aspecto que no podría existir sin ésta y que no

puede faltar si ella es efectiva. La tesis de la reflexión 5413 recién citada reaparece por esto en la reflexión 5441 referida expresamente al conocimiento a priori: "Sólo el entendimiento (y la voluntad, en cuanto puede ser determinada por el entendimiento) es libre y una pura autoactividad, que no es determinada por nada fuera de ella misma. *Sin esta espontaneidad inmutable no conoceríamos nada a priori,* pues estaríamos determinados a todo, y nuestros pensamientos mismos estarían sujetos a leyes empíricas"[52]. La lógica trascendental o doctrina de las leyes de esta "espontaneidad inmutable" capaz de concebir a priori, tiene que ser también ella una disciplina apriórica, independiente de toda otra rama del saber, de las empíricas porque no podrían fundar su aprioridad, de las aprióricas porque ella misma es la llamada a fundamentarlas.

La manera como hemos justificado el carácter a priori de la Lógica trascendental y, con ello, de esa división suya que es la Analítica de los conceptos, nos ayuda a entender mejor el sentido de su tarea y el método de que Kant se vale para cumplirla. Consideremos sólo el método de la deducción trascendental, ya que ella según vimos, da la clave para la llamada "deducción metafísica" y la operación que permite completar esta última, la apelación a la tabla de los juicios de la lógica ordinaria, es, cuando menos, de una legitimidad discutible. En verdad, sólo un estudio detenido de la deducción trascendental puede darnos una idea precisa de su método; pero conviene tener de éste una idea general antes de abordar dicho estudio en el próximo capítulo. La ocurrencia genial de Kant ha consistido, como vimos, en justificar la validez objetiva de conceptos a priori exhibiendo como participan necesariamente en la aprehensión de los datos sensibles como presentaciones de objetos, o sea, en la constitución del objeto empírico. Si no cuestionamos el hecho y por ende la posibilidad del conocimiento empírico podremos certificar la existencia de conceptos a priori y su validez dentro de los límites de la citada posibilidad. La deducción trascendental, como la dialéctica platónica[53], parte del hecho dado y aceptado para ascender a las condiciones que lo posibilitan. Sin embargo, no se trata aquí de construir una hipótesis que dé cuenta de un efecto conocido que queremos explicarnos. Lo característico de la deducción trascendental, que la distingue de los procedimientos puestos en obra por algunos pensadores postkantianos para resolver supuestamente mejor el mismo problema, es que su marcha no genera nociones facticias, diseñadas ad hoc para allanar contradicciones o colmar lagunas ostensi-

bles en el terreno de que se parte a lo largo del camino que se sigue; la deducción trascendental descubre sólo representaciones que aparecen como conocidas desde siempre, pero que ahora se precisan y encuentran su lugar y su función en el concierto de las otras; aquí, como en la filosofía heredada, se habla de concepto y de juicio, del yo, del objeto, pero el curso mismo de la meditación y sus exigencias permiten esclarecer por fin el sentido de estos términos. Partiendo de la condición más general de una representación sensible —vale decir, que sea temporal— y del requisito más elemental para que se haga consciente —a saber, la unidad de sus elementos, la cual supone a la vez la unificabilidad de los mismos—, la deducción trascendental nos lleva a establecer que la conciencia de sí es el fundamento de toda conciencia de objeto, y que ésta es una manifestación necesaria de la conciencia de sí. Esta conciencia de sí, que la reflexión nos revela, está envuelta en la posibilidad misma de nuestro punto de partida; tuvo pues que estar dada ya desde el comienzo de nuestro camino, y éste se nos aparece entonces como nada más que el proceso por el cual la conciencia de sí hace explícita para sí su propia articulación interna. Este carácter de la deducción trascendental da origen a ese como aire de observación introspectiva que asume en algunos pasajes y ha engendrado la creencia de que podría tratarse de una investigación de psicología empírica. Pero la deducción trascendental no es, como la psicología introspectiva, un simple tomar nota de hechos de conciencia; aunque implicadas en cada acto efectivo de pensar, las estructuras que ella hace explícitas constituyen, como hemos dicho, la *posibilidad* del pensamiento; porque el pensamiento en su ejercicio efectivo supone una conciencia de su propia posibilidad, dicha conciencia puede cristalizar en la doctrina que Kant bautiza "lógica trascendental". Como explicitación de una conciencia de *posibilidades,* dicha doctrina no es empírica, sino a priori; no tiene que esperar los hechos a que se refiere, porque cada uno de éstos no podrá menos que actualizarlas. Como cada acto del entendimiento implica su posibilidad y remite a ella, puede tomarse pie en él para desarrollar la deducción trascendental; pero ésta no es introspección que consigne meramente el contenido de hecho de ese acto, sino toma de conciencia de las condiciones a priori envueltas en él.

La deducción trascendental descansa, pues, en la autoconciencia de las posibilidades del espíritu, que se ocupa de hacer transparentes en su mutuo condicionamiento. Continúa así la empresa iniciada con la llamada "exposición metafísica" del espacio y el tiempo. Hemos interpre-

tado esta empresa como una ejecución del programa de reforma de la metafísica anunciado en 1764, en el escrito *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y de la moral.* Ahora podemos entender mejor la confusión en que incurrió Kant en su primer anuncio de este programa. Dijo allí que la metafísica debía basarse en "una segura experiencia interna, es decir, en una conciencia inmediata y evidente"[54]. Nuestro estudio de la exposición metafísica del espacio y el tiempo y nuestra descripción sumaria del método de la deducción trascendental nos han mostrado que Kant apoya en una "conciencia inmediata y evidente" las piezas decisivas de su nueva fundamentación de la metafísica, pero esta conciencia no constituye lo que propiamente cabe llamar una experiencia. La experiencia interna es un conocimiento de los estados efectivos de la mente, pero Kant apela a la autoconciencia de sus posibilidades. Su gran descubrimiento ha sido, como vimos al hablar del espacio y el tiempo, que cada actualización parcial de una de estas posibilidades implica una conciencia de ella en su unitaria totalidad. En esta conciencia afinca Kant sus investigaciones: obviamente no se trata de una conciencia empírica, aunque va envuelta en cada experiencia. Faltaría evidenciar la efectividad de tal conciencia; me parece que lo hemos logrado en el caso del espacio y el tiempo y tocaría a la propia deducción trascendental hecerlo en el caso más general que le interesa. De todos modos, aquí como allá, la conciencia misma tiene que ser su propio testigo, no pudiendo apelarse a una instancia anterior que la certifique.

Hemos sugerido que podía verse un carácter distintivo de la vida del espíritu en esta peculiaridad de la conciencia, en virtud de la cual ella comprende cada uno de sus actos o estados efectivos como la realización de una posibilidad suya universal. Esta sugestión se aclarará y confirmará si podemos utilizar esta peculiaridad de la conciencia para dar una interpretación aceptable al concepto kantiano de facultad (*Vermögen*). Este concepto procede de la ontología tradicional. "Toda sustancia existente actúa" —escribe Baumgarten en su compendio de metafísica—, "tiene por lo tanto la posibilidad de actuar o *facultad* (potencia activa, fuerza); si la sustancia padece, tiene la posibilidad de padecer, esto es (la potencia pasiva, la capacidad) la *receptividad*"[55]. En varias notas al margen de su ejemplar del libro de Baumgarten, Kant rechaza la identificación de facultad y fuerza. "Facultad y fuerza, potentia actus. La fuerza actúa, la facultad no"[56]. "La facultad es la posibilidad interna de una fuerza"[57]. "La sustancia, en cuanto contiene la razón su-

ficiente de un accidente determinado, actúa; en cuanto contiene la razón de accidentes en general, posee una fuerza. Esta es o internamente suficiente o insuficiente; en este último caso es meramente una facultad"[58]. La enmienda a Baumgarten no afecta en todo caso la esencia de la definición ontológica de *facultad,* su radicación en una sustancia. Es claro que todavía en la *Disertación,* si se habla de una facultad de pensar, se entiende que se trata de virtualidades ínsitas en el alma o sustancia espiritual[59]. En cuanto al distingo que hemos visto hacer a Baumgarten entre *facultad* o posibilidad de actuar y *receptividad* o posibilidad de padecer, con arreglo al cual no podríamos hablar de una *facultad* de intuición sensible, Kant lo respeta no solamente en la *Disertación,* sino también en la *Crítica,* y hasta lo reproduce claramente en un escrito de sus últimos años, la *Antropología en sentido pragmático.* Escribe aquí: "En lo que respecta al estado de las representaciones, mi mente (*Gemüt*) es *activa* y muestra *facultad* (*Vermögen*) o es *pasiva* y *consiste en receptividad* (*Empfänglichkeit*)"[60]. Sin embargo, no obstante la manifiesta voluntad de Kant de retener el distingo tradicional, que oponía la facultad activa, a la receptividad o capacidad pasiva, una y otra vez se le escapan frases de la pluma en que "facultad" es equiparado a "capacidad" o en que se habla de una "facultad sensible"[61]. ¿Atribuiremos estos pasajes a un descuido de Kant, veremos en ellos nuevos ejemplos de su tan comentada irresponsabilidad terminológica? ¿O concluiremos que la marcha de su pensamiento lo ha llevado a una situación en que el citado distingo ya no puede sostenerse, no siendo viable entender el concepto de facultad de manera que excluya de su esfera la capacidad humana de intuición sensible? La primera alternativa es, sin duda, la más fácil: imputar las dificultades de un texto a defectos de redacción es un seguro método para ahorrarse complicaciones. Si nos inclinamos, no obstante, a la segunda, no es por un prurito de creárnoslas, sino porque creemos que en el pensamiento de Kant ha tenido que producirse un cambio en el sentido mismo del concepto de facultad, desde que el planteamiento del problema crítico lo hizo inutilizable en su antigua acepción de posibilidad de actuar de una sustancia. En efecto, si, digamos, la Analítica de los conceptos, cuando se presenta como "descomposición de la *facultad* del entendimiento", concibiera este término en el referido significado tradicional, se estaría definiendo a sí misma desde la partida como un capítulo de la ciencia que se ocupa de la sustancia a que tal facultad pertenece, o sea, de la psicología racional. Vimos que esta interpretación es inaceptable por dos

razones: porque la psicología racional está en tela de juicio, con toda la metafísica, hasta que la Analítica de los conceptos cumpla su tarea, y porque, ejecutada ésta, se llegará a la conclusión de que la psicología racional no es posible como ciencia. Es claro, por lo demás, que "sustancia" y "acción de una sustancia" son conceptos ontológicos a priori, de esos que la Analítica de los conceptos está llamada a justificar. ¿Cómo podría entonces tomarlos como base para la realización de su propia empresa?[62]. Nuestra cita de la *Antropología* es reveladora; en ese pasaje, que parece a primera vista una paráfrasis de las definiciones de *facultad* y *receptividad* dadas por Baumgarten, Kant se cuida de referir estos conceptos a una sustancia; la actividad y pasividad en el estado de las representaciones y la facultad y receptividad que exhiben no pertenecen al alma, como habría dicho Baumgarten, sino al *Gemüt* (ánimo, mente), término neutro que Kant utiliza para evitar precisamente los compromisos metafísicos que envuelve la mención de una sustancia. "Se entiende por *Gemüt* —había escrito a Sömmering el 10 de agosto de 1795— sólo la *facultad* (*animus*) que combina las representaciones dadas y opera la unidad de la apercepción empírica, no la sustancia (*anima*) en su naturaleza enteramente diversa de la materia, de la cual se hace abstracción, con lo que se gana que cuando hablamos del sujeto pensante no necesitamos penetrar en la metafísica"[63].

Pero, si no nos es lícito entender el concepto crítico de facultad en su acepción ontológica tradicional ¿cómo hemos de entenderlo? El término se utiliza para designar grupos de posibilidades de la vida mental, así la posibilidad de pensar conceptualmente es referida a la facultad del entendimiento, la posibilidad de figurar objetos ausentes a la facultad de la imaginación. En general, se trata de posibilidades de acción, que encuentran su contrapartida en posibilidades de pasión referidas a una receptividad o capacidad. En sus últimos escritos, Kant tiende, como hemos dicho, a no ser tan estricto en la separación de estos vocablos, y a referir a una "facultad" también las posibilidades de este último género. En todo caso, lo esencial es esto: las acciones y pasiones de que se habla no pueden ya entenderse desde una sustancia que las ejerza o las padezca, pues el conocimiento de tal sustancia en la base de la vida mental primero es puesto en cuestión y luego vedado. Es menester entonces que las acciones y pasiones aludidas se conozcan por sí mismas, que se hagan manifiestas como tales en la vida de la conciencia. Ahora bien, es obvio que los términos acción y pasión, actividad y pasividad, pueden y suelen emplearse para distinguir procesos

conscientes, cuyo carácter es inmediatamente discernible; diremos sin titubear que es pasiva la conciencia de un olor o de un ruido sentidos, activa en cambio la conciencia de multiplicar mentalmente o de hacer una pregunta. Podemos definir la facultad y la receptividad como la posibilidad de estos diversos géneros de conciencia; dicha posibilidad está dada, sin duda, si existen actualizaciones suyas. De este modo, no necesitamos referir la facultad a una sustancia en que esté radicada, pues la comprendemos directamente desde los hechos de conciencia en que se manifiesta. La facultad viene a ser entonces una duplicación ideal de los actos en que se ejerce, o en otras palabars, un término cómodo para designar de un modo unitario la pluralidad de esos actos. Conviene recordar que Platón ha definido así la noción de δύναμις, antecedente directo del término latino *facultas*. "Diremos que las δύναμεις, son ese género de entes, con los que podemos lo que podemos, y lo mismo cualquier otra cosa que pueda algo... En las δύναμεις considero sólo aquello para lo cual están y lo que efectúan, y en ello me baso para dar su nombre a cada una, y a la que está dispuesta para lo mismo y efectúa lo mismo la llamo la misma, y a la que está dispuesta para otra cosa y efectúa otra cosa, la llamo otra"[64]. Kant hace consideraciones análogas sobre el concepto de *Grundkraft* o "fuerza fundamental", a que la ciencia natural física y psicológica de la época acostumbrada a referir los procesos activos de un mismo género. "De una *Grundkraft* (dado que no la conocemos más que por la relación de una causa a su efecto) no podemos dar otro concepto ni hallar otro nombre, que el que se toma del efecto y expresa justamente sólo esta relación"[65]. El concepto platónico de una δύναμις o el kantiano de una *Grundkraft*, definidos como principios de posibilidades de efectos empíricos, identificables por sus manifestaciones de hecho, son, sin duda, conceptos empíricos, formados por comparación, reflexión y abstracción ejercidas sobre estos efectos que se quiere remitir a la δύναμις o *Grundkraft* en cuestión. Si el concepto crítico de facultad fuese sinónimo o afín a éstos, no podría ponerse en la base de la analítica de los conceptos o, en general, de la *Crítica de la razón pura*[66]. Si la interpretación ontológica tradicional de este concepto hacía de esta obra un capítulo de la psicología racional, la nueva interpretación propuesta la convierte en una rama de la psicología empírica. En efecto, si la "facultad del entendimiento" no fuera más que la posibilidad de pensar, conocida inductivamente a partir del hecho de que se piensa, la "descomposición" de dicha facultad emprendida en la analítica de los con-

ceptos no podría tener otra base que la investigación empírica de este hecho, la observación de los actos de pensar. Si, por el contrario, la analítica ha de ser posible a priori, tiene que ser a priori también el concepto con que definimos su tema[67]; no puede tratarse, sin embargo, de un concepto a priori de esos cuya legitimidad se cuestiona y que toca a la analítica justificar; para que la investigación confiada a la analítica pueda de veras llevarse a cabo, tenemos que poder pensar el campo en que se desenvuelve con un concepto que exhiba de suyo la garantía de su propia aprioridad y legitimidad. Tal es el requisito que debe cumplir la noción de "facultad del entendimiento" y en general el concepto crítico de facultad. No lo cumple, evidentemente, el concepto de una posibilidad inferida de los hechos en que se actualiza, pero sí en cambio el concepto de una posibilidad conocida directamente como tal, sin que haya que esperar sus actualizaciones. Tal es el concepto de una posibilidad *autoconsciente,* que vimos a Kant descubrir en su análisis de las representaciones del tiempo y el espacio y que, según acabamos de mostrar, es un supuesto del método de la deducción trascendental. El concepto de facultad se torna aceptable y utilizable en una crítica de la razón pura si con él se piensa, no el atributo de una sustancia, tampoco la posibilidad como se revela simplemente en el hecho, sino la unidad de una posibilidad autoconsciente, de esas que hemos encontrado en nuestra reflexión sobre la vida del espíritu, posibilidad que, implícita en cada una de sus actualizaciones, se exhibe, sin embargo, como más que su mera suma, duplicado ideal de todas ellas, pues es el principio a que éstas remiten como a la condición de su ser. Tal es la relación entre la representación del espacio y cada una de las percepciones de objetos espaciales, análoga, por lo demás, a la conexión entre un lenguaje y cada uno de los actos de hablar en él. La conciencia particular del acto o hecho, del decir o percibir efectivos, se comprende a sí misma como realización de una posibilidad que ella supone y que la rebasa, y la conciencia universal de esta posibilidad es un concomitante necesario de esa conciencia particular. Al llamar "facultad" a cada posibilidad de esta clase no incurrimos en el error que se ha reprochado a la psicología metafísica, que hipostasiaba los procesos mentales; la unidad atribuida a la facultad por sobre la multiplicidad de sus manifestaciones se evidencia en éstas como la condición de que dependen. La facultad así entendida es el concepto que buscábamos, que certifica, en virtud de la misma necesidad con que es pensado, su propia aprioridad y legitimidad. Sólo así puede ocupar el lugar que Kant

le asigna en su investigación sobre el conocimiento a priori, y servirnos para concebir el tema mismo de una fundamentación de este género de conocimiento. Vimos que sólo la realidad efectiva de la autoconciencia de posibilidades permitiría conducir a su meta la Analítica de los conceptos. Cuando Kant describe a ésta como la descomposición *de* la facultad intelectual, la preposición *de* en esta frase expresa un genitivo a la vez objetivo y subjetivo; la descomposición es de la facultad, en cuanto ésta es descompuesta, pero puede ser descompuesta porque, como tal facultad, sabe de sí: su descomposición es autodescomposición, la analítica, autoanálisis.

Hemos visto con Kant en la intuición pura del espacio y el tiempo la autoconciencia de la posibilidad de percibir y la deducción trascendental nos mostrará en la apercepción intelectual la autoconciencia de la posibilidad de pensar; pero nos mostrará además que aquella posibilidad autoconsciente supone a ésta, la cual a su vez, tomada por sí misma y sin la primera, no es más que un elemento necesario, pero insuficiente de la posibilidad de conocer. Al evidenciar esta íntima relación entre las posibilidades de sentir y de pensar, tan cuidadosamente separadas en 1770, la deducción trascendental subrayará la importancia de la facultad de la imaginación o posibilidad autoconsciente en que las otras dos se combinan. En la partida, sin embargo, la separación anterior se mantiene; la facultad de conocer tiene dos ramas: la sensibilidad o posibilidad de recibir una afección singular, el entendimiento o posibilidad de producir un concepto universal. En el conocimiento de un objeto entran ambas en juego: sólo la afección sensible puede hacerlo presente, pero sólo el pensamiento conceptual puede entender que se está presentando un objeto. La separación inicial de estas posibilidades que, como se ve, sólo combinadas se actualizan plenamente, introduce oscuridades en la obra de Kant que han engendrado más de un malentendido. Ellos pueden, sin embargo, obviarse gracias a que Kant, al investigar la posibilidad del conocimiento, termina allanando la separación que él mismo había impuesto. Distinto es el caso de las oscuridades y deformaciones que resultan, sin duda alguna, de la separación nunca superada por él entre la facultad (o facultades) de conocer y las otras posibilidades básicas de la existencia humana. ¿No cabría decir también que la posibilidad de conocer y la de actuar racionalmente sólo alcanzan verdadera eficacia reunidas? La filosofía del siglo XIX iniciará la exploración de la unidad y mutuo condicionamiento de la teoría y la praxis, tema que Kant no llega a abordar. Desde la

tradición en que Kant se ha educado y contra la cual emprende la lucha, este tema no era siquiera concebible como tal: mientras la posibilidad de la acción racional descansaba en la iniciativa del que actúa, se entendía que la posibilidad del conocimiento implicaba una sumisa adaptación al objeto. Ha sido Kant, quien, al destruir este último supuesto, ha hecho posible plantear el problema cuyo tratamiento echamos de menos en su obra. Si, como él enseña, el objeto del conocimiento humano se constituye en el proceso mismo de llegar a conocerlo, se vuelve lícito y necesario preguntar si este proceso está condicionado sólo por una pura abstracta facultad de conocer, o si depende más bien de la unidad compleja de todas las posibilidades humanas[68].

NOTAS

[1] Ak., IX, 91. El empleo de las voces "conocimiento", "Erkenntnis", 'cognitio", en el sentido amplio que hemos señalado, tiene probablemente su origen en la concepción del conocer como un proceso en virtud del cual se forma o recibe en la mente que conoce una representación de la cosa conocida. Es claro que intuiciones y conceptos son tales representaciones, no así en cambio el juicio, que la tradición heredada por Kant definía como una relación entre conceptos. El *Lexicon philosophicum* de Goclenius (Frankfurt, 1613), define "cognitio" como "el acto de conocer, esto es, la energeia o cualidad espiritual impresa en la mente, y que representa al objeto conocido"; sólo impropia o metonímicamente se llama "cognitio" la "doctrina" o saber que se adquiere gracias a ella. En su forma más grosera, esta concepción entiende la representación como una imagen de la cosa. Así Meier, autor del compendio de lógica que Kant usaba como texto, escribe, en los párrafos 10 y 11 de esta obra: "10. La experiencia enseña que nos representamos infinitas cosas. Una representación *(repraesentatio, perceptio)* se comporta como una imagen que la habilidad pictórica del alma traza en su interior. 11. El *conocimiento (cognitio)* es o bien un conjunto de muchas representaciones o aquella acción por la cual se produce una representación de una cosa. Se puede, sin mayor riesgo de error, equiparar representaciones y conocimiento". (G. F. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre,* Halle, 1752, pág. 4, reproducido en Ak., XVI, 76 sq.). En la reflexión 1676, por desgracia inconclusa, Kant argumenta vigorosamente contra la tesis de que la representación que tenemos de las cosas "tiene con la cosa representada el mismo parecido que un cuadro tiene con el objeto retratado" (Ak., XVI, 77); pero comparte sin duda la concepción del conocer como representar. Cuando investigue el problema decisivo planteado en la carta a Herz (21 de febrero de 1772, Ak., X, 129-135), "¿Qué confiere a la representación su referencia al objeto?", concluirá que sólo puede hacerlo el juicio, acto que pasará entonces a considerarse como el factor propiamente cognoscitivo del conocimiento, pues sólo en virtud de él las representaciones representan.

[2] KrV, B, 147; B, 161.

[3] Ak., XVIII, 318.

[4] KrV, A, 110.

[5] KrV, B, 2, 3.

[6] La posición de Kant frente al problema del innatismo quedó bien definida en un

pasaje del escrito polémico contra Eberhard: "La Crítica no admite absolutamente ninguna suerte de *representaciones* innatas o congénitas; las supone todas *adquiridas,* ya pertenezcan a la intuición o a los conceptos del entendimiento. Pero hay también una adquisición originaria (según se expresan los maestros de derecho natural) , o sea, una adquisición de aquello que previamente no existía y por lo mismo no ha pertenecido a ninguna cosa antes de este acto. Tal es, según sostiene la Crítica, en primer lugar, la forma de las cosas en el espacio y en el tiempo, y en segundo lugar, la unidad sintética de lo múltiple en conceptos; pues nuestra facultad de conocer no toma ninguna de estas dos cosas de los objetos, como algo dado en ellos, tal como son en sí mismos, sino que las produce ella misma desde sí y a priori. Debe haber, empero, en el sujeto un fundamento que haga posible que dichas representaciones surjan así y no de otro modo, y que puedan ser referidos a objetos que aún no han sido dados, y este fundamento al menos es *innato*". (Ak., VIII, 221 sq.) . Otros pasajes en que Kant formula su rechazo condicionado del innatismo se encuentran en Ak., II, 395, 401, 406; IV, 330, y KrV, A 66 / B 91, A 96, B 423n, A 452n B 480n. Poco antes de la aparición de la Crítica, Tetens había escrito en sus *Ensayos filosóficos sobre la naturaleza humana* (1777) , que no son innatas las ideas, sino sólo "lo formal en el modo de actuar de las fuerzas del alma" (II, 591 sq.; cit. por Hoffmeister, *Wörterbuch der philos. Begriffen,* Hamburg, 1955, pág. 42) .

[7] Locke llamó "trifling propositions", "proposiciones triviales" a aquellas proposiciones universales "which though they be certainly true, yet they add no light to our understanding, bring no increase to our knowledge". Tales son las proposiciones idénticas y aquéllas en que una parte de una idea compleja es atribuida al todo (*Essay,* Bk. IV, ch. 8, en *Works,* edición de 1823, III, 43 sqq.) .

[8] Véase KrV, A 6 - 10; *Proleg,* Ak., IV, 266-280; KrV, B 10-24.

[9] Ak., IV, 266. Cf. Ak., VIII, 228.

[10] Ak., IV, 266 sq.

[11] El distingo entre los juicios analíticos y sintéticos se introduce en la *Crítica* de este modo: "En todos los juicios *en que se piensa la relación de un sujeto con el predicado* . . . esta relación puede ser de dos clases". (KrV, A 6 B 10; yo subrayo) . La incongruencia que señalamos arriba, entre esta definición restrictiva del distingo y el uso que luego se le da, se debe tal vez a que cuando Kant lo introduce con esta limitación en la primera edición de la *Crítica* no pensaba aun emplearlo, como hace más tarde en los *Prolegómenos* y en la segunda edición, para *definir* el problema de que se ocupa su obra. En los *Prolegómenos,* donde este nuevo uso se introduce, no se hace mención expresa de la limitación indicada.

[12] Es cierto que Kant estima que los juicios categóricos están en la base de todos los otros (Ak., IV, 325n.; cf. Ak., XVII, 645) . Pero ello no basta para extender su clasificación a la de los otros: un juicio hipotético puede enlazar dos juicios categóricos sintéticos y sin embargo expresar una verdad trivial, que no enriquece nuestro conocimiento de los objetos mentados (por ejemplo: "si el papel está manchado, entonces no refleja luz de un solo color") .

[13] "Un juicio es la representación de la unidad de la conciencia de diversas representaciones o la representación de la relación entre ellas, en cuanto constituyen un concepto". (Ak., IX, 101; cf. KrV, B 140-142) .

[14] Véase R. 3738: "En todos los juicios el concepto del sujeto es algo (*a*) que pienso del objeto *x* , y el predicado se considera como una característica de *a* en los juicios analíticos o como una de *x* en los

sintéticos". (Ak., XVII, 278). R. 4684: "En los juicios analíticos el predicado se refiere propiamente al concepto *a*, en los sintéticos al objeto del concepto, porque el predicado no está contenido en el concepto". (Ak., XVII, 671). Cf. asimismo R. 3933 (Ak., XVII, 353 sq.).

[15] El problema suscitado por esta objeción no fue ignorado por Kant. En la R. 3928 escribe: "La proposición "todo cuerpo es impenetrable" es analítica, porque no solamente no se puede pensar el cuerpo sin la impenetrabilidad, sino que además *con sólo atender a la impenetrabilidad puede pensárselo;* este carácter pertenece como parte a la noción de cuerpo. En cambio, "todo cuerpo es inerte", es una proposición sintética, pues la inercia, combinada con aquello que pensamos bajo el término "cuerpo", integra un concepto total que está enlazado necesariamente con los conceptos parciales que pertenecen a la noción de cuerpo. Si uno poseyera el concepto total de que las nociones del sujeto y el predicado son partes integrantes, los juicios sintéticos se transformarían en analíticos. Cabe preguntar cuánto hay de arbitrario en esto". (Ak., XVII, 350; yo subrayo). Pero en la reseña del *Philosophisches Magazin* de Eberhard (tomo II) aparecida bajo la firma de Schultz (*Jenaer Literatur-Zeitung,* 1790, N.os 281-284), quien la redactó sobre la base de un borrador de Kant, el problema aparece resuelto: "Supuesto que encuentre en un juicio que dos filósofos expresan con las mismas palabras, que el primero enlazó con el sujeto un concepto tan rico que el predicado ya está contenido en él, el segundo, en cambio, otro en que el predicado no está comprendido, yo podría decir con toda precisión que el juicio del primero es analítico y el del otro sintético, pues aunque sus juicios, al ser expresados con las mismas palabras, parecen ser el mismo, no lo son de hecho en este caso, sino son dos juicios distintos. Que alguien coloque pues tantos caracteres en el concepto del sujeto que el predicado que desea demostrar del sujeto pueda derivarse de su concepto conforme al solo principio de contradicción; este artificio no le vale de nada. Pues la Crítica concede sin reservas la validez de este juicio analítico, pero pone en cuestión el concepto mismo del sujeto y dice: ¿Cómo llegas a colocar en éste tantos caracteres diferentes que contiene ya *juicios sintéticos?* Demuestra primero la realidad objetiva de tu concepto, demuestra que *cualquiera* de sus caracteres corresponde de hecho a un objeto posible, y cuando lo hayas demostrado, demuestra además que a la misma cosa a que conviene este carácter le convienen también los otros que no están implícitos en aquél. Toda la disputa acerca de cuánto o cuán poco debe contener el concepto del sujeto no ejerce la menor influencia sobre la cuestión puramente *metafísica* ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? sino que pertenece únicamente a la doctrina *lógica de las definiciones,* la cual exige sin duda que no se introduzcan en la definición más caracteres que los indispensables para distinguir a la cosa definida de todas las otras cosas, y que en consecuencia, se excluyan todos esos caracteres respecto de los cuales pueda pedirse una prueba de cómo y por qué se combinan con los primeros". (Ak., XX, 408-409). Vemos que el pasaje que subrayé en la R. 3928 contiene ya la idea esencial de esta teoría de la definición.

[16] Se dirá tal vez que los datos de los sentidos pueden haberse requerido para formar el concepto del sujeto; pero una vez concebido este concepto, su origen empírico no desempeña ningún papel en la fundamentación de los juicios que lo explican; el concepto podría ser inadecuado a su base empírica o ser ficticio y ello no obstaría a la validez de una proposición que lo analice.

[17] Podría estimarse, en cambio, que elimina la otra objeción pendiente, relativa a los

juicios categóricos *particulares* ("algunos números son impares"); éstos dicen en el predicado algo que no está contenido en el concepto del sujeto, pero que puede atribuirse a éste (tomado en parte de su extensión) sobre la base de la información encerrada en él.

[18] G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik,* Breslau 1884, pág. 4: "Se trata entonces de encontrar la demostración remontándose hasta las verdades primordiales. Si por esta vía se tropieza solamente con las leyes lógicas universales y con definiciones, se trata de una verdad analítica . . . Pero cuando no es posible desarrollar la demostración sin utilizar verdades que no sean de naturaleza lógica universal, sino que se refieran a un campo particular del saber, la proposición es sintética".

[19] "Como la síntesis de los conceptos empíricos no es arbitraria, sino empírica, y como tal nunca puede estar completa (porque siempre se pueden descubrir en la experiencia más caracteres del concepto), no se puede tampoco definir los conceptos empíricos" (*Logik,* pár. 103, Ak., IX, 141 sq.; cf. R. 2959, Ak., XVI, 587). "Todos los conceptos dados, ya sean dados a priori o a posteriori, sólo pueden ser definidos por *análisis* . . . Como ningún criterio puede asegurarnos que hemos agotado mediante un análisis completo todos los caracteres de cierto concepto, hay que reputar inciertas todas las definiciones analíticas". (*Logik,* pár. 104, Ak., IX, 142; cf. R. 2951, Ak., XVI, 585). Después de definir la *exposición* de un concepto como la representación conexa y sucesiva de sus caracteres, en la medida en que los ha descubierto el análisis, dice la *Logik:* "Cómo no siempre es posible completar el análisis, y como en general una descomposición antes de que se complete, debe estar primero incompleta, también una exposición incompleta, como parte de una definición, es una presentación verdadera y útil de un concepto. La definición subsiste aquí sólo como la idea de una perfección lógica, que debemos tratar de alcanzar". (pár. 105, Ak., IX, 143). Porque, como dice Kant, "no todos los conceptos *pueden,* pero tampoco todos necesitan ser definidos" (Ak., IX, 142), L. W. Beck sostiene, en su interesante trabajo "Kant's theory of definition" que la definición es una condición suficiente pero no necesaria para la formación de juicios analíticos (*Philosophical Review,* LXV, abril 1956, pág. 189). Véase Ak., II, 61, 281 sq.

[20] Kant acostumbra nombrar estos principios como si fueran uno solo, y así, en la *Crítica* llama al principio de contradicción el principio supremo de todos los juicios analíticos (KrV, A 150-153 B 189-193). En las *Lecciones de metafísica,* editadas por Pölitz, se dice que estos varios principios se implican mutuamente: "El principio de identidad está comprendido en el principio de contradicción. También lo está el principio de exclusión del tercero entre dos contradictorias" (PMV, 24). De ahí tal vez la práctica referida, que Kant menciona expresamente en la R. 4655: "Los principios de identidad y de contradicción se llaman ambos de contradicción" (Ak., XVII, 626; cf. R. 3716, 3717, 3928, 4634). En carta a Reinhold, de 19 de mayo de 1789, Kant distingue, sin embargo, entre el principio de contradicción, o principio lógico de los juicios categóricos y el principio de tercero excluido o principio lógico de los juicios disyuntivos; el principio lógico de los juicios hipotéticos sería el principio de razón suficiente, del cual Kant dice en este mismo pasaje que, tal como lo entiende Eberhard, es "sólo un principio lógico y analítico" (Ak., XI, 45); cabe suponer que este último predicado también debe atribuirse, en opinión de Kant, a los otros principios lógicos.

[21] En una reflexión de aire sumamente moderno, después de reiterar que "el principio o la norma de todos los juicios analíticos es el principio de contradicción y

de identidad", agrega: "No es un axioma, sino una fórmula, es decir, un modelo universal de juicios analíticos". (R. 4634, Ak., XVII, 617). Con ello sustrae los principios lógicos a la clasificación de los juicios, ya que no son juicios que dicen verdades, sino esquemas a que los juicios han de ajustarse. Pero ¿qué decir del juicio que declara que los demás deben ajustarse a estos esquemas? ¿diremos que es sintético o analítico?

[22] Kant había hecho suya esta posición en una reflexión que Adickes atribuye al período 1764-1766: "Todos los juicios analíticos son racionales y viceversa. Todos los juicios sintéticos son empíricos y viceversa". (R. 3738, Ak XVII, 278 —en la nota 14 citamos la caracterización de ambas clases de juicios que precede inmediatamente a esta declaración).

[23] Kant lo destaca claramente en su respuesta a Eberhard, donde formula "el principio de los juicios sintéticos en general" de este modo: *"Que no son posibles sino bajo la condición de una intuición subyacente bajo el concepto de su sujeto,* la cual, cuando son juicios de experiencia, es empírica, cuando son juicios sintéticos a priori es intuición pura a priori". (Ak., VIII, 241). "La Crítica muestra claramente el fundamento de su posibilidad [*scil.* de los juicios sintéticos a priori]: que tiene que ser la intuición pura subyacente bajo el concepto del sujeto, en la cual, y sólo en la cual, es posible enlazar a priori con un concepto un predicado sintético". *(Ibid.,* 242). Por esto no es posible que la sola lógica resuelva el problema de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori: "¿Cómo voy a proceder para ir con mi concepto más allá de este concepto y decir más sobre él de lo que en él se piensa? La tarea no se resuelve nunca si, como hace la lógica, traemos a colación las condiciones del conocimiento sólo del lado del entendimiento. La sensibilidad, y en su carácter de facultad de intuición a priori, debe ser tenida en cuenta además". *(Ibid.,* 242). "Ya la expresión síntesis indica claramente que fuera del concepto dado debe venir a añadirse algo como sustrato, que haga posible ir con mis predicados más allá del concepto. La investigación se ve así orientada a considerar la posibilidad de una síntesis de las representaciones en interés del conocimiento en general, y pronto lleva a reconocer como condición imprescindible del mismo a la *intuición;* del conocimiento a priori, empero, *a la intuición pura". (Ibid.,* 245). Véase asimismo la carta a Reinhold del 12 de mayo de 1789 (Ak., XI, 38).

[24] No todos los matemáticos están de acuerdo sin embargo en cuales son estos principios generales; mientras Russell y Whitehead, para poder derivar de ellos la matemática entera, los enriquecen con algunos de su cosecha, Brouwer niega que el principio de tercero excluido tenga el valor de un principio general y restringe su aplicación al campo de los conjuntos finitos.

[25] Véase Stephan Körner, *The philosophy of mathematics,* London, 1960, pp. 106-111.

[26] Russell llega a incluir entre los principios generales de la lógica un juicio existencial, el controvertido "axioma del infinito", que puede formularse informalmente así: "si n es un número inductivo cardinal cualquiera, existe al menos una clase de individuos con n miembros". Russell comenta: "Puesto que n es cualquier número inductivo, si nuestro axioma es verdadero el número de individuos en el mundo tiene que exceder a todo número inductivo". *(Introduction to mathematical philosophy,* London, 1919, p. 131). "Número inductivo" llama Russell lo que corrientemente llamamos "número natural", 0, 1, 2, 3 . . ., etc. *(Ibid.,* p. 27).

[27] Para mayor brevedad, mostrémoslo en el caso de la igualdad: "$3 + 2 = 5$". Definimos la suma como una operación que coordina un número natural p a cada par

(no ordenado) de números m y n (abreviado: "$m + n = p$") y que satisface los dos postulados siguientes: a) $m + 0 =$ m; b) $(m + n) + 1 = m + (n + 1)$. Definimos $2 = 1 + 1$; $3 = 2 + 1$; $4 = 3 + 1$; $5 = 4 + 1$. Ahora bien: $3 + 2 = 3 + (1 + 1) = (3 + 1) + 1$ [según postulado b)] $= 4 + 1 = 5$ [por definición]. La demostración es rigurosa y se basa en definiciones y principios ordinarios de inferencia. Por otra parte es claro que las definiciones de los números mayores que 1 y las operaciones con ellos envuelven una síntesis de unidades, y podría sostenerse que ella es una síntesis a priori, efectuada en la intuición pura. Pero la síntesis a priori, operación prejudicativa, que no puede ser calificada como verdadera o falsa, no es lo mismo que el juicio sintético a priori. La *Crítica,* en sus pasajes centrales, investiga efectivamente la posibilidad de la síntesis a priori, problema que, como vemos, es más vasto y fundamental que el de los juicios sintéticos a priori. La importancia de la afinidad lingüística entre el nombre de éstos y el de aquélla no debe sin embargo sobreestimarse, y es incluso dudoso que, como insinúa Kant, fuera esta afinidad verbal lo que lo llevó a estudiar el problema de la síntesis a priori (Ak. VIII, 244).

[28] KrV., A 154 sqq/ B 193 sqq.

[29] Ak., X, 129-135.

[30] Ak., IV, 260.

[31] La R. 2930, que Adickes fecha en 1769, dice que "la idea del espacio es una noción del intelecto puro"; la filosofía de estos "conceptos del entendimiento puro" es la metafísica. Kant enumera los siguientes conceptos: "Existencia (realidad), posibilidad, necesidad, fundamento, unidad y pluralidad, todo y parte (todo, ninguno), compuesto y simple, espacio, tiempo, cambio (movimiento), sustancia y accidente, fuerza y acción y todo lo que pertenece a la ontología propiamente dicha". (Ak., XVIII, 352). Véase R. 3927 y 3941. Otras listas de conceptos puros primordiales, ya sin el tiempo y el espacio, en las R. 3988, 4476, 4155, 4276, 4700, 4715, todas en Ak., XVII. Véase asimismo la lista de la *Dissertatio,* Ak., II, 395.

[32] Todavía en el escrito *Sobre la nitidez de los principios* . . . (1764) sostiene Kant que la metafísica, en el análisis de sus conceptos, tiene que desembocar en innumerables nociones irreductibles. "Se ve de antemano —escribe— que es inevitable llegar, en el curso de la descomposición, a conceptos inanalizables . . . y que ha de haber una cantidad inmensa de estos conceptos *(deren ungemein viel geben werde),* puesto que es imposible que conocimientos universales de tanta variedad hayan de componerse a partir de sólo unos pocos conceptos fundamentales". (Ak., II, 280). En el mismo párrafo reitera Kant la aseveración contenida en otro escrito anterior de que es inconmensurable el número de las verdades metafísicas fundamentales, "cuyo descubrimiento no acabará nunca" (Ak., II, 281; cf. Ak., II, 61). La búsqueda de estos conceptos y verdades primordiales es justamente la tarea fundamental de la metafísica. Heimsoeth ha señalado el parentesco de esta concepción con las enseñanzas de Chr. A. Crusius (Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants,* Köln, 1956, p. 139, Nº 34; cf. también Campo, *La genesi del criticismo kantiano,* Varese, 1953, p. 318 sqq). Crusius habla de los conceptos simples particularmente en los párrafos 7 y 102 en su *Metafísica* (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* Leipzig, 1753, pp. 10 sq y 173 sqq). Kant supera esta doctrina del incontable número de los conceptos simples de la metafísica, distinguiendo entre los conceptos fundamentales empíricos, que sí serían incontables, y los conceptos fundamentales racionales, cuyo número él intenta fijar (así en la R. 3927, que trae uno de los primeros ensayos de inventario); aquéllos son "conceptos

fundamentales de la materia" del conocimiento, éstos "de la forma" (R. 4393 y 4395; Ak., XVII, 531) . Kant puede apartarse así de Crusius sin recaer en el formalismo logicista de Wolff criticado por aquél justamente porque entiende que la "forma" del conocimiento no se limita al aspecto lógico del mismo.

[33] R. 4675, Ak., XVII, 648-653.

[34] Las R. 4674-4684 (Ak., XVII, 643-671) reproducen la parte del manuscrito de Duisburg atribuible a este período (hojas 7, 8, 10-18) . Véase la edición prolijamente comentada de este manuscrito: Th. Haering, *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*, Tübingen, 1910.

[35] KrV, A50/ B74.

[36] KrV, A50/ B74.

[37] KrV, A51/ B75.

[38]En un pasaje único de la segunda edición de la *Crítica* (B 159) , Kant se vale de la expresión "deducción metafísica" para referirse a la argumentación desarrollada en el capítulo primero de la "Analítica de los conceptos", titulado "Del hilo conductor del descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento". Los comentaristas han solido establecer un paralelo entre la exposición metafísica y trascendental de las formas de la sensibilidad y la deducción metafísica y trascendental de las categorías del entendimiento. Es probable que Kant quisiera sugerir este paralelismo cuando adoptó la expresión que comentamos. Conviene hacer dos observaciones al respecto. Ante todo, el referido paralelismo es muy dudoso. La exposición metafísica del espacio y el tiempo parte de estas representaciones para establecer que son a priori; la "deducción" metafísica en cambio parte de una cierta idea de la naturaleza y función de los conceptos a priori del entendimiento para establecer cuáles son. Mayores es la analogía quizás entre los dos argumentos trascendentales, pero tampoco puede decirse que sean equivalentes: mientras la deducción trascendental de las categorías procura exhibirlas como condiciones universales de posibilidad de los fenómenos, y para ello las vincula a la conciencia o "intuición pura" del espacio y el tiempo, de los que ya se sabe que constituyen tales condiciones, la exposición trascendental del espacio y el tiempo no hace más que argumentar en favor de la aprioridad de estas representaciones alegando que hacen posible la ciencia apriorística de las matemáticas. Nuestra segunda observación sobre la expresión "deducción metafísica" concierne a la legitimidad de la misma: una investigación conducente a determinar cuáles son los conceptos a priori del entendimiento o que ciertos conceptos dados son a priori (investigación "metafísica", según el sentido de este vocablo en las dos expresiones comentadas) no puede constituir una "deducción" de esos conceptos (esto es, según la definición de Kant, una justificación del derecho a usarlos) . Precisamente, la aprioridad de tales conceptos, establecida por la investigación "metafísica", hace necesaria su justificación, naturalmente por otra vía. Usaremos con todo la expresión "deducción metafísica" como un nombre conciso y cómodo para la doctrina del "hilo conductor" (este último término —en alemán, *Leitfaden*— alude al hilo de Ariadne con que Teseo halló su camino en el Laberinto; buscaría una traducción menos torpe al castellano si ésta no estuviese ya arraigada en la literatura) .

[39] KrV, A 69/B 94.

[40] KrV, A 69/B 94.

[41] KrV, A 65/B 90.

[42] KrV, A 67/B 92.

[43] KrV, A 85/B 117.

[44] KrV, A 87/B 119.

[45] Ak., IV, 278.

[46] KrV, A 56/B 80. La introducción de la segunda edición define "trascendental" de un modo equivalente: "Llamo *trascendental* todo conocimiento que no se ocupa de

objetos, sino más bien de nuestro modo de conocerlos, en cuanto ha de ser posible a priori" (B 25).

[47] KrV, A 55/B 80.

[48] KrV, A 51/B 81 sq.

[49] KrV, A 53/B 77.

[50] KrV, A 54/B 78.

[51] R. 5413, Ak., XVIII, 176.

[52] R. 5441, Ak., XVIII, 182 sq.; yo subrayo.

[53] Véase *República,* VII, 533 c-d.

[54] Ak., II, 286.

[55] Baumgarten, *Metaphysica,* Halle 1.757, pár. 216; reproducido en Ak., XVII, 72.

[56] R. 3584 (Ak., XVII, 72). Cf. PMV, 58: "*Facultad* y *fuerza* son cosas distintas. La facultad representa sólo la posibilidad de la fuerza. Entre facultad y fuerza se sitúa el concepto de *conatus,* de esfuerzo *(Bestrebung)*".

[57] R. 3582 *(Ibid.).*

[58] R. 3588 (Ak., XVII, 75). Cf. también R. 5864 (Ak., XVIII, 371 sq.) transcrita en la nota 66.

[59] Los conceptos con que la *Disertación* de 1770 piensa los principios del conocimiento humano proceden de la filosofía tradicional y se ajustan a las definiciones de los compendios en boga. El entendimiento o potencia activa del ente que conoce se opone a su potencia pasiva o sensibilidad. Esta es propia sólo del ente finito, pues sólo éste tiene la posibilidad de padecer. Las modificaciones del estado representativo del ente finito por afección de su sensibilidad dependen, claro está, del ente que causa la afección, pero están determinadas también por las condiciones propias de la receptividad afectada, los principios del tiempo y el espacio. Esta doctrina concuerda plenamente con la definición general de receptividad, como la fórmula por ejemplo, Crusius: "La constitución de un objeto, en virtud de la cual puede recibir una acción y es apto para determinar en alguna medida lo que esa acción cause, se llama la *receptividad o capacidad del objeto.* Según esto, ninguna causa puede actuar más allá de lo que la receptividad del objeto lo permite". (Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten,* 2ª ed., Leipzig, 1753, pág. 114). El esquema metafísico que hemos descrito sólo puede mantenerse si es posible un conocimiento intelectual puro de las cosas en sí, como parece sostener la *Disertación* de 1770. En cuanto esta posibilidad se cuestiona, el esquema es puesto en tela de juicio y no puede ya adoptarse como base de la investigación crítica que va a decidir sobre esa posibilidad. Toda esperanza de restaurar el esquema, debe darse finalmente por perdida si el resultado de esa investigación es, en este respecto, negativo. Si a pesar de todo Kant insiste en mantener los conceptos básicos de facultad y receptividad, tenemos que entenderlos, dígalo él o no, de una manera que no presuponga el esquema metafísico aludido, ni la conocibilidad de las cosas en sí. Caben dos alternativas, exploradas en lo que sigue: o bien las posibilidades que mientan estos conceptos se definen por los hechos en que se actualizan, en cuyo caso ellos serán conceptos empíricos; o bien, se trata de posibilidades conocibles como tales *por sí mismas,* más allá del conocimiento de sus realizaciones, aunque no se conozca una sustancia que les sirva de base. En este último caso hay un concepto a priori de estas posibilidades, y en él puede cimentarse una metafísica de nuevo cuño, que, instaurada de *facto* por Kant, justificarán y perfeccionarán los filósofos post kantianos, Fichte, Schelling, Hegel.

[60] Ak., VII, 140.

[61] "Ambas facultades o capacidades" llama en KrV, A 51/B 75 a sensibilidad y entendimiento. "Hay tres fuentes originarias (capacidades o facultades del alma) que contienen las condiciones de la posibilidad de la experiencia", dice en KrV, A 94, y prosigue: "Todas estas facultades. . ."; la primera de ellas es la sensibilidad. Y en el propio pasaje de la *Antropología,* citado en la nota anterior, se dice luego que "las re-

presentaciones con respecto a las cuales la mente se comporta pasivamente... pertenecen a la facultad sensitiva de conocimiento (*zum sinnlichen... Erkenntnisvermögen*)", llamada también "facultad cognoscitiva inferior" (Ak., VII, 140). Y más adelante en la misma obra escribe: "La sensibilidad en la facultad de conocer (la facultad de las representaciones en la intuición) contiene dos partes: el *sentido* y la *imaginación*. El primero es la facultad de intuición en presencia del objeto..." Habla, en seguida, de la "mera facultad de percepción (de la intuición empírica)". (Ak., VII, 153). Por otra parte, hay pasajes de los escritos críticos en que Kant pone aparentemente cierto cuidado en evitar hablar de una "facultad de la sensibilidad"; así en KrV, B 150 se refiere a la "receptividad de la capacidad de representación" (*Vorstellungsfähigkeit*, en vez del término habitual *Vorstellungsvermögen*); cf. también KrV, A 19/B 34.

[62] Klaus Reich, en *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel* (Berlín, 1932), pág. 28, señala que Kant se vale en la deducción trascendental de conceptos ontológicos primordiales (categorías) o derivados que la propia deducción está llamada a justificar, y que los usa aparentemente en infracción de los límites que les prescribirá esa justificación. Tales conceptos son espontaneidad, actividad, receptividad, afección, etc. Pero, según este autor, cuando Kant habla aquí de *acto, facultad, espontaneidad* se limita a llevar a cabo un "análisis lógico de la conciencia de mí mismo en el pensamiento *yo pienso* (cogito)". Los conceptos puros del entendimiento se emplearían en este caso "sólo *para designar* (*zur Bezeichnung*) el contenido de la conciencia de mi pensar en general", no *como categorías*, es decir, como "conceptos de un objeto, en virtud de los cuales *su intuición* se considera como determinada con respecto a una de las funciones lógicas del juicio... Demostramos esto simplemente —prosigue Reich— diciendo que sostener que los usamos como categorías sería incurrir en una contradicción, pues en la mera conciencia de mi pensar en general hago abstracción de toda forma de intuición de mí mismo. Así entendida la conciencia de mi espontaneidad ciertamente no significa un conocimiento de la acción causal de un ens noumenon (intelligentia)..." (págs. 29 sq).

[63] Ak., XII, 32n. Vemos que aquí el *Gemüt*, que según el pasaje citado de la Antropología en su actividad "muestra facultad" y en su pasividad "consiste en receptividad", es caracterizado como tal y en general como una *facultad;* no es raro, pues, que Kant haya terminado descuidando el distingo entre los términos *facultad* y *capacidad*.

[64] *República*, V, 477 b-d.

[65] Ak., VIII, 180.

[66] Kant conoce claramente este distingo entre la conciencia de la facultad, o conciencia a priori de una posibilidad, y la conciencia de la fuerza activa, reconocible a posteriori en sus efectos. Escribe en la R. 5864: "La lógica, que expone las reglas objetivas de la facultad de conocer, y la ética que hace lo mismo con respecto a la facultad de apetecer..., presuponen para esto sólo *facultades* de la mente. La psicología, que explica lo que acontece, no prescribe lo que debe acontecer, se ocupa de *fuerzas anímicas*". (Ak., XVIII, 371 sq.).

[67] Kant admite la posibilidad de una ciencia a priori que parta de un concepto empírico (tal el concepto de *materia*, que está en la base de sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*); pero tal ciencia no podría tener el carácter primario y fundamental de la Analítica de los conceptos, llamada a cimentar la posibilidad de toda ciencia a priori.

[68] Llamamos "abstracta" a la facultad de conocer que Kant investiga en su primera *Crítica* porque esta obra circunscribe su tema eliminando expresamente el aspecto

práctico y el aspecto sentimental de la vida humana. Véase, por ejemplo, KrV, B 66; A 92/B 125. Es claro que la teoría de una pura facultad de conocer, cuyo ejercicio no supone apetito, ni envuelve placer o dolor, no puede ser enteramente adecuada a la vida del conocimiento, como concretamente la vive el hombre. Kant mismo reconoce que "todo desemboca en definitiva en lo práctico (*alles läuft zuletzt auf das Praktische hinaus*) ; y en esta tendencia de todo lo teórico y de toda especulación en lo que concierne a su uso, consiste el valor práctico de nuestro conocimiento". (*Lógica, Ak.*, x, 87) ; este valor práctico es condición para que la actividad cognoscitiva se ejerza, pues "el interés lógico de la razón (en fomentar sus conocimientos) nunca es inmediato, sino presupone intenciones sobre el uso que se va a darles". (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres,* Ak., IV, 460n).

Ettore Rognoni

APUNTES PARA UNA ESTETICA DANTESCA

En el v capítulo de su obra magistral *Dante e la cultura medievale* (Laterza, Bari, 1949, p. 166 y ss.), Bruno Nardi analiza, con la diligencia y la doctrina que le son propias, el problema del conocimiento humano, según la mentalidad medieval y, destacadamente, según la visión dantesca. En su docta disertación, el autor sigue prácticamente el camino ascensional de la escolástica, por el cual de la lógica se llega al concepto dogmático revelado, de la física a la metafísica, de la filosofía a la teología. Se queda fundamentalmente, pues, en la huella profunda que el aristotelismo, interpretado por los árabes y adaptado al cristiamismo por Santo Tomás, dejó durante siglos en la cultura y en la fisosofía del Medievo.

Ernst Curtius, por el contrario, en su *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Bern, 1948, p. 209 y ss.) anticipa ya el principio formulado claramente después por G. Cohen en su "Tableau de la littérature française médiéval. Idées et sensibilités" (París, 1950, p. 23), según el cual la expresión "credo ut intelligam" constituye la base del pensamiento medieval de la misma manera con que el "cogito, ergo sum" de Descartes abre el camino al pensamiento moderno. Tendríamos así un proceso descensional, por el cual del cielo se llegaría a la tierra, de la teología a la filosofía. Pensamos instintivamente en una solución neoplatónica.

Nace por lo tanto un problema casi hamlético cuyas antinomias pueden formularse en preguntas del tipo: ¿racionalismo o misticismo? ¿Aristóteles o Platón?

Intentaremos, por esto, aclarar la cuestión –por lo que se relaciona con Dante– examinando las obras del mismo poeta.

"E'da sapere che la divina bontá in tutte le cose discende; e altrimenti essere non potrebbono; ma, avvegnaché questa bontá si muova da semplicissimo principio, diversamente si riceve, secondo piú o meno, dalle cose riceventi. Onde é scritto nel libro delle *cagioni:* "La prima Bontá manda le sue bontadi sopra le cose con un discorrimento, secondo il modo della sua virtú e del uso essere. E di ció sensibile esemplo avere potemo dal sole. Noi vedemo la luce del sole, la quale é una, da uno fonte derivata, diversamente dalle corpora essere ricevuta; siccome dice Alberto che fa *dello Intelletto,* che certi corpi, per molta chiaritá di diafano avere in sé mista, tosto che'l sole gli vide, diventano tanto luminosi, che per multiplicamento di luce in quelli é'l loro aspetto, e rendono agli altri di sé grande splendore, siccome é l'oro e alcuna pietra. Certi sono che, per essere del tutto diafani, non solamente ricevono la

luce, ma da quella non impediscono, anzi rendono lei del loro colore colorata nell'altre cose. E certi sono tanto vincenti nella puritá del diafano, che diventano sí raggianti, che vincono l'armonia dell'occhio, e non si lasciano vedere senza fatica del viso, siccome sono gli specchi. Certi altri sono tanto senza diafano, che quasi poco della luce ricevono, siccome la terra. Cosí la bontá di Dio é ricevuta altrimenti dalle Sustanze separate, ció é dagli Angeli, che sono senza grosseza di materia, quasi diafani per la puritá della loro forma; e altrimenti dall'anima umana che avvegnaché da una parte sia da materia libera, da un'altra é impedita (siccome l'uomo che é tutto nell' acqua fuori del capo, del quale non si puó dire che sia tutto nell'acqua né tutto fuori di quella) ; e altrimenti dagli animali, la cui anima tutta in materia é compresa, ma a tanto, dico, quanto é nobilitata; e altrimenti dalle miniere, e altrimenti dalla terra, che dagli altri elementi; perocché é materialissima, e peró remotissima, e improporzionalissima alla prima semplicissima e nobilissima virtú, che solo é intellettuale, cioé Iddio.

E avvegnaché posti siano qui gradi generali, nondimeno si possono porre gradi singolari, cioé che quella riceve, delle anime umane altrimenti una che l'altra. E perocché nell'ordine intellettuale dell'Universo si sale e discende per gradi quasi continui dall'infima forma all'altissima, e dall'altissima all'infima (siccome vedemo nell'ordine sensibile) , e tra l'angelica natura, che é cosa intellettuale, e l'anima umana e l'anima piú perfetta delli bruti animali, ancora mezzo alcuno non sia; e noi veggiamo molti uomini tanto vili e di sí bassa condizione, che quasi non pare essere altro che bestia; e cosí é da porre e da credere fermamente che sia alcuno tanto nobile e di sí alta condizione, che quasi non sia altro che angelo, altrimendi non si continuerebbe la umana spezie da ogni parte, che esser non puó"[1].

(*Convivio,* III, 7) .

La presencia de Aristóteles en estos conceptos, como afirma Bruno Nardi, es muy evidente, sobre todo por lo que se relaciona con el orden del Universo, el alma vegetativa, la sensitiva y las posibilidades del alma humana, la cual aunque se quede "sumergida en la materia por sus cualidades sensitivas, resulta libre por el medio del intelecto, el cual, según Aristóteles, tiene la facultad de llegar a ser idealmente todas las cosas" (Nardi, *op. cit.,* p. 167) .

Sin embargo, el concepto de iluminación por parte de la Unidad perfecta y divina, por el cual el hombre refleja y recoge la luz de Dios y por ella misma recibe el empuje y el llamado a su misión de conocimiento, tiene raíces profundas en la visión neoplatónica. La presencia del intelecto divino, captado por emanación de la unidad, crea además en el individuo y en la muchedumbre el intelecto posible, por el cual la humanidad no solamente acoge en sí misma las formas universales, sino percibe, asimila y conquista las particulares superando las mismas limitaciones de su propia individualidad.

"Potentia etiam intellectiva, de qua loquor, non solum est ad formas universales, sive species, sed etiam per quandam extensionem ad particulares"[2].

(*De Monarchia*, I, 3).

En la base de todo esto se queda pues un concepto dualista por el cual la realidad perfecta y absoluta, que es de Dios y en Dios, constituye el objeto fundamental del conocimiento humano y el fin de toda forma de investigación. La contingencia de lo relativo y posible, que es propia de lo material, sensitivo y vegetativo, logra valor y sentido solamente cuando resulte ordenada y relacionada con lo universal y eterno, que se refleja en ella misma.

La "imitación" y la "participación" platónica, fundidas y confundidas en un único principio, vuelven a afirmarse casi instintivamente y constituyen el origen dinámico de toda forma de conocimiento. Apoderarse de la verdad significa al mismo tiempo descubrir lo eterno y lo universal que existe en todo objeto singular y volver por el medio del intelecto a la divinidad que es la meta final a la cual el hombre, por su misma naturaleza, se dirige por fuerza de instinto.

"Nell'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
piú al principio loro e men vicine;

onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.

Questi ne porta il foco inver la luna;
questi ne'cor mortali é permotore;
questi la terra in sé stringe e aduna:

né pur le creature che son fore
d'intelligenza quest'arco saetta,
ma quelle ch'hanno intelletto ed amore[3].

(*Parad*, I, 109-120).

y, aún más claramente:

"Siccome dice il Filosofo nel principio della Prima Filosofia "tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere".
La ragione di che puote essere, che ciascuna cosa, da provvidenza di propria natura

> impinta, é inclinabile alla sua perfezione. Onde, acciocché la scienza é l'ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitá, tutti naturalmente al suo desiderio siamo soggetti[4].
>
> (*Convivio*, I, 1).

Es la teoría del instinto ("appetitus") que era propia de la época y que Santo Tomás explica magistralmente:

> "Cum omnia procedant ex voluntate divina, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimode. Quaedam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantae et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur *appetitus naturalis*. Quaedam vero ad bonum inclinantur aliqua cognitione; non quidem sic quod cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare; sicut sensus, qui cognoscit dulce et album et aliquid huiusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur *appetitus sensitivus*. Quaedam vero inclinantur ad bonum cum cognitione qua cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectus; et haec perfectissime inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea quae cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum, sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio, sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et haec inclinatio dicitur *voluntas*[5].
>
> (*Sum. Theol*, I, 59, 1).

Este proceso de conocimiento en tres grados encuentra su paralelo y su correspondencia más perfecta en la misma visión natural.

> "Naturam in triplici gradu possumus intueri. Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est, deinde in coelo tamquam in *organo* quo mediante similitudo bonitatis aeternae in fluitantem materiam explicatur. Et quemadmodum perfecto existente *artifice*, atque organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, *materiae* tantum imputandum est, sic, quum Deus ultimum perfectionis attingat, et instrumentum eius (quod coelum est) nullum debitae perfectionis patiatur defectum, ut ex iis patet quae de coelo philo sophamur, restat quod quidquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materiae subiacentis peccatum sit, et praeter intentionem Dei naturantis et coeli; et quod quidquid est in rebus inferioribus bonum, quum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente, per prius ab *artifice* Deo sit, et secundario a coelo, quod *organum* est artis divinae quam Naturam communiter appellant[6].
>
> (*De Monarchia*, II, 2).

La misma división en "artifex", "organum" y "materia" que Dante atribuye a la naturaleza y al arte sin distinción, nos lleva otra vez a Platón, por el trámite aristotélico, y la idea se expresa de manera aún más evidente en la *Comedia:*

"Filosofia, mi dise, a chi la intende,
nota non pur in una sola parte
come natura lo suo corso prende

da divino intelletto e da sua arte;
e se tu ben la tua Fisica note
tu troverai, non dopo molte carte,

che l'arte vostra quella, quanto pote,
segue, come'l maestro fa il discente;
si che vostr'arte a Dio quasi é nipote[7].

(*Inf,* XI, 97-105).

*
* *

El mismo concepto de la imitación o participación, a que aludimos y que crea prácticamente una división muy acentuada entre "materia" por una parte, y "artifex" y "organum", por la otra, crea el problema de los recursos de que el hombre dispone para su conocimiento y del camino que tiene que recorrer para lograrlo.

Es otra vez el mismo Dante que contesta a estas preguntas indirectas.

L'animo, ch'é creato ad amar presto,
ad ogni cosa é mobile, che piace,
tosto che dal piacere in atto é desto.

Vostra apprensiva da esser verace
tragge intenzione, a dentro a voi la spiega,
si che l'animo ad essa volger face;

e se, rivolto, inver di lei si piega
quel piegare é amor, quell'é natura
che per piacer di novo in voi si lega.

Poi, come'l foco movesi in altura
per la sua forma ch'é nata a salire
lá dove piú in sua matera dura,

cosi l'animo preso entra in disire
ch'é moto spiritale, e mai non posa
fin che la cosa amata il fa gioire[8].

(*Purg,* XVIII, 19-33).

Cuando relacionemos esta teoría con el proceso del conocimiento, tendremos la solución casi completa del problema, y el segundo terceto explicará el primero.

Las formas sensibles, en efecto, tienen en sí misma la huella y el reflejo de la divinidad. Por esto el alma, que naturalmente está dispuesta a "amar" es decir a buscar el "recto fin" empujada por una "recta virtud", toda vez que encuentra algo que se le presenta o le aparece como digno de ser amado, por ser hermoso o tener aspecto de perfección, está atraída por ello. Del estado potencial instintivo pasa al acto que es "intencional".

La capacidad de aprender, que incluye en sí misma la sensación y el intelecto, cuando se encuentra frente al "ser veraz", crea la "intención", que se desarrolla dentro del subjeto y despierta la atracción antes aludida.

Para entender, no obstante, este primer momento es preciso aclarar lo que representan para Dante el "ser veraz" y la "intención".

"Per che, acciocché la visione sia verace, cioé cotale qual'é la cosa visibile in sé, etc...."[9].

(*Convivio,* III, 9)

El "ser veraz" coincide pues con la forma sensible, captada sencillamente por el único órgano sensorial y considerada en sí misma y por sí misma.

"Dove é da sapere che propriamente é visibile il colore e la luce, siccome Aristotele vuole nel secondo dell'Anima, e nel libro di Senso e sensato. Ben é altra cosa visibile: ma non propriamente, perocché altro senso sente quello sicché non si puó dire che sia propriamente visibile, né propriamente tangibile; siccom'é la figura, la grandezza, il numero, lo movimento e lo star fermo; che *sensibili comuni* si chiamano: le quali cose con piú sensi comprendiamo. Ma il colore e la luce sono *propriamente visibili,* perché solo col viso li comprendiamo, cioé non con altro senso"[10].

(*Convivio,* ibid.) .

Tenemos pues distinción entre sensaciones propias, que normalmente resultan verdaderas, y sensaciones comunes que generalmente llevan al error. Dante nos ofrece de esto un ejemplo muy expresivo:

"Poco piú oltre, sette alberi d'oro
falsava nel parere il lungo tratto
del mezzo ch'era ancor tra noi e loro;

ma quando 'l'fui si presso di lor fatto
che l'obbietto comun, che il senso inganna,
non perdea per distanza alcun suo atto,

la virtú ch'a ragion discorso ammanna,
si com'elli eran candelabri apprese . . ."[11]

(Purgatorio, XXIX, 43-50).

Por efecto del "sensible común" consiguiente a la distancia se crea el error, y el poeta imagina que los candelabros de oro sean árboles. Solamente cuando la "estimativa", es decir la capacidad de aprender la verdad de las cosas, la cual ofrece a la razón la materia de su discurso, interviene, la visión vuelve a su veracidad.

"Il sensuale parere é molte volte falsissimo, massimamente ne li sensibili comuni, lá dove lo senso spesse volté é ingannato"[12].

(*Convivio,* IV, 8)

Por lo que se relaciona a la "intención" tenemos que salir otra vez del mismo texto dantesco:

"Queste cose visibiliti, sí le proprie come le comuni, in quanto sono visibili, vengono dentro all'occhio — non dico le cose, ma le forme loro — per lo mezzo diafano, non *realmente* ma *intenzionalmente,* siccome quasi in vetro trasparente"[13].

(*Convivio,* III, 9)

La idea se aclara y se completa, cuando tengamos en cuenta lo que nos relata Santo Tomás al propósito:

"dico autem intentionem intellectam id quod intellectus in se ipsum concipit de re-intellecta. Quae quidem in nobis neque est ipsa res quae intellegitur neque est ipsa substancia intellectus, sed est quaedam similitudo concepta intellectu de re intellecta, quam voces exteriores significant; unde et ipsa intentio verbum interius nominatur, quod est exteriori verbo significatum"[14].

(*Contra gentiles,* IV, 11).

En otras palabras el "ser veraz" que las formas poseen fuera del alma "in re", es la causa de la intención (intentio o species cognoscibilis), la cual determina y actúa la sensación, por hacerla semejante a la cosa real" (Nardi, *op. cit.,* p. 171).

Ahora bien, los sensibles propios de que hablamos, cuando resulten erróneos, tienen la causa de su error en el órgano sensorial o en el medio-

en que la sensación misma se realiza. Los sensibles comunes, por el contrario, por ser, por sí mismos, muy a menudo falsos, necesitan el control y la corrección de la virtud cogitativa o estimativa de que hablamos.

> *"... lo svegliato ció che vede aborre*
> *si nescia é la subita vigilia,*
> *fin che la stimativa non soccorre"*[15].
>
> (Par. XXVI, 73-75).

Sin embargo, Dante añade a estas virtudes del intelecto, es decir la captación de los sensibles propios o comunes y la estimativa, la fantasía o imaginativa, que es la capacidad de que el intelecto mismo saca todo lo que ve y sin la cual no puede entender, cuando le falte.

> "dico che il nostro intelletto, per difetto della virtú della quale trae quello ch'el vede (che é virtú organica) cioé la fantasía, non puote a certe cose salire, perocché la fantasía nol puote aiutare, ché non ha il di che"[16].
>
> (*Convivio*, III, 9).

La fantasía es, pues, según afirma Santo Tomás:

> "Phantasia sive imaginatio ... quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum"[17].
>
> (*Summa Theol.* I, 78, 4).

La pregunta que Dante se pone en el III cerco del Purgatorio resulta por consecuencia más que lógica:

> *"O imaginativa che ne rube*
> *talvolta si di fuor, ch'om non si accorge*
> *perché dintorno suonin mille tube,*
> *chi move te, se 'l senso non ti porge?*

La contestación, ofrecida por el poeta mismo, resulta además muy interesante:

> *"Moveti lume che nel ciel s'informa*
> *per sé o per voler che qui lo scorge"*[18].
>
> (Purg. XVII, 13-18).

La imaginativa, cuando no encuentra su razón de ser en las sensaciones exteriores, puede tomar su forma de la influencia celeste o por un acto de gracia divina que se transforma en voluntad superior dirigida a un fin preestablecido.

Esto, como justamente, el mismo Nardi pone de relieve, no pertenece a la manera típica de pensar de los escolásticos, sino se reanuda otra vez a un origen evidentemente platónico o neoplatónico.

Se cumple de tal manera el primer momento del conocimiento, que se relaciona con las formas sensibles. A pesar de todo el proceso, así como Dante nos lo presentó en los tercetos del canto XVIII del Purgatorio que mencionamos antes, no se queda aquí.

El alma, despertada por las formas sensibles, queda atraída por la "intención"; y esta atracción no es otra cosa que amor, es decir fuerza natural que transforma un estado potencial del intelecto en un acto de conquista, obtenida por puro conocimiento. Estamos en el segundo momento del que se originará el tercero y conclusivo.

Como el fuego, por su misma naturaleza, tiende a levantarse hacia arriba, por el deseo de alcanzar la esfera del fuego mismo en donde encuentra su eternidad, de la misma manera el alma, empujada por el amor de que hablamos, empieza a desear, lo que es propio del espíritu, y no se tranquiliza, hasta que ha logrado el objeto de su deseo y de su felicidad. La idea se completa y se aclarece cuando tengamos en cuenta el concepto de las dos beatitudes que se relatan casi al final de la "Monarchia".

"Duo igitur fines Providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos; beatitudinem scilicet huius vitae quae in operatione propriae virtutis consistit, et per terrestrem Paradisum figuratur; et beatitudinem vitae aeternae, quae consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, quae per Paradisum coelestem intelligi datur.

Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur, secundum virtudes morales et intellectuales operando. Ad secundam vero per documenta spiritualia, quae humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, Fidem, Spem scilicet et Caritatem[19].

(*Monarchia*, III, 16).

Tendríamos ahora que profundizar los detalles del proceso gnoseológico, pero con esto saldríamos de los límites impuestos por nuestra tratación. Es suficiente, en efecto, haber sentado los principios básicos arriba mencionados para establecer el punto fundamental del cual saldrá la visión sumaria de la estética dantesca, es decir la presencia constante de Platón en la filosofía de Dante. Creo, en realidad, que la posición de nuestro poeta frente al arte, como frente a la moral, a la religión y a la

misma gnoseología es la de un místico, el cual busca en el racionalismo de la escolástica las justificaciones lógicas de su mismo misticismo.

*
* *

El platonismo que estaba en la base del proceso gnoseológico, que bosquejamos sumariamente, se revela aún más evidente en la visión estética medieval.

La posición de condena que Platón expresó en su décimo libro de la República, parece encontrar su eco más directo en San Pier Damiani, al lanzarse éste contra la poesía entendida como pura ficción (quid enim insanientium poetarum fabulosa commenta?) y aún más en Santo Tomás cuando afirma:

"Procedere autem per similitudines varias et repraesentationes, est proprium poeticae, quae est infima inter omnes doctrinas"[20].

(*Summa Theol.*, 1, 1, 9).

y la razón de su desprecio aparece muy clara, al tener en cuenta otro lugar de su misma obra:

"Poetica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis".

(*ibid.*, 1, 2; 101, 2).

Sin embargo, es suficiente leer los últimos párrafos de la misma *República* o unos capítulos de "Fedro" o de *Timeo* para que el mismo Platón se nos presente bajo el aspecto de un verdadero poeta, y el mismo San Pier Damiani no desdeña expresarse en idioma poético y en versos, cuando tiene que enfrentarse con conceptos sublimes, que encuentran su lirismo en su mismo empuje espiritual:

"Ad perennis vitae fontem mens sitivit arida,
claustra carnis praesto frangi clausa quaerit anima;
gliscit, ambit, eluctatur exul frui patria"[22].

(*Patrol. Lat.* Migne, 145, 248)

Santo Tomás parece justificar la misma poesía como necesidad expresiva al completar el concepto que destacamos más arriba:

"Divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem; alioqui daretur eis praecipitii materia, dum contemnerent quae capere non possent. Et ideo utilius fuit ut *sub quodam figurarum velamine* divina misteria rudi populo traderentur, ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris asservirent ad honorem Dei.

. . . sicut poëtica non capiuntur a ratione humana propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem. Et ideo opus est *repraesentatione per sensibiles figuras*[23].

(*Summa Theol.*, I, 2: 101, 2).

A pesar de todo, existe entre Platón y San Pier Damiani (que es un místico), por un lado, y Santo Tomás, por otro, una profunda diferencia. Este acepta la poesía como una necesidad ineludible y consiguiente a la misma limitación natural de las posibilidades humanas; aquéllos, por el contrario, acaban por practicarla por una fuerza interior instintiva *"quae facit versum, quod verbum erat"*.

En todo caso nos encontramos frente al contraste típico de la mentalidad medieval, que lucha constantemente entre un deseo irrealizable de lograr el triunfo completo de los valores espirituales, y la realidad práctica y concreta que ata al hombre a sus exigencias y limitaciones terrenas y naturales. Se crea una situación parecida a la que tendríamos si fuera posible aislar en un coro polifónico las voces agudas de los sopranos, cuya función es puramente melódica y expresiva, y las profundas de los bajos que se limitan en determinar el ritmo continuo del pedal.

Solamente encontrando las voces intermedias que completan el conjunto, es posible tener la impresión exacta y lograr la emoción correspondiente al carácter compositivo de la síntesis musical.

El esbozo histórico del proceso estético medieval coincide precisamente con este trabajo de búsqueda de los factores intermedios, que justifican, por un lado, la ficción poética como medio expresivo propio del lenguaje humano, y, por otro, llenan la fractura que se crea necesariamente entre el presente y el pasado en un momento en que la renovación del mundo espiritual ha logrado aspectos revolucionarios de una antítesis violenta. Es un fenómeno que se nos presenta aparentemente simple y unitario —oposición entre cristianismo y paganismo, entre fe y razón—, y no obstante, resulta muy complejo y difícil en su manifestación más verdadera y completa.

*

* *

El sentido divino que los antiguos atribuían a la poesía y al arte en general y que daba, por ejemplo, a la palabra "carmen" un valor mágico y sagrado, que hoy aún captamos, en su deformación semántica debida al tiempo y al uso, en el término francés "charme", aunque se cubriera por las prendas retóricas de la visión apolínea del Parnaso y de las Musas, continuaba en efecto a sobrevivir durante la época medieval, adaptándose a la mentalidad y al espíritu cristiano.

Teófilo, un monje que vivió entre el siglo XI y el siglo XII escribía a un joven pintor:

"No dudes, mi querido hijo; tienes que creer con fe absoluta que el espíritu de Dios llenó tu corazón, cuando adornaste su casa con una riqueza tan grande y con tanta variedad de adornos. Y para que no temas te revelaré con razones evidentes, que todo lo que puedes estudiar, meditar, entender sobre las artes te fue ofrecido por la gracia del espíritu en sus siete formas.

Por el espíritu de la sabiduría, sabes que todas las cosas creadas proceden de Dios, y que, sin Él, nada puede existir. Por el espíritu de la inteligencia lograste la facultad de concebir el orden, la variedad y la proporción con que realizas tus obras. Por el espíritu de meditación, no solamente no niegas que recibiste tu ingenio de Dios, sino por el contrario lo confiesas lealmente a los que te preguntan sobre ello, cuando trabajas y enseñas abierta y humildemente. Por el espíritu del valor alejas de ti mismo toda forma de holgazanía y no terminas todo lo que has comenzado, con esfuerzo lento, sino con llena energía. Por el espíritu de la ciencia que te se acordó, dominas con genialidad segura y te enfrentas con el público con una mente llena de recursos aptos para alcanzar más fácilmente la perfección. Por el espíritu de la piedad, con alma pía, tú mides el tiempo, la calidad, la cantidad de tu trabajo y hasta el monto de tu sueldo, para que evites el vicio de la avaricia y de la codicia. Por el espíritu del temor de Dios, reconoces que no puedes hacer nada por ti solo y que no puedes tener o querer nada que no sea concedido por Dios; y además por creer confesar y agradecer, atribuyes a la misericordia de Dios todo lo que aprendiste, lo que eres y puedes ser".

(cfr. Lionello Venturi — *Il gusto dei primitivi* — p. 54) .

Es un concepto místico, que volverá muy a menudo en toda la obra de San Buenaventura. Es claro que a la idea clásica de las Musas y de Apolo se substituye la de la divinidad en general, entendida como Dios o como "logos" encarnado en Cristo, o simplemente como efecto de la gracia.

"Nisi enim verbum sonet in aure cordis, splendor luceat in oculo, vapor et emanatio omnipotentis sit in olfacto, suavitas in gustu, sempiternitas impleat animam: non est homo aptus ad intelligendas visiones[24].

(S. Buenaventura, *Collab. in Hexamer.* 3, 22) .

"Habent... omnia intelligibilia ordinem ad prima principia. Et secundum hoc, omnes virtutes intellectuales dependent ab intellectu principiorum; ... principia autem universalia, quorum est intellectus principiorum, non dependent a conclusionibus, de quibus sunt reliquiae intellectuales virtutes"[25].

(S. Thom. *Summa Theol.*, I, 2; 65, 1).

Las mismas invocaciones de Dante, al comienzo de cada cántica (Inf. II, 6 y ss.; Purg. I, 7 y ss.; Par. I, 13 y ss.), a pesar de su expresión típicamente pagana y de su molde sobre ejemplos conocidos de la literatura clásica, deben ser interpretadas según un sentido completamente distinto a lo tradicional, cuando se tenga en cuenta lo que el mismo poeta afirma en una ocasión determinada.

Al encontrarse en el cielo del sol entre los sabios, Dante imagina que las almas se le presenten en doble círculo, moviéndose como en una danza.

"e moto a moto e canto a canto colse;
canto che tanto vince nostre Muse
nostre serene in quelle dolci tube,
quanto primo splendor quel ch'e'rifuse.

(Par., XII, 6-9).

A la idea de la perfección, que es propia del Paraíso, se une la de la divina inspiración, que es tanto más eficaz y activa cuanto más el alma se acerca a Dios. Cuando la poesía se dirige hacia el camino que lleva a la visión divina y encuentra por esto mismo el contacto directo con la divinidad, alcanza cumbres insospechadas.

Esto nos explica el orgullo con que Dante se expresa en el mismo umbral del Paraíso:

"L'acqua ch'io prendo giá mai non si corse;
Minerva spira e conducemi Apollo,
e nove Muse mi dimostran l'Orse.

Voialtri pochi che drizzaste il collo
per tempo al pan degli Angeli, del quale
vivesi qui ma non sen vien satollo

metter potete ben per l'alto sale
vostro naviglio, servando mio solco
dinanzi all'acqua che ritorna equale.

(Par., II, 7-15)

* * *

Este concepto que parece en efecto establecer un dualismo acentuado entre la visión del arte y de la poesía entendida como emanación puramente divina o como expresión de una dirección espiritual humana hacia la divinidad, y la manifestación artística y poética considerada desde un punto de vista puramente hedonístico y terreno, se resuelve poéticamente en una síntesis unitaria por la cual el arte y la poesía llegan a ser elemento de mediación y medio de comunicación entre el hombre y Dios.

La idea que Giovanni Boccaccio expresa muy claramente al afirmar que la poesía no es otra cosa que un aspecto de la teología, toma sentido y valor precisamente cuando salgamos de esta posición bien definida.

Sin embargo, todo esto presupone y postula otro problema de primera importancia que caracterizará toda la visión estética medieval: el problema de las relaciones entre filosofía y poesía, entre filosofía y arte.

Ya en la *Consolatio Philosofiae,* de Severino Boeccio, queda planteada esta cuestión. La idea de la mujer bellísima que se le presenta al autor para ofrecerle consolación durante la captividad, es puramente poética. No obstante el mismo hecho de que esta mujer misma represente la personificación de la filosofía estoica y sobre todo los conceptos por ella expresados, nos indican que el elemento filosófico constituye evidentemente el factor predominante.

La misma necesidad de alternar prosas y versos en el texto, la cual a través de Alain de Lille y San Bernardo, llegó hasta a la "Vita Nova", de Dante, manifiesta claramente, según afirma Eugenio Garín (op. citada, p. 57), la exigencia de mantener "intacta la relación entre el momento de la intuición noética y la explicación dianoética que era además la misma que se establecía históricamente entre Platón y Aristóteles.

El paralelo entre "philosofia ancilla theologiae" y poesía entendida como expresión teológica se resolvía prácticamente en una identidad entre filosofía y poesía.

El primer problema que se nos presenta es pues el de la relación entre la verdad y la ficción, el concepto y la imagen.

Pero ¿qué es y cómo se define la verdad?

"veritas de re, quae in veritate consistit tamquam in subiecto, est similitudo perfecta rei sicut est"[28].

(Dante, *Epist.,* XVII, 5).

El "principium veritatis" coincide pues con el "principium identitatis" según un concepto tan antiguo como es antigua la filosofía.

A pesar de todo Dante pone el problema de una verdad relativa o dependiente al afirmar:

"Eorum vero quae sunt, quaedam sic sunt, ut habeant esse absolutum in se, quaedam sunt ita ut habeant esse dependens ab alio per relationem quandam, ut ea quorum esse est ad aliud se habere, ut relativa, sicut pater et filius, dominus et servus, duplum et dimidium, totum et pars, et huiusmodi in quantum talia. Propter ea quodque esse talium dependent ab alio, consequens est quod eorum veritas ab alio dependeat; ignorato enim dimidio, nunquam cognoscitur duplum; et sic de aliis[29].

(Dante, *Epist.*, ibid.) .

Esto vale naturalmente por la verdad entendida en su valor absoluto y objetivo.

Cuando se le relacione con el subjeto que la expresa o la sigue, toda la cuestión toma otra luz y otros matices:

"...veritá, la quale modera noi dal vantare noi oltre che che siamo e dal diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone"[30].

(Dante, *Conv.*, IV, 17) .

Se crea ya el problema moral, del cual hablaremos ampliamente más adelante, por ser fundamental en la visión estética medieval.

Más interesante resulta, sin embargo, la relación entre la verdad y el objeto de su tratación.

A la visión "histórica" (historialis) del sentido literal se opone la verdad profunda y escondida del sentido alegórico o místico, que forma el carácter más destacado y fundamental de la obra de poesía.

A propósito de la significación alegórica Dante se explica muy claramente:

"...l'altro (significato) si chiama allegorico, e questo é quello che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed é una veritá ascosa sotto bella menzogna"[31].

(Conv., II, 1, 16) .

"poiché la litterale sentenza é sufficientemente dimostrata, é da procedere alla sposizione allegorica e *vera*"[32].

(Conv., II, 13) .

"e questa cotale figura (la allegoria) in rettorica é molto laudabile e anche necessaria, cioé quando le parole sono a una persona e la intenzione é a un'altra"[33].

(Conv., III, 10) .

y todo esto se pone claramente en el marco de la cuadrúplice interpretación de los textos poéticos y sagrados que es propio de todo el pensamiento medieval.

Dejemos otra vez a Dante la tarea de su explicación:

"... si vuole sapere che le scritture si possono intedere e debbonsi sponere massimamente per quattro sensi. L'uno si chiama *litterale,* e questo é quello che non si distende piú oltre che la lettera propia, siccome é la narrazione propria di quella cosa che tu tratti. L'altro si chiama *allegorico,* e questo é quello che si nasconde sotto il manto di queste favole, ed é una veritá ascosa sotto bella menzogna... Veramente li teologi questo senso prendono altrimenti che li poeti; ma perocché mia intenzione é qui lo modo delli poeti seguitare, prenderó il senso allegorico secondo che per li poeti é usato.

Il terzo senso si chiama *morale;* e questo é quello che li lettori devono andare appostando per le scritture, a utilitá loro e di loro discenti...

Lo quarto senso si chiama *anagogico,* cioé sovrasenso; e quest'é quando spiritualmente si spone una scrittura, la quale, ancora nel senso litterale, eziandio per le cose significate significa delle superne cose dell'eternale gloria..."[34].

(*Conv.*, II, 1).

y aún más claramente, por usar un ejemplo, se explica Dante en la epístola a Can Grande:

"primus sensus es qui habetur per literam, alius qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur *literalis* secundus vero *allegoricus,* sive mysticus. Qui modus tractandi ut melius pateat potest considerari in his versibus: "In exitus Israel de Aegypto, domus Jacob de populo barbaro, facta est Judea santificatio, eius, Israel potestas eius". Nam si *literam* solam inspiciamus, significatur nobis exitus filiorum Israel de Aegypto, tempore Moisis; si *allegoriam,* nobis significatur nostra redemptio facta per Christum; si *morale sensum,* significatur nobis conversio animae de luctu et miseria peccati ad statum gratiae; si *anagogicum,* significatur éxitus animae sanctae ab huius corrupcionis servitute ad aeternae gloriae libertatem. Et quamquam isti sensus mystici variis appellantur nominibus, generaliter omnes dici possunt allegorici, quum sint a literali sive historiali diversi. Nam allegoria dicitur ab *alloios* graece, quod in latinum dicitur alienum, sive diversum".

(*Epist.*, 17, 7)

La limitación puesta por Dante en el Convivio, al afirmar que la alegoría resulta distinta para los poetas y los teólogos, es interesante y necesaria. Es suficiente tener en cuenta lo que afirma Santo Tomás en su "Suma Theologica" (cfr. I, 1, 10, y I, 2; 102, 2), relacionándose con San Agustín, San Gregorio Magno y Dionisio, para que la diferencia se destaque en toda su evidencia.

Sin embargo, existe también una razón histórica que justifica esta necesidad de una doble interpretación de los textos.

A parte la consideración de que se presentaba urgente la necesidad de defender toda la tradición de los textos sagrados y litúrgicos –profunda y eminentemente poéticos– de la condena que se apuntó, como vimos, contra la poesía, existía toda una literatura clásica y pagana, que no era posible borrar por un solo acto de voluntad.

La cultura tiene sus derechos; entre ellos, cuando se trate de obras de suma importancia, perfección y envergadura, el de la inmortalidad.

Ya San Basilio se había enfrentado con este problema, y había encontrado una justificación apropiada, cuando aconsejaba a los jóvenes la lectura de los clásicos como propedéutica a la de los textos sagrados. "Tenemos que iniciarnos –afirmaba– a los estudios profanos, antes de que aprendamos los misterios sagrados. Cuando nos hayamos acostumbrado a ver el sol reflejado en el agua, podremos enderezar impunemente nuestra mirada hacia su misma luz".

Y aunque Boecio desee que "las suaves Sirenas" del mundo clásico desaparezcan definitivamente, quiere salvar de la ruina las Musas que pueden mejorarlo y llevarlo a la salvación:

"se abite potius Sirenes usque in exitium dulces, meisque cum Musis curandumque relinquite[36];

Garin, *op. cit.*, p. 56).

Sin embargo estas Musas resultan también paganas y clásicas. La diferencia entre ellas y las Sirenas resulta solamente de la contraposición entre la ficción poética y la verdad filosófica. Será suficiente, pues, atribuir a los textos clásicos y paganos una significación alegórica, para que las Sirenas se cambien otra vez en Musas.

Y Bernardo Silvestre, siguiendo las huellas fijadas por las teorías de Juan de Salisbury, a propósito de Virgilio afirma:

. . . sub verborum tegmine verba latent,
Vera latent rerum variarum tecta figuris
nam sacra vulgari publica iura vetant[37].

(Curtius, *op. cit.*, p. 211).

Fulgencio escribirá su interpretación alegórica de la Eneida, y toda la literatura se enriquecerá de factores simbólicos.

Y no tendremos solamente el simbolismo alegórico del "Anticlaudianus" de Alain de Lille o del "Roman de la rose" de Guillaume de Lorris y Jean de Meung, ni la alegoría moralizadora de Gerardo Pateg, Bon-

vesin de la Riva o Uguccione de Lodi, sino que hasta en las formas poéticas que más parecen alejarse de un sentido didascálico y moral, la alegoría acaba por volver repentina e inesperadamente.

El factor filosófico y el teológico logran de tal manera un predominio indiscutible e incontrastado.

Los poemas carolingios en "langue d'oil" no solamente plantean el problema de la lucha entre oriente y occidente –dos mundos y dos mentalidades completamente distintos–; no solamente –por el medio de la traición de los señores de Mainz– oponen el espíritu latino al cálculo frío y despiadado de la raza teutónica medieval, sino más bien enfrentándose con el conflicto religioso entre Cristianismo e Islam, vuelven al problema teológico. Las "Chansons de Geste del ciclo de "King Arthur" de la Mesa Redonda pasan gradualmente de la idea del amor y de la gloria a la de una misión divina y cristiana, de la cual Percival se hace héroe y misionero.

La misma lírica de arte de Provenza, en "langue d'hoc", que parecería mantener los caracteres de un realismo y de una sensualidad sin límites, desemboca en una visión de profunda espiritualidad y filosófica trascendencia, la cual se revela en la leyenda de Jaufré Rudels y en la posición de Guilhelm de Montanhagol, Aimeric de Peguilhan y Peire Cardenals para los cuales no existe ya oposición entre el amor y la moral. "Amor no es pecado, porque del Amor nace la castidad y quien confía en él no puede de ninguna manera actuar contra la virtud".

Un proceso parecido se realiza en el desarrollo histórico de la lírica italiana. Del realismo sensual de la poesía siciliana se pasa al silogismo y al racionalismo frío y exterior de Guittone Del Viva de Arezzo, para concluir el ciclo con el "Dolce Stil Novo" en que la filosofía se hace base y motor de la inspiración poética.

Todo se transforma en símbolo e idea pura. La materia desaparece. Beatriz se nos presenta como un soplo de aire vivificador, materializado por una única prenda colorada.

La unión entre tierra y cielo se cumple por la visión milagrosa de una mujer divinizada, que anula todo el sentido de culpa, vicio y pecado, para levantar a quienes la miran en los reinos celestes de la perfección.

> ***Fugge dinanzi a lei superbia ed ira.***
>
> . . . . . .
>
> ***Ogne dolcezza, ogne pensero umile***
> ***nasce nel core a chi parlar la sente.***
>
> (**Dante**, ***Vita Nova***, **21**).

La poesía se ha transformado verdaderamente en teología y tiene una función catártica que se inspira en una convicción profundamente religiosa.

Si es verdad, como afirmamos, que "credo ut intelligam" es el lema del pensamiento medieval, la fe coincide con el momento poético, a la filosofía y a la razón se les atribuye el oficio de comentarla y aclararla. Llegamos otra vez a la misma conclusión a que habíamos llegado tratando el problema del conocimiento. El primer momento, y el fundamental, es propiamente místico y teológico. A la filosofía se confía la justificación y la demostración de su verdad.

*

* *

Es claro que poniendo el problema en estos términos el factor moral toma una importancia enorme. El mismo amor logra un sentido completamente distinto del que comúnmente se le atribuye. Es "recta intención dirigida hacia un fin recto".

La definición de "Dolce Stil Novo" que Dante mismo nos ofrece en su Purgatorio, tiene que ser interpretada bajo este punto de vista.

> *. . . Yo mi son un che, quando*
> *Amor mi spira, noto, ed a quel modo*
> *ch'e'ditta dentro, vo significando*[39].
>
> (Purg., XXIV°, 52-54).

y aunque los comentaristas muy justamente destaquen en este terceto el factor de la íntima correspondencia entre la fantasía de la imaginación y la convicción profunda que se basa en el sentimiento y en la razón, por tener en cuenta lo que el mismo Dante afirma en su "Vita Nova":

> *". . . parole che lo cuore mi disse con la lingua d'Amore . . .*
> *". . . parve che Amore mi parlasse nel cuore, e dicesse . . .*[40]
>
> *(Vita Nova,* XXV°).

creo que solamente en el *Convivio* se encuentre la definición exacta del Amor:

> "Li nomini hanno loro proprio amore alle perfette e oneste cose"[41].
>
> *(Convivio,* III, 3).

"E per la quinta ed ultima natura, cioé *vera umana*, e, meglio dicendo, angelica, cioé razionale, ha l'uomo amore alla veritá e alla virtú"[42].

(Conv. Ibid.).

Es además una posición que refleja la definición mística de San Buenaventura:

"Secundo (en secundo lugar) quod totum faciat propter amorem Dei, non propter amorem alicuius rei; quia omnis amor suspectus est, nisi Dei"[43].

(In Hexaemerom Collat. 19, 21).

y la escolástica de Santo Tomás:

"...dicendum quod obiectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem"[44].

(Summa Theol., I, 2; 45, 4).

Al establecer el fin moral como elemento fundamental de la composición poética, se pone directamente el problema de la relación que existe entre lo bello y lo bueno. La definición de la belleza que nos ofrece Dante se basa sobre todo en un sentido de perfección que nace de la armonía de las partes que componen el entero, y crea, por esto mismo, la satisfacción del gusto:

"Quella cosa dice l'uomo esser bella, le cui parti debitamente rispondono, perché dalla loro armonia resulta piacimento. Onde pare l'uomo essere bello, quando le sue membra debitamente rispondono; e dicemo bello il canto, quando le voci di quello, secondo il debito dell'arte, sono intra sé rispondenti"[45].

(Conv., I, 5).

y a propósito de la estructura de una canción:

"O uomini che vedere non potete la sentenza di questa canzone, non la rifiutate peró; ma ponete mente la sua belleza ch'é grande, sí per construzione, la quale si appartiene alli grammatici; sí per l'ordine del sermone che si appartiene alli rettorici; sí per lo numero delle sue parti, che si appartiene ai musici. Le quali cose si possono belle vedere per chi bene guarda"[46].

(Conv., II, 12).

El concepto de lo bello, considerado en sí mismo y por sí mismo, se enlaza con la mentalidad clásica, basada en la armonía y perfección del objeto e inspirada en la posición hedonista del subjeto. Sin embargo, pue-

de constituir factor de limitación, por su exterioridad, cuando se relacione con la obra poética, cuyo valor fundamental se queda, como vimos, en la verdad que se esconde bajo la alegoría.

Y este concepto de subordinación de la belleza a la verdad se amplía a la moral cuando se pone la comparación entre ambas virtudes.

"Dov'é da sapere che la *moralitá é bellezza* della filosofia; ché, siccome la bellezza del corpo risulta dalle membra, in quanto sono debitamente ordinate; cosí la bellezza della sapienza, ch'é di corpo filosofia, ome detto é, risulta dalle virtú morali, che fanno quella piacere sensibilmente" E perció dico che sua *(es decir de la mujer que forma el tema de su canción), beltá,* cioé *moralitá,* piove fiammelle di fuoco, cioé appetito diritto, che si genera nel piacere della morale dottrina, il quale appetito ne diparte eziandio dalli vizi naturali, non che dagli altri"[47].

(Conv., III, 15)

Aun cuando la relación entre lo bello y lo bueno se nos presenta en visiones paralelas y casi independientes en sus dos tramos, sentimos que el concepto de bondad predomina sobre el de belleza:

"E percio dico al presente, che la bontá e la bellezza di ciascun sermone sono intra loro partite e diverse; che la bontá ê nella sentenza e la bellezza nell'ornamento delle parole; e l'una e l'altra é con diletto; *avegnaché la bontade sia massimamente dilettosa"*[48].

(Conv., II, 12) .

Cuando quisiéramos encontrar la explicación de la afirmación final presentada por Dante en esta citación, podríamos encontrarla muy fácilmente en el mismo Santo Tomás.

"pulchrum et bonum in subiecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur scilicet super formam: et propter hoc, bonum laudatur ut pulchrum, sed ratione differunt. Nam bonum proprie respicit appetitum; est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis: nam appetitus est quasi quidam motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam: pulchra einim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis"[49].

(Summa Theol., I, 1;, 5, 4) .

Y por fin cuando Dante intenta encontrar en la misma naturaleza humana la razón y el principio que determina la acción del hombre, llega otra vez a determinar el valor moral en un nivel más alto del hedo-

nista y atribuye al valor moral mismo caracteres de perfección que ya trascienden los límites de la pura humanidad:

"Sicut homo tripliciter spirituatus est, videlicet vegetabili, animali et rationali, triplex iter perambulat. Nam secundum quod vegetabile quid est, *utile* quaerit, in quo cum plantis communicat; secundum quod animale, *delectabile,* in quo cum brutis; secundum quod rationale *honestum* quaerit, in quo solus est, vel angelicae naturae sociatur[50].

(*Vulga. Eloq,* II, 2).

Precisamente por sentar este principio de una superioridad de lo bueno sobre lo bello y crear implícitamente una subordinación o una identidad de la belleza con la bondad se crea la tercera significación del arte, que los escolásticos y Dante llaman "sensum moralem". Por esto la poesía logra un valor didascálico evidente y se hace maestra de virtud.

Volvemos, sin embargo, a la mentalidad clásica Horaciana y Lucreciana, que se expresa en la afamadísima fórmula del "Miscuit utile dulci".

Solamente es preciso destacar que aquí el sentido de la utilidad y de la suavidad se vivifican por el factor religioso y moral. Detrás de la belleza y de la bondad resplandece la luz divina.

"Candor est enim lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius... Est enim haec speciosior sole, et super omnem dispositionem stellarum luci comparata invenitur prior; ecce pulchritudo claritatis. Ubi enim speculum et imago et candor, necessario est representatio et pulcritudo. "Pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa" (cfr. San Agustín, De Música, VI, 13, 38); ibi autem sunt rationes numerosae ad unum reductae. Et quia est speciosissima, ideo attingit ubique propter suam munditiam[51].

(San Buenaventura, *In Hexaemer.* Coll. 6,7).

*
* *

El sentido de la correspondencia y de la proporción usado como criterio apto para medir y definir el concepto de lo bello, se aplica también al arte, palabra que en Dante y en todos los autores medievales toma una significación mucho más amplia que la actual. Indica en efecto todo lo que el hombre puede producir por su ingenio o su habilidad, y hasta, por traslado, llega a significar el conjunto corporativo de una determinada clase de producción.

Resulta pues preciso proceder con mucho cuidado, cuando se trata

de considerar este término bajo el punto de vista puramente estético.

Al final del Purgatorio el poeta afirma:

> *"...ma perché piene son tutte le carte*
> *ordite a questa cantica seconda,*
> *non mi lascia piú ir lo fren dell'arte*[52].
>
> (Purg., XXIII, 139-141).

La expresión "lo fren dell' arte" no puede explicarse de otra manera que por "necesidad de proporción". No olvidemos que cada una de las tres cánticas se compone de treinta y tres cantos, por ser el primero del Infierno introductivo a todo el poema.

El artista pues no puede considerarse completamente libre en su acto de creación. Por ser el arte efecto y consecuencia de un proceso racional, y por esto lógico y ordenado, que sólo puede justificar la unión de lo bello con lo bueno, es preciso que obedezca a los principios de la armonía y de la perfección.

Sin embargo, ésta no es la única limitación.

El concepto platónico de arte como imitación había sido aceptado, en parte, por Aristóteles, al afirmar: "Ars imitatur naturam *in quantum potest*".

Dante acepta la posición aristotélica y la expresa casi en los mismos términos en su verso:

> *"si che vostr'arte a Dio quasi é nipote*
>
> (Inf., XI, 102).

Tenemos que destacar la correspondencia de las expresiones "in quantum potest" y "quasi" que constituye la diferencia entre la visión platónica y la aristotélica.

Para Platón no existen reservas. El arte imita la naturaleza, que a su vez representa la imagen reproducida del mundo de las ideas. Por ser la reproducción o la imitación expresiones imperfectas de sus modelos, se crea la idea de una degeneración en tercer grado, por lo que se refiere al producto artístico.

Aristóteles, que en realidad vuelve a valorizar el arte por atribuirle facultades catárticas y valor espiritual, parece, a pesar de todo, en la expresión arriba mencionada, formular una reserva.

Cuando intentemos escudriñar los motivos de esta actitud que nos puede maravillar, encontraremos en Dante mismo la contestación.

"Se fosse a punto la cera dedutta
e fosse il cielo in sua virtú suprema,
la luce del suggel parrebbe tutta;

ma la natura la dá sempre scema,
similemente operando all'artista
ch'ha l'abito dell'arte e man che trema[54].

(Parad., XIII, 73-78).

De la misma manera en que la naturaleza, aunque refleje el ideal divino, no puede lograrlo en su completa perfección, el artista nunca puede alcanzar en su obra de arte la fuerza y la hermosura en que se inspiraba su mismo concepto creador.

Es en efecto un hombre; su idea es sublime, pero la mano le vacila en realizarla. Volvemos, en verdad, al concepto platónico de una visión arquetipa perfecta, de la cual se desprende, por imitación, un proceso de gradual y progresiva degeneración; no obstante sentimos que en el factor rígido de la construcción filosófica se injerta el calor humano de una psicología apercibida con sentido de emoción.

El último verso del trozo que presentamos supera el rigor del discurso silogístico y logra una inmediatez potente que se transforma en hermosura incomparable, por su misma sinceridad y espontaneidad.

A la limitación debida a la imperfección humana se suma la que se relaciona con la pasiva brutalidad de la materia.

"Vero é che come forma non s'accorda
molte fiate all'intencion dell'arte
perchè a risponder la materia é sorda . . .[55].

(Part., I, 127-129).

y aún más explícitamente:

"perocché in ciascuna cosa naturale e artificiale é impossibile procedere alla forma, senza prima essere disposto il suggetto sopra che la forma dee stare.

Siccome impossibile é la forma dell'oro venire, se la materia, cioé il suo suggetto, non é prima digesta e apparecchiata; e la forma dell'arca venire, se la materia cioé il legno non é prima disposta e apparecchiata"[56].

(Conv., II, 1).

De aquí se origina la posibilidad de un escape para los artistas mediocres, que justifican su misma mediocridad por atribuir toda la culpa al elemento material de que disponen:

"Molti sono che amano piú d'esser tenuti maestri, che d'essere; e per fuggire lo contrario, cioé di non essere tenuti, sempre danno colpa alla materia dell'arte apparecchiata, ovvero allo stromento; siccome il mal fabbro biasima il ferro appresentato a lui, e il mal citarista biasima la citara, credendo dar la colpa del mal coltello e del mal sonare al ferro e alla citara, e levarla a sé"[57].

(Conv., I, 11) .

Al sentido descensional, a que aludimos y cuyos tres grados son la perfección divina, por la cual el subjeto de la creación coincide con el objeto de la misma por la perfecta actuación o influencia de la "virtud suprema"; la entidad natural, que, aunque quede siempre influenciada por la virtud del cielo con que se relaciona, no puede lograr, por la misma materia que la forma, perfección absoluta, y el producto del arte humano que une, a la imperfección propia de la materia, la limitación propia de la humanidad, corresponde un sentido ascensional, que se nos manifiesta también por tres grados.

El hombre llega al arte por el medio de la experiencia:

"Da questa instanza puó deliberarti,
esperienza, *se giá mai la trovi*
c'esser suol fonte ai vivi di vostr'arte[58].

(Par., II, 94-96) .

La naturaleza se actúa momento por momento, por su mismo movimiento instintivo, determinado por el cielo noveno o primer móvil:

"La natura del mondo, che quïeta
il mezzo e tutto l'altro intorno move,
quinci comincia come da sua meta;

e questo cielo non ha altro dove
che la mente divina in che s'accende
l'amor che il volge e la virtú ch'ei piove.

Luce ed amor d'un cerchio lui comprende,
si come questo gli altri; e quel precinto
colui che il cinge solamente intende.

Non é suo moto per altro distinto;
ma li altri son misurati da questo,
si come diece da mezzo e da quinto[59].

(Par., XXVII, 106-117) .

La influencia de los cielos movidos por el primer móvil se ejerce por despertar en la naturaleza su instinto, que intenta enderezar los objetos hacia su fin preestablecido:

"Questi ne porta il foco inver la luna;
questi ne'cor mortali é permotore;
questi la terra in sé stringe ed aduna[60].

(Par., I, 115-117).

Solamente en el tercer grado encontramos la perfección. La cual no puede expresarse enteramente por el medio de la palabra o de la imagen:

"Perch'io lo ingegno e l'arte e l'uso chiami
si nol direi, che mai s'immaginasse;
ma creder puossi e di veder si brami[61].

(Par, X, 43-45).

Solamente la fe y la esperanza pueden darnos la certeza de su existencia y el deseo de alcanzarla espiritualmente.

No existe fenómeno natural y creación artística que pueda acercarse a la inefabilidad de la perfección divina, que coincide con la "Gracia":

"e se natura od arte fé pasture
da pigliar occhi, per aver la mente
in carne umana o nelle sue pitture

tutte, adunate, parrebber niente
ver lo piacer divin che mi rifulse
quando mi volsi al suo viso ridente[62].

(Par., XXVII, 91-96).

Ningún medio racional puede pues llevar a nadie al gozo de la beatitud que se revela en su hermosísimo aspecto de caridad, iluminada por la gracia de Dios. Esto resulta posible solamente cuando se lo entienda como consecuencia de un rapto estático. Llegamos así otra vez al misticismo.

*
* *

Tendríamos ahora que enfrentarnos con el problema, complejo y complicado del lenguaje, que Dante intentó resolver en su Convivio y,

aún más, en su *De Vulgari Eloquentia*. Sin embargo, por haber Bruno Nardi, en su obra citada (pp. 217-247), logrado ofrecernos sobre este argumento la ilustración más completa y satisfactoria, nos limitaremos en destacar unos aspectos fundamentales e interesantes.

En el cielo octavo de las estrellas y del triunfo de Cristo, Adán se refiere precisamente al primer idioma humano:

La lingua che io parlai fu tutta spenta
innanzi che all'ovra incosummabile,
fosse la gente di Nembrot attenta;
che nullo effeto mai raziónabile
per lo piacer uman che rinnovella
seguendo il cielo, sempre fu durabile.
Opera natural é ch'uom favella;
ma cosi o cosi, natura lascia
poi fare a voi, secondo che v'abbella.
Pria ch'io ascendessi all'infernal ambascia,
I s'appellava in terra il Sommo bene
onde vien la letizia che mi fascia;
e El si chiamó poi: e ció convene,
ché l'uso del mortali é como fronda
in ramo che sen va e altra vene[63].

(Par., XXVI, 124-138).

En esta premisa captamos ya el carácter completamente distinto de la tradición escolástica, de un dinamismo lingüístico en continuo proceso de desarrollo, que se identifica con la variedad y la variación eterna de la naturaleza humana.

Otra cosa es el idioma concebido y construido según la ley del gramático, y otra cosa cuando se lo considere en su aspecto concreto, que se determina por factores variables como el uso, la situación geográfica y las exigencias históricas.

"Hinc moti sunt inventores gramaticae facultatis: quae quidem gramatica nihil aliud est quam quaedam inalterabilis locutionis identitas diversis temporibus et locis. Haec cum de communi consensu multarum gentium fuerit regulata, nulli singulari arbitrio videtur obnoxia, et, per consequens, nec variabilis esse potest"[64].

(De Vulg. Eloq., 9).

Es suficiente subrayar los términos *inventor* y *communis consensus,* para que nos demos cuenta en seguida de que el idioma, considerado como pura expresión y creación gramatical, resulta algo inevitablemente artificial y, por ende, muerto.

"Adiuvenerunt ergo illam (es decir, *gramaticam*), ne, propter variationem sermonis arbitrio singularium fluitantis, vel nullo modo, vel saltem imperfecte antiquorum attingeremus auctoritates et gesta, sive illorum quos a nobis locorum diversitas facit esse diversos"[65].

(*De Vulg. Eloq.*, ibid).

El idioma gramatical, fijo e inmutable, se justifica pues por razones solamente culturales y tradicionales, que se quedan completamente extrañas al sentido dinámico y al desarrollo fatal y necesario, que es propio de la vida en su eterno realizarse adaptándose a las contingencias del tiempo y del espacio.

Aun cuando nuestro poeta intentará defender la supremacía del latín sobre el vulgar, sentimos en él la contradicción que nace entre su espíritu, que intenta ponerse el problema bajo un punto de vista realista y concreto, y su cultura, que lo ata indisolublemente a la tradición estática de los filósofos aristotélicos.

"il Latino é perpetuo e non corruttibile, e il Volgare é non istabile e corruttibile. Onde vedemo nelle scritture antiche delle commedie e tragedie latine, che non si possono trasmutare, quello medesimo che oggi avemo; che non avviene del Volgare, lo quale a piacimento artificiato si tramuta. Onde vedemo nelle cittá d'Italia, se bene volemo agguardare, a cinquanta anni da qua molti vocaboli essere spenti e nati e variati; onde se 'l piccolo tempo cosí trasmuta, molto piú si trasmuta lo maggiore.

Sicch'io dico che se coloro che partiro di questa vita, giá sono mille anni, tornassono alle loro cittadi, crederebbono quelle essere occupate da gente strana per la lingua da loro discordante"[66].

(*Conv.*, I, 5).

La nobleza del Latín acabaría, por lo tanto, como justamente pone de relieve Nardi (op. cit. pág. 229) por ser consecuencia del hecho de ser una lengua muerta.

Esto refleja —no cabe duda— la mentalidad y las teorías de los filósofos de la época, pero contrasta y constituye una verdadera contradicción con los conceptos que Dante mismo expresó, como vimos, en su Paraíso y aclaró en su "De Vulgari Eloquentia".

"lo sermone, il quale é ordinato a manifestare lo concetto umano é *virtuoso* quando quello fa; e piú virtuoso é quello, che piú lo fa. Onde conciossiacosaché lo Latino molte cose manifesta concepute nella mente che il Volgare fare non puó (siccome sanno quelli che hanno l'uno e l'altro sermone), piú é la virtú sua che quella del Volgare"[67].

(*Conv.*, Ibid.).

Esta es también una afirmación puramente tradicional y escolástica, formulada según los principios rígidos de la didáctica del tiempo, la cual imponía en la escuela el uso del Latín como único medio de expresión científica y filosófica. Sin embargo, Dante la desmiente y desmiente a sí mismo, precisamente por escribir su Convivio, en donde prácticamente se afirma la capacidad propia del Vulgar de expresar fórmulas y demostraciones doctrinales, por el solo hecho de usarlo.

La teoría, una vez más, no coincide con la práctica y, por el contrario, acaba por anularse frente a la realidad de los hechos. Dante, a pesar de todo, parece aceptarla formalmente, aunque la rechace en la substancia, precisamente porque no se siente aún libre de las tendencias preconcebidas, típicas de su época.

"quello sermone é piú bello, nel quale (le parti) piú debitamente rispondono; e (piú debitamente rispondono) in Latino, che in Volgare, peró che lo Volgare seguita uso, e il Latino arte . . .[68].

(*Conv.*, ibid.) .

Justamente Bruno Nardi (*op. cit.* pág. 229) destaca que esta afirmación se basa en un concepto aún obscuro de lo que Dante ahora llama *arte*, y que más tarde le parecerá *artificio gramatical.*

*
* *

En realidad todo se aclarece y se coordina en sistema, formando una verdadera filosofía del lenguaje, cuando tengamos en cuenta el "De Vulgari Eloquencia".

"vulgarem locutionem appellamus eam qua infantes adsuefiunt ab adsistentibus cum primitus distinguere voces incipiunt: vel, quod brevius dici potest, vulgarem locutionem asserimus, quam sine omni regula, nutricem imitantes, accipimus".[69].

(*De Vulg. Eloq.*, I, 1) .

Es interesante, pues, destacar, en esta afirmación, dos ideas básicas que se oponen fundamentalmente a los principios consagrados por la tradición; y precisamente, en primer lugar, la constatación de que el idioma no constituye un factor innato y puesto instintivamente en el alma humana por gracias de Dios, sino resulta consecuencia de un aprendizaje. El niño aprende a hablar de su misma nodriza. Luego tiene su

importancia el hecho de que Dante afirme que el fenómeno no siga una regla determinada.

La palabra por un lado constituye el resultado de un proceso imitativo y práctico y, por otro, no tiene en su expresión vulgar limitaciones a su mismo desarrollo. Es algo vivo, que se transforma por el mismo cambio de la existencia humana. Bajo este punto de vista, Dante llega ya a la altura de las teorías lingüísticas más modernas.

Y el concepto evolutivo encuentra su explicación en la misma definición que nuestro autor ofrece acerca del lenguaje:

> "Si etenim perspicaciter consideramus quid cum loquimur intendamus, patet quod nihil aliud, quam nostrae mentis enucleare aliis conceptum"[70].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, I, 2).

Es pues la necesidad humana, y solamente humana, de comunicar con los demás, expresando un concepto. Por esto los ángeles no hablan. La palabra no se precisa para ellos, sea porque cada uno conoce a los demás considerando a sí mismo, sea porque ellos pueden mirar en el espejo resplandeciente, en que todos logran reflejarse:

> "Cum igitur angeli ad pandendas gloriosas corum conceptiones habeant promptissimam atque ineffabilem sufficentiam intellectus, qua vel alter alteri totaliter innotescit per se, vel saltem per illud fulgentissimum speculum in quo cuncti rapraesentantur pulcherrimi et avidissimi, nullo signo locutionis indignisse videntur"[71].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, ibid.).

Esta posición resulta también bastante original. Santo Tomás, por ejemplo, en su *Suma Teológica* (I, 1; 9.107 passim) afirma que los ángeles, bajo cierto aspecto y con limitaciones bien determinadas tienen alguna posibilidad de palabra (*in angelis est aliqua locutio*).

Y tampoco hablan, según Dante, los animales, por ser ellos iguales entre sí, cuando se consideren según el concepto y la clasificación de su propia raza. Su misma identidad de faltas y empujes instintivos anula toda necesidad de comunicación. Es suficiente pues que un animal considere su propio instinto para que conozca el ajeno.

Por otra parte, por ser las razas completamente diferentes y divididas de manera definitiva entre sí, no existe posibilidad comunicativo-amistosa entre ellas y el idioma no solamente resultaría superfluo, sino pernicioso.

"Nam omnibus (animalibus) eiusdem speciei sunt iidem actus et passiones; et sic possunt per proprios alienos cognoscere. Inter ea vero quae diversarum sunt specierum, non solum non necessaria fuit locutio, sed prorsus damnosa fuisset, cum nullum amicabile commercium fuisset in illis"[72].

(*De Vulg. Eloq.*, I, 2).

Solamente el hombre, pues, tiene la facultad de expresar por palabras su pensamiento. Y esto por ser libre, individualizado y dirigido por su misma facultad racional.

Cum igitur homo non naturae instinctu sed ratione moveatur; et ipsa ratio vel circa *discretionem,* vel circa *iudicium,* vel circa *electionem* diversificetur in singulis, adeo ut fere quilibet sua propria specie videatur gaudere; per proprios actus vel passiones, ut brutum animal, neminem alium intelligere opinamur: nec per spiritualem speculationem, ut angelum, alterum alterum introire contingit, cum grossitie atque opacitate mortalis corporis humanus spiritus sit obtentus.

Oportuit ergo genus humanum ad communicandum inter se conceptiones suas *aliquod rationale signum et sensuale habere;* quia cum de ratione accipere habeat, et in rationem portare, rationale esse oportuit; cumque de una ratione in aliam nihil deferri poesit misi per medium sensuale, sensuale esse oportuit; quare si tantum rationale esset, pertransire non posset; si tantum sensuale nec a ratione accipere nec in rationem deponere potuisset. Hoc equidem signum est ipsum subiectum nobile de quo loquimur; nam *sensuale* quidem in quantum *sonus* est; *rationale* vero, in quantum *aliquid signiifcare videtur ad placitum* . . ."[73].

(*De Vulg. Eloq.*, I, 3).

La libertad individual frente al lenguaje se manifiesta en realidad como una facultad de distinguir, juzgar y valorizar, que es propia de los seres singulares. No obstante, por ser el hombre empujado por su misma razón y por necesitar el medio sensorial para trasladarse de una posición racional a otra, al "signum", es decir, el factor con que se expresa un concepto, tiene que ser racional y sensorial al mismo tiempo. En otros términos, "la palabra es la síntesis viva del concepto con el "signo" sensible y este último es verdaderamente palabra, por poseer un valor espiritual". (Nardi, *op. cit.* p. 235).

Para que no obstante el cuadro se nos presente más completo y la visión más clara, intentamos reconstruir desde el principio el proceso racional que lleva la palabra.

"La razón es en el mismo tiempo universal y particular; porque, a pesar de que se encienda en el hombre, por la única luz divina que brilla en el intelecto posible y le pone el sello profundo de las formas universales y de los primeros conocimientos, que son comunes a todas las

mentes humanas, se diferencia en cada hombre, cuando se explique y desarrolle, por aplicarse a la materia ofrecida por las sensaciones o a la acción práctica".

Ogni forma sostanzial, che setta
é da materia ed é con lei unita,
specifica virtú a in sé colletta.
La qual sanza operar non é sentita
né si dimostra ma' che per effetto,
come per verdi fronde in pianta vita.
Peró, la onde vegna lo intelletto
delle prime notizie, omo non sape,
e dei primi appetibili l'affetto[74].

(Purg., XVIII, 49-57).

La palabra pertenece al segundo momento o, mejor dicho, al segundo aspecto de la actividad racional, es decir cuando se ha diversificado en los individuos singulares.

Y es precisamente por este principio del individualismo racional que la palabra toma su valor completo y eficaz, porque "aliquid significare videtur ad placitum". Y este "placitum" no significa otra cosa que el hombre es prácticamente el constructor y el creador de su mismo idioma y puede adaptarlo a las exigencias de su tiempo y de su ambiente.

*
* *

"si vetustissimi Papienses (los habitantes de Pavia) nunc resurgerent, sermone vario vel diverso cum modernis Papiensibus loquerentur . . . si ergo per eandem gentem sermo variatur successive per tempora, nec stare ullo modo potest, necesse est ut disiunctim bmotimque morantibus varie varietur, ceu varie variantur mores et habitus, qui nec natura nec consortio firmantur, sed humanis beneplacitis localique congruitate nascuntur"[75].

(*De Vulg. Eloq.*, I, 9).

A pesar de todo, el mismo hecho de considerar el lenguaje una creación puramente humana, adaptada al ambiente y a sus necesidades, y la misma afirmación de una falta de necesidad de eloquio para los ángeles, vuelve a establecer otra vez una visión dualística que opone a la perfección inmutable y eterna del mundo sobrenatural, la contingencia, la evolución y la transformación continua que es propia del mundo terreno.

Llegamos así por otro camino a la representación platónica como

base y principio; el aristotelismo y la escolástica sirven solamente como medio de explicación y aclaración del concepto y el proceso se realiza por juzgar, distinguir y clasificar, según la costumbre del tiempo.

Como el idioma de Adán acabó por cambiarse y diferenciarse aún antes de que, a consecuencia de la construcción de la torre de Babel, se realizara la confusión de las lenguas, y esto por la misma mutabilidad de la naturaleza humana (véanse los versos citados de Par. XXVI, 124-138) de la misma manera los dialectos resultan un producto puramente humano y sus caracteres comunes que llevan naturalmente a la formación de un vulgar ilustre, reflejan otra vez una exigencia humana de entendimiento y de comunicación.

Aunque Dante no lo afirme explícitamente, sentimos que para él la posición de la lengua nacional con respecto a los dialectos llega a ser paralela a la del latín, como lengua culta, en relación con los distintos idiomas nacionales.

La misma necesidad por él expresada de justificar la presencia y la vitalidad del vulgar, apelándose a la sola tradición poética, nos induce a establecer este paralelismo:

> "Hoc (es decir *vulgari ilustri*) enim usi sunt doctores illustres qui lingua vulgari poetati sunt in Italia, ut Siculi, Apuli, Tusci, Romandioli, Lombardi et utriusque Marchiae viri"[76].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, I, 19).

El mismo vulgar, además, sirve igualmente para la prosa y para la poesía. No obstante la prosa lo aprendió de la poesía:

> "Ante omnia confitemur Latinum vulgare illustre tam prosaice quam metrice decere proferri. Sed quia ipsum prosaicantes ab inventoribus magis accipiunt; et quia quod inventum est prosaicantibus permanere videtur exemplar, et non e converso, etc. . . .[77].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, II, 1).

De aquí nace la posición de Dante, en el segundo libro de su "De vulgari eloquentia", cuya preocupación fundamental es precisamente la de justificar históricamente el primado del vulgar poético itálico frente a los demás vulgares y de echar las bases sobre las cuales resultara posible construir un idioma nacional.

En este sentido "rompe en literatura la universalidad medieval . . .e italianiza la escolástica (Giovanni Gentile, *I problemi della Scolastica*, Laterza, Bari, 1913, p. 38).

A pesar de todo, se pone ahora, con respecto al "vulgar ilustre" el problema quizás más importante, por lo que se relaciona con la misma composición del *De Vulgari Eloquentia* y, por ende, con la misma posición de Dante frente a la estética del lenguaje.

Karl Vossler en su *La Divina Commedia, studiata nella genesi e interpretata* (Laterza, Bari, 1909, vol. I, p. 244, trad. Jacini) afirma "que el fin de la obra arriba mencionada es principalmente el de "procurar que el vulgar italiano se transforme en una forma de gramática, y que de los múltiples dialectos se forme un tipo único de italiano escrito".

Bruno Nardi en su obra citada (p. 239 y ss.), por el contrario, apoyándose en unos trozos del mismo *De Vulgari eloquentia,* cree firmemente que este "vulgar ilustre" existe ya como lengua viva y expresión natural del alma renovada de la gente itálica; como expresión además de la misma renovación de la conciencia de la progenie latina" y concluye:

"En *De Vulgari eloquentia* el concepto de la variación de los idiomas no es más un concepto abstracto, como en los tratadistas escolásticos, sino que llega a ser concreto, firme, histórico: es la conciencia del desarrollo histórico del idioma de un pueblo. En esto queda precisamente la novedad de la obra de Dante".

Miremos por un instante los mismos trozos citados por Nardi:

> in quantum ut homines latini agimus, quaedam habemus simplicissima signa, idest morum et habituum et locutionis, quibus latinae actiones ponderantur et mensurantur.
>
> Quae quidem nobilissima sunt earum quae latinorum sunt actionum haec nullius civitatis Italiae propria sunt, sed in omnibus communia sunt: *inter quae nunc potest discerni vulgare quod superius venabamur, quod in qualibet redolet civitate nec cubat in ulla*[78].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, 1º, 16, 3-4) .

Sin embargo Dante continúa su razonamiento y aclara su punto de vista:

> potest tamen magis in una quam in alia redolere . . . itaque dicimus illustre, cardinale, aulicum et curiale vulgare in Latio, quod omnis Latiae civitatis est et nullius esse videtur, et quo municipalia vulgaria omnia latinorum mensurantur, ponderantur et comparantur[79].
>
> (*De Vulg. Eloq.*, Ibid., 4-5) .

En los capítulos que siguen (XVII y XVIII) Dante explica precisamente lo que significan los adjetivos *Illustre, Cardinale, aulicum et curiale.*

"Primum igitur quid intendimus cum illustre adicimus et quare illustre dicimus, denudemus. Per hoc quidem quod illustre dicimus intelligimus, quid illuminans et illuminatum perfulgens . . . Et vulgare de quo loquimur et sublimatum est magistratu (es decir, "por su autoridad") et potestate (es decir, "capacidad de "convicción"), et suo honore sublimat et gloria"[80].

(*De Vulg. Eloq.*, 1º, 17- 1-2).

Para aclarar su concepto de "autoridad" (magistratus) nuestro autor cita a Cino de Pistoia y a un amigo suyo (probablemente Dante mismo), que lo escogieron precisamente porque en comparación con los dialectos resulta distinto (egregium), suelto (extricatum), completo (perfectum) y más noble (urbanum).

"Neque sine ratione ipsum vulgarem illustrem decusamus adiectione secunda, videlicet ut id cardinalem vocemus: nam sicut totum hostium cardinem sequitur, ut quo cardo vertitur versetur et ipsum, seu introrsum seu extrorsum flectatur; sic et universus municipalium vulgarium grex vertitur et revertitur, movetur et pausat secundum quod istud: quod quidem vere paterfamilias esse videtur.

(*De Vulg. Eloq.*, 1, 18, 1).

"Quia vero *aulicum* nominamus, illud causa est, quod si aulam nos Itali haberemus, palatinum foret; . . . in regiis omnibus conversantes semper illustri vulgari loquentur . . . nostrum illustre velut accola peregrinatur, et in humilibus hospitatur asylis, cum aula vacemus".

(*Ibid.*, 18, 2).

"Est etiam merito *curiale* dicendum, quia curialitas nil aliud est quam librata regula eorum quae peragenda sunt . . . hinc est quod quicquid in actibus nostris bene libratum est, curiale dicatur. Unde cum istud in excellentissima Italorum curia sit libratum, dici curiale meretur"[81].

(*Ibid.*, 18, 3).

Nardi, de estas últimas cuatro definiciones, cita solamente la segunda, la que se relaciona con la expresión "cardinale illustre".

De aquí su generalización conclusiva, que merece, por lo menos, ser discutida.

En efecto Dante, cuando tiene en máxima cuenta la variabilidad de los dialectos, por adaptarse al ambiente y a la situación histórica, cuando en otras palabras, afirma que el lenguaje acaba por gastarse en consecuencia de su mismo uso, resulta modernísimo, actual. El concepto de lengua viva y entendida como expresión espontánea de una continua renovación, que coincida con el desarrollo mismo de la civilización humana, se destaca de manera evidente y toma caracteres de importancia fundamental.

Sin embargo, cuando limita y circunscribe las posibilidades lingüísticas del "volgare illustre" por atarlo al principio de autoridad, al ambiente literario, cortesano o jurídico comúnmente crea una distinción muy profunda entre lengua hablada y lengua culta.

Sentimos que Karl Vossler no se ha alejado mucho de la verdad.

Tenemos la impresión de que otra vez se haya llegado a una triple graduación de valores, por la cual el "volgare illustre" refleja el vulgar latín, de la misma manera con que éste refleja el latín clásico.

Por esto, su importancia y su realidad deben buscarse en el puro campo literario, y sobre todo como lengua escrita. No se olvide que ya en la época de Dante el latín resultaba un idioma prácticamente muerto, por ser aprendido en la escuela y como pura forma de cultura.

Por otra parte no es menos importante recordar que cuando se habla, en este tiempo, de "gramática" es preciso no olvidar que el sentido de esta palabra era mucho más amplio que el actual. No comprendía en efecto la sola ortografía, morfología y sintaxis, sino la literatura, la estética y hasta la filosofía del lenguaje. Resultaba pues la más extendida entre las artes liberales del trivio, superando la dialéctica y la retórica.

A la gramática pertenecía la métrica (que no era aún fenómeno musical —llegará a serlo solamente durante la época renacentista—) y la estilística entendida como género (canción, soneto, balada, etc.) o como calidad de estilo, (narración, descripción, etc.).

Dante mismo nos da un cuadro preciso de todos estos aspectos cualitativos:

> "Forma sive modus tractandi est *poeticus, fictivus, descriptivus, digressivus, transumptivus;* et cum hoc *definitivus probativus, improbativus et exemplorum positivus*[82].
>
> (*Epist.*, XVII, 9).

Sería suficiente en efecto aclarar, según los conceptos que hemos mencionado hasta este punto de nuestra tratación, cada uno de estos adjetivos, para que nos encontráramos frente a un panorama bastante completo de las exigencias estéticas de la época. La mentalidad precisa hasta el escrúpulo, típica de la escolástica, se manifiesta aquí en toda su evidencia. No obstante, cuando de la teoría pasemos a la práctica y leamos la poesía de Dante con la diligencia que se precisa aun no impidiéndonos el abandono emotivo, instintivo y natural, que siempre tiene que acompañarse a una recta lectura, nos convenceremos de que todos

los principios estéticos de que tratamos no constituyen el fin del arte, para nuestro poeta. Por el contrario forman solamente un substrato y una base, perfectamente asimilados y reducidos a medios técnicos y formales de expresión creadora.

[1] Tenemos que saber que la divina bondad desciende en todas las cosas, pues de otra manera no podrían existir; pero aunque esta bondad salga de un principio muy simple, es acogida distintamente, según una cantidad mayor o menor, por las cosas que la reciben. Por esto en el libro sobre las causas está escrito: "La primera bondad envía sus bondades hacia las cosas con descernimiento, según el género de su virtud y de su ser". De eso es posible tener un ejemplo por el sol.

Vemos que la luz del sol, que es una y deriva de una única fuente, es recibida de distinta manera, por los cuerpos; así que Alberto en su "Intelecto" afirma que algunos cuerpos por tener en sí mismos mucha claridad mezclada con transparencia, cuando el sol los haya iluminado, se hacen tan luminosos, que por multiplicarse la luz en ella se manifiesta su aspecto y proporcionan gran esplendor a las demás cosas, de la misma manera que el oro y algunas piedras. Hay algunos cuerpos los cuales por ser completamente diáfanos, no solamente reciben la luz, sino no se le oponen y por el contrario la hacen coloreada de su propio color en las demás cosas, y algunos cuerpos son tan superiores en la pureza de lo diáfano, que llegan a ser tan brillantes como para vencer la armonía del ojo, de manera que no se pueden mirar sin molestia de la vista, como es en los espejos.

Otros, por el contrario, son tan poco diáfanos, que casi no reciben la luz, como la tierra. De la misma manera la bondad de Dios se recibe distintamente por las sustancias separadas, es decir, por los Angeles, que no tienen materia y son casi diáfanos por la pureza de su forma; y distintamente por el alma humana, la cual, aunque por una parte resulte libre de la materia, por otra está por ella limitada (como el hombre que está en el agua hasta el cuello, del cual no se puede decir que es completamente en el agua o completamente afuera); y distintamente en los animales, cuya alma se encierra totalmente en la materia, aún por lo que está nobilitada; y distintamente en los minerales; y distintamente en la tierra, que en los demás elementos por ser esta muy material y por esto mismo muy lejana e improporcionalísima con respecto a la primera virtud, simple y noble, que es sólo intelectual, es decir, Dios y aunque aquí se hayan puesto grados de carácter general, es posible considerar grados singulares, por recibir las distintas almas humanas de manera distinta la divina Bondad.

Además puesto que en el orden intelectual del Universo se sube y se baja por grados casi continuos de la forma más ínfima a la más alta (como vemos en el orden sensible) y entre la naturaleza angelical, que es cosa intelectual y el alma humana y el alma más perfecta de los animales brutos, no hay grado intermedio; vemos a hombres tan despreciables y de condición tan baja, que nos parecen ser casi bestias y por el contrario podemos pensar y creer firmemente que alguien sea tan noble y de condición tan alta, que casi puede considerarse un ángel. De otra manera el género humano no podría continuarse, lo que es imposible.

[2] La potencia intelectiva, de que hablo, no solamente se relaciona con las formas uni-

versales, o sea con las especies, sino aún por alguna extensión con las singulares.

[3] Toda natura, en ese orden divino,
tiene a su principio impulso abierto,
más o menos, según le está vecino.
Y así navegan, y a diverso puerto,
por el mar del gran Ser, va cada una,
con el instinto que le dan de acierto.

Esta conduce el fuego hacia la luna;
mueve aquélla al amor a los mortales;
ésa la tierra en sí tupe y aduna,

ni a las criaturas sólo irracionales;
más de ese arco también alcanza el tiro,
a los de amor y de intelecto iguales.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[4] Como dice el Filósofo en el comienzo de la Primera Filosofía "todos los hombres desean naturalmente saber". La razón de esto puede estar en el hecho que cualquier cosa, empujada por la providencia de su misma naturaleza, se vuelve a su perfección. Por esto, por ser la ciencia la última perfección de nuestra alma, en la cual se encuentra nuestra última felicidad, todos estamos sujetos naturalmente a su deseo.

[5] Por proceder todas las cosas de la voluntad de Dios, todo se inclina según su naturaleza al bien por deseo; sin embargo de manera distinta. Algo pues se inclina al bien por su sola costumbre natural y sin conocimiento, como las plantas y los cuerpos inanimados; y esta inclinación se llama *appetitus naturalis*. Algo por el contrario se inclina al bien con algún conocimiento; no tanto como por conocer la misma razón del bien, sino porque conocen algún bien singular; como sentidos, que conocen lo dulce, lo blanco y otras cosas parecidas. La inclinación que sigue esta forma de conocimiento se llama *appetitus sensitivus*. Algo en fin se inclina al bien con el conocimiento con que se conoce la misma razón del bien, lo que es propio del intelecto; y esto se inclina al bien de la manera más perfecta. En efecto estos seres se dirigen al bien no solamente empujados por algo exterior, como lo que falta de conocimiento; ni solamente se vuelven al bien de manera singular, como es propio de los que tienen el solo conocimiento sensitivo, sino que poseen casi una inclinación hacia el mismo bien universal. Esta inclinación se llama voluntad.

[6] Es posible considerar la naturaleza en tres grados. En efecto la naturaleza está en la mente del primer motor, que es Dios, después en el cielo como en el órgano por el medio del cual la semejanza de la bondad eterna se manifiesta en la materia variable. Y de la misma manera que, por existir un artífice perfecto, y un órgano que vive por sí mismo si se realiza una falta en la forma del arte, ésta tiene que atribuirse solamente a la materia, así, por alcanzar Dios la cumbre de la perfección, y por no sufrir su instrumento (que es el cielo) falta ninguna en la perfección debida a él, como es manifiesto por las verdades que sobre el cielo nos enseña la filosofía resulta lo que es faltoso en las cosas inferiores se debe a la materia subyaciente, fuera de la intención de Dios y del cielo. Lo que, por el contrario, en las cosas inferiores es bueno, por no poder salir de la misma materia, existiendo ella sólo potencialmente, en primer lugar es obra de Dios como artífice y luego del cielo, que es el órgano del arte divino que comúnmente llaman Naturaleza.

[7] Filosofía (dijo) al que la apura,
en más suele decirle de una parte,
cuál toma su corriente la natura
del divino intelecto, y por cuál arte;

y a poco que tu física en su esencia
repases, su lección puede explicarte

que el saber de natura es procedencia,
cual del maestro el escolar; de forma
que es de Dios casi nieta vuestra ciencia.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[8] Desde el nacer el alma a amar provoca
y ágil y presta acude a cuanto place,
no bien el muelle del placer la toca.

En busca del objeto real, verace
va vuestra mente, y dentro os lo despliega,
y el alma a su atractivo acudir hace.

Y si acude en efecto, y a él se entrega,
ese impulso es amor, nueva natura
que por medio del goce se os apega.

Y cual la llama que álzase a la altura,
por propia esencia, a remontar creada
adonde más por su materia dura;

así al deseo el ánima entregada,
deseo espiritual ya no reposa
hasta que entra a gozar la prenda amada.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[9] Por lo tanto, para que la visión sea veraz, es decir, tal cual es la cosa sensible en sí misma, etc. . .

[10] En donde se debe saber que el color y la luz son propiamente visibles, como afirma Aristóteles en el segundo libro del Alma y en el libro del Sentido y con sentido. Existen en efecto otras cosas visibles; pero no propiamente, porque es otro sentido el que las capta, de manera que no puede decirse que no se puedan ver o tocar propiamente.

Estas son la figura, la grandeza, el número, el movimiento y el quedarse parado, que se llaman sensibles comunes, y que captamos por el medio de más sentidos. Pero el color y la luz son propiamente visibles, porque los captamos solamente con la vista, es decir, con ninguno otro sentido.

[11] El largo espacio a que éramos distantes
aparecer a nuestra vista hacía
cual siete árboles de oro relumbrantes.

Mas cuando tanta fue mi cercanía
que el engañoso objeto que me afana
nada por la distancia ya perdía,

aquel discurso que del juicio emana
hízome ver que candelabros eran.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[12] La opinión sensorial resulta muchas veces errónea, sobre todo en los sensibles comunes, en donde el sentido muy a menudo resulta engañado.

[13] Estas cosas visibles, sean propias o sean comunes, en cuanto son visibles llegan dentro del ojo —no digo las cosas, sino sus formas —por el medio diáfano, no realmente si no intencionalmente, como casi en un cristal transparente.

[14] Llamo pues intención "intellecta", lo que el intelecto concibe en sí mismo de la cosa entendida. La cual, dentro de nosotros, no es ni la misma cosa que se entiende, ni la misma substancia del intelecto, sino un parecido puesto por el intelecto con la cosa entendida expresado por voces exteriores; de aquí la misma intención se llama palabra interior, la cual encuentra su sentido y expresión en una palabra exterior.

[15] y, ya despierto, lo que ve aborrece
(tal la vigilia súbita le traba)
hasta que viene el juicio y le esclarece;

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[16] Afirmo que nuestro intelecto, por falta de la virtud de la cual saca lo que ve (que es virtud orgánica) es decir, la fantasía, no puede llegar a conclusiones verdaderas, por no poderlo ayudar la fantasía, que no tiene medios para esto.

[17] Fantasía o imaginación... casi un "thesaurus" de las formas recibidas por los sentidos.

[18] Alta imaginación que a veces subes
tan alto en el mortal, que ni escuchara
en su arrobo el clarín de cien querubes

cuando el senso te falta, ¿qué te aclara?
Luz que en el cielo de por sí se forma,
y que el querer de lo alta nos depara.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[19] La Providencia, para definir la cual no no es posible encontrar palabras adecuadas, indicó al hombre dos fines a que aspirar.

Estos son la beatitud de esta vida que se encuentra en la realización de su propia virtud y se representa por la imagen del Paraíso Terrenal; y la beatitud de la vida eterna, que se logra por el gozo de la visión de Dios, a la cual la virtud sola no puede llegar. Si no se obtiene la ayuda divina y puede pensarse solamente como Paraios celeste.

A estas beatitudes, es preciso llegar por distintos medios por ser distintas las conclusiones. En realidad alcanzamos la primera por el trámite de las enseñanzas filosóficas, cuando las sigamos actuando según las virtudes morales e intelectuales. Logramos la otra, por el contrario, por el medio de los conocimientos espirituales que trascienden las posibilidades racionales humanas, cuando los sigamos actuando según las virtudes teológicas que son Fe, Esperanza y Caridad.

[20] Proceder por comparaciones varias y por representaciones es propio de la poesía, que entre todas las formas de conocimiento resulta ser la más baja.

[21] Las imágenes poéticas no pueden aceptarse por la razón humana por la falta de verdad que encontramos en ellas.

[22] La mente árida, cerca de la fuente eterna de la vida, tuvo sed; el alma quiere romper pronto los vínculos cerrados de la carne; desterrada, se agita, desea y lucha para gozar de su patria.

[23] Los conceptos divinos pueden revelarse a los hombres solamente en la medida de sus capacidades. De otra manera se ofrecería a ellos una materia dañina y ruinosa, por despreciar ellos lo que no podrían entender. Por esto resultó más útil presentar al pueblo inculto los misterios divinos bajo una especie de ficción hecha por imágenes, para que las conocieran por lo menos implícitamente, a condición de que usarán estas figuras para honrar a Dios.

...como las imágenes poéticas no pueden aceptarse por la razón humana por la falta de verdad que encontramos en ellas, de la misma manera también la razón humana no puede apoderarse de los conceptos divinos por su fuerza excesiva de verdad. Por esto se necesita una representación lograda por figuras sensibles.

[24] Si la palabra no sonara en el oído del corazón, el brillo no resplandeciera en el ojo, el fluido y la emanación del omnipotente no se quedara en el olfato, la dulzura en el gusto y la eternidad no llenara el alma, el hombre no resultaría apto para entender las visiones.

[25] Todos los inteligibles están ordenados hacia los principios primeros. Y por consecuencia todas las virtudes intelectuales

dependen del intelecto de los principios universales, entre los cuales se encuentra el intelecto de los principios no dependen de las conclusiones, cuyas consecuencias son precisamente las virtudes intelectuales.

[26] Y así la primera corrió un tanto,
de otro círculo nuevo fue cercada
que adunó giro a giro y canto a canto.

La voz de aquellos tubos delicada
a la de la Musa vence y de Sirena,
cuando a la luz motriz la reflejada.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[27] Nadie surcó estas aguas soberanas:
Febo y Minerva denme sus destellos.
y muéstranme las Osas[1] nueve hermanas.

Vosotros pocos que temprano el cuello
enderezásteis hacia el pan divino[2]
que aquí mantiene sin saciarse de ello,

meter podéis sin miedo, el corvo pino
en el golfo, mi estela dilatando
por el agua que en pos borra el camino.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[28] La verdad de una cosa, que está en la verdad como en un subjeto, resulta ser el parecido de la cosa así como es.

[29] De las cosas existentes, hay las que existen de tal manera que tengan en sí mismas una condición de ser absoluta, y las que existen de tal manera, que tengan en sí, por el contrario, una condición de ser dependiente de algo distinto, por alguna relación; como las cosas cuyo ser consiste en la subordinación a otros o como las relativas, como padre e hijo, dueño y criado, doble y mitad, el todo y la parte, y otros ejemplos de este mismo tipo. Por ser estas cosas dependientes de otros, resulta que su verdad depende también de otras; porque no es posible conocer el doble cuando se ignore la mitad, y así es los demás ejemplos relatados.

[30] La verdad que nos modera en jactarnos más de los que seamos o en disminuirnos más de los que seamos en nuestros discursos.

[31] El segundo sentido se llama alegórico y es el que se esconde bajo las prendas de estos cuentos y es una verdad escondida bajo una bella mentira.

[32] Por ser aclarado suficientemente el sentido literal es preciso que pasemos a la explicación alegórica y verdadera.

[33] Y esta figura (la alegoría) resulta muy loable y hasta necesaria, cuando las palabras se refieren a una persona y la intención a otra.

[34] Es preciso saber que las escrituras pueden ser entendidas y tienen que ser compuestas según cuatro sentidos. El primero se llama literal y es el que no va más allá de la letra propiamente considerada como el propio relato de la cosa de que hablas; el segundo se llama alegórico y es el que se esconde bajo las prendas de estos cuentos y es una verdad escondida bajo una bella mentira. . .

En realidad este sentido resulta distinto para los teólogos y para los poetas; pero como es mi intención tratar de los poetas, consideraré solamente el sentido alegórico que los poetas usan.

El tercer sentido se llama moral, y este es el que los lectores tienen que sacar de las escrituras para utilidad suya y de sus discípulos.

El cuarto sentido se llama anagógico, esto es sobresentido y esto se manifiesta cuando se expone una escritura, la cual, aún en su sentido literal, también por el medio de los conceptos expresados quiere expresar ideas superiores de gloria eterna.

[35] El primer sentido es el que logra por la letra y el otro el que se logra por lo lo que significa por la letra.

El primero se llama literal y el segundo alegórico o místico. Y para que mejor se entienda su valor e importancia se pueden considerar en estos versos:

"durante la salida de Israel de Egipto, perteneciendo aún la familia de Jacob al pueblo extranjero, tuvo lugar su santificación y su incorporación al pueblo de Judas". Cuando consideremos la sola letra, se nos significará propiamente la salida de los hijos de Israel de Egipto, cuando miremos a la alegoría, se nos significará la redención hecha por Cristo; cuando tomemos en cuenta el sentido moral se nos significará la conversión del alma del dolor y de la miseria del pecado al estado de gracia: cuando destaquemos el anagógico, se nos significará el viaje del alma santificada de la esclavitud de esta corrupción hacia la libertad de la gloria eterna. Y aunque estos sentidos místicos se nombren con nombres distintos, generalmente pueden llamarse alegóricos por ser diferentes del literal "historial". La palabra alegoría en efecto deriva del griego "alloios", que en latín se traduce "distinto" o "diferente".

[36] Mejor es que os fracaséis y destruáis, o suaves sirenas; dejadme con mis Musas, para que me mejore...

[37] Bajo el velo de las palabras se esconden otras palabras. La verdad se esconde cubriéndose con las figuras de cosas muy variadas. En efecto las normas comunes impiden divulgar lo sagrado.

[38] muere soberbia, cólera perece...
Oh mujeres, le cumple ser loada
Toda humildad y toda dulcedumbre
nace oyendo su voz pura y afable.

(Traducción hecha por *Juan González*).

[39] Yo soy aquel que cuando
Le inspira amor, atiende y va escribiendo
lo que allí dentro aquel le va dictando.

(Traducción hecha por *Juan González*).

[40] Palabras que el corazón me dictó en lenguaje de amor... pareció que me hablara en el corazón y dijera...

[41] "Los hombres tienen un amor instintivo por las cosas perfectas y honradas".

[42] Y por la quinta y última naturaleza, ésta es la verdaderamente humana, o, para decirlo mejor, angelical, es decir racional, el hombre quiere a la verdad y a la virtud.

[43] En segundo lugar (se precisa) que todo lo haga por amor de Dios, y no por amor a cualquier cosa, porque todo amor resulta dudoso cuando no se trata del amor de Dios.

[44] Tenemos que afirmar que el objeto del amor es sencillamente el bien: aumentando el cual se aumenta naturalmente el amor.

[45] Ese hombre afirma que es bella toda cosa cuyas partes se corresponden, porque de su armonía nace el placer. Por eso el hombre nos parece hermoso, cuando sus miembros están bien proporcionados y decimos que un canto es bello, cuando las voces que lo forman, corresponden entre sí según las reglas del arte.

[46] Hombres que no podéis entender el concepto de esta canción, no la rehuséis sino tened en cuenta su belleza que es grande, por su construcción, que pertenece a la gramática; por el orden del discurso que se relaciona con la retórica; por el ritmo de sus partes que se enlazan con la música. Y todo esto puede ser apreciado solamente por quienes lo miran bien.

[47] En esto tenemos que destacar el hecho de que la normalidad es belleza de la filosofía. En realidad de la misma manera con que la belleza del cuerpo resulta de los miembros, en cuanto están debidamente proporcionados; la belleza de la sabiduría, que es el cuerpo de la filosofía, nace de las virtudes morales, que la hacen gustar sensiblemente. Por esto afirmo que su belleza, es decir moralidad, hace llover llamas de fuego, esto es deseo recto, que (se engendra) por el gusto de la doctrina moral, deseo que se nos aleja también de los vicios naturales y de las demás faltas.

[48] Por esto ahora afirmo que la bondad y la belleza de todo discurso son distintas y divididas, por encontrarse bondad en el concepto y la belleza en el adorno de las palabras. Ambas proporcionan gozo, aunque la bondad lo proporcione en grado máximo.

[49] Lo bello y lo bueno son la misma cosa en el subjeto, por basarse en un principio igual, es decir la forma. Por esto se alaba lo bueno igualmente que lo bello. Sin embargo resultan distintos con respecto a su razón de ser. En efecto lo bueno se relaciona con el deseo: es bueno lo que todas las cosas desean. Por consecuencia tienen una razón final, por ser el deseo casi un movimiento hacia una cosa.

Lo bello, por el contrario, se relaciona con el poder conocido, por llamarse bellas las cosas que gustan al verlas. Por consecuencia lo bello se encuentra en la justa proporción, porque los sentidos se complacen en ver las cosas debidamente proporcionadas, por ser parecidas en sí mismas. En realidad la posibilidad de sentir es algo racional y una virtud conocitiva. Por lograrse además el conocimiento por asimilación, el parecido se relaciona con la forma. Lo bello pues pertenece a la naturaleza de la causa formal.

[50] Por tener el hombre tres espíritus, es decir, el vegetativo, el animal y el racional, sigue tres caminos. Por lo vegetativo busca lo útil, y en esto tienen algo común con los árboles, por lo animal busca lo deleitable, que le es común con los brutos, por lo racional busca lo honrado, y en esto se queda solo o se junta con la naturaleza angelical.

[51] En efecto es candor de luz eterna, espejo sin mancha de la majestad de Dios o imagen de su bondad... Esta es más bella que el sol y cuando se la compara a la luz de las estrellas resulta superior a toda forma de orden: aquí está la belleza de la claridad. "La belleza no es otra cosa que una igualdad armónica". En donde vemos que todas las armonías se reducen a una sola. Por ser bellísima, además, se relaciona con todo por su misma pureza.

[52] Mas el asunto ya, cual le comparte
mi cántiga segunda al fin cumplido,
mi andar detiene con su freno el arte.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[53] —que es de Dios casi nieta vuestra [ciencia.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[54] Si en perfecta sazón fuese la cera;
si el cielo en su virtud más levantada,
saldría el sello con pureza entera.

Mas natura la da siempre mermada
a semejanza obrando del artista,
aunque experto, de mano ya cansada.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[55] Cierto que, como a veces no concuerda con lo que forja, la intención del arte porque a prestarse la materia es lerda,

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[56] Porque en cualquier cosa natural o artificial es imposible llegar a la forma, cuando no se haya preparado el subjeto sobre el cual debe basarse la misma forma. Así es imposible dar forma al oro si la materia antes no está preparada y ordenada; es imposible dar forma a un arca si antes la materia, es decir la madera no está adaptada y preparada.

[57] Hay muchos que quieren más reputados maestros que serlo de verdad; y para evitar lo contrario esto es no ser reputados como tales, siempre culpan la materia del arte realizado o el instrumento que usaron. De esta manera el herrero vitupera el hierro que le dieron y el mal citarista vitupera la cítara, creyendo así echar la culpa al cuchillo malo y la mala música al hierro y a la cítara quitándola a sí mismos.

[58] Si quieres de esa instancia[9] liberarte
con fácil prueba, la experiencia ensaya
fuente de toda humana ciencia y arte

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[59] De estos globos la ley, que inmóvil hace
el centro, y al redor da movimiento
como desde su fuente, de aquí nace[16]

Y no tiene este cielo más fomento
que la alta Mente en que el amor se [enciende
que a El le mueve, y El vierte a globos [ciento

De luz y amor un cerco le comprende,
y él cerca a los demás, y ese presciento,
aquel que lo ciñó solo lo entiende.

No de otro nace su mover distinto;
y él mide a los demás, como en un sexto
por la mitad medido, y por su quinto.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[60] Esta conduce el fuego hacia la luna;
mueve aquélla al amor y a los mortales
ésa la tierra en el sí tupe y aduna.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[61] por arte a que acudire, ingenio, escuela,
a hacerlo comprender jamás llegara;
pero créelo, lector, y el verlo anhela

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[62] Y el pávulo que el arte o la natura
dan a la vista, por rendir la mente
en imagen de carne o de pintura,

nada fueran unidos juntamente
con el placer divino que fulgióme
cuando a su rostro me volví riente.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[63] Del idioma que hablé ya no hubo cuenta
ni aún antes que al trabajo inacabable
la gente de Nemrod[10] se diera atenta;

que ningún acto racional fue estable,
y el humano placer bien poco dura,
pues del cielo al girar sigue mudable

que el mortal hable, es natural figura:
más que de este o del otro modo sea,
deja al árbitro vuestra natura.

Antes que a la mansión bajase rea[11]
El llamaba mi raza al que mantiene
Sumo Bien esta luz que me rodea.

Luego llamóse Elí, y así conviene;
que el uso es en los hombres, cual fe- [cunda
rama en que se va fronda, y fronda viene.

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[64] De aquí salieron los inventores de la gramática: la cual no es otra cosa que una forma de igualdad en el elogio, que se mantiene inalterado a pesar de que varien los lugares y los tiempos. Esta, por haber sido ordenada según el consentimiento general de muchos pueblos, no puede ser perjudicada por ninguna intervención arbitraria o personal y, por consecuencia, no es variable".

[65] La crearon para que, en consecuencia, de la continua variación del lenguaje, que cambia según el capricho de cada uno, no nos acercásemos equivocadamente de ninguna manera o alguna vez a la autoridad y a las obras de los clásicos como si perteneciesen a unos que, por la diversidad de su ambiente, resultarán extraños.

[66] El latín es perpetuo e incorruptible, mientras que el Vulgar es inestable y corruptible. Por esto vemos en las escrituras antiguas de las comedias y tragedias latinas, que no pueden cambiar, lo mismo que aun hoy tenemos. Esto no pasa para el Vulgar, que se cambia continuamente y caprichosamente. Por esto en las regiones de Italia, cuando miremos atentamente, veremos que desde cincuenta años hasta ahora muchas palabras han nacido o muerto o variado. Y si tan poco tiempo puede llevar consigo estos cambios, un mayor lapso de tiempo llevará cambios mayores. Por esto afirmo que si los que salieron de esta vida hace mil años, volviesen a sus países, pensarían que fuesen ocupados por gente extranjera, al oír su lenguaje completamente distinto.

[67] El lenguaje que sirve para manifestar el concepto humano es virtuoso cuando logra esto mismo. Y más virtuoso es el lenguaje que más lo logra. Por esto, por poder manifestar el Latín muchas cosas concebidas por la mente que el Vulgar no puede expresar (como saben los que usan ambos idiomas), la virtud del Latín es mayor que la del Vulgar.

[68] Más bello es el eloquio en el cual las partes resultan más correspondientes entre sí; y en el Latín se corresponden mejor que en Vulgar, porque el Vulgar sigue el uso y el Latín el arte.

[69] Llamamos Vulgar el idioma a que los niños se acostumbran oyendo a los que están cerca de ellos, cuando empiezan a distinguir las palabras. O, para decirlo más brevemente, afirmamos que el lenguaje vulgar es el que aprendemos, sin seguir regla ninguna, por nuestra nodriza.

[70] Cuando en efecto consideramos atentamente lo que queremos al hablar, veremos que esto no es otra cosa que manifestar a los demás un concepto de nuestra mente.

[71] Puesto que los ángeles tienen una capacidad intelectiva inmediata y superior a cualquier explicación, por la cual uno entiende al otro o por mirar en sí mismo o por mirar en aquel espejo clarísimo en el cual todos se reflejan bellísimos y deseosísimos, no tienen ninguna necesidad de alguna expresión total.

[72] En efecto todos los animales poseen las mismas pasiones y cumplen las mismas acciones. Por esto pueden conocer a los demás por mirar en sí mismos. Entre las distintas razas y familias de ellos que existen, no solamente la comunicación por palabra resulta inútil, sino además acabaría por ser muy perniciosa por no existir entre las distintas especies ninguna relación amistosa.

[73] El hombre pues no es empujado por un instinto sino por una razón de la naturaleza; y esta misma razón resulta distinta en los seres singulares en lo que se refiere a facultad de valorizar, juzgar y escoger, de

manera que cada uno parece estar satisfecho de su condición y situación espiritual. Por esto nadie puede entender lo que hacen los demás o sus pasiones mirando a sí mismo, como le pasa a las bestias, ni se permite a nadie penetrar en el espíritu ajeno por una intuición espiritual, como es propio de los ángeles, por ser el espíritu humano cubierto por el velo de la gravedad y de la opacidad del cuerpo.

Resultó por consecuencia preciso que el género humano tuviera algún medio racional y sensorial apto para comunicar sus conceptos entre sí. Este por recibir algo de la razón y por ofrecer algo a la razón tuvo que ser racional; y por no resultar posible pasar de otra manera de una a otra razón, que por el medio sensorial, tuvo que ser sensorial. Por esto si fuese solamente racional no podría pasar de uno a otro; si resultara sólo sensorial no podría aceptar de la razón y no ofrecerle nada. Este medio pues es precisamente el noble sujeto de que hablamos; en efecto es sensorial porque es sonoro; racional por poder expresar algo según el deseo.

[74] Toda substancia que diversa tienen
la materia, aunque va con ella unida
específica ley en sí contiene.

Esa, cuando no opera, no es sentida;
y se demuestra sólo en el efecto,
cual de la planta en el verdor la vida.

Y se ignora de dónde el intelecto
de las primas nociones y la clave,
y de apetitos el primer afecto;

(Traducción hecha por *Juan González*) .

[75] Si los antiguos habitantes de Pavia resurgiesen hablarían con los modernos Paveses un lenguaje distinto y extraño... porque, si el lenguaje varía a través del tiempo para un mismo pueblo, y no puede conservarse intacto de ninguna manera, es preciso que varíe en forma diferente cuando se lo relacione con ambientes diferentes y lejanos, por cambiar las costumbres y las tradiciones, las cuales no se fijan por naturaleza o por necesidades sociales, sino según el capricho humano y las exigencias locales.

[76] Sabios ilustres reputaron cosa digna el uso de este Vulgar sea en prosa y en poesía. Sino por haber recibido más de los inventores los escritores en prosa y por quedarse como modelo lo que los escritores en prosa encontraron, y por no realizarse lo contrario, etc.

[77] En cuanto nos portamos como hombres latinos, tenemos algunos caracteres iguales muy simples que se relacionan con la costumbre, la manera de vivir, la lengua, etc., según los cuales se pueden medir y pesar las acciones de los latinos. Sin embargo las más nobles de las acciones latinas no son propias de ningún pueblo específico de Italia, sino son comunes a todos y entre estas ahora podemos destacar el vulgar ya mencionado, que se huele en cualquier país y no obstante no se queda firmemente en ninguno.

[78] En cuanto nos portamos como hombres latinos, tenemos algunos caracteres iguales muy simples que se relacionan con las costumbres, la manera de vivir, la lengua, etc., según los cuales se pueden medir y pesar las acciones de los latinos. Sin embargo las más nobles de las acciones latinas no son propias de ningún pueblo específico de Italia, sino son comunes a todos y entre ahora podemos destacar el vulgar arriba mencionado, que se huele en cualquier país y no obstante no se queda firmemente en ninguno.

[79] Puede, a pesar de todo, olerse más en una región que en otra y por esto llamamos ilustre, cardenal, aúlico y curial el

vulgar del Lacio que es propio de toda la región y no pertenece a ninguna región más. Sobre ello se miden, se pesan y se comparan los vulgares municipales de los latinos.

[80] En primer lugar pues explicamos qué es lo que definimos ilustre. Cuando llamamos algo ilustre, entendemos que ilumina o brilla por ser iluminado... El vulgar de que hablamos es sublimado por su autoridad y capacidad de convicción y sublima por su honor y gloria.

[81]Y no sin razón definimos este mismo vulgar ilustre con la segunda atribución, así que lo llamamos cardenal. En efecto cada puerta sigue un quicio, al volverse del cual se vuelve ella misma y se abre hacia adentro o hacia afuera. De la misma manera el rebaño de los vulgares municipales se vuelve y revuelve, se mueve y se para como lo hace esto, que parece ser verdaderamente el padre de todos...

La razón por que lo llamamos "aúlico" consiste en que si en Italia un palacio, este idioma resultaría palatino... los que hablan en los palacios siempre usan el vulgar ilustre... nuestro vulgar, ilustre si se traslada continuamente de lugar a otro, como si fuera desterrado encuentra hospitalidad en lugares muy humildes, por faltarnos el palacio.

"Se puede llamarlo también justamente curial, porque la curialidad no es otra cosa que una regla bien medida de lo que se tiene que hacer... de aquí precisamente deriva la expresión "curial" hará indicar las que entre nuestras acciones resultan bien equilibradas y como éste (vulgare ilustre) en la magnífica curia de los italianos es equilibrado, merece ser llamado curial.

[82] La forma o el tipo de exposición es poético, fantástico, descriptivo, digresivo, trasladicio, y además definitivo, probativo, improbativo y positivo por ejemplos.

Alberto Pérez

CONCEPCION DEL ARTE Y VISION DEL ARTISTA EN CAMUS*

"L'art ne pas a mes yeux une rejuissance solitaire. Il est un moyen d'émouvoir le plus grand nombre d'hommes en leur offrant une image privilégiée des soufrances et des joies communes".

CAMUS

EN más de una oportunidad Albert Camus describió la relación del artista y su medio en términos de un continuo oscilar entre la participación del creador en los infortunios de su tiempo y la posibilidad de formular los problemas de la época, gracias al relativo distanciamiento de estos mismos, necesario para darles forma en su obra. Este continuo acto de participación y distanciamiento, crea la tensa realidad impresindible a la gestación de lo que constituye la tarea del artista de hoy. Ahora bien, dicho artista "será inauténtico si persiste en mantenerse en su torre de marfil y se esterilizará si se pasa el tiempo galopando en torno a la arena política. Sin embargo —agrega Camus— entre ambas situaciones está el difícil camino del verdadero arte"[1].

Reparemos en que la polémica sobre el papel del artista en la sociedad tiene ya muchos años. Pero es necesario definir la participación del creador en los problemas y conflictos, en las convulsiones políticas y sociales de su época. Podríamos decir que en esta gama, los matices van de la crítica social o política implícita en la obra de un Aristófanes a la pintura de los realistas de mediados del siglo pasado en Francia, hasta la literatura "comprometida" de la segunda postguerra europea.

El problema está en qué entendemos por participación y cómo se expresa ésta a través de la obra de arte. También debemos preguntarnos si en todas las sociedades, el artista como tal, se compromete o si este modo de estar presente es una actitud que nace sobre todo en los períodos de revolución social. Si es así ¿qué entendemos por compromiso? Si lo hay ¿qué lo hace distinto de la honrada preocupación que cada artista debió sentir en relación con los problemas de su tiempo? Por la

* Agradezco a mi amigo y maestro FÉLIX SCHWARTZMANN, sus valiosas sugerencias y observaciones

conformación misma de su personalidad y por los lazos vitales profundos que atan al artista y al mundo, aquel es siempre el diapasón en el que vibran con mayor fuerza las más diversas tensiones y emociones.

Nos parece, sin embargo, que en última instancia se trata fundamentalmente de un problema de responsabilidad y libertad, pues, como expresa Camus al referirse al escritor de nuestro tiempo: *Au milieu de ce vacarme, l'écrivain ne peut plus espérer se tenir à l'écart pour poursuivre les réflexions et les images qui lui sont chères. Jusqu'à présent, et tant bien que mal, l'abstention a toujours été possible dans l'histoire. Celui qui n'approuvait pas, pouvait souvent se taire, ou parler d'autre chose. Aujourd'hui, tout est changé, le silence même prend un sens redoutable.* ("En medio de este estrépito el escritor no puede permanecer indiferente con el objeto de perseguir las reflexiones e imágenes que le son queridas. Hasta el momento presente el permanecer indiferente ha sido siempre posible en la historia. Cuando alguien no estaba de acuerdo le era posible callar o hablar de otra cosa. Hoy todo ha cambiado y aun el silencio trae consigo peligrosas implicaciones"[2].

Estas palabras que hacen referencia al papel del escritor, pueden, por extensión, aplicarse a todo artista. Justamente —agrega Camus— esta obligación en el arte de hoy, nos hace añorar la facilidad y aquella divina libertad tan evidente en Mozart o nos permite explicarnos el por qué hay hoy más periodistas que escritores creativos, o tantos pintores inmaduros y ningún Cezanne; o por qué, en última instancia, las historietas sentimentales o novelas de detectives han reemplazado a *La Guerra y la Paz.*

No se trata de plantear con más o menos astucia el problema en términos de disyuntiva fatal. Se trata de preguntarnos si es o no razonable la indiferencia del artista frente a los requerimientos de una sociedad en la que vive y en medio de la cual un parasitismo esteticista no parece posible.

Si bien no discutimos aquí el hecho ya mencionado de que todo artista vive de alguna manera su época y la refleja, es en otro aspecto innegable que hay épocas que permiten o estimulan el desapego del artista de las tensiones de la sociedad en que vive. Si es posible concebir momentos en que el criterio del 'arte por el arte' ha constituido la norma, de suyo, resulta que en algunas sociedades esta separación del creador y aquello que podía aparecer perturbador para su arte —léase el contacto o el compromiso con el conflicto social— era imposible o inaceptable. La máscara totémica que el artesano indígena talla es su con-

cepción del mundo y la de su grupo social que se objetiva gracias a su habilidad artística. El arte del siglo XVII francés antes de los cambios filosóficos y literarios del siglo XVIII con la consecuente crisis del clasicismo barroco sirve a través de su estilo sólo a la pompa y grandeza del poder absoluto de un monarca. ¿Cuál es en este caso la misión del artista? Mostrar las bondades de una forma de gobierno ignorando la vida que se agita más allá de los límites del ámbito de quien le contrata.

El problema hoy se nos aparece como habiendo superado esta simple polaridad. Se ha dado como posibilidad al artista el aislarse para escuchar las voces interiores desligadas a veces del drama que le rodea. Es decir, el esteticismo es a veces fomentado por una sociedad que no quiere reconocer los problemas en que vive y que rechaza la crudeza de quien puede ponerlos en evidencia.

Frente a esta situación queda —en las palabras de Camus— o el ataque de patriotismo melancólico de Stepan Trofimovich —reproche viviente en *Los Poseídos*— o definitivamente aceptar que la época del artista de camelia en el hojal ha pasado, como ha pasado también el genio de poltrona. *Créer aujourd'hui, c'est créer dangereusement. Toute publication est un acte et cet acte expose aux passions d'un siècle qui ne pardonne rien. La question n'est donc pas de savoir si cela est ou n'est pas dommageable à l'art. La question pour tous ceux qui ne peuvent vivre sans l'art et ce qu'il signifie, est seulement de savoir comment, parmi les polices de tant d'idéologies (que d'églises, quelle solitude!) l'étrange liberté de la création reste possible.* ("Crear hoy día es crear peligrosamente. Cualquier publicación constituye un acto, y este acto le expone a uno o las pasiones de una época que nada perdona. Así pues, la cuestión no está en averiguar si esto es o no perjudicial para el arte. La cuestión —para todos aquellos que no pueden vivir sin el arte y todo lo que éste significa— está en averiguar cómo, en medio de las fuerzas policiales de tantas ideologías. (¡Cuántas iglesias, qué soledad!), la extraña libertad de la creación es posible") [3].

*

* *

Albert Camus encarna al intelectual, al artista de nuestro siglo cuya intensidad de participación es sólo comparable a la lucidez con que enfrenta el problema de la existencia. Para él "la literatura debe ir más allá de la literatura evitando así zozobrar en un juego mediocre y sin

atractivo"[4]. Por ello representa para nosotros al verdadero intelectual-humanista cuya concepción de la condición del hombre le impulsa a la solidaridad frente a un destino común. En el artista ello se revela como el imperativo de servir al hombre, a un hombre que no estará libre mientras exista 'la peste'. Y en verdad la peste está presente siempre. Su color cambia a través del tiempo pero el azote destruye a la humanidad con la misma furia. Para el hombre vivo por entero, esto no puede menos que constituir un reto y de entre todos el artista es quien participa del mundo en el más amplio sentido. Concebirlo como un esteta aislado de su realidad, para quien la gratuidad constituye la más cómoda excusa y el kantiano "desinterés" del arte su mejor defensa ha repugnado ya a otras épocas. Hoy resulta más difícil aun de concebir un aislamiento esteticista o gratuista[5].

Hemos dicho ya que esta participación se ha dado en la medida en que en todas las épocas han existido creadores cuya profundidad de visión les ha convertido en voceros y testigos. No afirmamos que la experiencia o la idea de la participación sea nueva ni que sea Camus quien la represente en forma exclusiva. Sostenemos que es su visión y su repudio de una sociedad que permite o fomenta el olvido del hombre lo que hace de él un testimonio viviente de la solidaridad de la cual el creador es uno de los artífices.

Este trabajo intenta entregar algunas de las ideas fundamentales que sobre el arte y el papel del artista expuso a través de su vida Albert Camus. Creemos que su pensamiento como su vinculación en la vida artística de su tiempo constituyen una fuente en la búsqueda de la libertad y dignidad del hombre en el plano existencial y un acicate para el enfrentamiento crudo y sincero del artista y la sociedad en que vive. Más aún, la calidad de su 'compromiso' enriquece la concepción de la dignidad del arte y del artista más allá de la problemática puramente estética.

Porque cuando hacemos el análisis de la obra de Camus, el escritor-humanista, es sobre todo la búsqueda de una moral y la conquista del corazón del hombre a través de la honradez intelectual lo que resulta en él más significativo. Así, ciertas formas literarias, ciertos géneros, 'la crónica', por ejemplo, son en sus manos como afirma Pierre Descaves un eslabón en la cadena de su pensamiento 'cuyo ideal es hacer vivir la conciencia, desarrollando sus profundas aspiraciones de verdad, de felicidad, de amor y sobre todo de justicia'.

En este mediterráneo que vibra con el sol y el mar y para quien au-

tenticidad y verdad son condición de la medida en que se puede ser el mundo mismo[6] ésta es la fuente primera del arte y de la sabiduría: *Contacts avec le vrai, la nature d'abord, et puis l'art de ceux qui ont compris, et mon art si j'en suis capable.* ("Contactos con lo verdadero, la naturaleza primero y después el arte de aquellos que han entendido, y mi propio arte si soy capaz de ello") (*Carnets,* pág. 38).

El arte de aquellos que han entendido... En este sentido, Camus no es un escritor que puede inscribirse dentro de una tradición 'literaria'. Como bien señala Albérès, no pretendió ser cultivado: "de Demócrito a Kafka escogió los escritores que le interesaron, parece ignorar el resto y la 'vida literaria' con ellos... Camus fue un apasionado intemporal, figura aparte que resume un siglo de 'sentimiento trágico' sin transformarlo en psicologismo y en 'literatura'. No entra en la actualidad sino con ocasión de producirse un momento sombrío y heroico, para retirarse después sin ostentación al desvanecerse esta actualidad heroica en medio de los 'desviacionismos' charlatanescos hacia la izquierda y de los conformismos desenvueltos hacia la derecha"[7].

Pero observemos que el artista y el mundo permanecen íntimamente unidos y sus secretas venas se confunden en la misma pulsación. A esa fuente primera que es el mundo como verdad suprema se agrega "aquello que cada artista guarda en sí, en el fondo de sí mismo, una fuente única que alimenta, durante su vida aquello que él es y lo que dice". Para Camus esa fuente está en *L'Envers et L'Endroit,* "en ese mundo de pobreza y de luz donde tanto tiempo he vivido y cuyo recuerdo me defiende aún de los peligros opuestos que amenazan a todo artista, el resentimiento y la satisfacción"[8].

Y es justamente entre las imágenes de esa infancia en que se decide su destino y disponibilidad. Su amor por la vida indisolublemente unido a su desesperación de vivir. Aquella vieja mujer, la madre silenciosa, la pobreza, son vínculos que comprometerán para siempre a Camus frente al otro y ligarán su destino en lúcida solidaridad al destino del hombre. Por otro, la "luz sobre los olivares de Italia, el amor solitario y poblado...", son testimonio de esa misma verdad que a la vez abre el profundo abismo entre el hombre y las cosas. Este desacuerdo —origen de la sensación de absurdo— será, también, la fuente del mismo sentimiento de solidaridad hacia quienes comparten un destino común. Así entendemos el 'compromiso' con el otro y con el mundo para quien afirma que "el gran coraje consiste en tener los ojos abiertos frente a la luz como frente a la muerte"[9].

Esta luz que baña —como dice Moeller— la obra del artista en una medida cada vez mayor, comienza siendo romanticismo de felicidad solar para convertirse en 'religión' laica de la felicidad. Esta religión tiene sus "hombres de buena voluntad" como Rieux y Rambert que luchan contra la peste; sus santos como Tarrou y sus mártires como Kayaev que muere en el patíbulo para asegurarles a los hombres liberados por la revolución un "estío de felicidad"[10].

*

* *

Para los artistas de nuestros días, para las generaciones jóvenes, arte y mundo parecen separados. El hombre ha cesado de preocupar como un problema, la presión de la historia no constituye un riesgo vivo y en cambio la frivolidad de todas las euforias promocionales ha transformado las tensiones profundas en batallas de mercados y guerras publicitarias.

Para este clima donde todo pronunciamiento constituye un riesgo que se estima innecesario, el análisis de las profundas fuentes que nutren la obra del creador y que la informan debe interesarnos, si ese creador ha logrado participar en la crisis de su tiempo con una voz clara y valiente.

Si, por ejemplo, observamos el desarrollo político-social de América Latina en estos últimos años, no podemos menos que sentir que nuestras generaciones últimas son en general desarticuladas y débiles, discontinuas en sus ideales y blandas en la lucha. La violencia externa de lo político militante ha venido a sustituir en ella los compromisos profundos y peligrosos. El lenguaje que hemos escogido es el de la gesticulación que durante cuarenta años o más nos ha convertido en el eco de tendencias europeas a veces mal entendidas y mediocremente asimiladas. Hoy, en lo que al arte se refiere, no sólo la "escuela" impone sus modas sino que la moda impone una escuela. Nos atrevemos a decir que nada que atente contra la medianía equilibrada es admisible. Los riesgos no se toman desde lo creativo. Se especula, en cambio, con riesgos que se asemejan más a los de la banca y la bolsa, y el artista calla si los amaga o vocifera si los estimula.

Porque, en verdad, ¿qué se ha entendido por la participación del artista en la vida de los pueblos americanos? México y su revolución es el ejemplo siempre disponible para disimular una realidad muy distin-

ta. También Neruda y Octavio Paz son en la poesía expresiones singulares del hombre habitante de un paisaje avasallador y víctima de una realidad social convulsionada que le aplasta o le desconoce. Tanto estas experiencias creadoras en la poesía, como la plástica en México son excepcionales y su resonancia no oculta el hecho de que en general, la sujeción a la moda europea y al gusto del mercado establecido mantiene a las generaciones actuales esterilizadas y ajenas al problema medular de todas las épocas: el hombre y su destino, y en nuestro tiempo, la revolución, encarnada en la protesta por la condición misma de ese hombre.

Más aún, el problema tiene ahora, para las generaciones últimas, características universales. Existe una retirada del artista en general del ámbito del compromiso integral al de su circunstancia íntima. Este hecho para J. M. Cohen, parece tener como causa, en la poesía, las condiciones de un mundo en el cual no es posible ya pronunciarse a largo plazo acerca de la tierra y su destino o del lugar del hombre en el universo. Para el hombre amenazado con la destrucción total y dirigido por gobernantes incapaces de controlar las situaciones que ellos mismos provocan no cabe sino rescatar de un desastre siempre inminente sólo "un momento de amor o de visión"[11]. Agrega Cohen, que ello constituye una nueva sencillez que, bajo la amenaza de un gran desastre humano, ofrece grandes esperanzas para la poesía.

A nuestro juicio, esta retirada, puede ser también índice de una limitación esterilizadora si ha de terminar en un puro esteticismo. El poeta puede cantar al amor, la naturaleza y la muerte como esenciales preocupaciones que afectan a la gran mayoría de los hombres, pero, al hacerlo, no debe olvidar que es en el destino común —lo que en última instancia da verdadero sentido a dichas inquietudes— donde todo adquiere significación. Ahora bien, es justamente cuando el destierro y la violencia aniquilan la vida, que el artista puede hacer de su "circunstancia íntima", vivida en la solidaridad, la esperanza o consuelo de todos.

Por eso que es importante que escuchemos en un creador de verdad el latir de esa corriente que debe ser el arte y que ajena al esteticismo o al programatismo fluya desde sus orígenes con la naturalidad y potencia de lo que en verdad es la naturaleza misma[12].

"Hay —dice Camus en *Noces*— un tiempo para vivir y un tiempo para dar testimonio de vida. Hay también un tiempo para crear, lo que es menos natural. Me basta vivir con todo mi cuerpo y dar testimonio con todo el corazón. Vivir Tipasa, dar testimonio y la obra de arte vendrá en seguida. Hay en esto una libertad".

La naturaleza no miente y en esa belleza de la luz y el mar encuentra Camus el peso específico de la vida, riqueza del presente frente al cual un "más tarde" no constituye sino el intento de descargar al hombre de ese peso vital, materialidad, densidad que reclama para sí. Y sin duda "el problema consiste en adquirir ese saber vivir (haber vivido más bien) que va más allá del saber escribir". *Et dans la fin, le grand artiste est avant tout un grand vivant (étant compris que vivre, ici, c'est aussi penser sur la vie– c'est même ce rapport subtil entre l'expérience et la conscience qu'on en prend).* (Y, al fin, el gran artista es antes que nada un gran viviente –entendiendo aquí por vida el pensar sobre la vida–, es como la sutil relación entre la experiencia y la conciencia que de ésta se tiene) [13]. Conciencia de la raíz profunda y de la fuente que nutre; lucidez que establece la necesidad de vivir, de entender para desde allí crear con un propósito y un tema: la condición del hombre. "La soledad y la solidaridad, el retiro y la fraternidad allí están quizá los dos polos entre los que oscila toda la obra de Camus"[14]. Y desde ese "uno mismo" que todo artista debe buscar con la misma urgencia con que también persigue un destino, se perfilan las reflexiones desde las que se nutrirá toda su obra: la búsqueda de belleza y felicidad en un mundo donde ambas parecen desterradas desde hace mucho y la negativa a aceptar ni la más pequeña mutilación del hombre a quien no se le puede serivir sino en su integridad. Y por eso, al configurarse ya los temas centrales de *L'Homme Révolté,* Camus escribe en sus *Cahiers* en febrero de 1938: *L'esprit révolutionnaire est tout entier dans une protestation de l'homme contre la condition de l'homme. En ce sens il est, sous des formes diverses, le seul thème éternel de l'art et de la religion. Une révolution s'accomplit toujours contre les Dieux– à commencer par celle de Prométhée. C'est une revendication de l'homme contre son destin dont tyrans et guignols bourgeois ne sont que des prétextes.* (CARNETS, p. 105). ("El espíritu revolucionario está todo entero en la protesta del hombre contra la condición del hombre. En este sentido es, bajo diversas formas, el único tema eterno del arte y de la religión. Una revolución se lleva a cabo siempre contra los dioses –comenzando por la de Prometeo–. Es una vindicación del hombre contra su destino en el que tiranos y títeres burgueses no constituyen más que un pretexto").

Luz y pobreza, fuente que nutre al artista desde su origen y a la que vuelve siempre. La vida como pasión de vida y de verdad mientras mayor sea la identificación con el mundo mismo, y en este mundo donde

"el espíritu revolucionario está en la protesta del hombre contra la condición del hombre", la obra de arte debe ser "como imagen privilegiada de los sufrimientos y goces comunes"[15].

Desde el nudo primero de su propia sensibilidad en que los años de pobreza perdida, "suffisent à construire une sensibilité", al llamado del hombre prisionero, que como Mersault en *L'Etranger* es víctima de un mundo que ama, pero que no entiende, hasta la rebelión que nace de la conciencia clara de este absurdo, el mundo de Camus (a partir de esta rebelión misma) está dirigido hacia la búsqueda de la felicidad. Si aun en medio del absurdo lo que nos permite vivir es imaginar a Sísifo feliz, desde el instante en que el hombre declara su rebedía, la búsqueda y la exigencia de bien se hace evidente como el derecho de nuestros hijos a esta felicidad. Contra el mal y el sufrimiento el hombre responde con esta rebelión y este es un mensaje que el artista debe entregar en su obra: "a decir verdad no es fácil, y puedo comprender cómo los artistas echan de menos su comodidad anterior. El cambio es cruel. En verdad el anfiteatro de la historia ha contenido siempre al mártir y al león; el primero ha confiado en los consuelos eternos y el segundo en la cruda carne de la historia. Pero hasta ahora el artista se mantuvo al margen. Solía cantar para sí mismo o a lo más para infundirle valor al mártir y tratar que el león olvidara su apetito. Ahora el artista está dentro del anfiteatro. Necesariamente su voz ya no es la misma; ya no es en absoluto tan firme"[16].

El arte dejará de ser la confirmación imaginativa del absurdo. En las ideas estéticas expuestas originalmente en *Le Mythe de Sisyphe,* el arte se ubicaba dentro del contexto de lo absurdo, es decir de lo que Camus califica como el divorcio entre el hombre y su vida, el actor y el decorado; aquello que convierte al hombre situado en medio de un mundo privado de ilusiones, de luz o de esperanza, en un extranjero. Para Camus, el absurdo, tomado hasta aquí como conclusión, se considera en *Le Mithe de Sisyphe* como un punto de partida. En él —agrega— encontramos solamente la descripción, en estado puro de un mal del espíritu, sin que se mezcle en ello ni metafísica ni creencia. Así surge para Camus un problema filosófico fundamental y el único, a su juicio, verdaderamente serio: el suicidio. *Juger que la vie vaut ou ne vaut pas la peine d'être vécu, c'est répondre à la question fondamentale de la philosophie.* (Le Mythe de Sisyphe, p. 15) . Pues bien, el artista se describe como "el más absurdo de los personajes". Por el hecho de estar el artista ligado a un mundo absurdo de cuyas apariencias recoge su ma-

terial, su actividad está dirigida justamente hacia este absurdo. El artista es un ejemplar –como lo es Don Juan– de absurdismo. La obra de arte está situada así en un punto en que el deseo de trascendencia y la imposibilidad de trascendencia están en conflicto– *elle marque le point d'où les passions absurdes s'élancent, et où le raisonnement s'arrête*. El arte para Camus es aquí confirmación imaginativa del absurdo[17].

Confirmado el absurdo se llega a cierta medida al renunciamiento. Es justamente –dice John Cruickshank– "cuando la mente reconoce su inhabilidad para encontrar un esquema lógico en el mundo, que renuncia a la realidad y explora las posibilidades de transformación imaginativa. La obra de arte nace del acto de renunciamiento dictado por la confirmación del absurdo". Pero en la medida en que se está consciente del absurdo y se renuncia a encontrar orden y coherencia y en un sentido el artista acepta las apariencias que se dan en el mundo como la única realidad cierta, desde otro punto de vista rechaza este mundo como inadecuado a sus ideales. Surge así la estética del Hombre Rebelde[18].

Ahora bien, si el artista es portavoz de una actitud rebelde ¿qué se entendería por rebelión y cuál es el papel del arte en ésta?

El hombre que no cree en nada, que sostiene que todo es absurdo, no duda, sin embargo, en ningún caso, de su propio grito, cree al menos en su protesta. *La première et la seule évidence qui me soit ainsi donnée, à l'intérieur de l'expérience absurde, est la révolte. Privé de toute science, pressé de tuer ou de consentir qu'on tue, je ne dispose que de cette évidence qui se renforce encore du déchirement où je me trouve. La révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible.* (L'Homme Révolté, p. 21). ("La primera y única evidencia que me es dada así, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión. Privado de toda ciencia, obligado a matar o a consentir que se mate, no dispongo sino de esta evidencia, que se refuerza además con el desgarramiento en que me halla. La rebelión nace del espectáculo de la sinrazón ante una condición injusta e incomprensible"). Sin duda, a partir de este punto –el "no" de un rebelde– surgido de la conciencia de que existe una frontera; del "rechazo categórico de una "intrusión" juzgada intolerable"; de la impresión de que se "tiene derecho a..."; suscita problemas existenciales, metafísicos y estéticos. Podemos preguntar, por ejemplo, qué hay en esta rebeldía de razón y cuánto es resentimiento, o como G. Marcel, preguntarnos por la fuerza y la pureza de la intención; por el compromiso integral que ésta implica y como consecuencia, en si se juzga esta rebelión como acto, única manera en que

parece comprensible[19]. Por último Gilbert Maire se pregunta si el género de rebeldía que Camus propugna no es sólo un medio de realizar una obra literaria, ya que en última instancia hay en Camus la condena de la rebelión convertida en revolución, desde el momento que esta última, instalada en la historia, vive, como afirma Camus, del régimen policial después de haber proclamado la libertad[20].

Sin duda también podríamos preguntarnos dadas qué condiciones adquiere significación la noción de "rebeldía metafísica...". Pero no es ésta una crítica a la obra del autor de *Le Mythe De Sisyphe,* sino la exposición de un aspecto de su pensamiento. Seguramente, *L'Homme Révolté,* adolece de algunas fallas a que, por lo demás, varios críticos han apuntado; sin embargo, pese a sus defectos el libro es admirable por sus intenciones e ideas básicas. Para Camus, la actitud coherente, en relación con el absurdo, es la de la final aceptación de la vida y, más aún, siendo ésta todo lo que tenemos, ella cobra especial significado. Por ello en última instancia, el suicidio se rechaza como solución y la respuesta en la lucidez y la inocencia es para el hombre el enfrentamiento. Por ello, ya hemos dicho, al rechazar la autodestrucción, se rechaza también el asesinato político o cualquier forma de asesinato racionalizado. Frente a todo ello, está la protesta y la rebeldía.

Es justamente en este punto —el de la actitud rebelde— en que podrían suscitarse problemas como los que plantea G. Marcel o G. Maire, recordamos las palabras de Phillip Thody[21] a propósito de *L'Homme Révolté:* "es justamente porque en el siglo xx la ideología se ha convertido en lo que Camus más detesta —la justificación del asesinato y el uso en gran escala de la pena capital— es que ha llegado a obsesionarse con su importancia. Porque la política de su propio tiempo ha llegado a estar dominada por la cuestión del asesinato es que Camus supone que el verdadero problema está en la base moral del derecho a matar. El siglo xx ha sido testigo de un desprecio por el individuo sin precedente en la sociedad civilizada y es admirable como Camus insiste en enfrentar el problema".

Consideramos evidente que desde la crítica del pensamiento y el ejercicio dialéctico se pueda problematizar hasta el infinito una concepción filosófica. Sin embargo, en el diálogo vivo del espíritu, aquel "agente de transmutación de todas las cosas materiales o mentales" de que habla Valéry, es posible establecer el puente invisible con aquellos aspectos del pensamiento de un creador que están dichos más allá de lo dicho y cuya coherencia surge de la resonancia de un lenguaje y una

vida que se refleja en un solo impulso consecuente y armónico. Por último es posible que aquellos estímulos que en unos provoca determinado aspecto de una obra no son los que inquietan a otros, y quizá si ni unos ni otros fueron esencial preocupación en el planteo medular del autor. No existen inconsecuencias en el pensamiento de Camus. Como bien dice José Orlandis: *El Hombre Rebelde* tiene pese a todo, el mérito de la sinceridad y la lucidez en el planteo. Camus, hombre de su tiempo, sufre en su propia carne la angustia de nuestro mundo de hoy, la ansiedad del hombre común, en medio de una masa humana en rebeldía. Su tragedia es la soledad a la cual se vio conducido por su propia altura"[22].

Si el lenguaje del hombre rebelde —es decir, del hombre que consciente del absurdo reconoce en sí la necesidad de afirmar a la vez que de negar, que escandalizado por el absurdo dice "no" frente a un estado de cosas y reconoce que una parte de sí, la que confirma su esencia como ser humano, es importante— no llegó a ser durante la vida de Camus, un lenguaje químicamente puro, en el sentido filosófico del término, o categóricamente adecuado, ello puede explicarse en cuanto era un pensamiento vivo, en plena evolución. ¿Quién puede decir dónde habría desembocado dicho pensamiento, fruto de la mente de un hombre intensamente lúcido para quien lo humano significó la medida de todo y frente a lo cual sacrificó a veces el esquema dialéctico puro?[23]

Ahora bien, ¿cuál es el papel del arte en esta rebelión del hombre contra su destino? *Si le révolté doit refuser à la fois la fureur du néant et le consentement à la totalité, l'artiste doit échapper en même temps à la frénésie formelle et à l'esthétique totalitaire de la réalité.* (L'Homme Révolté, p. 337). ("Si el rebelde debe a la vez rechazar el furor de la nada y el consentimiento en la totalidad, el artista debe evitar al mismo tiempo el frenesí formal y la estética totalitaria de la realidad").

Pero entendamos que este arte de que hablamos es uno que repudie el nihilismo a que conducen fatalmente tanto aquella creación en la que "el acontecimiento domina al creador" o aquella otra en la que "el creador pretende negar el acontecimiento enteramente?"[24].

Porque para que haya auténtica creación debe haber lo real y un espíritu que le da forma. Sin éste, o el arte permanece en la "enumeración interminable" del realismo (cuya ambición es la conquista no de la unidad, sino de la "totalidad" del mundo real, lo que hace comprensible que sea la estética de una revolución de la totalidad) o bien, en

el otro extremo –el del puro formalismo– en cuyo caso se convierte en evasión.

La recreación del mundo es un acto de aprehensión de la forma y la vida que se escapa, para desde allí protestar contra el destino del hombre. Quizá si el ejemplo de Proust, pudiera ilustrar vivamente un aspecto de este problema en aquello que Camus llama "una de las empresas más desmesuradas y significativas del hombre contra su condición mortal". Todo este gigantesco esfuerzo por aprisionar el instante fugaz cogido en su más pura interioridad, qué otra cosa es sino el intento de arrancar de la incesante fuga del tiempo, "los símbolos estremecidos de la unidad humana".

Así, para Camus, Proust ha demostrado que "el arte novelesco rehace la creación misma, tal como nos es impuesta y tal como es rechazada. En uno de sus aspectos, por lo menos, ese arte consiste en elegir a la criatura contra su creador. Pero, más profundamente todavía, se alía con la belleza del mundo o de los seres contra las potencias de la muerte y del olvido. Por eso su rebelión es creadora"[25].

Así, en este constante rehacer el mundo (esta obra abortada del Buen Dios –según las palabras de Van Gogh) está la voluntad de lograr la unidad que se escapa y cuyo secreto reside en la aprehensión de lo real y de un espíritu que le dé forma. Con dicha forma el esfuerzo creador rehace el mundo, "*. . .toujours avec une légère gauchissure qui est la marque de l'art et de la protestation. . . La création, la fécondité de la révolte sont dans cette gauchissure qui figure le style et le ton d'une oeuvre.* (L'Homme Révolté, p. 335), ("siempre con una pequeña desviación que es la marca del arte y de la protesta. . . La creación, la fecundidad de la creación está en esta desviación que simboliza el estilo y el tono de una obra").

"Ya hemos dicho que el rebelde debe rechazar "el furor de la nada" y el "consentimiento en la totalidad". El artista a su vez debe evitar al mismo tiempo el "frenesí formal" y la "estética totalitaria de la realidad. Para que el mundo vuelva a encontrar el camino de una síntesis creadora –condición de posibilidad para la civilización– éste deberá renunciar al nihilismo de los principios formales y al nihilismo sin principios. Para esto el arte y la sociedad, la creación y la revolución deben "volver a encontrar la fuente de la rebelión donde rechazo y consentimiento, lo singular y lo universal, el individuo y la historia, se equilibren en la tensión más dura. La rebelión no es en sí misma un elemento de civilización. Ella sola, en el callejón sin salida en que vi-

vimos, permite esperar el porvenir con que soñaba Niestzsche: "En vez del juez y el opresor, el creador"[26].

Pero de la estética enunciada por Camus en el capítulo dedicado a la Rebelión y el Arte en *L'Homme Révolté,* parece desprenderse algo más que el prometeísmo del artista y su participación en la historia en términos generales. Si bien el arte nos enseña "que el hombre no se limita solamente a la historia y que encuentra también una razón de existir en el orden de la naturaleza". (*On peut refuser toute l'histoire et s'accorder pourtant au monde des étoiles et de la mer*), no es menos cierto que el hombre busca con insistencia a través de senderos tortuosos y de oscuros atajos, la unidad, la armonía de una existencia que siglos de civilización no han podido darle. La confrontación del hombre y del mundo y la sensación de absurdo que nace de su relación y el "no" de quien no acepta la esclavitud y declara su rebeldía ante el destino absurdo, desemboca una y otra vez en fórmulas tales como felicidad, justicia, amor: "todos los grandes reformadores tratan de construir en la historia lo que Shakespeare, Cervantes, Molière y Tolstoy supieron crear: un mundo siempre dispuesto a saciar el ansia de libertad y de dignidad que siente el corazón de cada hombre. Es indudable que la belleza no hace las revoluciones. Pero llega un día en que las revoluciones la necesitan. Su regla, que niega lo real al mismo tiempo que le da su unidad, es también la de la rebelión"[27].

El arte pues, debe hundir sus raíces en el mundo de los sentidos, pero se expresa activamente como un rechazo de su propio elemento. Esto —anota Cruickshank— recuerda la descripción que Malraux hace del arte como una acusación permanente del mundo; una rebelión contra las limitaciones de la existencia física y la muerte. A dicha rebelión le es posible la destrucción del mundo que busca rechazar, pero puede al menos crear un mundo de formas e ideas que corresponda más con el de sus propias aspiraciones.

*
* *

Debemos observar que no es difícil encontrar hoy todavía quien planteando los problemas de manera ingenua reduzca la cuestión de arte y sociedad, de artista y público a una mera cuestión de grados en la fidelidad con que el creador interpreta la naturaleza, en el caso de las artes plásticas, o en la capacidad del escritor para presentar situaciones

"reales", entendiéndose por ello una vasta gama de "temas" que tienen como denominador común la secuencia coherente de instancias que puedan constituir la "trama". Vinculado a este planteamiento está aquel otro que ha extremado la contraposición entre el arte de las élites y el arte del pueblo. En este sentido es precisa la afirmación de Worringer: "La lucha entre arte de artistas y arte del público ha sido frecuentemente tergiversada en la actualidad, planteándosela como una lucha de clases, haciéndola girar en torno a la antítesis: arte "ajeno a la naturaleza" y arte "próximo a la naturaleza"[28].

Este concepto es falaz, pues difícil sería hoy establecer cuál es la respuesta específica de una "clase social" frente a determinado arte, dado que al supuesto arte de élite, está tan ajeno el grueso de un estrato como el otro. Así mismo la "élite creadora" proviene indistintamente hoy de todos los sectores.

En este caso es curioso constatar que quien habla en lenguaje antiburgués de arte para el pueblo –recuerda Worringer–, está propugnando las más de las veces un arte naturalista servilmente objetivo que es significativamente la quintaesencia del gusto burgués.

Creemos, sin embargo, que no es éste el lugar para plantear estos problemas, pues si bien, como hemos dicho, hay todavía quienes piensan en términos de "derecha" e "izquierda" en lo que al arte concierne, no es menos cierto que los conceptos o categorías que estas personas emplean –sean los de un arte naturalista o realista (para las masas)– como contrapartida al arte abstracto ajeno a la realidad (obra de la élite reaccionaria para la burguesía decadente) constituyen simplismos objetables y vulnerables en muchos sentidos. Su terminología misma parece ya agotada. Pensemos, por ejemplo, en lo que se ha llamado el naturalismo de Balzac. Si observamos cuidadosamente no podríamos desconocer el hecho de que en su obra dicho escritor pinta, como afirma Hauser, no tanto a su propia generación como a la siguiente y que sus "nouveaux riches" y "parvenue", sus especuladores y aventureros, sus artistas y cocottes, son más típicos del Segundo Imperio que de la monarquía de Julio. En este caso –agrega Hauser– sin duda pareciera que la vida ha imitado al arte. Si por naturalismo entendemos la nivelación absoluta de todos los datos de la realidad, Balzac no sólo no es un naturalista sino "uno de los profetas literarios en quien la visión fue más fuerte que la observación".

Por nuestra parte agreguemos que no es menos grotesca la cómoda adaptación que en el plano del arte y la política, algunas dictaduras ha-

cen de determinados artistas apropiándoselos –como a algunos intelectuales desaparecidos– y confiriéndoles títulos que les hacen aparecer como "intérpretes" de las ideas de políticos que nunca antes se habían interesado por el arte o en quienes previamente nadie había descubierto una idea.

Del mismo modo pensamos que al asignarle a ciertos términos un significado absoluto se les imprime un movimiento que la historia misma se encarga de frenar. Sin duda la pasión de Courbet y sus seguidores fue en gran medida la política, aun cuando su fe parte de una conciencia que sobrepasa el patriotismo y que identifica arte y verdad, arte y futuro, dándosele así a todo este lenguaje un tono profundo de compromiso vital. Sin duda la época de los Goncourt identifica naturalismo y democracia, bohemia y socialismo, y hace posible la frase de Zola: "... la República será naturalista o no será".

Pero si estos conceptos fueron un día válidos o significativos no pueden considerarse intercambiables ni acomodarse indefinidamente en todas las épocas. El paisajismo de la Barbizon nacerá como reproche de lo idílico, identificándose así con el realismo en boga en la literatura. Esto no nos autoriza a decir que sólo la respuesta de Millet, Courbet o Rousseau es válida y que sólo esta visión naturalista del paisaje, por estar "próxima a lo real" encarna los ideales estéticos del socialismo de todas las épocas. Semejante disparate equivaldría a suponer que la pintura de un Van Gogh es social y humanamente menos significativa que la pintura de la Barbizon o la de la comuna, porque no es naturalista.

Es significativo también el caso de Daumier que aun persiguiendo propósitos morales a través de su arte y como profundo observador y crítico de su época –testigo y partícipe en todo el sentido del término– nunca incurrió en lo trivial o vulgar, implícito en la pintura literaria o servilmente literal. En este sentido, como bien observa Herbert Read en Arte y Sociedad, hay una evidente contradicción entre el arte y la vulgaridad –en términos estéticos entre el arte y el realismo– y si bien por ejemplo Hogarth como Daumier persiguen propósitos morales, el precio que pagó el primero por su popularidad fue el descuido de su "manera".

En este sentido la rebelión de Daumier es además de lúcida en lo existencial, lúcida en lo estético. Hay aquí la condición que Camus pide para la auténtica creación –aquella en que el artista rechaza el frenesí formal (furor de la nada) y la estética totalitaria de la realidad (con-

sentimiento en la totalidad) – es decir, "lo real y un espíritu que le dé forma".

Pero el problema que nos interesa se refiere específicamente a la voluntad de participación del artista en los problemas de la época y ya hemos dicho que esta participación cuando ha aparecido como imperioso llamado al artista de genio puede tomar la forma de la adhesión ferviente de un Courbet o darse en el frío programatismo oficialista de un David. Sin embargo, esta urgencia del creador de vincularse a la vida en profundidad tiene su contrapartida no menos significativa. Recordemos que en medio de aquel mismo naturalismo Flaubertiano, que el socialismo hace suyo –y que para citar nuevamente a Hauser, no es sólo un principio técnico "sino que contiene una nueva idea, una nueva moral del artista"– su "nous sommes faits pour le dire et non pour l'avoir", remata en un esteticismo desenfrenado. En esta actitud –intento de buscar la reacción frente al artista que encarna el romántico (hombre caótico a juicio de los realistas) – se convierte finalmente la doctrina del arte por el arte en una negación del mundo "en un escape de todo lo que estuviese conectado con la existencia práctica, materialmente condicionada de los seres comunes y corrientes"[29].

"La vida es tan horrible que uno solo puede soportarla evitándola –dice Flaubert–. Y esto sólo puede hacerse viviendo en el mundo del arte"[30].

El títere inhumano, la abstracción que es el artista para Flaubert ("sólo se puede describir el vino, el amor, las mujeres y la fama si no se es ni bebedor, ni enamorado, ni soldado . . .") está colocado, además, en el otro extremo, no tanto del romántico como del artista propagandístico y programático que siente que sólo puede apuntar hacia la realidad y la vida adhiriendo a lo que la mayor parte de las veces está menos cerca de la vida misma, es decir, dicho programa, o el ideario político. En este caso la rebeldía no nace desde dentro sino que aparece como impuesta desde fuera. La revolución creadora no obedece en este caso a una lógica interna sino a una externa y extraña a su esencia, a la cual es enteramente ajena.

En este sentido, Camus insiste en que uno de los misterios y triunfos del arte es precisamente "el que le permite al eterno prisionero humano crear desde las condiciones que le impone su prisión, la imagen de una vida en libertad que nunca ha conocido. Camus, pues, considera el arte no sólo como uno de los aspectos de la rebeldía sino como la creación

de un universo de reemplazo que le concede substancia positiva a la rebelión contra el absurdo"[31].

Esta voluntad de participación de que hablamos anteriormente puede sintetizarse como el deseo, la voluntad de transformar el mundo. Cuando se trata de la novela ideal –que para Camus es a la vez confirmación del absurdo y al mismo tiempo representa la rebelión contra éste– debe, como el cuadro, constituir un intento de "corregir" el mundo de manera que pueda conformarlo a sus aspiraciones y deseos más profundos.

De aquí que la estética de Camus pida al artista la estilización del mundo a través del espíritu que lo corrige y lo mejora. Así pues, no es un "programa" lo que constituye desde el punto de vista artístico el núcleo de la rebeldía. Es un estilo.

"La tentación de "corregir" el mundo a través de palabras y por medio de una redistribución de los elementos tomados de la realidad, es, para Camus, el estilo en una novela. Emerge del encuentro entre el pensamiento y la experiencia. Su efecto principal es el de crear una unidad nueva y organizada. El estilo así entendido se convierte en otro signo de auténtica rebelión"[32].

Pero insistamos, la voluntad de revisar, de crear el estilo, se hace desde la libertad y la solidaridad y no desde el programa político. "Por eso la belleza no puede servir a ningún partido". La libertad se ejerce justamente hablando por aquellos que no pueden hacerlo. Ese testimonio –dice Camus en su discurso en la Universidad de Upsala– el artista debe prestarlo "por todos aquellos que sufren en este momento, cualquiera que sea la grandeza pasada o futura de los estados y los partidos que los oprimen . . .". Charles Moeller tiene razón cuando dice que: "aquello que amamos en Camus es que rehusó sacrificar nada al pensamiento mítico, aquellas hidras impersonales que bajo el nombre de partido, de raza, de "ortodoxia" rígida, condenan, oprimen y finalmente matan"[33].

Pero el problema del artista y su papel en la sociedad de hoy no sólo está determinado por aquellos factores de lo estético y lo social que hacen posible o no en cada época su participación y su papel de crítico o rebelde sino quizá por el que muestra la crisis del arte de hoy más crudamente, es decir el papel que el artista asigna a su propio arte.

Frente a los peligros que implica la creación en una época que "nada perdona" y en medio de la niebla espesa de los regímenes de fuerza y las policías políticas, el artista se ve ante la disyuntiva de luchar o entregarse. Esto –anota Camus– no constituye, sin embargo, el problema

más serio. La respuesta ante la amenaza de los poderes del estado es simple: el artista lucha o capitula. Y agrega: *Le problème est plus complexe, plus mortel aussi, dès l'instant où l'on s'aperçoit que le combat se livre au-dedans de l'artiste lui-même. La haine de l'art dont notre société offre de si beaux exemples n'a tant d'efficacité, aujourd'hui, que parce qu'elle est entretenue par les artistes eux mêmes. Le doute des artistes qui nous ont précédés touchait à leur propre talent. Celui des artistes d'aujourd'hui touche à la nécessité de leur art, donc à leur existence même.* ("El problema es más complejo, más grave en cuanto nos damos cuenta que la batalla se libra dentro del artista mismo. El odio por el arte, del que nuestra sociedad exhibe tan buenos ejemplos, es tan efectivo hoy sólo porque se mantiene vivo gracias a los propios artistas. La duda de los artistas que nos precedieron tocaba a su propio talento, la de los artistas de hoy se refiere a la necesidad de su propio arte, en otras palabras a su propia existencia") [34].

Si bien estas líneas fueron escritas por Camus en 1957, no son muchas las cosas que han cambiado desde entonces. En su visión de los problemas del arte de su época el escritor sintió como el combatiente de la resistencia, el editorialista de *Combat* y el artista que en 1945 escribió: "Queremos pensar y vivir en nuestra historia. Creemos que la verdad de esta época sólo puede ser encontrada viviendo su drama hasta el fin. Si la época ha padecido de nihilismo, no podemos ignorar el nihilismo y a pesar de ello lograr el código moral que necesitamos. No, todo no se resume en la negación y el absurdo. Lo sabemos. Pero primeramente debemos proponer la negación y el absurdo porque es lo que nuestra generación ha encontrado y lo que debemos considerar"[35].

Entre las causas de la inseguridad del artista en lo que a la "necesidad" de su arte se refiere está —para Camus— la de que existe en el creador en general la sensación de que gasta su tiempo en la búsqueda de palabras inútiles cuando éstas no están dirigidas a prestar plena atención a las penalidades de la historia. "Lo que caracteriza en verdad nuestro tiempo es la forma en que la condición desesperada de las masas ha irrumpido en nuestras sensibilidades; ello no por ostensible progreso o sensibilización de nuestras aristocracias artísticas o de otra especie, sino por la fuerza que estas masas han adquirido, factor que nos impide olvidarlas". Pero, con todo, esta duda del artista, el temor de la superfluidad de su arte ha logrado minar lo que constituye el motor mismo de todo creador: su fe en sí mismo. Así, "en la mayoría de los casos el artista se avergüenza de sí mismo y de sus privilegios, si es que

los tiene. Primero siente que debe contestarse la pregunta que se hace a sí mismo: ¿es el arte un lujo engañoso?".

Estamos ciertos que cualquiera hubiese sido la reacción del artista antes, en medio de los conflictos de su época o la medida en que en ellos se sintiese comprometido, no era precisamente de la necesidad de su arte de lo que dudaba. Quizá —en un clima político social poco propicio— pudo dudar del destino final de su obra, de la comprensión que de ella se tuviera, del valor que se le atribuyera en épocas de violencia o de caos político, pero en general y como producto de la certeza, formulada o tácita, de la gratuidad de ese arte, su preocupación se orientaba sin duda en otro sentido. No quiere eso decir que no hubiese quien lamentara la fugacidad de todo en medio de la catástrofe y dudara de la eventual perdurabilidad de las obras de arte, pero de nuevo, creemos, el escepticismo no acechaba dentro del espíritu del creador como una duda con respecto a la necesidad o legitimidad de su crear mismo.

*
* *

Para quienes eran muy jóvenes al terminar la segunda guerra mundial y sobre todo para las generaciones de postguerra es difícil entender la dureza y la angustia de esos años y cómo una prueba tal pudo acerar a los hombres que la vivieron. Nosotros en la América española —ya lo hemos dicho— no nos hemos visto sometidos a pruebas de tal envergadura sino desde la butaca de un cine y quizá si hemos reaccionado frente a estas realidades como cualquier público de cine, es decir, maquinalmente identificándonos con algo que no nos exige una actividad mental intensa. No dudamos al afirmar que nuestras generaciones de postguerra han vivido permanentemente "ahorrándose el esfuerzo de poner en tensión sus propias fuerzas espirituales"[36]. Y esto que se refiere al cine en particular creemos que puede aplicarse a la vida política, social, religiosa y artística de nuestros días. Hay, en cierta medida en nuestro continente en las juventudes que debieran responder al reto de un medio difícil con criterios renovadores y sobre todo creadores, la actitud psicológica del público de cine, una renuncia a la propia individualidad y como consecuencia "la conversión del propio ser en la misma 'cosa', en la misma 'mercancía', en que la industria cinematográfica convierte al actor . . ."[37].

Nos remitimos a estos problemas pues es posible que el entender la actitud 'comprometida' de un artista constituya una cuestión aparentemente impertinente planteada sin más en nuestros días. Sin embargo, como ya lo afirmamos, las cosas no han cambiado radicalmente desde que Camus pronunciara su discurso en Upsala en diciembre de 1957. Subsisten los regímenes de fuerza, los estados policiales, los asesinatos políticos y los de poblaciones civiles, el hambre de las multitudes. Por ello el artista hoy —tanto como en los días en que Camus escribía sus *Lettres à un ami Allemand* o publicaba su protesta por las arbitrariedades en Argelia— debe ser un testigo rebelde.

Sea cual fuere nuestra interpretación de los hechos es interesante constatar que subsisten dos extremos en el hacer artístico que en gran medida son los mismos para todo el mundo occidental y que están en el núcleo mismo del problema que analizamos. En uno está el artista que sigue preso por la conciencia de la banalidad de un hacer que se sustrae a la 'vida' de la sociedad y que no arraiga en las raíces mismas de esa vida con todos sus riesgos, compromisos y problemas; por otro están los que caen en el torbellino del 'hacer a la moda' (es aparente la marginación 'revolucionaria' del artista 'avant-gard' hoy día, pues le entrega a una élite snob y generalmente descalificada, lo que ésta pide) y que viven con la única perspectiva de una promoción adecuada que les permite un comercio propicio. Si para éstos subsiste el problema, la satisfacción del 'llegar' les basta. Ahora bien, una buena defensa está siempre en aquella gratuidad del arte y en el recuerdo de una historia en la que el artista cantó a veces sentado sobre las ruinas de una sociedad, sobre una montaña de cadáveres o en medio de una batalla, ajeno al fragor o al clamor o viviéndolo como estímulo emocional en la gestación de la obra. Y es verdad que —en las palabras de Camus— "en la cubierta de las galeras siempre y en todas partes se puede cantar a las constelaciones mientras los condenados se agotan en la cala", asimismo es siempre posible "registrar la conversación mundana que se desarrolla en las graderías del anfiteatro mientras el león devora a la víctima"[38].

¿Es necesario que repitamos lo que ha significado en la Historia el concepto del 'arte por el arte'? ¿Hay alguien hoy día que al preguntarse seriamente sobre estas cuestiones no utilice el argumento de la inobjetable 'independencia' de la creación artística; de la posición privilegiada del creador que ajeno a todo en su castillo encantado usufructúa de esta especie de naturaleza de sirena que le confiere la gratuidad del arte?

Sin embargo —responde Camus—, "las cosas han cambiado de alguna

manera y el número de condenados y de mártires ha crecido sorprendentemente en toda la tierra". He aquí el problema. Es decir, creemos que para quien sustenta la legitimidad del aislacionismo del artista, la evidencia del drama inherente a la condición humana debe inclinarle a poner en duda el juego preciosista y abstracto que hace posible todo, a costa del hombre mismo. "La justicia es a la vez ideal y fuego del alma. Sepamos tomarla en lo que de humano tiene sin transformarla en esa terrible pasión abstracta que a tantos hombres ha mutilado"[39]. Por ello afirmamos que si no se entiende a la vez, como hombre, y como artista (y quizá por lo mismo mejor que el hombre común), la necesidad de la justicia y la búsqueda en la rebeldía de ese futuro sin miedo y sin sufrimiento inútil, estará el creador moviéndose en un mundo falso en cuya realidad cabalgará sólo como quien monta un carro alegórico, de cuyos decorados es él mismo el responsable. Entonces, *Devant tant de misère, cet art, s'il veut confirmer d'être un luxe, doit accepter ajourd'hui d'être aussi un mensonge.* ("En medio de tanto sufrimiento si el arte insiste en ser un lujo, también será una mentira") [40].

Pero no olvidemos que —como afirma Camus— hemos vivido ya más de un siglo en una sociedad de mercaderes que inscribió los términos 'libertad' e 'igualdad' tanto en sus templos de la finanza como en sus prisiones y que usó de la libertad en sentido unilateral y exclusivo durante cien años: "¿Hay algo sorprendente en el hecho de que esta misma sociedad le pidiera al arte que fuera no un instrumento de liberación sino un ejercicio sin consecuencias y una mera entretención?". Esta sociedad acepta la irresponsabilidad y se la pide al artista y sin duda en pocos períodos de la historia social del arte se hace de la frivolidad y de la superficialidad un vicio al que se le rinde tributo de manera tan desenfrenada[41].

Es evidente que esto nos trae de nuevo al problema de la expresión y no sin insistencia debemos preguntarnos en nuestros años de crisis cuál ha de ser el lenguaje del arte:

S'il se conforme à ce que demande notre société, dans sa majorité, il sera divertissement sans portée. S'il la refuse aveuglément, si l'artiste décide de s'isoler dans son rêve, il n'exprimera rien d'autre qu'un refus. Nous aurons ainsi une production d'amuseurs ou de grammairiens de la forme, qui, dans les deux cas, aboutit à un art coupé de la réalité vivante. ("Si [el arte] se adapta a lo que la mayoría de nuestra sociedad quiere, se convertirá en una entretención intrascendente. Si de plano rechaza esta sociedad, si el artista decide refugiarse en su sueño, el

arte sólo expresará una negación. De esta manera tendremos a nuestra disposición la producción de entretenedores o de gramáticos formales y en ambos casos esto conduce a un arte cercenado de la realidad viviente") [42]. Pero justamente —y ambos hechos están profundamente ligados— de este período que deforma el arte y transforma al artista en manufacturador de objetos hemos recibido también la teoría del arte por el arte, que a juicio de Camus es la teoría que encarna la irresponsabilidad.

Si aceptamos el hecho de que en ciertas épocas la creación artística se ha realizado desvinculada de una vasta realidad social tenemos que reconocer que en momentos ha operado el artista en un vacío ideal que ha hecho posible la concepción del arte por el arte, y de otras formas de aislamiento del mundo.

En nuestra sociedad occidental este fenómeno se ha acentuado en el último siglo y la inquietud que ha despertado en intelectuales como Malraux, Sartre o Camus demuestra justamente la actualidad y vigencia de estos problemas.

Aclaremos que no se trata aquí de enjuiciar sólo a aquellos creadores que el público y el mercado han consagrado. Justamente porque dichos factores son tan determinantes en la valoración del arte de hoy es que tanto los 'clasicos' de nuestra época como los jóvenes que aspiran a serlo han transformado el mercado y el público en otra campana de cristal bajo la cual operan. Así creemos que ha surgido nuevamente el diálogo entre artista y público en ténminos en que le permite a este último pedir lo que quiere ver y no contemplar lo que el creador estima de vital importancia mostrar.

Ahora bien, para Camus, el desarraigo del artista y su tiempo termina haciendo del arte algo "que adquiere su forma fuera de la sociedad misma y termina cortando sus propias raíces vivientes". El arte por el arte (esta entretención del artista solitario) por lo que de artificial tiene en su relación con la sociedad ficticia e introvertida que lo produce, se convierte finalmente en el arte de pequeñas cliques, ... *l'art purement formel qui se nourrit de préciosités et d'abstractions et qui finit par la destruction de toute réalité.* ("... arte puramente formal nutrido de afectaciones y abstraciones y que termina en la destrucción de toda realidad") [43]. Dicha actividad artística adolece de otra falla que incide no sólo en este aspecto social a que alude Camus. A nuestro juicio la teoría de la independencia del artista, de su situación privilegiada y no comprometida tiene, como es evidente, repercusiones estéticas.

El artista como tal —más aun cuando es renovador— se ve enfrentado a un problema que se resuelve en dos términos: tradición e innovación. Pero esto implica no sólo seguir los pasos de quienes nos precedieron exitosamente en las generaciones anteriores y aderezar sus aciertos con nuevas invenciones. Trátase aquí de un problema mucho más significativo y que vincularemos al de la relación entre artistas y realidad social. La tradición, dice T. S. Eliot, al referirse a la poesía, "involucra en primer lugar el sentido histórico... el sentido histórico involucra una percepción no sólo del pasado, sino de su presencia". Este sentido histórico impulsa al hombre a escribir: "No sólo con su generación en la médula, sino con la sensación de que la totalidad de la literatura de Europa desde Homero, y dentro de ésta, toda la literatura de su país, tiene una existencia simultánea y compone un orden simultáneo".

Ningún artista aislado de este sentido histórico que "es sentido de lo intemporal y de lo temporal" y de ambos conceptos juntos, puede auténticamente considerarse participando de una tradición; pues es este sentido histórico lo que le permite ser "más agudamente consciente de su lugar en el tiempo, de su propia contemporaneidad"[44]. Esto que para T. S. Eliot constituye un principio no sólo de crítica histórica, sino estética es lo que nos permite afirmar que este voluntario aislamiento, esta quintaesencia de la frivolidad literaria o plástica que es el arte de los 'solitarios' destinado a las 'élites mercantiles' constituye un desarraigo gravísimo para el artista que, al cortar sus raíces con su sociedad y lo que ella significa, corta a la vez sus raíces con la tradición, con lo que ésta tiene de presencia en su presente, librándole a una soledad que es desarraigo histórico y estético a la vez. De aquí nace también a nuestro entender el error del artista que sigue el modelo del rebelde —sin vivir su propia época auténticamente— sólo por aparentar una intransigencia (tradicionalmente atribuida al verdadero creador) que queda sólo en lo formal. Esta actitud —a juicio de Camus— hace del intelectual y el artista de hoy alguien que por quererlo rechazar todo —hasta la tradición de su arte— vive en la ilusión de estar creando su propia regla, o de estar creando él mismo su realidad. *Du même coup, il croit pouvoir créer sa réalité lui-même. Il ne créera pourtant, loin de sa société, que des oeuvres formelles ou abstraites, émouvantes en tant qu'expériences, mais privées de la fécondité propre à l'art véritable, dont la vocation est de rassembler.* "Sin embargo, amputado de su sociedad creará sólo obras abstractas o formales, excitantes como experien-

cias, pero vacías de la fecundidad que asociamos con el verdadero arte, que está llamado a unir"[45].

Es decir este cercenamiento de la sociedad de su época, de la tradición de su arte, de la historia misma de su cultura, trae como consecuencia última la incoherencia misma de su lenguaje desvinculado, precio inevitable de la entrega a la ley de la oferta y la demanda y al olvido de una responsabilidad que es la del hombre antes que otra y que implica lucidez frente a un destino y rebeldía frente a las mentiras de un mundo que nos niega la justicia.

Pero, se pregunta Camus, ¿son estas razones indicadoras de que al artista le está vedada la soledad y que su lenguaje debe ser sólo el de la realidad cotidiana con exclusión del de sus sueños y que —en vista de que el arte por el arte no habla el lenguaje de la multitud o no expresa la 'verdad' de esas masas—, el artista debe preocuparse sólo de crear un lenguaje apropiado con el único objeto de ser escuchado por estas mayorías en sus temas predilectos? Quienes han afirmado esto —responde— han caído en otra falacia cuya práctica ha desembocado en un servilismo tan nefasto como aquel que vincula el arte al círculo cerrado, a la clique de iniciados. Sólo cambia el lenguaje, que de lo forzadamente abstracto, cae en lo obviamente simple. Se hace posible a la vez la vinculación de la terminología estética con la política.

Muchos han creído —agrega Camus— reaccionando frente al exquisitismo de un arte que se convierte —por su negación de la realidad o por volver la cabeza frente a la angustia del hombre— en un 'lujo mentiroso', que es necesario detenerse y tornar a la 'verdad'. Pero ha ocurrido que esa combinación que el artista ha buscado ocn el hombre se ha hecho a veces en base a la fidelidad absoluta a la realidad ¿Debemos colegir por tanto que el realismo puro es el camino para comunicarse viva y auténticamente con el hombre? Para quienes la fórmula abstracta se aleja del hombre no hay otro modo de vinculación que el mundo y sus objetos —ámbito familiar— que el artista genuino capta, escogiendo como modo de expresión el realismo.

Sin embargo, quien quiera que interprete el realismo como reproducción exacta de la realidad sabe que éste no es posible en ciencia ni en arte; que el artista selecciona y que la realidad queda sometida a esta selección en la obra. Sin embargo, si el artista despierta a la verdad del mundo, como ya lo hemos dicho en un comienzo, y hace de la luz y el paisaje el punto de partida para la rebeldía frente a una realidad que le es ajena (*La révolte naît du spectacle de la déraison, devani*

une condition injuste et incompréhensible. –L'Homme Revolté–. Introduction, pág. 21) y asume el papel de vigía y testigo a la vez que quiere en última instancia mostrar lo que otros no pueden ver en la constante lucha del hombre por un destino sin injusticia, debe escoger un lenguaje que permita la comunicación universal.

En las páginas de *L'Homme Révolté* dedicadas a la "Rebelión y el Estilo" vimos que para Camus la creación quedaba rebajada a los formas degradadas del nihilismo tanto cuando el creador pretende negar el acontecimiento enteramente como cuando el acontecimiento domina al creador. Su cita de Delacroix refuerza la tesis de que el arte nunca es realista, sino sólo tiende a serlo: "Para que el realismo no sea una palabra carente de sentido sería necesario que todos los hombres tuviesen el mismo espíritu, la misma manera de concebir las cosas". Se afirma así que: *Quelle que soit la perspective choisie par un artiste, un principe demeure commun à tous les créateurs: la stylisation, qui suppose, en même temps, le réel et l'esprit qui donne au réel sa forme.* (L'Homme Révolté, pág. 334). (Cualquiera que sea la perspectiva elegida por un artista, sigue habiendo un principio común a todos los creadores: la estilización, que supone al mismo tiempo lo real y el espíritu que da a lo real su forma").

Así, para Camus, aparece evidente en el realismo socialista, por ejemplo, que la duda de los grandes de los primeros años de la revolución rusa queda resulta por la dictadura para la cual la cuestión no era de si el realismo era posible o no: "el realismo era primero necesario y luego posible con la condición de que fuera socialista"[46]. Para este decreto, el principio informador de este realismo no está en la realidad que conocemos, sino en la que vendrá. Es decir que usará de la realidad, no toda la realidad, sino aquella de hoy o de ayer que sirva a la ciudad del futuro. "Inevitablemente obtendremos así un arte de propaganda, con sus héroes y villanos, una literatura edificante en suma, separada, tanto como el arte formal, de la realidad compleja y viva"[47].

Así aparece perfectamente clara la doble crítica de la mentira del "arte por el arte" y la mentira del "realismo" hecha por Camus en *El Artista y su Tiempo*. La primera finge ignorar el mal; la segunda, aun cuando reconoce la desdicha presente de los hombres, "traiciona gravemente esa desdicha, al utilizarla para exaltar una felicidad futura de la que nadie sabe nada y que, de esta manera, hace posible toda clase de engaños".

Camus concluye afirmando: *Les deux esthétiques qui se sont long*

temps affrontées, celle qui recommande un refus total de l'actualité et celle qui prétend tout rejeter de ce qui n'est pas l'actualité, finissent pourtant par se rejoindre, loin de la réalité, dans un même mensonge et dans la suppréssion de l'art. L'académisme de droite ignore une misere que l'académisme de gauche utilise. Mais, dans les deux cas, la misère est renforcée en même temps que l'art est nié. ("Las dos estéticas que durante mucho tiempo se hicieron frente, la que recomienda un repudio total de la actualidad y la que pretende rechazar todo lo que no sea la actualidad, terminan, sin embargo, por reunirse, lejos de la realidad, en una misma mentira y en la supresión del arte. El academismo de derecha ignora una miseria que el academismo de izquierda utiliza. Pero en los dos casos, la miseria queda reforzada y el arte negado"[48].

Podemos afirmar que la novela de Camus es una confirmación muy clara y consecuente de esta estética. Esto que llamamos su novela, pero que en verdad va más allá de lo que tradicionalmente se llama la novela con su 'arreglo composicional' y su 'mundo', nos aclara aquella doble misión que le asigna al artista en su estética: contacto con lo real y espíritu que da forma. Ella no constituye una condenación formal de Camus por la novela ni siquiera desprecio por esta forma (en un momento en que tantas formas se condenan o excluyen con criterio anatematizador) sino más bien —como dice Pierre Descaves— "indica una desconfianza, una precaución para el escritor que deliberadamente huía de la literatura en la medida en que consideraba que ésta se diluía en una suntuosidad verbal gratuita, que se revelaba impotente (al menos bajo la forma de la novela-novela, de la novela burguesa bien lamida y arreglada) para traducir la íntima experiencia de los sentimientos, de los hechos y de la conmovedora verdad del hombre en su comportamiento cotidiano"[49].

Así pues, *L'Etranger,* por ejemplo, no es ni una novela entendida en el sentido tradicional de la "novela arreglada" de que habla Descaves ni es ella explicable sólo considerándola como la aplicación en un personaje imaginario de las ideas contenidas en *Le Mythe de Sisyphe.* Aunque es posible entender las razones que conducen a esta identificación concordamos plenamente con Cruickshank cuando afirma que como análisis crítico del *L'Etranger* es insuficiente tanto para explicar la obra como para explicar su relación con el ensayo[50]. Justamente para quien, como Camus, considera que la creación plantea primeramente problemas estéticos no bastan las interpretaciones que sólo tocan a sus

ideas en sus obras de ficción. Esta sería una respuesta inadecuada e incompleta a su concepto de dicha ficción.

El rechazo que Camus hace de la forma tradicional de composición novelesca indica —como hemos dicho— su búsqueda de aquella novela que está puesta al servicio del hombre. En este sentido es certera la observación de Descaves cuando dice que *L'Etranger* es un relato único en su género: "ilustra una concepción del arte que implica a la vez el consentimiento y el rechazo para obtener como resultado la creación viviente. A su vez el estilo es un compromiso entre la forma que produce lo real y el fondo que devela la conciencia".

El arte es para Camus un medio de lograr que el hombre "en exilio" encuentre el "reino" a que tiende. Muchas son las respuestas que la rebeldía puede ensayar contra la injusticia y la inercia de la realidad. En la obra de Camus estas respuestas del hombre están representadas en el arco tenso que va desde la aceptación muda de Mersault a la demoníaca rebeldía de Calígula que resulta en la degradación nihilista. Entre éstas o desde éstas (como posibilidades del destierro) está lo que constituye la verdadera respuesta de Camus a la realidad de un mundo en el que vive y que —en sus propias palabras— le repugna, pero en el cual se siente solidario de los hombres que sufren. Esta solidaridad es la que expresa *La Peste,* en la comunión humana que nace en medio del dolor. Es en medio de la peste, absurda, como la injusticia, donde se levanta el grito de rebelión. "Es necesario pensar y pasar a la solidaridad, llamarla, organizarla, preservarla. En el paroxismo de la más horrible opresión y de la miseria inmunda, un hombre encuentra a los otros hombres . . .". Así, el tema del libro no está constituido por la desgracia individual sino la desgracia colectiva, frente a la cual todos se sienten comprometidos y solidarios. En busca de este reino donde la conciencia viva espera encontrar la verdad y la felicidad el artista debe resolver el problema de cómo ha de utilizar lo real y como ha de entrar ello en tensión con el repudio a esa misma realidad. En este continuo movimiento surgirá el mundo, fruto del genio del creador, en el cual se mezclan la fuerza y la insatisfacción del genio, "el mundo no es nada y el mundo lo es todo; este es el doble e irremisible grito de cada artista verdadero, el grito que lo mantiene en pie, con los ojos siempre abiertos. . .". Es este grito el que le permite a todos los que comparten este mundo percibir a veces la forma de aquel otro de "esa realidad que reconocemos sin haberla nunca encontrado". Por ello el artista, más que nadie, es el atento "viviente" y su siglo es la materia viva de

la cual debe hablar. Si se aparta de ella hablará en el vacío. En su rebeldía, creemos que el artista debe asumir el papel de quien nada concede a la frivolidad y que como testigo viviente se da al hombre de su época con la pasión de un Kaliayev que todo lo entrega por la justicia que se les niega a quienes le rodean: "¡Sí! Pero yo amo a aquellos que hoy viven sobre la misma tierra que yo, y es a ellos a quienes saludo. Es por ellos por quienes lucho y consiento morir"[51]. Al mismo tiempo será necesario que el artista al tomar ese tiempo en el que vive como objeto, se sitúe frente a él afirmando así su propia existencia como sujeto. En este instante nace el distanciamiento necesario, que —como decíamos en un comienzo— evita que el artista se someta al mundo por entero. En otros términos y en palabras de Camus: "en el momento en que el artista se decide a compartir la suerte de todos, afirma el individuo que él es"[52].

Pero para quien ha confundido la participación del artista con la del panfletero o el propagandista, es necesario agregar algunas cosas. Más allá de las fronteras de lo estético y de las actitudes frente a lo real y a su estilización a que hemos hecho referencia y que hacen del arte simultáneamente un rechazo y una aceptación permanentes de una realidad que está en la fuente de la emoción, pero a la cual debe darle otras formas, el artista —a juicio de Camus— debe vivir su época no como un juez que aplica una norma determinada a las acciones del hombre comparándolas así con una abstracción. No es el artista quien debe juzgar a sus contemporáneos de acuerdo con el patrón de un hombre inexistente. Esa es tarea de la profecía: *Le but de l'art, au contraire, n'est pas de légiférer ou de régner, il est d'abord de comprendre . . . il plaide vraiment pour l'amour du prochain, non par cet amour du lointain qui dégrade l'humanisme contemporain en catéchisme de tribunal.* (*Discours de Suède,* p. 58). ("La meta del arte no es legislar, ni reinar, sino que es ante todo comprender. . . Aboga en verdad por el amor al prójimo, no por el amor de lo remoto que degrada al humanismo contemporáneo convirtiéndolo en catecismo de tribunal"). ¿Implica ello desapego? Por el contrario, creemos que en la solidaridad está el amor y en el amor, la justicia. Y la verdad del hombre y el mundo está tanto en el Prometeo de Esquilo, en la poesía de Mayakovsky como en la naturaleza muerta de Cézanne. Camus, más que ningún otro artista de su tiempo, supo que no era esta la hora del desapego, ni de la quietud. Por eso cambió los términos comodidad por participación y esteticismo por compromiso. Resuenan en nuestros oídos las palabras de Tikhon a Stavro-

guin en *Les Possédés,* que son como un llamado a la vigilia a la vez que una condenación: "... Has negado todo, ya nada amas y un castigo persigue a quienes se desarraigan de su suelo natal, de la verdad que pertenece a su pueblo y a su tiempo".

Pero afirmamos nuevamente que no es el academismo de izquierda ni el de derecha el que va a interpretar al hombre de hoy por muy fiel que esa interpretación aparezca en el plano del mensaje directo, en el grito destemplado, o en el "programatismo" ceñido. *Il n'y a pas pour l'artiste de bourreaux privilegiés. C'est pourquoi la beauté, quême aujourd'hui surtout aujourd'hui, ne peut servir aucun parti; elle ne sert, à longue ou brève échéance, que la douleur ou la liberté des hommes. (Discours de Suède,* págs. 59-60) . ("Para el artista —escribe Camus— no hay verdugos privilegiados. Por eso, la belleza, aun hoy, sobre todo hoy, no puede servir a ningún partido. Sólo sirve, en primera o en última instancia al dolor o a la libertad de los hombres") . Y el hombre termina siendo absuelto porque la obra de arte no debe estar fundada en el odio ni en el desprecio. El artista resulta así el permanente abogado de la vida y del hombre. "La gran obra termina por confundir a todos los jueces. Mediante ella el artista rinde homenaje a la más elevada figura del hombre y se inclina ante el peor de los criminales"— "No hay uno solo —escribe Wilde en la prisión— de los desdichados encadenados conmigo en este miserable lugar, que no se encuentre en relación simbólica con el secreto mismo de la vida". Sí. Y ese secreto —concluye Camus— "coincide con el secreto del arte".

Dijimos en un comienzo que toda la problemática planteada por Camus en torno al arte se resuelve en última instancia en términos de libertad y responsabilidad. Si en los oscuros días de la caída de París y en las sangrientas horas de la liberación el escritor no dudó en convertirse en un combatiente más, fue porque quiso correr todos los riesgos y sufrir todos los trabajos de la libertad.

Pero ya hemos dicho que la tiranía asume también la forma de una sociedad o grupos sociales que exigen la entretención que silencia la protesta. Hay una servidumbre en el hecho de que el artista entregue a esos grupos la imagen que de sí mismos éstos quieren ver reflejada. Hay una sumisión en la búsqueda de satisfacer una moda cuya vigencia no depende del creador sino del público. El artista debe estar consciente de que la tiranía, cualquiera que esta sea, la de un estado, la de una clase o la de un partido, se cierne "sobre una multitud de soledades". En medio de la crisis de su tiempo, Camus expresa el temor de que después

de tanto sufrimiento la sociedad de occidente se sepulte de nuevo en la frivolidad y el mercantilismo. Por ello sus palabras siguen ardientemente vivas hoy.

Creemos que nunca dejarán de tener vigencia las consideraciones que destacan en el artista su responsabilidad en una sociedad en la que se comparten goces y miserias. Nada podría justificar una gratuidad, una ausencia de compromiso para quien debe hacer fuente misma de su obra, la pasión, el anhelo, el temor o la esperanza de sus contemporáneos. En este sentido el objetivo del arte, el objetivo de una vida sólo debe consistir "en incrementar la suma de la libertad y responsabilidad que se encuentra en cada hombre y en el mundo"[53]. Y aquí se resume de una vez, en un solo momento, esta aspiración profundamente humana del artista y la excelencia formal de la obra misma, cuando es posible afirmar "que no hay una sola obra de arte verdadera que no haya finalmente agregado algo a la libertad interior de cada persona que la ha conocido y amado".

Es no sólo el humanista-pensador, sino el poeta, el artista que recordamos en su compromiso y su voluntad de ser responsable de todo frente a todos. Y es también Camus, el artista, el que hace suya la lucha por lograr que cesen condiciones políticas y sociales intolerables para muchos. Pocas frases —dice M. Hardouin— corresponden tan bien a sus convicciones íntimas como aquella en que afirma que "la libertad será una prisión mientras haya un solo hombre encarcelado".

*

* *

Las bodas con el mundo son en verdad más que un paisaje y más que la comunión con el sol y el mar de las playas de su país natal. Esta identificación panteísta se alumbra, sin embargo, con la lucidez del pensamiento y desemboca en el supremo esfuerzo de construir sobre la desesperación el acto de la vida en la plenitud de la conciencia como responsabilidad suprema. ¿Cuál es esta responsabilidad para quien no cree en la beatitud implícita en la aceptación sino en la inquietud y el desgarramiento de la lucha por la dignidad y la justicia? Para el hombre en medio del más oscuro nihilismo buscar las razones que sobrepasen dicho nihilismo. Para el creador ello se hace posible desde la grandeza del arte: *Pour finir, peut-être touchons-nous ici la grandeur de l'art, dans cette perpétuelle tension entre la beauté et la douleur, l'amour*

des hommes et la folie de la création, la solitude insupportable et la foule harrassante, le refus et le consentement. ("Para terminar quizá, tocamos aquí la grandeza del arte, en esta tensión perpetua entre la belleza y el dolor, el amor de los hombres y el tumulto de la creación, la soledad insoportable y las masas abrumadoras; el repudio y el consentimiento") [54].

Pero la tentación del pintor Jonás en *El Exilio y El Reino* es también la del artista de hoy, si la necesidad de advenir se traduce en la necesidad de aceptar la frivolidad y la propaganda. El arte sin riesgo, el que en última instancia nos trae el asentimiento y la comodidad puede traernos también la suprema esterilidad. Jonás es el pintor de *L'Exil et le Royaume,* devorado por un éxito que le anula y le destruye. Morirá frente a una tela en blanco, en cuyo centro tan sólo escribió "en muy pequeños caracteres una palabra que se podía descifrar, pero la que no se sabía si leer como: solitario o solidario".

En verdad para el arte esta es la encrucijada, para el artista, la disyuntiva fatal: *Il chemine entre deux abîmes qui sont la frivolité et la propagande. Sur cette ligne de crête où avance le grand artiste, chaque pas est une aventure, un risque extrême. Dans ce risque pourtant, et dans lui seul, se trouve la liberté de l'art.* El arte ("marcha entre dos abismos que son la frivolidad y la propaganda. Sobre esta estrecha cima por la que avanza el gran artista, cada paso es una aventura, un riesgo extremado. Sin embargo, en ese riesgo y sólo en él, se halla la libertad del arte") [55].

[1] Entrevista en *Demain,* número del 24-30 de octubre de 1957. "The Artist and his Time", publicada en "Resistance, Rebellion and Death" by Albert Camus. Translated from the french and with an introduction by Justin O'Brien. New York. Alfred E. Knopf, 1961, pg. 238.

[2] *Discours de Suède.* Conférence sous le titre *L'Artiste et son Temps,* Université d'Upsala. Gallimard, 22e edition. Paris, 1958, pgs. 25-26.

[3] *Discours de Suède,* pgs. 28-29

[4] Pierre Descaves. *Albert Camus et le roman.* La Table Ronde Nº 146. Février 1960. (Número dedicado a Albert Camus), pg. 48.

[5] A este respecto, dice Arnold Hauser: "Ya el siglo XVIII francés descubrió que la verdad artística es valiosa como un arma en la lucha social, que la fiel reproducción de hechos conduce a la disolución de prejuicios sociales, y a la abolición de la injusticia, y de que aquéllos que luchan por la justicia no tienen por qué temer a la verdad en ninguna de sus formas; que hay en una palabra, una cierta correspondencia entre la idea de verdad artística y aquella de justicia social". Arnold Hauser, *The So-*

cial History of Art, volume II. Routledge and Kegan Paul. London, 1952, pg. 582).

[6] "Non, ce qui compte est d'être vrai et alors tout s'y inscrit, l'humanité et la simplicité. Et quand suis-je plus vrai et plus transparent que lorsque je suis le monde?" (*Carnets*. (Mai 1935, février 1942). Gallimard, 1962, pg. 22).

[7] R. M. Albérès. *Albert Camus dans son siècle*. La Table Ronde, pgs. 14-15.

[8] *L'Envers et L'Endroit*. Préface. Gallimard. Paris, 1958, pg. 13.

[9] *L'Envers et L'Endroit*, pg. 125.

[10] Charles Moeller. *La Pauvreté et la Lumière*. La Table Ronde, pg. 104.

[11] "Un poeta de la atrasada España puede clamar por la libertad —agrega Cohen— Paz, elaborar un nuevo mito de México; o Neruda, a gran distancia de la realidad europea, abogar por un comunismo ideal. Pero desde el estallido de la Segunda Guerra Mundial, y desde luego desde Hiroshima, a ningún poeta cercano al centro de la crisis le ha sido posible pronunciarse a largo plazo acerca del mundo y su destino, o del lugar del hombre en el universo. Los hechos han impedido cualquier comentario". (J. M. Cohen. *Poesía de nuestro Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. 1963, pgs. 355-356).

[12] "Goethe piensa —como lo señala Félix Schwartzmann— que la naturaleza se manifiesta en él como impulso creador de manera que la expresión profunda de lo personal refleja también el despliegue necesario de todo lo que existe. Por eso Goethe valora el obrar mismo más que la obra acabada. De semejante sentimiento cósmico deriva, igualmente, su elevada visión de las objetivaciones expresivas que asocia a "la contemplación de lo diverso como idéntico", no menos que a la imágen de la "unión activa en identidad de lo separado". Consecuentemente con estas ideas, Goethe declara todavía que "lo que no podía considerar como naturaleza", o "colocar en lugar de la naturaleza", no tenía influjos sobre él. De donde que encuentre, invariablemente, la posibilidad de superar el vacío anhelar infinito de los románticos que no alcanza a tocar el fenómeno universal, en el hecho de que aquello a que se tiende y el aspirar mismo representan una unidad natural. De ahí que Goethe sólo se sienta libre al percibirse como naturaleza viviente. (Félix Schwartzmann, *Teoría de la Expresión*. (Inédito).

[13] *Carnets*. (Mai, 1935; février, 1942), pg. 127.

[14] Henri Hell. *Gide et Camus*. La Table Ronde, pg. 22.

[15] *Carnets*, pg. 127. Y sobre la obra de arte: *La véritable oeuvre d'art est celle qui dit moins. Il y a un certain rapport entre l'expérience globale d'un artiste, sa pensée + sa vie (son système en un sens — omission faite de ce que le mot implique de systématique), et l'oeuvre qui reflète cette expérience. Ce rapport est mauvais lorsque l'oeuvre d'art donne toute l'expérience entourée d'une frange de littérature. Ce rapport est bon lorsque l'oeuvre d'art est une part taillée dans l'expérience, facette de diamant où l'éclat intérieur se résume sans se limiter. Dans le premier cas, il y a surcharge et littérature. Dans le second, oeuvre féconde à cause de tout un sous-entendu d'expérience dont on devine la richesse.* ("La verdadera obra de arte es aquélla que dice menos. Hay una cierta relación entre la experiencia global de un artista, su pensamiento + su vida (su sistema en un sentido — omisión hecha de lo que la palabra implica de sistemático) y la obra que refleja esta experiencia. Esta relación es mala cuando la obra de arte entrega toda la experiencia adornada con un friso de literatura. Esta relación es buena cuando la obra de arte es una parte tallada en la experiencia, faceta de diamante, cuyo brillo interior se resume sin limitarse. En el primer caso hay sobre carga y literatura; en el segundo, obra fecunda a causa de

todo un sobre-entendido (base) de experiencia del que se adivina la riqueza".

[16] "Create Dangerously". *Resistance, Rebellion and Death,* pg. 250.

[17] John Cruickshank. *Albert Camus and the Literature of Revolt.* Oxford University Press. London, New York, Toronto, 1959, pg. 144.

[18] La conclusión última del razonamiento absurdo es el rechazo del suicidio: como consecuencia, el enfrentamiento del hombre, el "mantenimiento de esa confrontación desesperada ante la interrogación humana y el silencio del mundo". (*L'Homme Révolté.* Gallimard, 89e éditions. Paris, 1951, pg. 16). El razonamiento absurdo preserva la vida de Sísifo y le imagina feliz. Pero si el suicidio queda descartado debe así mismo negársele sus razones al asesinato. ("No se es nihilista a medias") (*L'Homme Révolté,* pg. 18). En una época como la actual de campos de exterminio, rojos, negros y blancos; paredones y guillotinas, en una época en que todavía se invoca la opinión teologal para justificar la pena de muerte creemos que la voz de Camus sigue teniendo la más absoluta vigencia.

[19] *Je veux dire par-là qu'on perd de vue l'essence même de la révolte lorsqu'on la situe sur le plan du jugement ou de la parole. La révolte est un acte, elle ne peut être comprise qu'en tant qu'elle est un acte.* (Gabriel Marcel. La Table Ronde, pg. 81).

[20] Gilbert Maire. *Albert Camus et L'Idée de Révolte.* La Table Ronde, pg. 78. Camus muestra cómo aquellos que parten de la rebeldía metafísica se han convertido en tiranos al concretar esta rebeldía en actos revolucionarios. Sin duda, la historia de este último siglo ilustra esta afirmación. Las teorías de Hegel, Nietszche, Marx, llevadas al terreno de la política nacional e internacional son un buen ejemplo.

[21] Philip Thody. *Albert Camus. A Study of His Work.* Grove Press Inc. New York, 1957, p. 104.

[22] José Orlandis. *Un Portrait de Sisyphe.* La Table Ronde, pg. 71. El propio Camus al hablar de la medida, dice de la rebelión que la origina: *La révolte, la séculaire volonté de ne pas subir dont parle Barrès, aujourd'hui encore, est au principe de ce combat. Mère des formes, source de vraie vie, elle nous tient toujours debout dans le mouvement informe et furieux de l'histoire.* (*L'omme Révolté,* pg. 372).

[23] "Camus ha negado que sea filósofo. "Lo que me interesa, escribe, es cómo uno debiera comportarse". Sin duda, para un crítico hostil, la parcial debilidad de *Le Mythe de Sisyphe* revela la verdad de esta afirmación. Lo que quiso decir Camus es que no puede razonar abstractamente a propósito de un tema que no sienta, o no haya sentido, intensamente. Así, en su obra, hasta el momento presente (1957), no ha habido análisis de los problemas filosóficos tradicionales de tiempo y espacio, de causalidad, de libre albedrío y determinismo, de apariencia y realidad. A diferencia del filósofo tradicional o académico, escribe sólo de lo que conoce a través de la experiencia personal". Philip Thody. *Albert Camus. A Study of His Work,* pg. 98.

[24] *Il en est de la création comme de la civilisation: elle suppose une tension ininterrompue entre la forme et la matière, le devenir et l'esprit, l'histoire et les valeurs. Si l'équilibre est rompu, il y a dictature ou anarchie, propagande ou délire formel. Dans les deux cas, la création, qui, elle, coïncide avec une liberté raisonnée, est impossible. Soit qu'il cède au vertige de l'abstraction et de l'obscurité formelle, soit qu'il fasse appel au fouet du réalisme le plus cru ou le plus naïf, l'art moderne, dans sa quasi-totalité, est un art de tyrans et d'esclaves, non de créateurs".* ("Sucede con la creación —anota Camus—, lo que con la civilización: supone una tensión ininterrumpida entre la forma y la materia, el

devenir y el espíritu, la historia y los valores. Si se rompe el equilibrio se produce la dictadura o la anarquía, la propaganda y el delirio formal. En ambos casos, la creación que coincide con una libertad razonada, es imposible. Ya ceda al vértigo del realismo más crudo o más ingenuo, el arte moderno en su casi totalidad, es un arte de tiranos y esclavos, no de creadores"). (*L'Homme Révolté,* pg. 334).

[25] *L'Homme Révolté*. Gallimard, pgs. 330-331.

[26] *L'Homme Révolté*. Gallimard, pg. 337.

[27] *L'Homme Révolté*. Gallimard, pg. 341.

[28] Wilhelm Worringer. *Problemática del Arte Contemporáneo*. Editorial Nueva Visión - Buenos Aires, 1958, pg. 22. Justamente —agrega Worringer— cuando comienza a hacerse notorio la separación del arte "progresista" del siglo XIX de su público, y el pintor como el escritor comienzan a aceptar la falta de éxito como algo natural y hasta un "buen auspicio", es justamente la burguesía que separa al renovador para aferrarse al pintor clasicista "conservador". En esta batalla por el gusto, el único lenguaje que calza es el de las mayorías y minorías. Y quién ha tenido algo serio que decir ha sido siempre atacado por las mayorías y defendido por las minorías.

[29] Arnold Hauser. Ob. cit., pg. 787.

[30] G. Flaubert. *Correspondance,* edited by Conrad, 1910. (Cit. Hauser).

[31] John Cruickshank. Ob. cit., pg. 145.

[32] En este sentido, Camus anota: *Quand la stylisation est exagérée et se laisse voir, l'oeuvre est une nostalgie pure: l'unité qu'elle tente de conquérir est étrangère au concret. Quand la réalité est livrée au contraire à l'état brut et la stylisation insignifiante, le concret est offert sans unité. Le grand art, le style, le vrai visage de la révolte, sont entre ces deux hérésies. (L'Homme Révolté,* pgs. 335-336). Citado por Cruickshank. Ob. cit., pg. 147.

[33] Charles Moeller. *La Pauvreté et la Lumière*. La Table Ronde, pg. 105.

[34] *Discours de Suède*. Gallimard, pg. 29.

[35] *Combat*. Septiembre de 1945. *Resistance, Rebellion and Death,* pg. 59.

[36] Arnold Hauser. *Introducción a la Historia del Arte*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961, pg. 467.

[37] Arnold Hauser. *Introducción a la Historia del Arte,* pgs. 471-472.

[38] "Create Dangerously". *Resistance, Rebellion and Death,* pgs. 252-253.

[39] Alberto Camus. Editorial de *Combat*. 2 de noviembre de 1944. *La Sangre de la Libertad,* Editorial Americalee, Buenos Aires, 1960, pg. 49.

[40] *Discours de Suède,* pg. 33.

[41] Aquellos —agrega Camus— que aceptaron la responsabilidad de su tiempo rompieron con la sociedad y debieron pagar un alto precio: Rimbaud, Nietszche, Strindberg.

[42] *Discours de Suède,* pg. 33.

[43] *Discours de Suède,* pg. 36.

[44] T. S. Eliot. *Tradition and the Individual Talent*. Selected Enssays. Faber and Faber Ltd., London, 1953, pg. 14.

[45] *Discours de Suède,* pg. 40. Agrega Camus: "en breve habrá tanta diferencia entre las sutilezas y abstracciones contemporáneas y la obra de un Tolstoy o de un Molière como entre una transacción escrita de un trigo no cosechado y la tierra rica del surco mismo".

[46] "La hermosa y trágica producción de los primeros años de la Revolución Rusa nos muestra bien este tormento. Lo que Rusia nos dio en ese momento con Block y el gran Pasternak, Maiakovsky, Essenin, Eisenstein y los primeros novelistas del cemento y del acero, constituyó un espléndido laboratorio de formas y temas, una fecunda inquietud, febril entusiasmo de búsquedas, sin embargo, hubo que concluir con todo eso y declarar cómo era posible ser realista aún cuando el realismo era imposible". *Discours de Suède,* pgs. 45-46.

[47] *Discours de Suède,* pgs. 47-48.

[48] *Discours de Suède,* pg. 52.
[49] Pierre Descaves: *Albert Camus et le roman.* "La Table Ronde", pg. 47.
[50]Cruickshank llama la atención, por ejemplo, sobre el hecho de que el *Mythe de Sisyphe* pretende ser una exposición sistemática y racional del absurdo, mientras que Mersault, el personaje central del *L'Etranger* adolece por completo de todo verdadero sistema en sus ideas y actos. Si su experiencia estuviera en una relación muy próxima a los argumentos del ensayo estaría, en consecuencia, el personaje, dotado de una conciencia-alerta, o al menos, de una coherencia, que son enteramente ajenos a la esencia de la novela". (John Cruickshank, ob. cit., pg. 143) .
[51] *Les Justes,* pièce en cinq actes, acte deuxieme, Gallimard, 1950, pgs. 88-89.
[52] *Discours de Suède,* pg. 57.
[53] Entrevista de *Demain. Resitance, Rebellion and Death,* pg. 240.
[54] *Discours de Suède,* pg. 60.
[55] *Discours de Suède,* pg. 60.

TEXTOS Y CURSOS

Ernst Troeltsch
(1865-1923)

LA DIALECTICA HEGELIANA*

Traducción de
Roberto Torretti

La dialéctica hegeliana se compone desde la partida de una serie de elementos filosóficos importantísimos y muy diversos. El primero y fundamental es la doctrina de Leibniz acerca de un progreso ascendente que conduce al contenido inconsciente de la razón a cobrar conciencia y unidad sistemática. Leibniz había puesto de manifiesto de este modo por vez primera —en contraste con las doctrinas teológicas de la Providencia, las construcciones materialistas de la ley y el estilo narrativo de cronistas y cortesanos—, la existencia de un fundamento unitario de la Historia en el impulso ascendente del espíritu, que se remonta desde la naturaleza, se hace autónomo y marcha adelante conforme a una espritual necesidad interna. Una idea como ésta no le ha pasado por la mente ni siquiera a Machiavelli, el más penetrante historiador del Renacimiento, quien se contentaba más bien con una tipificación psicológicamente aguda de la historia como medio didáctico al servicio de la acción presente. También la historiografía de la Ilustración contemporánea y sucesora de Leibniz, se dejó guiar ante todo por el ingenuo intelectualismo y el optimismo de la época, viendo en el progreso de todos los aspectos de la cultura la consecuencia indiscutida de la liberación, por fin lograda, del entendimiento. No pensaba ella para nada en fundamentos metafísicos, y en la medida en que los tenía, en el Deísmo, servían ellos meramente para despejar el campo al afán de utilidad. No se conocía otro encadenamiento que el puramente psicológico-causal. Recién la noción leibniziana de mónada introdujo las de indivi-

* El trabajo sobre la dialéctica hegeliana representa la Sección 2 ("Die Hegelsche Dialektik") del Capítulo III ("Über den historischen Entwickelungsbegriff und die Universalgeschichte" = "Sobre el concepto histórico de evolución y la historia universal") de la obra de Ernest Troeltsch *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (El historicismo y sus problemas.* Libro primero: El problema lógico de la filosofía de la historia).

El texto ha sido tomado de Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften,* Dritter Band. *Der Historismus und seine Probleme I.* Buch. Das logische Problem der Geschichts philosophie. Aalen, Scientia, 1961, pp. 243-277. (Reimpresión de la edición aparecida en 1922 en la Editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübingen. (N. de la R.).

dualidad, conexión entre la conciencia individual y la universal, conexión dentro del acontecer en esta última, universalidad y necesidad interna del devenir universal y con ello también del devenir histórico. Es verdad que estas consecuencias suyas se han hecho explícitas, lenta y tardíamente. Sólo Lessing y Kant, Winckelmann y Möser, Herder y Goethe vienen a dar muestras de sus efectos; con máximo vigor se ponen de manifiesto en Fichte, el predecesor de Hegel. El impulso ascendente poseía, de acuerdo con esta teoría, continuidad lógica, y, por encerrar la meta consciente ya desde el inicio inconsciente, admitía que se lo entendiera con un grado mayor de unidad. Sus leyes eran las del pensamiento mismo, que progresa de lo confuso a lo claro, de la contingencia a la unidad, y que constituye en verdad también el meollo de todas las funciones no directamente intelectuales, por lo cual somete también el movimiento de éstas a las leyes del pensamiento que progresa. El progreso representa un constante incremento de valor, pero sólo en la forma, no en la cosa misma, en tanto que el contenido racional siempre idéntico se ve meramente esclarecido, esclarecimiento que significa en todo caso una enorme ganancia para los sujetos. Lo que ya de suyo está encerrado en la naturaleza y luego también en la oscura vida anímica, se vuelve valor autosubsistente, sujeto vivo y actuante, que se comprende a sí mismo, y en sí mismo comprende a Dios y al mundo. El movimiento general, histórico-universal y, a la postre, cósmico es alcanzado desde el individuo, a partir de la interpretación monadológica de las individualidades empíricas. Tal es el fundamento decisivo[106].

A esto se añade como segundo elemento de casi la misma importancia, la herencia de la filosofía moral de Kant y Fichte, que considera este proceso no meramente como un proceso del intelecto que progresa de manera lógica y continua, sino como un proceso de la voluntad actuante, que impone la razón en contra de la resistencia de la sensualidad y del amor propio. También aquí se había extraído a la razón universal y su movimiento de los trasfondos del yo empírico. También aquí constituía el fundamento una razón unitaria conquistada por esta vía, pero concebida como incluyendo dentro de sí el antagonismo práctico, como culminando, por lo mismo, no en el intelecto, sino en la voluntad práctica. También aquí el proceso surgía de leyes internas de la razón, y significaba un incremento de valor en aproximación in-

finita, en virtud del cual el afán de libertad que es de la esencia de la razón se realiza en un reino de la razón moral, cuyos portadores se reconocen y auspician mutuamente. Pero aquí pasaba el proceso por conflictos y contrastes que no eran meras contradicciones lógicas por esclarecer, sino luchas ético-prácticas y antagonismos reales. Sin embargo, también aquí perduró la convicción de que a través justamente de estas luchas y antagonismos el reino de la razón cobra vida, se concentra y termina por imponerse. Todo esto significaba empero a fin de cuentas sólo una visión filosófico-histórica acerca del desenlace y la meta y brindaba al conocimiento histórico mismo tan sólo un atisbo por de pronto infecundo, o a lo menos indeterminado, de la continuidad, y fundamento unitario del devenir histórico, y de su naturaleza, sujeta exclusivamente a leyes inmanentes.

En este punto intervino el propio y original talento histórico de Hegel, emparentado muy de cerca con el peculiar sentido de Herder para lo originario, vivo, individual y antagónico, habiendo recibido seguramente Hegel de Herder las más variadas sugerencias. Hegel vio, en consecuencia, en el acontecer histórico empírico e individual los antagonismos reales y vivos, en los cuales crece todo acontecer efectivo, sin que los haya considerado a la manera de Leibniz, como meras ofuscaciones de la continuidad lógica subsistente, con todo, en el fondo, ni tampoco a la manera moralizadora de Kant, como lucha entre la sensualidad y la autodeterminación moral. Más bien le pareció que en ellos palpitaba la vida normal de la historia en el sentido más propio, y que en las configuraciones así engendradas se revelaba la grandeza, riqueza, pasión y plenitud de la vida histórica. El centro de gravedad del pensamiento histórico alejóse así del comienzo y del fin del acontecer universal, para asentarse en el centro vivo del mismo, o, mejor dicho, en el que fuere cada vez su presente inmediato, el cual, vive, crea y lucha sólo para sí mismo, y no para alcanzar ninguna meta.

Es el sentimiento goetheano de la inmediatez y vitalidad de todo lo real en el lugar a que pertenece, y de la riqueza incalculable de las producciones de la Razón universal, transferido, sí, de la concepción goetheana de la naturaleza, a la historia, en cuya terreno Goethe personalmente no pudo hacer gran cosa. Hegel no considera en primer término ni el progreso lógico ni el progreso ético de la Razón, sino los efectos y manifestaciones de una Razón que en el curso de la vida his-

tórica permanente se divide y reconcilia, se dispersa y recoge, se achata y se yergue. Ciertamente sostuvo él también la tesis del progresivo incremento de valor de la Razón que de ese modo se esclarece, ahonda e impone con vigor. Sigue en esto Hegel a la tradición cristiano-escatológica del Occidente y a su secularización y racionalización en la idea del Progreso, pero busca descubrir éste, al igual que Leibniz, no en el contenido objetivo, sino en la forma de la conciencia que de tal contenido se tiene.

Pero aquí empezaba propiamente el problema. La realidad de los conflictos y antagonismos, de la contradicción de la vida diferenciada infinitamente, tenía que ser asumida justamente en el seno de la unidad, continuidad y finalidad de la Razón, la cual, al fin y al cabo, debía dar al todo un principio unitario, prescribir y conferir su ley o su ritmo al devenir, si es que se quería ir más allá de la mera descripción amena y de las intolerables confusiones de Herder entre leyes sensualistas de adecuación al medio, gobierno providencial del universo, moralización racionalista, configuración individual y fusión panteísta de los seres. La realidad auténtica y verdadera de los antagonismos históricos, en los cuales únicamente se realizan en general la grandeza y la pasión, la individualidad, la edificación y la catástrofe, tenía que incorporarse a la totalidad de la Razón empeñada en alcanzar su propia claridad y autocomprensión, totalidad que subsiste y opera a pesar de dichos antagonismos, o, mejor, justamente en virtud de ellos. Cada presente debe encerrar el sentido pleno de la vida histórica, articulándose justamente en virtud de ello en la ley de las transformaciones de ese sentido. Dicho sentido debe ser individual y vivo, de una presencia cada vez irrepetible, y sin embargo uno y el mismo en todos los fenómenos. No el infinito malo del esfuerzo moral, ni tampoco la contraposición de la turbiedad de los sentidos y la claridad lógica, sino la unidad viva del acontecer en la peculiaridad de sus configuraciones reales y antagónicas; no la superación de las tensiones morales o reflexivas en dirección al fin, sino la compenetración y unión en cada punto de lo particular con el todo: tal es la premisa y la meta para el vástago de la época goetheana, cuando vuelve la espalda al dualismo y al espíritu de progreso de la Ilustración. Comparte con esta última la penetración autónoma, científica, también de la historia, tratada como una unidad lógica; con su propia época, en cambio, el sentido flexible, rico

en matices, plástico, para captar lo concreto que cada vez se presenta a sí mismo en primer plano[107].

Pero el gran interrogante era entonces: ¿Cómo unir a ambos términos? Tal es justamente la obra de la dialéctica, que no es otra cosa que la doctrina que sostiene la identidad de los términos antagónicos preservando la plena realidad de sus antagonismos, la lógica del movimiento, que a diferencia de la lógica corriente, superficial, adherida a la apariencia, no enseña la ininteligibilidad del movimiento y la mutua exclusión de los contrarios, sino el paso de uno al otro y su mutua transformación en el movimiento del devenir. Un concepto del devenir no lo había habido hasta entonces, y el desmenuzamiento del devenir en cambios infinitamente pequeños, que hiciera Leibniz, no era un devenir efectivo y auténtico. Este último sólo puede ser penetrado por una lógica que cale más hondo, que, como otrora Nicolás de Cusa, reconozca en la *coincidentia oppositorum* el problema último y más propio del pensamiento. El concepto de devenir es una derogación relativa del principio de contradicción, el cual vale sólo para el ser considerado como muerto. Este último es el mundo del entendimiento, el primero, el de la razón[108].

Así deben transformarse a la vez la oscura metalógica del Cusano y la mítica armonía preestablecida de Leibniz, en una efectiva lógica del movimiento que unifique el monismo y el pluralismo. Esta lógica del devenir y del cambio no nos es impuesta en parte alguna de modo tan urgente e inmediato como en la historia, en la que nosotros mismos somos este devenir y la lógica del cambio constituye sólo nuestra más propia autocomprensión: un ser que en cada momento es otro y, con todo, es uno. Así como ya Vico vio por esto en la historia aquella parte de la realidad más susceptible de penetración lógica, porque es nuestra propia vida y obra, así también Hegel gana claridad sobre este fundamental problema del devenir en primer término en la consideración de la historia, y sólo a partir de allí traspasa todo su modo de figurarse y pensar el mundo con el espíritu de la dinámica manifiesta en aquella lógica. Pertenece a la esencia del espíritu no descansar, progresar de cada posición a su propia contraparte, y luego apercibir de nuevo desde ella la unidad de esta contraparte con la posición originaria. Esto demanda sólo la hipótesis fundamental sobre la esencia del espíritu, de que éste es un principio de movimiento, cuya identidad se realiza y manifiesta sólo a través de antagonismos, y la pro-

lija elaboración de las consecuencias lógicas de este modo esencial de ser del espíritu en movimiento. Esta elaboración la encontramos en su conocida articulación triádica del acontecer en afirmación, negación y negación de la negación o reafirmación. Esta nueva ley lógica puede aplicarse a la historia humana íntegra, así como a cada sección o rama particular que el historiador aisle. Pues para la comprensión de la historia lo esencial de ella es la ley del movimiento mismo, dentro del cual lo individual y lo universal se encuentran unidos originaria y concretamente en cada punto, y sin embargo todo lo particular brota del movimiento y puja por retornar a él, porque el todo es propiamente el movimiento mismo, y cada punto sólo una fase en la transformación del todo. La ley en cuestión procede, pues, claramente de lo particular empírico, y constituye sólo la hipóstasis abstracta de ese fondo común a todo, que es la dinámica histórica en sí [109].

Si la lógica de la historia viene de este modo a revelar la más profunda esencia de lo lógico, no puede ciertamente esta lógica histórica quedar limitada a la historia, sino que debe abarcar el mundo todo, por tanto, también a la naturaleza y a la propia esencia interna de la Deidad. También la lógica tradicional de las ciencias naturales no puede ser sino aquella lógica adherida a la exterioridad, pendiente de la impresión mediata y su análisis reflexivo, esa lógica que todavía no repara en la mutua mediación de la realidad en movimiento a través de todo y a través del todo; no puede ser sino una reflexión abstracta, que haga abstracción de la efectiva unidad de la vida y aisle lo particular en la reflexión, para luego recomponerlo exteriormente. Hay que penetrar también a través de ella para alcanzar su fundamento profundo, donde se nos revela la misma lógica del dinamismo. La filosofía de la historia debe tener su base en una filosofía de la naturaleza pensada de acuerdo con principios iguales a los suyos. El antagonismo de la lógica que meramente reflexiona y abstrae frente a la lógica concreta que a través del movimiento opera la mediación de todo lo particular desde el todo, debe atravesar ambos dominios de la ciencia, pero no puede, por cierto, ser un antagonismo perdurable, esencial, sino tiene que poder resolverse en la lógica del movimiento, la única completa y verdadera. Aquella raza de filósofos tallaba aun maderos de una pieza y no amaba los injertos. Hay dos formas diferentes de considerar las cosas, que se extienden ambas simultáneamente a todo el ser, la primera de las cuales se cultiva en las ciencias empíricas de la naturaleza y la histo-

riografía empírica psicologizante. Pero no se trata aquí de ningún paralelismo entre modos de entender alternativos y de igual valor, dependientes sólo del sujeto, sino que hay una lógica periférica y otra central, que brota de la cosa misma, de modo que la segunda termina por acoger a la primera de nuevo dentro de sí.

El problema de la lógica del movimiento se extendió así, desde la historia, hasta cubrir ampliamente, el pensar entero y toda la ciencia, suscitando problemas inconmensurables, algunos de los cuales, como es natural, rebasaban la capacidad de Hegel; su resolución de la lógica científico-natural de la reflexión en dinamismo, en cuanto a la idea fundamental no dista tanto de la ciencia natural de hoy; su elaboración por el propio Hegel sucumbió, por cierto que no sin motivo, a la conocida burla. Pero hubo aun otra dirección en la que creció esta lógica histórica del movimiento, penetrando profundamente en el sistema de la filosofía, a saber, en la dirección de la teoría del conocimiento. Tal como se la ha descrito hasta aquí, esta lógica del movimiento parece representar meramente una nueva y extremadamente ingeniosa metafísica, de acuerdo con la cual la lógica es lisa y llanamente un simple reflejo de lo real en el pensamiento —opinión que más tarde de hecho sostuvieron Feuerbach, Marx y Engels. Sólo que la opinión de Hegel estaba muy lejos de ser ésta; él, como todos sus compañeros procedía de Kant, y estaba completamente decidido a no deshacer el giro copernicano operado por éste, sino más bien a llevarlo a sus últimas consecuencias. Al fin y al cabo, ya la propia mónada leibniziana —que significa un abandono del dualismo, sensualismo y materialismo metafísicos propios del Occidente de Europa y que gracias a ello había abierto la posibilidad de un pensamiento específicamente histórico— era un automanifestarse del espíritu como naturaleza, una imagen del espíritu producida por la actividad dinámica del mismo. Hegel tenía que empeñarse, pues, en concebir la realidad natural e histórica contemplada a través de la lógica dinámica de la dialéctica, a la vez como producto y tesis del propio espíritu dialéctico, para fundamentar aquí la posibilidad de penetrarla y exponerla lógicamente. Este espíritu no podía ciertamente seguir siendo —como tampoco lo era ya para Fichte— el sujeto lógico individual y finito, que según Kant, sobre la base de una compenetración incomprensible de lo dado con formás lógico subjetivas de pensamiento y de captación, creaba una realidad llamada a ser ordenada científicamente, pero que, por estar fun-

dada sobre un dualismo no resuelto, iba a dar en inconciliables antinomias. Ese espíritu podía ser, pues, solamente el divino espíritu del todo, la actuación fundamental cuya dialéctica esencia en movimiento consiste en el eterno oscilar de la autoposición como actividad absoluta a la autonegación en cuanto finitud dada, superándose este antagonismo universal perpetuamente en formación justamente en el proceso del devenir universal, un desenvolvimiento puramente lógico y en sí mismo intemporal, que aparece como temporal —sin que se sepa muy bien por qué— sólo al sujeto finito, pero que por otro lado, precisamente en su dinamismo, anula de nuevo en todas sus partes la mera sucesión y seriación temporales, apuntando a un mundo de la compenetración pura de tesis y antítesis. Así es como por la vía de la nueva lógica dialéctica, metafísica justamente en lo gnoseológico, se alcanza la unidad rigurosa del fundamento de la existencia, la ley del movimiento y la claridad sobre la meta del mundo[110]. La lógica del movimiento se funda en una filosofía de la identidad, para la cual el espíritu del todo es idéntico con su propia expresión en movimiento, y puede por lo tanto mediante el análisis retornar a sí mismo desde cada punto de su realización individual. Vista desde aquí, la doctrina kantiana aparece a los ojos de Hegel meramente como una etapa preliminar, como una lógica de la reflexión que se acerca sólo desde el punto de vista metodológico a la realidad generada por la razón y se disocia en los antagonismos entre materia y forma, razón teórica y razón práctica, naturaleza y libertad, finitud e infinitud, fenómeno y esencia. El pensamiento de Kant de que sólo la realidad engendrada por la misma razón puede ser penetrada cognoscitivamente por ella, le parece a Hegel no haber sido desarrollado cabalmente. Le ha faltado justamente la lógica dialéctica, que sabe resolver también el antagonismo entre materia y forma, entre esencia y fenómeno, entre las antinomias y la unidad de la razón. La dialéctica constituye pues la solución también del problema del conocimiento, y la consumación del método crítico. Así queda la lógica de la historia libre también de toda objeción de orden gnoseológico, obteniendo, más bien, de este lado su consolidación definitiva. El sujeto lógico individual finito puede, por medio del análisis de sí mismo, de sus supuestos y condiciones previas, reconstruir íntegro el proceso del mundo, y comprenderse de este modo a sí mismo como un momento de él. El pensamiento histórico puede, partiendo de cualquier situación presente, emplear los materiales del recuerdo y la tradición

para reconstruir de manera clara y plástica la marcha de las cosas hasta llegar a él, y ordenar según este dinamismo en un todo unitario los materiales de la investigación histórica empírica.

No es posible ni necesario que nos detengamos más en los detalles de estas difíciles teorías. Se reconoce sin esfuerzo que se trata de una combinación de Kant con Spinoza, sumamente genial, pero atrevida y forzada. De ella lo que más importa y más duradera eficacia ha tenido es propiamente sólo la lógica dialéctico-dinámica, gracias a la cual Hegel supera con mucho las doctrinas emparentadas de Schelling, Schleiermacher y W. von Humboldt[111], habiendo podido introducirla efectivamente en el material histórico, a diferencia de Fichte, quien a fin de cuentas se interesaba ante todo por la meta moral. Esto explica, principalmente, la preponderancia que Hegel alcanzó sobre todos los grandes pensadores de su tiempo, y su enorme influencia sobre el pensamiento histórico o, mejor dicho, sobre la historización del pensamiento de una generación completa, e incluso hasta nuestros días, en que su acción perdura aún allí donde sus premisas han caído en un olvido total. Nos interesa más bien arrojar luz sólo sobre algunas consecuencias importantes para el pensamiento histórico y dilucidar la aplicación de la dialéctica al material preparado por la investigación histórico-crítica.

Se ha reprochado a este modo de pensar que construye *a priori,* pero este reproche es injusto. Es constructivo y utiliza para los fines de su construcción el *a priori* de la dialéctica. Pero éste es, como en Kant, un *a priori* puramente formal, que constituye, por lo tanto, sólo un medio para ordenar y penetrar un material empírico. Y, lo que es más, este *a priori* ni siquiera se deduce *a priori,* sino que se lo pone meramente de manifiesto como fondo y contenido de todo pensar conforme a la experiencia, captándoselo con el osado "coraje del pensamiento". Hegel no piensa por tanto de ninguna manera en excluir a la investigación empírica y crítica, que procede psicológica y pragmáticamente; más bien la presupone, ordenando sus materiales, a la zaga de ella, según el principio de la dialéctica, aunque ciertamente conviene que ya la investigación y preparación mismas estén sazonadas con unos granos de sal dialéctica.

La imagen dialéctica de la historia es una reconstrucción de materiales dados, intuitivos y concretos, para formar un todo, no una de-

ducción apriorística a partir de la idea del contenido del acontecer y de las series en que se ordena. Esto es sumamente importante y ha sido por desgracia ignorado o mal entendido con demasiada frecuencia. A Hegel le importa sólo la relación adecuada y sana entre la investigación crítica y empírica y la exposición constructiva. Aquí radica, empero, el problema hasta hoy. Que la primera se haya ampliado entretanto infinitamente y responda a la presión viva de problemas vitales de orden político, social y económico en un grado mucho mayor que lo que era posible para las generaciones del "Ancien régime" alemán, es un problema aparte. Sólo al final del capítulo podrá resolverse en forma definitiva si la dialéctica, que en todo caso representa el descubrimiento de la dinámica histórica, basta también para encarar este segundo problema.

Con ello se relaciona estrechamente un segundo aspecto, que los jóvenes hegelianos luego han ignorado del todo, dejándolo de lado, y que tampoco hoy día es tenido en consideración o, si se lo toma en cuenta, es las más de las veces mal interpretado. Así como Hegel en general no construye *a priori* la historia concreta, así tampoco conoce en particular ninguna forma de construcción del porvenir. Sabe muy bien que su método es aplicable sólo a la penetración espiritual de lo ya conocido. Pero tampoco lo ya conocido podría construirse si el proceso de la historia no hubiera ya alcanzado con el período germano-cristiano, su consumación esencial, a lo menos en principio. El todo puede ser construido sólo cuando ya se lo tiene presente como tal. Mientras todavía se cree que hay esenciales transformaciones y revelaciones de sentido por venir, cabe sólo la acción práctica, aleccionada con ejemplos históricos, pero no la construcción de un proceso que, en general, puede sólo construirse cuando el todo está acabado y es posible también por lo mismo, a la vista del resultado, deducir cabalmente el impulso ascendente que ha conducido a él. Para que el método de Hegel sea aplicable, la época del comprender tiene que haber relevado ya a la época del actuar creador. Sólo al final pinta la filosofía gris sobre gris, el Ave de Minerva alza el vuelo a la llegada del crepúsculo. Esto pertenece orgánicamente a los supuestos de la lógica hegeliana de la historia, la cual sin este supuesto, caduca y se hace imposible. No se trata pues, ni de un entusiasmo político reaccionario por la Prusia de entonces, ni de la autoabsolutización del pensador preso en su sistema, ni de una actitud vital personal quietista, que se exprese de esta manera,

sino de un supuesto y una consecuencia lógicas, en virtud de los cuales solamente resulta posible todo su sistema. No ha pensado con ello Hegel en el fin del mundo, ni ha pretendido que éste se inicie con él; se trata más bien de que la historia alcanza aquí su nivel último y definitivo, en el cual podrá todavía desplazarse largo tiempo elaborando su contenido fundamental. Pero tampoco podía él evidentemente pensar en una revolución, en la profecía del futuro, en la preparación de un nuevo período histórico del mundo. Se sentía condenado por el destino a pertenecer al período de cierre y balance, y a buscar la grandeza en la comprensión de lo que ha sido, no en la creación de lo que vendrá. Su filosofía de la historia, en completa oposición a las ideas sustentadas por mí, no tiene ni la menor conexión con esta última tarea, y tampoco podía tenerla en vista de la situación descrita. Hegel se ha engañado en esto, y su equivocación invalida de hecho también todo su método de construcción lógica del dinamismo, sobre lo cual luego tendremos que hablar más. Pero, así como su dinámica en el fondo sólo persigue penetrar espiritualmente el material empírico y al hacerlo no se encuentra en verdad amarrada al método escolástico, así tampoco la idea misma de la dinámica resulta afectada por esta equivocación, en que, por lo demás, la mayor parte de los críticos ha visto más una ocasión para burlarse que para tratar de entender. Ella es en verdad la última prueba a que puede someterse su vinculación a la empirie.

Tampoco cabe decir que esta racionalización, articulabilidad, transparencia y necesidad lógica del devenir vaya a excluir todo lo irracional, individual, casual e inapropiado. Hegel no es un loco constructivo, un fanático de la necesidad, que lo haya resuelto todo en armonía, necesidad y realización de los fines, y que sólo haya conocido los antagonismos de lo real como contrarios dialécticamente fecundos, y no además como meras diferencias, como obstáculos puramente fácticos y alógicos. El proceso dinámico entero es para él en verdad un irse elaborando la razón consciente desde la originaria contraparte, puesta por ella, la razón inconsciente, la pura facticidad del ser, la mera existencia. La resistencia de la "existencia perezosa" frente a la esencia progresiva auténtica de la razón, esto es, la resistencia de lo estúpido, de lo malo y del azar frente a la necesidad lógica y al incremento de valor del impulso ascendente, no es para él en todos los casos un medio lógicamente necesario para el tránsito de un momento a otro, sino que representa a menudo un obstáculo y un límite de hecho, que debe ser superado o que se puede ignorar. El fenómeno particular no constituye

en absoluto para él la manifestación abstracta de la razón, sino que es la autoformación plenamente concreta, individual e irrepetible de un determinado género en una conexión determinada que tiene en sí su propia grandeza, belleza y profundidad, aun cuando guarde todavía restos y escorias de la existencia perezosa. La razón dinámica no fluye uniformemente, sino que culmina pujante en la grandeza histórica, consume millones al servicio de breves períodos de esplendor y de aristocráticos hombres de las alturas, pone para ello en movimiento también todo el aparato de las pasiones, mientras que la masa permanece inerte en la mediocridad y hay continentes y milenios de la historia que nada tienen que decir. A diferencia de como se suele entenderlas, la racionalización del devenir y su referencia a un fin no son integrales, no operan hasta no dejar restos. Cómo pudo Hegel conciliar esto con su sistema filosófico-panteísta de la identidad, es un problema, aparte. Aquí halló como se sabe el Schelling tardío una motivación harto comprensible para sus doctrinas acerca de un contraimpulso y una caída originaria del espíritu finito frente a la razón divina con su impulso ascendente. Pero para la concepción hegeliana de la historia es de todos modos muy importante el efecto de esta circunstancia, en virtud de la cual se ha solido también hacer de él un teísta[112]. Le servía esto de principio para la selección del material. Sólo los puntos culminantes del devenir —sobre los que resplandece el autocaptarse y volverse consciente de la razón— y sus supuestos y condiciones previas, constituyen el objeto de la historia, el curso de una vía de luz, centelleante con sus grandes masas aglomeradas, junto a la cual las multitudes de los rezagados y los obtusos, de los accidentes y los pecados permanecen en las tinieblas. Es un principio de selección cuyo fundamento afinca hondamente en la cosa misma, no meramente en la exposición y en la necesidad de abreviar. Así solamente hay que entender en Hegel la identidad de lo real y lo racional.

Tal selección heroica del único material fáctico que se toma en cuenta y esta yuxtaposición de lo racionalmente necesario con lo indiferente, rezagado y muerto es poco familiar al pensamiento moderno, que piensa todo acontecer histórico bajo conceptos de causalidad, pareciéndole en consecuencia todo igualmente utilizable como explicación y, por ello, de igual importancia, este pensamiento que cree cometer un pecado contra el espíritu de la ciencia y quebrantar la causalidad con ilícita teleología si destaca unos pocos islotes del acontecer en medio de la gran corriente. El carácter ininterrumpido de la causalidad parece

hacer imposible tal unilateralidad y quebrantamiento de la necesidad racional, ya que la conocemos como la necesidad y la razón en general y en el fondo sólo como causalidad. Ahora bien, en Hegel no hay por cierto ni rastros de esto. En lugar de la causalidad, tiene la dialéctica. La idea fundamental de identidad de todos los contrarios y del surgimiento lógicamente necesario de éstos los unos de los otros asegura la continuidad lógica y puesto que en este proceso se aclara y hace consciente sólo el sentido y contenido teleológico que la razón alberga ya desde un comienzo, al destacarse los más importantes puntos de aclaramiento no se quebranta nada ni se sustrae cosa alguna a la corriente. Las cumbres luminosas son las cimas de la cordillera, formadas por los macizos amplios y oscuros; la cadena de ellas indica y representa el rumbo de la cordillera entera. El encadenamiento causal y especialmente psicológico-causal de los acontecimientos particulares es en cambio una elaboración preparatoria, exterior y más grosera del material, el cual es desmenuzado en trozos aislados y recompuesto luego a partir de ellos, en tanto que lo principal, la corriente, la conexión interna, el incremento de valor no puede captarse en absoluto. Tal es la exposición pragmático-reflexiva, que persigue a la vez explicar el acontecer y comprender sus fines, esto es, motivarlo psicológicamente, género de exposición propio de la artesanía histórica y que todavía no ha penetrado en la corriente y sentido más profundos. Este modo de ver es por cierto un escándalo para nuestro hipertrofiado y fanático afán de causalidad. Pero se comprende sin dificultad que en una atmósfera todavía libre de él, el historiador y el pensador histórico pudieran respirar con más facilidad y pensar con más grandeza. Veremos por otra parte, que una división análoga de los métodos se repite *noles volens* en la mayoría de los pensadores[113].

Ahora bien, si en la sucesión temporal, el aislamiento estático de procesos cerrados, combinados solamente a posteriori, debe ceder, como se ha visto, ante el flujo y la conexión interna de las cosas, lo mismo se aplica a lo yuxtapuesto y simultáneo. Así como la ciencia natural mecanicista moderna y el individualismo ético-jurídico-político se relacionan entre sí, así también la dialéctica se halla vinculada con la concepción que capta al espíritu moviéndose en masas, pueblos y grupos. Cualquiera que sea la impresión que haya ejercido sobre Hegel la idea del Estado de los autores de la Antigüedad o la reacción romántica contra la Revolución Francesa, en estas cuestiones no es él ante todo aristotélico o filósofo de la restauración, sino dialéctico y dinámico, lo

que naturalmente era ya en forma instintiva aún antes de elaborar y fundar la teoría de la dialéctica[114]. En el juego de los intereses y las pasiones, rozamientos y luchas, se forman los estados y su orden jurídico —en apariencia y por de pronto como resultado de una ordenación y pacificación útiles. Pero ésta es sólo la forma de la elaboración dialéctica de la fusión y existencia común de las voluntades antagónicas. En la figura del poder o comunidad o pueblo conformes a la razón, que se captan a sí mismos unitariamente en el orden jurídico, cristaliza en verdad la razón misma, decantándose desde lo aparentemente irracional. El Estado es, pues, la unidad dialéctica de los antagonismos entre individuo y comunidad, la primera autoordenación y conglomeración de la razón, y por lo mismo el supuesto de todo ulterior despliegue de los valores racionales de la religión, del arte y de la ciencia. En los antagonismos y luchas entre las naciones cristaliza a su vez dialécticamente la unidad de la humanidad oculta y actuante en ellas, la cual es concebible sólo como síntesis de pueblos individuales antagónicos y por ello justamente unitarios. También la razón universal y absoluta, que se extiende por sobre la humanidad entera, es decir, la religión, el arte y la filosofía, retienen por ello su coloración nacional, y forman sólo en la fusión de sus colores la luz pura de la razón absoluta, que en la realidad nunca se da, porque siempre se refracta. Por esto Hegel puede realzar y ahondar al individuo en el sentido del individualismo germánico y de la idea cristiana de personalidad, y al mismo tiempo fundirlo en la unidad supraindividual del espíritu y del todo. Puede aparecer a los críticos como liberal y como conservador; para él mismo tales oposiciones son tan inexistentes como la oposición entre lo mecánico y lo teleológico. Por esta razón el Estado ocupa para él el centro de la historia, y el devenir de los pueblos y las potencias es el hilo conductor y el principio para la periodificación de la misma. Ello responde por lo demás en general al lugar central que en la práctica ha correspondido al Estado desde la época del absolutismo y dentro de la historiografía a partir de Voltaire y Montesquieu, así como también seguramente a la conmoción personal que significó para Hegel la disolución del Sacro Imperio[115].

Hegel ha conferido a esta idea un nuevo sentido y una nueva fundamentación sobre la base de su dialéctica. Mientras Comte creaba en Francia a partir de la física y la biología una sociología basada en la causalidad y en las leyes naturales, el dialéctico organizó una teoría entendida desde dentro en sus principios de unidad, acerca de las

comunidades supraindividuales, las cuales, empero, si bien no nacen de la acción recíproca de los individuos, subsisten justamente en virtud de ella, y se distinguen entre sí sólo en la medida de su capacidad para formular y expresar jurídicamente su carácter supraindividual. Hegel podría saludar complacido a la sociología actual, pero la consideraría como una labor preparatoria y una ciencia auxiliar, que capta los acontecimientos sólo desde su lado exterior y causal, debiendo trasmutarse en el método dialéctico-dinámico para la captación última de su objeto —en forma parecida a como Ferdinand Tönnies de hecho ha reorientado a la sociología biológica hacia lo metafísico y dialéctico[116]. También en este aspecto se ha malentendido muchas veces a Hegel calificándoselo de místico social-romántico. La mística de su conciencia total es, sin embargo, sólo la mística de su dialéctica, la que representaba para él la más alta claridad lógica; y la aristocrática descripción de las alturas en su filosofía de la historia toma también en consideración los macizos de los movimientos y realizaciones de las masas, como el pedestal de las cimas, las cuales no hacen sino exhibir con claridad lo que ya en forma oscura embargaba a las masas, en la medida en que éstas han albergado en sí la fuerza de un poderoso impulso hacia arriba. Este ha sido, empero, el caso de muy pocos pueblos, predestinados a ello ya por una particular acumulación de condiciones naturales que les han reportado ventaja y acicate. Como en Ritter y en Ratzel, el macizo portador descansa en último término en los procesos naturales de la evolución de nuestro planeta. La naturaleza misma es aristocrática, pues también ella procede dialécticamente y de acuerdo con su dialéctica da a luz al espíritu. Que éste sea luego también por su parte una unidad sustancial que vincula conjuntamente al Estado, la ciencia, el arte y la religión en la realidad fundamental común del espíritu del pueblo (*Volksgeist*), como unidad que se despliega y diferencia, es sólo la adecuada prolongación de la idea filosófico-natural de la unidad vital correlativa, el ineludible ápice de la dialéctica. Hegel llama a esto el principio que cada vez sirve de base; Spengler no lo traduce mal cuando lo denomina "alma" (*Seelentum*), colocando con ello a la moderna afición a la psicología y biología en el lugar de la dialéctica. Tampoco falta en Hegel la relación con el "paisaje".

Es claro que en estas circunstancias el Estado ocupa el centro de la historia justamente porque representa la forma de tránsito desde una

espiritualidad preestatal, meramente social, obtusa y no organizada hacia una cultura cada vez más consciente y organizada, que se refina y ahonda sobre la base de la organización; se vincula, en efecto, el Estado, por el lado de sus luchas internas y externas y en la figura de sus héroes militares y políticos, con todas las pasiones del interés y de la guerra, en tanto que por el lado del orden jurídico fundado por esta vía, apunta a una interioridad que se despliega unitariamente. Esta posición central del Estado nada tiene que ver con ciertas modernas teorías del poderío y de la fuerza, pero tampoco con una autocombinación plebiscitaria de todo lo homogéneo en el sentido de la democracia iusnaturalista. El Estado es nacional más bien, porque ya en la unidad colectiva preestatal, condicionada geográfica y etnográficamente, se albergaba un germen espiritual, un espíritu del pueblo (*Volksgeist*) o genio nacional. Este se forma y configura hasta constituir Estados jurídicamente ordenados, correspondiendo siempre rigurosamente la idea jurídica vigente al respectivo espíritu nacional de conjunto —un nacionalismo saturado espiritual y culturalmente como el de Fichte, aunque se halla mucho más claramente deslindado frente al Derecho Natural propio del idealismo subjetivo de este autor. Además, sólo existe un derecho histórico de aquellas naciones cuyo contenido espiritual y la fuerza física que siempre le corresponde son lo bastante profundos y vigorosos como para significar una nueva forma de manifestarse la autoconfiguración del espíritu divino, la unión cósmica fundamental de lo finito y lo infinito. El Derecho Natural es reemplazado por la individualización de la razón, y desde entonces ha muerto para la ciencia alemana. No es culpa de Hegel si luego, al morir también la razón dialéctica hegeliana, ha subsistido en diferentes formas sólo el *caput mortuum* de una brutal teoría del poder y del derecho positivo.

Esta idea dialéctica del Estado significa, pues a la vez una concepción histórico-cultural, o mejor, histórico-espiritual de la historia, con lo cual se recoge en un ceñido cauce y se da un fundamento lógico a todos los impulsos del romanticismo por describir en su íntima unidad a la vida espiritual, que fluye de lo inconsciente y por lo mismo se halla perpetuamente unida y fundida por un secreto lazo[117]. Pero también a la propia cultura que crece sobre este suelo procura la dialéctica los fundamentos y las reglas de su desarrollo esencial. Puesto que lo que constituye el núcleo del Estado y de la nación es siempre una relación fundamental imperante entre el ser finito y el infinito, una determinada modalidad de la identidad movida y mediatizada dentro de

cultura nacional se desarrolla en forma rigurosamente monística a parnizan, según la medida que corresponda, la economía y la vida, el derecho y el orden, el arte y la ciencia. La unitaria sustancialidad de la cultura nacional se desarrolla en forma rigurosamente monística a partir de la actitud religiosa fundamental y de la posición filosófica envuelta en ella. No es que se olviden las condiciones materiales de la vida, pero Hegel cree que dentro de la estrecha conexión que reina entre su filosofía de la naturaleza y su filosofía del espíritu, es posible construir también dichas condiciones desde el espíritu, o, mejor dicho, desde sus etapas previas en el seno de la naturaleza, exactamente al revés de como Feuerbach y Marx, con idéntico monismo, creyeron luego poder construir dialécticamente el mundo espiritual a partir de las condiciones reales y materiales de la vida. Pero hay más. La cultura espiritual crece naturalmente más allá del recipiente que la contiene, esto es, el Estado. El Estado es sólo la primera forma de la razón objetiva, los valores culturales del espíritu constituyen en cambio el sistema de la razón absoluta, el despliegue sistemático definitivo del contenido íntimo de la identidad cósmica de espíritu y naturaleza, movimiento y reposo. También esto obtiene su reconocimiento sin entrar en contradicción con el nacionalismo y estatismo iniciales. Pues la razón absoluta no es nunca abstracta, sino siempre la que en concreto ha crecido en determinadas formas estatales. Ella se desliga luego de éstas en la figura de la tradición, del recuerdo histórico, para abarcar en seguida en libre vuelo, en su calidad de suma y compendio de todos los recuerdos históricos, la plenitud de la razón, un patrimonio de tradición y cultura en crecimiento constante[118], que en su plenitud y concreta complejidad refleja, sin duda, la historia nacional, pero que revela su íntima estructura unitaria sólo a la filosofía; corresponde a la educación adecuar a las circunstancias siempre renovadas este patrimonio, que contemplado desde el más alto punto de vista aparece a la vez como evolución histórica y como sistema. Sin duda, que entonces termina por cesar también la producción, reemplazándola, tras el agotamiento de las posibilidades ínsitas en ella, el reposado proceso de la homogenización de sí en el puro comprender y en la cutlura armónica. En estos pensamientos se ha conseguido de hecho unirlo todo. Jamás se ha visto una síntesis mayor. Estado y sociedad, poder y cultura, nación y derecho, religión y vida mundana, fuerza unilateral y plenitud armoniosa, ingenuidad y reflexión, tradición y originalidad, sucesión histórica y sistema: todo está unido entre sí. No es de admirar que fuera enorme la impre-

sión causada, y que ella tuviera sus efectos aún allí donde sólo flotaba en el espacio como un lejano repique de campanas.

Una efectiva dificultad ofrece en cambio la célebre definición de la historia universal como el "progreso en la conciencia de la libertad", una definición que se suele más celebrar que leer en el texto original. No es posible negar que ella es completamente equívoca. Así como el propio sistema ha crecido conjuntamente a partir, sobre todo, de Spinoza y Kant, uniendo en sí la contemplación y la actividad, el determinismo y la originalidad creadora, la necesidad universal y la adecuación a fin o incremento de valor en marcha ascendente, del mismo modo ostenta esta definición un rostro de Jano, sin que esta vez la dialéctica haya intentado resolver el antagonismo, o haya estado en condiciones de hacerlo. En efecto, esta libertad equivale por un lado de hecho a un sumirse a sí mismo en la tendencia ascendente, a la afirmación autónoma del ideal frente a lo que se encuentra previamente dado, ella trabaja por una vida comunitaria de la libertad de todos dentro del patrimonio común. Pero ella es esto sólo mientras el proceso se halla todavía en ascenso, es la forma como el impulso que mueve hacia el fin se presenta al que actúa. Allí aparece de veras ante sí, al modo del idealismo subjetivo de Kant, como deber incondicionado y afán infinito. Pero este punto de vista dualista-moralista se ve luego de nuevo abolido en el resultado final, en la consideración retrospectiva del proceso en su conjunto, cuando el que actúa ya no se entusiasma e incita a sí mismo con miras de alcanzar la meta infinita, sino que, como pensador, se limita en adelante a comprenderse a sí propio y al mundo. Entonces sabe él que aquel idealismo subjetivo fue sólo la forma en que la dialéctica necesidad del impulso ascendente se presentó a la voluntad como necesidad propia e íntima de la razón en contraposición con la fuerza coactiva y el azar contenidos en la situación. La libertad consumada y conocida es la autognosis del individuo y del conjunto que conoce que ha llegado a ser con necesidad lo que es, la comprensión del proceso y del resultado final en cuanto fluyen de la necesidad lógica y del sentido del mundo, y por lo mismo se identifican con nuestro propio pensar. Ahora es el determinismo espinocista de la autognosis el que percibe justamente la voluntad mejor y más elevada como el necesario irse imponiendo a sí mismo del proceso universal. Indudablemente, este determinismo de un impulso ascendente que emana de una conexión con la divinidad nada tiene que ver con el determinismo naturalista-psicologista que todo lo reduce a casual entrecruzamiento de

innúmeras necesidades mecánicas sin sentido. También en este punto es difícil exagerar la diferencia entre la primera y la segunda mitad del siglo. Según lo dicho, el Estado es libre cuando se percibe en su necesidad final plena de sentido y se consolida en ella; el individuo es libre cuando afirma como necesaria su posición dentro del todo. Autognosis de la vida histórica en cuanto emana de la necesidad del mundo, que es a la par la suya propia: tal es la esencia de esta libertad. Con ello se desvanece naturalmente el dualismo del deber y la infinitud del proceso; la sólida y sustancial afirmación de sí sobre la base del conocimiento de sí contituye la claridad y por lo mismo la libertad del espíritu que se entiende plenamente y está en pleno acuerdo consigo, del espíritu que ha llegado a ser consciente del todo. No obstante, esta necesidad está tan fuertemente saturada de seriedad ética e ideal validez de los valores culturales, que puede considerarse que también aquí se ha logrado cierto equilibrio. Se entiende en particular también por qué puede y debe faltar en Hegel el problema que ha sido el quebradero de cabeza del marxismo, la paradoja de querer como un deber ético y llevar a cabo, además, mediante una tensión extrema de la voluntad un proceso ascendente impuesto ya necesariamente por el determinismo. En Hegel, justamente, el proceso está consumado, mientras que en Marx espera todavía su realización más importante. Por esto en Marx la dialéctica se transforma en este punto en un deber de tipo kantiano o fichteano. Hegel, en cambio, ha retrotraído al pretérito esta ambigüedad, sustrayéndola al momento presente y al futuro, y la comprende desde su punto de vista como una forma del devenir ya consumado. Falta absolutamente, esta etapa de madurez, toda conversión de la autognosis en autoplasmación, porque esta última ya no es menester. El constitucionalismo moderado que Hegel sustentaba representa el Estado consumado de la libertad sólo porque constituye la organización de la razón desde el punto de vista de la necesidad propia de la filosofía de la identidad, o al menos se lo construye como tal desde dicho punto de vista.

Si se consideran todos estos supuestos y fundamentos en su conjunto, resulta fácilmente comprensible que la coronación de este modo de pensar la historia sea la idea de la historia universal o historia de la humanidad. Nos encontramos de hecho con esta idea en las *Lecciones acerca de la filosofía de la historia,* recopiladas sobre la base de apuntes para sus cursos[119]. Pero resultará también comprensible sin más que se caracterice a esta filosofía de la historia no como una construcción *a*

priori del acontecer universal, sino como una reflexión, desarrollada desde los más elevados puntos de vista, acerca de los resultados de la investigación empírica. El libro representa una selección que estatuye un sentido, frente al material infinito de nuestros recuerdos históricos cribados por el examen crítico, no un sustituto de la investigación histórica especial. La dialéctica, que es una necesidad de acento teleológico, pero no una causalidad que todo lo hilvane en hileras, la dialéctica, decimos, permite destacar de entre la masa de los hechos de la historia de los pueblos aquéllos en que se hace visible el íntimo contenido cósmico de la evolución y enlazar entre sí estas masas que se tornan visibles, de acuerdo con una regla del incremento del valor y de sentido, la cual hace desplegarse con claridad ascendente, hasta la completa y radical toma de conciencia, aquel sentido cósmico que es la unidad del espíritu vivo sustancial consigo mismo y con el espíritu divino que en él se realiza. No es menester para ello que haya un vínculo causal empírico entre cada uno de los puntos culminantes; basta y sobra con el vínculo lógico-dialéctico. La emoción nos sacude ante lo exiguo de la selección: ¡qué menguada parte del mundo perdura como significativa! Y abrumador resulta dentro de la existencia así destacada de los pueblos, el contenido y la hondura de un sentido que es siempre el mismo, pero que a través de las mudanzas en las formas de la conciencia, cobra el carácter de un encanto individual siempre nuevo. Poderosa y heroica es la marcha del espíritu del mundo en estas pocas manifestaciones fundamentales; casi corta el aliento con su elevación vigorosa. Y al mismo tiempo, no hallamos en parte alguna un espiritualismo o psicologismo enamorados de lo personal, sino siempre los grandes macizos de los pueblos como potencias llenas de pasión, movidas por la lucha de los intereses; sólo sobre sus cimas sobresalen personalidades, que arrojan luego luz y claridad sobre el todo. El colectivismo y el individualismo no constituyen un problema para la dialéctica. No es menester reproducir hasta en sus detalles la articulación del desarrollo que resulta de la esencia de la dialéctica. Recordemos sólo las líneas generales.

La base la brinda el tránsito desde la filosofía de la naturaleza; Hegel distingue por lo demás nítidamente entre la dialéctica de la naturaleza, que contiene repeticiones, y la de la historia, que concierne a lo irrepetible, lo cual constituye una diferencia importante entre él y Schelling o el biologismo y vitalismo modernos. La dialéctica de la naturaleza opera ya no obstante la selección de los puntos en que podrá surgir el reino del espíritu concreto. El Mediterráneo y los bordes conti-

nentales que lo rodean y que pueden contarse todos como pertenecientes a Europa representa el principio de la zona templada, al que se asocia el principio del mar que libera la actividad y dilata el espíritu y luego, desde la incorporación del norte germánico, el principio de la nivelación en superficies continentales vastas, pero articuladas. La naturaleza ha preparado así el sitio en el cual el espíritu pudo con los helenos conquistar la libertad para su primera autocaptación consciente, liberación individual y actividad organizadora. El europeísmo forma, pues, el núcleo de la historia universal, en relación con el cual los despotismos de los Estados orientales de ríos y llanuras, con su sujeción de todo lo individual a la sustancialidad política y religiosa, representaron sólo el ser-en-sí de la razón, pero no todavía su ser-en-sí-y-para-sí. Solamente entre los judíos y los persas, que por ello se confunden también en el desarrollo de sus ideas religiosas, brilla por un momento la individualidad, preñada de promesas, pero sin que encuentre todavía un punto de apoyo en el conocimiento del todo. Los griegos son, pues, los primeros que se abren paso hasta la humanidad libre, los primeros en que el todo y el individuo llegan, en su íntima unidad, a la conciencia, aunque todavía no ciertamente en la forma del conocimiento, sino en la figura de la unidad, por de pronto sólo artísticamente visualizable, de lo general y lo particular, de lo finito y lo infinitico en lo bello. Los griegos constituyen en verdad, pues, sólo la primera etapa, la primera captación de la concreta razón dialéctica del mundo, pero la constituyen, por lo mismo, sólo intuitiva e instintivamente, artísticos y débiles en su organización, inermes frente a las luchas, antagonismos y sufrimientos de la vida. La conciliación del antagonismo entre razón universal y razón individual debe emprenderse con mucha mayor conciencia y nitidez. Esta ha sido la realización romana, del imperio universal de Roma, al que pertenece como su fruto y correlato la religión universal del cristianismo. Con ello alcanzamos la segunda etapa. Aquí se da formulación a la razón universal como Derecho del Estado, y a la razón individual o libertad como concepto jurídico de la personalidad, creándose con ello el concepto del Estado, este centro de la libertad, de la razón y de la cultura, cimiento y receptáculo de toda espiritualidad. Sólo que en este concepto de Estado se ha conservado todavía el antagonismo inconciliado, aún no enteramente superado entre la unidad del Estado y la libertad personal. Se lo resulve de modo puramente jurídico y externo mediante la conciliación profana de los términos en conflicto por el cesarismo, que concentra el Estado en el César y asegura a

los ciudadanos un derecho civil universal y parejo. Por esto, hallamos junto a la solución laica, la solución religiosa más profunda del cristianismo, que se vincula sólo parcialmente con el judaísmo, y que viene en verdad a resolver el problema vital de la época romana de la historia. Eleva la personalidad a través de la lucha y el sufrimiento hasta la más alta subjetividad, la que se ve, por lo mismo que es tal, empujada más allá de sí misma, hasta que la entrega a la Deidad o a la razón universal la libera redentoramente de la estrechez de esta subjetividad y a la vez la consolida y consuma en ella misma, en tanto que se encuentra ahora llena de Dios y brota del movimiento de la vida divina. Gracias a ello, el cristianismo va con infinita sagacidad más allá de la identidad de lo helénico, meramente hermosa, falta de lucha y por lo mismo, en última instancia, superficial y consuma mediante la conciliación dialéctica el desarrollo ulterior ya comenzado en Roma. Por esto es la religión y comunidad de la primera gran "reconciliación". Pero con ello se plantea ahora la rivalidad entre el Estado y la Iglesia, el Derecho y la intimidad, el mundo y Dios, o sea, en verdad, el más hondo antagonismo. Se hace, pues, necesaria una tercera etapa. Esta se desarrolla en el terreno del mundo bárbaro recién incorporado a la órbita de la cultura, tanto en el germánico-nórdico como en el arábigo-islámico, cuyo principio religioso es semejante al cristiano y cuyo contenido cultural procede igualmente de la Antigüedad. Pero este último grupo sólo es capaz de resolver el problema en forma pasajera y superficial; la solución duradera la da el mundo germánico en una labor de milenios. Lleva primero el antagonismo hasta sus últimas honduras en la lucha entre el papado y el imperio; lo supera sin embargo, luego, desde la Reforma y el advenimiento de la filosofía moderna, con el concepto de la razón inmanente concretamente en el mundo, o de lo mundanal sumido en la razón, en cuanto es idéntico a ella. El principio germano-cristiano, en verdad, filosófico, crea así el Estado moderno, que muestra su sustancia en la unidad monárquica y su articulación orgánica en la libertad ciudadana, estableciendo de esta suerte para siempre la más íntima unidad de esencia y existencia. Esta forma de vida adquirirán en el curso de su crecimiento también los establecimientos europeos de ultramar, como la América entonces completamente colonial aún. Se ha alcanzado en todo caso la etapa definitiva; la razón, intemporalmente una consigo misma en todas sus contradicciones, se ha manifestado en su existencia histórica como Estado de la libertad y del conocimiento y brinda en adelante base y albergue al desarrollo ulterior del espí-

ritu en la filosofía, el arte y la religión. Este desarrollo ulterior, que representa una extraña unión de espíritu local helénico, religión estatal luterana, humanismo individualista y moderna burocracia liberal, hay que pensarlo como encarnación del espíritu, como unidad del Estado en el espíritu, como presentación individual de la humanidad, finalmente, como el hacerse Dios hombre, el ideal de Hölderlin y de Stefan George, aunque vestido con ropajes teológico-prusianos. El mundo tiene aquí suficientes tareas por delante[120].

De este modo se ha resuelto desde la dialéctica una serie de problemas históricos reales y concretos en una forma que hace la impresión de ser racionalmente necesaria y consecuente. La selección de los portadores existenciales de la razón esencial se cumple dentro de límites espaciales y temporales muy estrechos. La cultura mediterránea y los estados libres germánico-monárquicos de Europa que recogen su tradición constituyen la única existencia de la razón. Todo lo demás es formación errada, etapa previa, material, inicio trunco, desarrollo atascado. despilfarro de la naturaleza o, mejor dicho, de la fuerza genésica divina. El europeísmo es el núcleo de la historia, sólo en él se lleva a cabo el ascenso trifásico de la historia. Con ello se resuelve también el problema de la relación entre europeísmo y orientalismo. Este último es el "oriente absoluto", es decir, es meramente un supuesto y etapa preparatoria del occidente, condición previa del europeísmo, un estado de la razón todavía totalmente aletargada, aún cuando ya incipiente. Se funda con ello a la vez la unidad del desarrollo mundial y la postergación del orientalismo, en oposición cerrada a la imagen de la historia a la sazón elaborada en silencio por Schopenhauer, así como a las pretensiones de los orientales. Se ha resuelto además el problema de la relación del humanismo helénico con el mundo germánico moderno, en tanto que la concepción romana de la personalidad y la concepción cristiana desarrollada a partir de ella recogen, sin duda, en sí la moralidad meramente bella de los griegos, pero ahondándola a la par mediante la lucha y el antagonismo, la reconciliación y la redención. También se resuelve el problema que suscita el cristianismo en su relación con el europeísmo. El cristianismo es un producto orgánico del propio europeísmo, pertenece al resultado dialéctico del Estado mundial romano. Cristo y César, filiación divina y personalidad ante la ley son paralelos que se copertenecen y forman una etapa dentro de la transformación del romanismo en germanismo. Su fusión íntima efectiva no pudo eso sí tener lugar más que sobre el terreno virgen de los pueblos

bárbaros, que recogieron todo dentro de sí y pudieron, en virtud de su propia y vivaz energía, convertirse en la síntesis de todo[121].

Nadie puede sustraerse enteramente a la poderosa impresión que causa esta selección y el sentido que estatuye. Pero la significación plena de la dialéctica viene a revelarse sólo cuando uno se percata de que aquí estamos sólo ante su realización más elevada, que todo lo abarca. Pero ella se extiende en verdad, además, a cada dominio particular: la historia de cada pueblo, cada época de la cultura, cada biografía puede ser tratada conforme a estos principios de selección y orientación, y sólo así alcanza unidad interna a la vez que individual vivacidad en sus miembros. El propio Hegel ha tratado de acuerdo con estos principios las materias especiales de la historia del derecho, de la religión y de la filosofía, causando una impresión imborrable. La dialéctica ha llegado a ser, en virtud de ello, tomada con mayor rigor o laxitud, un principio perfectamente autónomo de investigación y exposición históricas, a menudo sin prestar ninguna consideración a su fundamentación filosófica. Ella ha crecido más allá del sistema y con prescindencia del mismo. Baste aquí con recordar a los grandes trabajos, marcadores de rumbos desconocidos, y que en verdad han fundada la ciencia histórica moderna, de Ferdinand Christian Baur y Vatke, David Friedrich Strauss y Bruno Bauer, Friedrich Vischer y Kuno Fischer, los juristas Puchta y Lorenz von Stein, y así tantos otros[122]. Los anglofranceses, desde Voltaire hasta Comte, Spencer y Taine, siguieron, en estrecho contacto con los problemas políticos y sociales de sus Estados, caminos diferentes, a su manera muy fecundos. Pero tampoco ellos, como veremos más adelante, han permanecido libres del influjo de la dialéctica. La historiografía alemana debe el haber enseñado al mundo el pensamiento histórico, si no a Hegel mismo, en todo caso a su época, cuya quintaesencia él intentó al fin y al cabo tan sólo sistematizar y racionalizar.

Pero sobre todo, no hay que olvidar ni ignorar que el genio máximo del pensamiento propiamente histórico, Leopold von Ranke, ha recibido de hecho un poderoso estímulo de las ideas de Hegel. Pasa él comúnmente por ser el jefe de la "escuela histórica alemana", oponiéndoselo nítidamente, junto con ésta, a Hegel y su grupo. De esta escuela nos corresponderá tratar en la próxima sección. Ella está en verdad muy lejos del universalismo de Ranke, de su espíritu constructivo de perspectivas histórico-mundiales y de su fino sentido para lo dinámico. Ranke, con todas estas cualidades y dotado además de una racionalidad clara y aguda, no puede contarse entre esos románticos que toman su nombre

en primer término del programa histórico-jurídico de Savigny. Así como Hegel introduce un trozo del racionalismo del siglo XVIII en la nueva lógica suprarracionalista, así también Ranke ha retenido una parte de la clara investigación de motivos y de la luminosa trasparencia de ese siglo. En todos estos aspectos se encuentra más cerca de Hegel o bien opera una reelaboración de los grandes motivos trabajados por éste, del mismo elevado rango, pero construida en lo posible puramente sobre la base de una lógica inmanente a la historia. Es conocida su protesta aguda y reiterada contra Hegel, pero ella representa la ingratitud de los grandes hijos hacia sus padres espirituales, tal como la encontramos en el propio Hegel o en Schleiermacher frente a Kant. Ranke rechaza la racionalización lógica del dinamismo por medio de la división escolástica; rechaza la identidad que, situada al fondo de todo lo individual, lo vacía; se vuelve contra el espíritu panteísta-espinocista del conjunto y acentúa la espontaneidad creadora de la fuerza finita así como la incognoscibilidad de la unidad vital divina, el carácter artístico e intuitivo, específicamente histórico del dinamismo. Ciertamente es así, y con esto quebranta él, sin duda, el sistema filosófico, colocándose como artista libre y realista histórico en actitud escéptica frente a la filosofía en general. Pero subsisten, sin embargo, la atmósfera general de la dinámica, la fusión de los momentos antagónicos de lo general y lo particular en el curso del movimiento; el interés decisivo justamente por este curso y su estructuración en ideas o tendencias, que corren cada vez por cauces unitarios y articulables, rítmicamente, hasta el próximo punto de enlace; el sentido puramente contemplativo, apartado de toda finalidad externa y de toda tentativa de obtener la figura del futuro del estudio del pasado —aunque, eso sí, con ocasionales excepciones; la mirada integralmente teórica, que todo lo abarca, y desemboca en la pura historia universal; la fusión del individuo y la comunidad en organismos colectivos, la unión del poder, la grandeza y la pasión con un contenido de cultura espiritual, al que sirven de receptáculo; todo el enlace del realismo más concreto con la espiritualidad más sublime; la selección aristocrática de los puntos culminantes y el europeísmo fundamental; la posición central a la vez que la significación cultural y espiritual del Estado, que Ranke mismo, es cierto, concibe luego más a la manera de un diplomático del *ancien régime*. Es posible encontrar en todo ello una semejanza mayor con Wilhelm von Humboldt, pero el afán hegeliano de unidad prevalece, sin embargo[123]. Se reconocerá, pues aquí sobre todo un mismo espíritu que en Hegel, sin que sea menester

comentar más detalladamente las demás influencias que ha recibido Ranke. En la medida en que el espíritu de Ranke domina hasta hoy la historiografía alemana, la anima también simultáneamente el espíritu de Hegel, que se vuelve, eso sí, cada día menos filosófico, más tenue e inconsistente; esto es lo que la diferencia tan vigorosamente de la historiografía occidental cuya orientación sociológica y psicológico-causal es enteramente diversa, pero la distingue también del organicismo en el estilo de Savigny, Adam Müller y el Gierke tardío[124].

La crítica de Ranke apunta por cierto también a los reparos que cabe hacer a la dialéctica de Hegel desde el pensamiento histórico puro, a los que vienen a añadirse las objeciones filosóficas que han derribado el sistema gnoseológico-metafísico. Después de lo que llevamos dicho, podemos resumirlas brevemente.

Hegel hace el intento de racionalizar en general el dinamismo de lo histórico y de la existencia, de logificar la historia. Ello se persigue en dos direcciones: en primer término, en la teoría del conocimiento y de la filosofía panteísta de la identidad, por medio de la conversión de toda realidad en espíritu, y luego, en la ulterior prosecución lógico-metafísica de la teoría del conocimiento, por medio del monismo disimulado bajo el ritmo trifásico o mediante la doctrina de la identidad sostenida a pesar de todo como trasfondo de la lógica dialéctica de la contradicción. En ambas direcciones se hace violencia a los hechos, y todo redunda en un intolerable estrechamiento de los mismos y, en especial, en una racionalización perfectamente insostenible del dinamismo.

En el primer respecto, Hegel determina a la historia como cognoscible de acuerdo con el principio de que sólo el espíritu se comprende a sí mismo y a su propia génesis. Así llega a hacer del hombre, de la historia, y en definitiva del mundo en general, meramente una producción del espíritu, que en la disociación de los pares antagónicos pone en obra y a la vez restablece su propia unidad. El que el espíritu en la historia se comprenda a sí mismo y sepa representar su propia esencia, no constituye en adelante un problema gnoseológico. En efecto, al conocerse a sí mismo, conoce su propia producción de la realidad entera. Bajo esta condición puede la realidad incorporarse simplemente y en forma integral al conocimiento y la exposición, y el pensamiento puede ser una repetición de sí mismo[125]. Pues bien, de esta teoría del conocimiento procede el carácter desmedidamente unilateral y desmedidamente espiritualista de toda esta concepción de la historia. Basta tener en las manos la tendencia del espíritu, para abarcar gracias a ello la realidad en-

tera, producida por el espíritu y concentrada en él. Y puesto que esta tendencia del espíritu consiste en el fondo sólo en la toma de conciencia por parte del mismo de su unidad dentro de todos sus antagonismos y escisiones materiales y psíquicas, individuales y colectivas, prácticas y teóricas, la historia resulta ser en el fondo la exposición de esa tendencia a la autognosis de la razón como unidad concreta. Es patente que esto no hace justicia a la complejidad, al condicionamiento material y a los intereses reales y múltiples de la vida histórica, sino que, en su despótica tendencia monística, borra una parte de ello y olvida al resto. En este punto se justifica plenamente la protesta de los historiadores y también la oposición de sociólogos y marxistas. También Croce, que sigue a Hegel en lo que toca a la idea fundamental del dinamismo, ha declarado esto abiertamente.

Peor aun resulta la conversión de esta gnoseología monista-espiritualista en una metafísica que no es otra cosa que la teoría espinocista de la identidad, dotada de mayor movilidad y aproximada a la vida concreta gracias a la doctrina de que la identidad entre espíritu y naturaleza envuelve el conflicto dentro de sí y esa eterna automediación dentro de la cual es un determinado momento la razón histórica del hombre sobre nuestro planeta. La consecuencia de esto es que las transformaciones, concreciones y formaciones individuales encierran en verdad siempre el mismo ser único, homogéneo e idéntico consigo mismo, que sólo se manifiesta en una forma cada vez diferente de la conciencia, pero que en sustancia es siempre el mismo. Se asegura con ello la continuidad y la necesidad lógica, pero se convierte también toda realidad en apariencia, a pesar de la decidida voluntad de considerar y estimar lo concreto e individual. En cuanto esta coloración espinocista fundamental se hace patente, toda la grandiosa plenitud de figuras que caracteriza a Hegel queda reducida a puros esquemas[126]. Por otro lado, no hay en verdad meta ninguna en este proceso, en que el principio y el fin son idénticos. Sólo el todo es la finalidad del todo, un espectáculo para la deidad que se goza a sí misma y para los filósofos estrechamente emparentados con ella. Para el común mortal no hay fines ni valores últimos, excepto el instante mismo, que por lo demás equivale a su manera al todo. Se llegaría así al quietismo perfecto, como en Spinoza. Y si se acentúa más vigorosamente la idea de finalidad e incremento de valor incluida en este espinocismo vitalizado, se trata tan sólo de un incremento del grado de conciencia, resultando que siempre es lo mismo lo que se sabe, sólo que con distinta plenitud, claridad y hondura. No

hay nada realmente nuevo, y, a pesar de todos los antagonismos, no hay creación. Se trata en verdad sólo de un cambio en la forma, y en esta metamorfosis las pasiones humanas y las vivencias inmediatas sirven meramente de envoltura para un contenido racional invertido en ellas, y que apoyado en ellas va irrumpiendo hacia adelante, contenido que ellas no conocen, barruntándolo a lo sumo en un atisbo religioso. Los hombres aparecen entonces efectivamente como títeres, que sirven a un drama del que ellos mismos nada saben. Esta impresión surge eso sí siempre sólo cuando se hace valer el contenido metafísico y la fundamentación lógica de la dialéctica. En cuanto estos factores se posponen y pasan a ocupar el primer plano los elementos antiespinocistas de la individualidad, el cambio, el impulso ascendente, el deber, y el rítmico incremento del valor, surge el encanto realmente vivo de esta imagen del mundo, pero también una profunda contradicción con los fundamentos espinocistas. Lo hemos visto ya con claridad a propósito del concepto de la libertad y lo hemos barruntado oscuramente al hablar de la ruptura de la poderosa evolución en la pretendida etapa madura actual de la pura contemplación. Esta contradicción viene, empero, a disolver la sistemática entera, toda la racionalización de la dialéctica a partir de la idea de lo necesario y uno. Junto a esta incompatibilidad fundamental del elemento espinocista con el histórico auténtico, se encuentran luego las imposibilidades de detalles, a menudo señaladas, con que tropieza la racionalización doctrinaria del dinamismo del acaecer. Los contrarios, que son meramente distintos, se ven convertidos con demasiada facilidad en opuestos contradictorios, a fin de colocarlos en un mismo plano y hacerlos crecer de una raíz común. Por otro lado, se imponen a la fuerza analogías y semejanzas, para establecer la identidad a través de ellas y lograr así la continuidad[127]. Y para colmo, se agrega a ello la vacilación entre la pura intemporalidad lógica del proceso, por un lado, y por otro, la temporalidad concreta de la manifestación finita de este proceso, con lo que a menudo la cronología entera se viene abajo, o que por lo menos se desordena y confunde. Es bastante comprensible que en las ulteriores elaboraciones de la filosofía de la historia, haya pasado cada vez más al primer plano, en lugar de la dialéctica racional, la noción schopenhaueriana de vida. Determinada por la misma idea del flujo continuo, renuncia en cambio a racionalizarlo. Tendremos oportunidad de ver esto en Nietzsche y en Dilthey, Bergson y Simmel. Se suscita entonces, claro está, el peligro de la completa falta de dirección y del irracionalismo radical, de suerte que es preciso de nuevo

preocuparse de afianzar los elementos racionales dentro de este flujo universal.

Todo esto se ha hecho valer luego también a menudo y con razón contra Hegel. Estas objeciones se refieren, sin embargo, siempre sólo a la incorporación de la dialéctica en la gnoseología y metafísica del monismo espiritualista, y a la logificación y escolastización de la dialéctica que resulta de ello. Intacto permanece el núcleo propio de esta última, la idea del dinamismo histórico considerada por sí misma, la recíproca resolución de lo individual en lo general y de éste en lo individual, el arraigo de las causas pragmáticas y de las finalidades personales en un estrato más hondo del auténtico movimiento de la vida, el cual no se agota en ellas ni se deja atrapar ni desmenuzar por el puro entendimiento reflexivo[128]. Subsiste la posibilidad y necesidad de articular el flujo dinámico, de concebir nudos dentro de los desarrollos, de captar la totalidad y el ritmo de un conjunto, establecer la mediación y continuidad entre los antagonismos de los grandes grupos principales que se siguen uno a otro, y buscar tendencias unitarias tras todo lo separado y vario, para erigir por último conexiones planetarias de conjunto tan vastas como sea posible, a la luz de las cuales llega a esclarecerse todo lo particular. Esta dinámica, en su peculiaridad frente a la explicación meramente pragmática de los motivos y a la causalidad psicológica científico-natural, o sea, frente a la pura filosofía de la reflexión, constituye desde entonces propiamente el misterio teórico de la historiografía. El problema sólo puede consistir en saber si puede concebírselo dentro de otras formas lógicas y metafísicas, o si debe dejárselo confiado al instinto del historiador, "a la mirada —como dice Humboldt— agraciada por la naturaleza y aguzada por el estudio y el ejercicio, del investigador histórico"[129], quien tiene aquí su talento más profundo y propio.

[128] Cf. la exposición de Fueter en su *Historia de la historiografía moderna* (1911). Por lo demás, la actividad historiográfica del propio Leibniz se encuentra todavía enteramente bajo el conjuro de los métodos más antiguos, especialmente los de los Maurinos; sobre él no ha ejercido ningún efecto su propia doctrina; ibid., p. 316 s.; cf. el paralelo entre Winckelmann y Hegel en la p. 392. Sobre el enlace —que recuerda igualmente a Hegel— "de la historia individual con la colectiva" en Möser, ver p. 396; Möser procedía ciertamemente del terreno de la visión práctica; pero el sólo hecho de que él proviniera "de la historia social" —un planteamiento enteramente nuevo— no basta para explicar aquello; también a él lo rodeaba ya la atmósfera del concepto de evolución, que presupone una fuerte significación del inconsciente. En todo caso, el pensamiento histórico de Möser desemboca de manera perfectamente homogénea en el movimiento ideológico aquí descrito. Al respecto ver también Dil-

they, *El siglo* XVIII *y el mundo histórico,* Deutsche Rundschau, 1901, p. 365, donde se remite a Leibniz.

[107] A este respecto, véase Dilthey, *Historia de la juventud de Hegel* (1905), continuada ahora hasta abarcar también la vida posterior de Hegel en "Obras" IV, 1921; también el excelente artículo de H. Scholz *El primer sistema de Hegel,* Preuss. Jahrbuch, Tomo 166; fuera de ello, las publicaciones de los escritos juveniles sobre teología e historia de las religiones y sobre derecho público hechas por Nohl y Lasson; también el libro de Rosenzweig, *Hegel y el Estado* (1920), casi excesivamente rico y por lo mismo difícil de abarcar.

[108] Véase el agudo análisis de E. v. Hartman, *El método dialéctico* (1868), especialmente acerca del pensamiento del entendimiento y de la razón pp. 51-66. Pero Hartmann considera esto justamente como una excentricidad de Hegel, aunque más tarde en su "Doctrina de las categorías" también él concede un lugar terminal a este pensar de la razón.

[109] Tal es también el pensamiento fundamental de Croce en *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* (1907). Sobre estos motivos de la dialéctica, véase también Lotze, *Historia de la estética en Alemania,* pp. 76 ss.

[110] Tal es el pensamiento fundamental del principal libro de Hegel, la *Fenomenología,* cuyo contenido reproduce espléndida y acertadamente R. W. Willcock en *Sobre la teoría del conocimiento de Hegel en la Fenomenología del espíritu* (1917, en B. Erdmanns Abhh. z. Phil. 51). El célebre Prefacio contiene la protesta contra la concepción de la identidad de Schelling y su relación con lo finito en movimiento como "intuición intelectual" o, como se diría hoy día, "intuición" o "visión artística de la unidad en lo cambiante y múltiple". Hegel quiere en lugar de ello *deducir lógicamente* esto último de lo primero, única manera de obtener *una sucesión lógicamente necesaria en los movimientos,* y, con ésta, una orientación segura hacia el *incremento de valor* de las manifestaciones. Cuán importante es esto lo demuestra el comportamiento de la historiografía fundada sobre la mera intuición. Disuelve ella el pensamiento finalista y su firme vinculación con la construcción del devenir, lo deja flotar inseguro sobre el todo, empuja hacia la autoridad o hacia la iglesia o predispone al pesimismo. Se verá esto en la próxima sección. También la actitud estética pura puede seguirse de ello; ésta conduce empero fácilmente al pesimismo. La concepción del dinamismo de base exclusiva o preponderantemente artística o intuitiva pierde necesariamente toda ley y meta si la forzosidad lógica y el progreso de la dialéctica no son reemplazados por algo diferente. También en Bergson se nos dará esto a conocer. A causa de este enlace de la doctrina dialéctica del movimiento con el automovimiento del divino espíritu del Todo, quien en dicho movimiento no hace sino captar lógicamente su esencia metafísica y se identifica así con el pensar, a causa de tal enlace, decimos, Lask y de acuerdo con él Max Scheler llaman "emanatista", a esta lógica, a el pensamiento que se trasmuta en realidad y desde ésta retorna a sí misma. Pero este es sólo un lado del asunto; lo principal es la concepción de la lógica del movimiento del dinamismo mismo.

[111] Desgraciadamente es imposible formular aquí con más precisión las diferencias, tan interesantes, entre estos pensadores. Schleiermacher y Schelling son los más emparentados; conocen sólo un creciente y progresivo preponderar del espíritu sobre la naturaleza, una oscilación en torno al núcleo de la identidad, que se inclina primero del lado de la naturaleza, luego del lado del espíritu, pero no una íntima ley del movimiento, una logificación del

impulso ascendente, un colmar la identidad con la idea de fin; cf. Süskind, *La influencia de Schelling sobre la evolución del sistema de Schleiermacher* (1909) y *Cristianismo e historia en Schleirmacher* (1911), también Mehlis "La filosofía de la historia de Schelling" (tesis de Heidelberg, 1906). Fichte posee ya la dialéctica, pero como proceso infinito, sin el contenido y sentido propios de cada período y momento particular, lo que conduce a un constante moralizar; véase Lask *El idealismo de Fichte y la historia* (1902). Todos estos pensadores han acogido a lo individual en su sistema, pero sin ser capaces de relacionarlo con la evolución. W. v. Humboldt ha situado con máximo énfasis el dinamismo en el centro; sus muy comentadas *Ideas* son sólo este dinamismo y ninguna otra cosa, percibido eso sí deliberadamente de manera esencialmente intuitiva y artística, sin que se lo racionalice mediante la introducción de la filosofía de la identidad y de la dialéctica que de ella se desprende. La "Idea de humanidad" es la ley de la evolución, la condensación de todo el dinamismo en la idea del afán humanitario, pero en el fondo sólo una muy imprecisa visión de conjunto de las muchas posibilidades individuales de desarrollo de las "ideas" o del dinámico impulso evolutivo en general. Es fácil comprender que la versión del dinamismo dada por Hegel haya hecho entonces una impresión mayor y haya parecido resolver los problemas con más conexión, unidad y seguridad en cuanto a la meta perseguida. Al historiador de hoy en cambio le resultará más afín la formulación de Humboldt. Ella continúa en verdad el pensamiento goetheano introduciéndolo en la historia, en tanto que Hegel, para disgusto de Goethe, lo ha racionalizado escolásticamente. Cf. E. Spranger, *Humboldt y la idea de humanidad* (1909) y Louis Erhardt, H. Z. 1855; sobre la relación de Goethe con Hegel resulta muy instructivo E. Cassirer, *Libertad y forma* (1916), p. 399. Véase a este respecto la declaración extraordinariamente característica del propio Goethe acerca de los dos métodos del conocimiento de la naturaleza, el intuitivo enfrentado con lo que deviene, el matemático-mecánico enfrentado con lo ya devenido y muerto, en Eckermann *Conversaciones* II, con fecha 12-2-1829, un pasaje al que también Spengler alude.

[112] Cf. a este respecto Adolf Lasson, *Sobre el azar* (1918, Conferencias de la Kantgesellschaft, 18), también Lotze *Microscosmo* 1,3 III, 32, el cual ve, es cierto, en ello el fracaso de la construcción dialéctica; véase asimismo Ed. v. Hartmann, *Teoría de las categorías* (1896), p. xi.

[113] Este es por lo demás también uno de los pensamientos fundamentales del ensayo de Humboldt sobre la tarea del historiógrafo, *loc. cit.*, p. 35: "Aquellos fenómenos (entendidos causalmente y conforme a leyes naturales) dan cuenta también por lo tanto sólo de desarrollos regulares, que se repiten según una ley conocida o una experiencia segura; pero lo que surge como un milagro, aunque admite que lo acompañen explicaciones mecánicas, psicológicas y fisiológicas, pero sin que pueda realmente derivárselo de ninguna de ellas, permanece dentro de aquel círculo no sólo inexplicado, sino también desconocido". Lo mismo se encuentra también en la base de la goetheana exploración de la naturaleza *(Naturerforschung)*, que Chamberlain distingue en forma tan instructiva de la investigación de la misma *(Naturforschung)*.

[114] Evidencian esto los escritos juveniles de orden teológico y político-jurídico publicados por Nohl y por Lasson; también en la exposición de Dilthey resulta claro, no obstante que la concepción dinámica precede en todos los terrenos. La racionalización con ayuda de la filosofía de la iden-

tidad viene a agregarse luego, como elaboración sistemática.

[115] Véase en relación con esto Hildegard Trescher, *La influencia de Montesquieu sobre las bases filosóficas de la teoría hegeliana del Estado* (Tesis de Leipzig, 1918, también en Schmollers Jahrb. 42, 1918).

[116] *Comunidad y Sociedad* (1912). Tönnies se ha detenido por lo demás en la afirmación y la negación, insinuando sólo tímidamente la reafirmación o síntesis. En él, el optimismo ha sido un tanto quebrantado por influencias schopenhauerianas. J. Plenge, un economista que también representa este género de "sociología desde dentro", ha retornado en cambio de nuevo cabalmente y lleno de optimismo a Hegel y la dialéctica; véase "Los revolucionarios revolucionados" *(Die Revolutionierung der Revolutionäre,* 1918), y *El nacimiento de la razón* (1918).

[117] V. Below en *La historiografía alemana* (1916) señala esto con especial satisfacción como el nacimiento de la historia de la cultura y en general de todo lo bueno, desde un pensamiento conservador.

[118] Esta es también por lo demás una de las ideas fundamentales de Ranke. Sobre este nacimiento particular de los bienes culturales, su desparticularización o elevación a lo general, y su consiguiente amalgama en el patrimonio cultural europeo, véase *Épocas,* pp. 16, 30, 34. Semejante es también la filosofía de la historia del *Goethe* de Gundolf, según el cual la elaboración final de las vivencias originarias como cultura constituye el destino de los períodos maduros y tardíos del mundo de los pueblos y de la vida individual.

[119] Ha sido ampliamente difundida en los cuadernillos de Reclam; recientemente G. Lasson ha descubierto y compuesto una versión bastante aumentada de la célebre *Introducción:* Hegel *La razón en la historia* (Leipzig, 1917), Meiners Phil. Bibl., tomo 171 a). En lo esencial representa, empero, sólo una ampliación de lo ya conocido.

[120] Dilthey, *Escritos juveniles,* p. 202.

[121] Las fuertes concesiones formales hechas a la teología pueden dejarse de lado. En verdad, la razón hegeliana, colmada de humanismo, estatalmente organizada, ahondada en sentido cristiano y encargada de dar forma al mundo, ha crecido hasta rebasar con mucho los límites de toda doctrina de Iglesia, y esta última, al igual que en las *Lecciones sobre los estudios universitarios* de Schelling no es más que una cubierta poco adecuada. El Estado y la Iglesia se encontraban en Alemania a la sazón todavía unidos indisolublemente y quien quisiera racionalizar la cultura moderna tenía que racionalizar con ella a la Iglesia. En toda doctrina oficial ambas se copertenecen, punto de vista sostenido también por Goethe como ministro de culto. Sólo a partir de D. F. Strauss, Bruno Bauer y el año 1848, empieza a darse por descontada en Alemania la separación entre la evolución espiritual y la Iglesia, y la expresión abierta de ello. No hay pues que tratar de hallar un sentido oculto a las fórmulas teológico-hieráticas de Hegel. En este respecto Hegel pertenece al *ancien régime.* Pretender comprenderlo en función de una dependencia respecto de la teología es, a mi juicio, radicalmente falso; contra Fueter, p. 431, quien no ha intentado en absoluto comprender a Hegel desde Hegel mismo.

[122] Sobre las repercusiones de la dialéctica, véase la exposición detallada de Rothacker en *Intr. a las ciencias del espíritu.* Muy instructivo resulta todavía F. Chr. Baur, *Epocas de la historiografía eclesiástica* (1852). Datos interesantes sobre los autores del Anuario Prusiano y la época de su fundación proporciona O. Westfal en *La concepción del mundo y del Estado del liberalismo alemán* (1920).

[123] Sobre Ranke véase los finos ensayos de A. Doves y el libro de Diether de que

Meinecke trata en *Prusia y Alemania* (1918), pp. 361 ss. y 402 ss. También Meinecke pertenece a los pensadores que siguen siempre de nuevo la pista de aquel dinamismo, intentando enlazarlo con el realismo de la investigación moderna. En lo demás, véase sobre todo lo que Gooch y Ritter dicen sobre Ranke, así como Ottokar Lorenz, *La ciencia histórica,* II, 1891, pp. 50 ss.

[124] No se destaca esto suficientemente en Fueter y Below; mejor en Croce, *Teoría e historia de la historiografía,* 1915.

[125] Es éste el único caso en que la concepción del conocimiento como reflejo o imagen reproductiva es posible al menos en cierta medida, lo que conviene tener muy en cuenta ante la transformación de la dialéctica en Marx. La exposición científica se encuentra, eso sí, en todo caso, bajo este supuesto, condicionada y atada por toda suerte de términos intermedios, selecciones y abreviaturas, en una palabra, ligada y condicionada antropológicamente, lo que Hegel no ha tomado en consideración en la teoría.

[123] Tal es la crítica que repite siempre de nuevo Lotze; véase *Microcosmos,* III, pp. 33 ss. De hecho posee lo individual en Hegel un doble sentido: en primer lugar, es la forma de manifestarse y el punto por el que se abren paso las ideas, en cuyo respecto es indiferente cuánto sepa el individuo de esta función suya en relación con la idea, y en segundo lugar, significa la autocaptación individual y concreta de la idea en la personalidad, la que se sabe expresión de la idea y goza como tal, percibiendo metafísicamente por sí misma su existencia singular. De esta singularidad de la idea de individualidad se habló ya al tratar la teoría de los valores.

[127] La crítica de B. Croce, p. 78, se vuelve sobre todo contra esto; también P. Barth, *La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos* (1890). Interesante es también la crítica de J. Plenge, quien caracteriza al encadenamiento lógico-dialéctico sólo como una de las muchas formas posibles del ritmo de la historia (véase mi estudio *Las ideas de Plenge de 1814,* Braunsche Annalen für soziale Politik, tomo V, 1917), y por lo mismo habla de dialéctica empíricamente observada o, de preferencia, de método macroscópico.

[128] Este es no obstante también el sentido del distingo que hace Lotze en su *Lógica* (1880), pp. 243 ss., 251, entre el comportamiento en todo caso "enigmático" de las cosas en devenir y la incorporación de este enigma en la formación de conceptos de la lógica. ¿Pero por medio de qué se capta ese comportamiento de las cosas si no se lo puede captar en el concepto y sin embargo de hecho, como muestra la observación de Lotze, se lo capta mediante él? Lotze remite a la metafísica, a una suerte de "visión" o "intuición" metafísica, la que aparece eso sí ligada a consideraciones muy artificiosas. El problema surgirá en lo sucesivo siempre de nuevo, sobre todo cuando tratemos el antagonismo entre Dilthey y los neokantianos.

[129] "Acerca de la tarea del investigador histórico", loc. cit., p. 25.

Jorge Guillermo Federico Hegel

LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU*

La verdad de la certidumbre de sí

IV

Traducción de *Fernando Zabala*

*El autor y la obra aparecieron nombrados así en la edición original:

Ge. Wilh. Fr. Hegel. *Die Phänomenologie des Geites.* 1807, Bamberg bey J. A. Goebhardt.

El texto aquí traducido es el de este editor:

Joh. Hoffmeister. *Phänomenologie des Geistes.* 1937, Leipzig. "Según el texto de la edición original", y citado por Heidegger en sus *Holzwege.* F. Meiner in Hamburg, 1952.

Tuve a la vista estas traducciones (de Zubiri la suya del prólogo):

J. B. Baillie. *The Phenomenology of Mind.* 1910; 1931, segunda edición revisada por Joachim. Londres, Allen & Unwin, 1949.

X. Zubiri. *Fenomenología del espíritu.* 1935. Prólogo e Introducción / El saber absoluto. Traduce *aufheben,* "absorber", sugerido por Ortega. Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1935.

Jean Hyppolite. *La Phénoménologie de l'Esprit.* 1939, t. i; 1941, t. ii. Paris, Aubier, 1947. Esta traducción es la única que pudo utilizar la edición crítica del texto.

Alexandre Kojève. *Autonomie et dépendence de la Concience-de-soi: Maitrise et Servitude.* "Mesures", 14 janvier 1939, después en *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, 1947. Desgraciadamente, no tuve a la vista esta traducción comentada de este Capítulo iv.a, pero hay que citarla por su importancia para el conocimiento de Hegel actual en Sartre, en Francia, y ahora en Alemania Occidental y posiblemente entre nosotros.

El contenido de la obra hasta aquí es según el índice del propio Hegel:
Prólogo (Vorrede), que como escrito después del cuerpo de la obra, i. e. *antes de la "Lógica",* escojo traducir así con Zubiri), en paginación romana, hasta xci.
["*Introducción",* Einleitung]: esta designación del comienzo de la obra no proviene de Hegel, fue introducida al quitar éste de la obra en prensa

su título original *Ciencia de la experiencia de la conciencia* (título general de la obra y de su trozo inicial). Comienza el cuerpo en paginación árabe, 1 a 765.

(A.) Conciencia (Bewusstsein).

I. La certidumbre sensible, el esto y el mentar (Meinen, mi opinar),
II. La percepción, la cosa y el engaño.
III. Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

(B.) Autoconciencia (Selbstbewusstsein).

IV. La verdad de la certidumbre de sí[2] (título general del capítulo y de su trozo inicial).

A. Independencia y dependencia de la conciencia de sí; señorío y servidumbre.
B. Libertad de la conciencia de sí; estoicismo, escepticismo y conciencia infeliz (no traducido).

El primer trozo del Capítulo IV lo he traducido permitiéndome ciertas libertades, autorizado por el anuncio desde 1964 de la traducción de W. Roces en el F.C.E., de México; libertades que muchas veces son una literalidad que no se queda en las palabras sino que entra a las sílabas. De estos *juegos* de sílabas desde Marx hasta Heidegger hay "plena" conciencia *(Bewusst-sein).*

Por el contrario, el otro trozo (A) lo he traducido pretendiendo una literalidad palabra a palabra, corrigiendo aún algunas "impurezas" que habían pasado. Su publicación es experimental: como texto de seminarios actualmente en curso, su comprensión dará varias traducciones que tal vez pueda ofrecer en este mismo lugar.

También experimentales (o más aún, *experiencias,* como dice L. Hernández), son los trabajos de los asistentes señores Ián Mesa y Luis Hernández, que siguen a esta traducción: han surgido de un estudio muy original en relación al seminario desarrollado el año pasado.

Las abundantes anotaciones no deberían detener con su álgebra, que en Hegel es aliteración, lo "rapsódico" de una lectura de la *Fenomenología.* Téngase presente que el primer trozo no debería estar cortado más que por los doce puntos aparte; el otro presenta tres blancos en la edición crítica [subtitulados 1., 2., 3.a)] y nada más. Los corchetes son los subtítulos intercalados por el Pastor Lasson en su edición jubilar (1907), y "correcciones" al alemán de Hegel tan poco suyas; los paréntesis, explicaciones del traductor: Hegel hace uno solo. Cuando conciencia y autoconciencia se traduzcan con otras palabras, se recordará que se trata de los mismos términos alemanes:

[A]*Bewusstsein*
[B]*Selbstbewusstsein*

Y similarmente con:

[L]*laufheben,* sea en forma o en nombre verbal. Cf. nota 100.

F. Z.

[2] Die Wahrheit der Gewissheit seiner refiriéndose a "verdad" o "certidumbre". selbst; no: ihrer selbst; no "de sí misma"

En los modos presentados hasta aquí de la certidumbre, lo verdadero es para la conciencia otra cosa que ella misma. Pero el concepto de tal verdadero desaparece en la experiencia de él; como era inmediatamente *en sí*[3] el objeto —el ente de la certidumbre sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza (objeto) del entendimiento— así muéstrase más bien en verdad no ser, sino que este *en sí*[4] se revela como un modo como el objeto sólo para otro es; el concepto del objeto se subsume (y se levanta)[1] en el objeto[5] efectivo o la primera inmediata representación en la experiencia, y la certidumbre se perdió en la verdad. Y en adelante ha surgido[6] esto que en esas relaciones anteriores no llegaba a establecerse[7]: una certidumbre que es igual a su verdad; pues la certidumbre se es a sí misma su objeto, y la conciencia a sí misma lo verdadero. Hay aquí por cierto también un ser otro[8]; distingue a saber la conciencia, pero tal (ser otro), que le es a la vez indistinto para ella (ser sabido[A]). Nombremos *concepto (concepción)*[9] al movimiento del saber, y al saber como unidad en reposo o yo *objeto:* así veremos que no sólo para nosotros sino que para el saber mismo el objeto corresponde al concepto. O del otro modo, llamando *concepto* a lo que el objeto es *en sí*[10], y objeto a lo que el objeto en cuanto *objeto* o *para otro* es[11]: así se evidencia que el ser en sí[12] y el ser para otro[13] es lo mismo; el *en sí* es el ser consciente (la conciencia)[A]; pero éste[A] es también aquello *para lo cual* es lo otro (el *en sí*)[14]; y es para él que es lo mismo el en sí del objeto y el ser del mismo para otro; yo es el contenido de la relación y el relacionar mismo; está él[15] mismo contra[16] otro y sobrepasa[17] a este otro, que para él sólo es el mismo.

[1. La autoconsciencia en sí]

Con la autoconsciencia, entonces, hemos entrado ahora en el reino de la verdad, donde ella tiene su casa. Está por verse cómo la figura de la

[3] *an sich.*
[4] *Ansich.*
[5] *Gegenstand.*
[6] *entstanden.*
[7] *zustande.*
[8] *Anderssein.*
[9] *Begriff;* conception pone bien Baillie en cuanto es un engendrar, erzeugen. También cf. 17 y 20.
[10] *an sich* ist.
[11] *für ein* Anderes ist.
[12] *Ansichsein.*
[13] *für-ein-Anderes-Sein.*
[A] *Bewusstsein,* conciencia, lit. ser consciente como ser sabido *y* ser que sabe.
[14] Este paréntesis es de Hegel.
[15] *es*: el yo o ser consciente (la conciencia) es el sujeto, que 16
[16] *gegen: op*uesto a su *ob*jeto (Gegenstand), 17
[17] *greift über: capta* o con*cibe* sobre su con*cepto* (*Begriff*) que es su objeto, él mismo.

autoconsciencia hace su primera entrada. Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo en relación al precedente, al saber de otro, éste por cierto ha desaparecido; pero sus momentos a la vez se han conservado, y la pérdida consiste en que están aquí presentes tal como en sí son. El ser (objeto) de la opinión[1], la *singularidad,* y la a ella opuesta *universalidad*[II] de la percepción, tanto como el *vacuo interior*[III] del entendimiento, no son ya como esencias substanciales[18] sino como momentos de la autoconsciencia, es decir, como abstracciones o distinciones que *para* la conciencia misma son a la vez nulas o en absoluto distinciones, y esencias que puramente desaparecen. Parece entonces haberse perdido sólo el momento substantivo o capital[19], a saber, el *simple subsistir independiente* para la conciencia. Pero es que en el hecho de ser consciente de sí mismo[B] es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido y esencialmente el retorno de *ser otro.* Como serse consciente[B] es movimiento; pero mientras distinga de sí *sólo a sí mismo como* sí mismo, la distinción le es *inmediatamente levantada*[1] como un ser otro; la distinción no *es,* y *él* es sólo la tautología[20] sin movimiento del yo soy yo; mientras para él la distinción no tenga también la figura del *ser,* tampoco será él ser consciente de sí mismo[B]. Según esto para él hay el ser otro *como un ser* o como *momento distinto;* pero para él hay también la unidad de sí con esta distinción como *segundo* momento *distinto.* Con lo primero la autoconsciencia es *conciencia* (vale decir, traduciendo el ser:) el ser que se sabe a sí mismo[B] es el *ser que sabe*[A], y se mantiene para él la total amplitud del mundo sensible, pero a la vez sólo en cuanto referida al segundo momento, a la unidad del ser autoconsciente[B] consigo mismo; y el mundo es según esto un subsistir que sin embargo, sólo es *fenómeno*[21] o distinción que *en sí* no tiene ningún ser. Esta oposición de su fenómeno y de su verdad tiene por esencia sólo la verdad, a saber, la unidad de la autoconsciencia consigo misma; la cual debe llegarle a ser[22] esencial, es decir, la auto-

1 *Meinung;* la opinión es *mi* mentar el objeto como *su* ser ente *(Sein),* mi *versión (Mein-ung).* Debo esta comprensión al seminario de F. Soler sobre el *Dasein* en *Sein und Zeit.* Cf. 70 y sgtes.

II *Allgemeinheit* es la versión general; uni*versal*idad.

III El entendimiento unifica las fuerzas de la cosa en leyes de un *interior* indistinguible en ella.

18 *Wesen:* admitiendo plural como aquí equivale a nuestro "ser, seres".

19 *Hauptmoment;* substantivo: *Hauptwort.*

20 *Tautologie* que dice inmediatamente lo mismo (auto) y no el auto-ser-*dia*léctico[B], Selbstbewusstsein que en cuanto su propia *concepción* (Begriff) es la producción *del* hombre, Selbsterzeugen, en Marx.

21 *Erscheinung;* manifestación.

22 *werden.*

consciencia es *deseo*[23] en general. La conciencia tiene como autoconsciencia en adelante un objeto doble, uno el inmediato, el objeto de la certidumbre sensible y del percibir, el que *para ella* sin embargo está designado con el *carácter de lo negativo,* y el segundo, a saber *ella misma,* el que es la verdadera *esencia*[18] y que está presente al comienzo apenas sólo en la oposición del primero. El serse consciente (la autoconsciencia) [B] expónese consecuentemente como el movimiento en que se recoge[1] esta oposición y le viene al ser[22] la igualdad de sí consigo mismo.

[2. La vida]

El objeto que para la autoconsciencia es lo negativo, por su parte *para nosotros* o *en sí* ha retornado a sí[24], tal como por la suya la conciencia. Por esta reflexión a sí el objeto se ha vuelto *vida.* Lo que el ser consciente de sí[B] distingue de sí *como siendo* tiene también en él, en la medida en que sea puesto siendo, no sólo el despojado modo de la certidumbre sensible (ser, I) y de la percepción (cosa, II) sino que es ser reflejado a sí, y el objeto del deseo inmediato es *viviente*[25]. Pues el *en sí* que es[26] el resultado *universal*[27] de la relación del entendimiento con el interior (III) es el distinguir lo que no puede distinguirse, o sólo es[26] la unidad de lo distinguido. Pero esta unidad es igualmente, como vimos, el rechazo de sí misma y este concepto se *divide* en la oposición[28] de autoconsciencia y de vida: aquélla la unidad *para la cual* es la unidad infinita de las distinciones; ésta empero *es* sólo esta unidad misma, que así no es a la vez *para sí misma.* Tan independiente como la conciencia, entonces, es de independiente *en sí* su objeto. La autoconsciencia que sin más es *para sí* e inmediatamente designa su objeto con el carácter de lo negativo, o que de buenas a primeras es *deseo,* hará por ello antes bien la experiencia de la independencia del objeto.

La determinación de la vida que se ofrece partiendo del concepto que es[26] el resultado general[27] con que entramos en esta esfera basta para designarla, sin que sea necesario desarrollar todavía más su naturaleza; su ciclo se cumple en los momentos que siguen. La *esencia*

[23] *Begierde;* apetito en general o de ser.
[24] *in sich;* en sí, pero sin confundirlo con 3, *an sich.*
[25] *ein Lebendiges.*
[26] *oder.*
[27] *allgemein.*
[28] *entzweit* sich in den Gegensatz: "*dividirse* en oposición" define la desunión, Entzweieung. Cf. *divide et impera, entzweie, um zu herrschen.*

(su *ser*) [18] es la infinitud en cuanto el ser recogidas[29] todas las distinciones, el puro movimiento sobre su eje, la quietud en sí misma como infinitud absolutamente inquieta (la inmovilidad del movimiento perpetuo); la *independencia* (aseidad) [30] misma en que se han disuelto las distinciones que el movimiento genera; la simple esencia del tiempo que en esta igualdad consigo misma tiene la concreta figura del espacio (la concreción del espacio: el espacio crece). Las *distinciones* sin embargo de todas maneras están en este *simple y universal* medio[31] como distinciones, pues este universal flujo (o liquidación) [32] tiene su naturaleza negativa sólo en tanto es un *suprimirlas*[1]; pero no puede suprimir diferenciaciones si ellas no tienen un subsistir. Precisamente este flujo es, como igual a sí aseidad[30], el mismo el *subsistir* o la substancia de las mismas, en la cual son entonces como miembros distintos y partes *que son para sí. Ser*[33] no tiene más el significado de *abstracción del ser,* ni la entidad pura de esos miembros el de *abstracción* de la *generalidad*[II]; sino que su ser es justamente esa simple substancia fluida del puro movimiento a sí[24] mismo. Pero la *distinción* de estos miembros *unos frente a otros* en cuanto distinción no consiste en absoluto en ninguna otra *determinación*[34] que las determinaciones de los momentos de la infinitud que es[26] el puro movimiento mismo.

Los miembros independientes son *para sí;* pero su *ser para sí* es más bien tanto su reflexión inmediatamente a la unidad, cuanto esta unidad es la división en las figuras independientes. La unidad está dividida, porque es unidad absolutamente negativa o infinita; y porque *ella* es el subsistir, tiene la distinción de independencia sólo *en ella.* Esta independencia de la figura aparece como algo *determinado*[35], *para otro,* pues ella es algo diviso[36]; y el suprimir la división acontece acordemente por otro. Pero su suprimirse está también en ella misma (a se, en la aseidad de la figura o forma viva); pues justamente ese flujo (liquidación) [32] es la substancia de las figuras independientes; esta substancia empero es infinita (negativa de lo finito); la figura es por eso en su subsistir mismo la división o la supresión de su ser para sí.

Distingamos nosotros de más cerca los momentos aquí contenidos; así veremos que como *primer* momento tenemos el *subsistir* de las fi-

[29] *Aufgehobensein* cf. 1.
[30] *Selbständigkeit.*
[31] *Medium.*
[32] *Flüssigkeit.*
[33] Das *Sein.*
[34] *Bestimmtheit:* "determinad-idad". Zubiri: determinidad. Baillie: characteristic. Si se quiere: determinadez.
[35] ein *Bestimmtes.*
[36] *ein Entzweites,* in-dividuo.

guras independientes que consiste en[26] el sofocamiento[37] de lo que el distinguir en sí es, a saber: no ser en sí y no tener ningún subsistir. El *segundo* momento es el *sujetar*[38] ese subsistir bajo la infinitud de la distinción. En el primer momento está la figura subsistente: en cuanto *siendo para sí,* o en su determinadez[34] substancia infinita, se levanta contra la substancia *universal,* niega este flujo-liquidificación[32] y continuidad con ella y se afirma como no disuelta en este universal, sino antes bien como manteniéndose: separándose de ésta su naturaleza (con ella ahora) inorgánica, y consumiéndola. La vida en el fluido medio universal, un *reposado* ponerse las figuras saliendo unas de otra[39], vuélvese ipso facto movimiento de las mismas o vida como *proceso.* El simple flujo[32] es lo *en sí,* y la distinción de las figuras lo *otro.* Pero este fluido[32] por esta distinción misma vuélvese *lo otro;* pues él es ahora *para la distinción,* que es en y para sí misma, y es de allí el movimiento infinito por el cual aquel reposado medio es consumido (movimiento negador que es) la vida en cuanto *viviente.* Pero esta *inversión*[40] es de nuevo el *estar invertido en sí mismo*[41]; lo que es consumido, es la esencia; la individualidad que a costa de lo universal se mantiene y da el sentimiento de su unidad consigo misma, supera[1] justamente con ello (= consumiéndolo) *su oposición con lo otro por lo cual es ella para sí;* la *unidad* consigo misma que ella se da es justamente el *fluido*[32] de las distinciones o la *disolución*[42] *universal.* Pero inversamente el superar[1] el individual subsistir es también el engendrarlo. Pues ya que la *esencia* de la figura individual, la vida universal que es para sí en sí es substancia simple, suprime[1] así y todo, en tanto pone a lo otro dentro de sí[24], esa su *simplicidad* que es su esencia, es decir, divide su simplicidad, y este dividir el indistinto fluido es justamente poner la individualidad. De modo que la simple substancia de la vida es la división de sí misma en figuras y a la vez la disolución de estas distinciones subsistentes; y la disolución de la división es en igual medida dividir, un articular[43]. Caen así una en otra[44] las dos caras del movimiento total que fueron distinguidas, a saber: la configuración[45] reposadamente expositiva[46] en el medio universal de la aseidad o independencia, y el proceso de la vida. Este

[37] *Unterdrückung.*
[38] *Unterwerfung.*
[39] *Auseinanderlegen:* poner huevos, salir pollos. . . un reposado *explicarse* las figuras en el *ensí* del gallinero, que *otro* pone en movimiento en su *proceso* de vida.
[40] *Verkehrung.*
[41] *Verkehrtheit an sich selbst.*
[42] *Auflösung.*
[43] *Gliedern, Gliederung.*
[44] *ineinander fallen;* Baillie: collapse into one another.
[45] *Gestaltung.*
[46] *auseinander gelegte,* cf. 39.

tanto es configuración como (desfiguración), suprimir la figura; y aquélla, la configuración, tanto es un suprimir como es la articulación de miembros[43]. El fluyente elemento es todavía sólo la *abstracción* de la esencia, o sólo como figura es *real;* y que se articule, es de nuevo dividir lo articulado o disolverlo. Esta circulación total constituye la vida: ni aquello que primero se expresó, la inmediata continuidad y concreción[47] de su esencia; ni la figura subsistente y lo discreto que es para sí, ni su puro proceso; ni tampoco el simple resumir estos momentos: sino el todo que se desarrolla y disuelve su desarrollo[48] y que en este movimiento se conserva simple.

[3. El yo y el deseo]

En tanto se parte de la inmediata unidad primera y atravesando[49] los momentos de la confirmación y del proceso se retorna a la unidad de estos dos momentos y con ello de nuevo a la simple substancia primera, (resulta que) esta *unidad reflexionada* es otra que la primera. Frente a aquella inmediata o expresada como *ser* es esta segunda la *universal* (*o general*)[27], cual tiene todos estos momentos como recogidos (vertidos)[1] en ella. Es el *simple género*[50] (el uni-versal), que en el movimiento de la vida misma *para sí como* tal *cosa simple*[51] no *existe;* sino que en tal *resultado* la vida refiere a otra cosa que ella no es, a saber a la conciencia, para la cual está (vertida) ella como tal uni(versali)dad[52] o como género.

Esta otra vida empero, para la cual es el género como tal y que para sí misma es género, la conciencia de sí, se es inicialmente en cuanto esta simple esencia y se tiene por objeto en cuanto *puro yo;* en su experiencia, que ahora hay que considerar, este objeto abstracto se le enriquecerá[53] y conservará el despliegue que hemos visto en la vida.

Este género o el universal simple para el que las distinciones no son ninguna, lo es el yo simple sólo siendo *esencia negativa* de los independientes momentos figurados; y con ello la conciencia de sí está cierta de sí misma sólo suprimiendo[1] lo otro que se le presenta como vida independiente; ella es *deseo*. Cierta de la nulidad[54] de esto otro, pone esta nulidad *para sí* como su verdad, aniquila[55] el objeto independiente,

[47] *Gediegenheit.*
[48] *Entwicklung.*
[49] *durch hindurch.*
[50] *einfache Gattung.*
[51] *für sich a l s* dies *Einfache: como* esto *simple.*
[52] *Einheit,* unidad.
[53] *bereichern;* cf. *Reich,* el reino.
[54] *Nichtigkeit.*
[55] *vernichtet.*

y se da por medio de eso la certidumbre de sí misma como certidumbre *verdadera,* como que se le ha venido (a verificar)[22] a ella misma de *modo objetivo.*

En esta satisfacción, sin embargo, hace ella la experiencia de la independencia de su objeto. El deseo, y la certidumbre de sí lograda en su satisfacción, son condicionados por el objeto, pues son por la supresión[1] de esto otro; para que la supresión sea, esto otro debe ser. La autoconsciencia entonces es impotente para suprimirlo[1] a través de su relación negativa; lo engendra antes bien de nuevo a través de ella, tal como el deseo. Hay de hecho un otro que la autoconsciencia, la esencia[18] del deseo[56]; y a través de esta experiencia a ella misma le ha venido al ser[22] esta verdad. A la vez sin embargo, ella es de todas maneras absolutamente para sí, y lo es sólo por supresión del objeto, y debe venirle[22] su satisfacción, pues la verdad es ella[B]. Por mor[57] de la independencia del objeto puede ella por consiguiente llegar a la satisfacción sólo en tanto él mismo cumpla[58] en él la negación; pues *en sí* es él lo negativo, y debe ser para el otro lo que él es. En tanto en sí mismo es la negación y en ello a la vez independiente, es él conciencia. En la vida que es el objeto del deseo la negación está o *en el otro,* a saber en el deseo, o como (su) *determinación*[34] frente a otra figura indiferente, o como su *inorgánica naturaleza general.* Esta naturaleza general independiente, en que la negación está como absoluta, es el género en cuanto tal, o en cuanto *conciencia de sí.* La *conciencia de sí alcanza*[59] *su satisfacción sólo en otra conciencia de sí.*

El concepto de la conciencia de sí se ha completado recién en estos tres momentos: a) puro yo indistinto es su primer objeto inmediato. b) esta inmediatez misma empero es mediación absoluta, es sólo como supresión del objeto independiente, o sea es deseo. La satisfacción del deseo es en verdad la reflexión de la conciencia de sí misma en sí[24] misma o la certidumbre vuelta[22] verdad. c) pero esta verdad de la misma (de la certidumbre) es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la conciencia de sí misma. Esta es para la conciencia un objeto

[56] Baillie: *The object desired is, in fact, something other than self-conciousness, the essence of desire;*

Hyppolite: C'est en fait un autre que la conscience de soi qui est l'essence du désir;

Hegel: Es ist in der Tat ein Anderes als das Selbstbewusstsein, das Wesen der Begierde;

[57] *um... willen.*

[58] *vollziehen.*

[59] *erreicht,* cf. 53.

que en sí mismo pone su ser otro o la distinción como nula y con todo es independiente. La figura distinta sólo *viviente* suprime, es cierto, en el proceso de la vida su independencia, pero cesa con su distinción de ser lo que es; en cambio el objeto de la autoconsciencia es independiente igualmente en esta negatividad de sí mismo (en su autonegatividad); y con ello para sí mismo es género, general (o universal) fluir en lo propio de su separación; es ser consciente de sí mismo[B] viviente.

La conciencia de sí[B] es una *conciencia de sí para una conciencia de sí*[60]. Recién a través de esto es ella de hecho; pues recién en esto le viene al ser[22] la unidad de sí mismo en su ser otro (el ser consciente de sí mismo[8]); *yo,* que es el objeto de su concepto (momento a), de hecho no es objeto; el *objeto* de ese deseo (b) es sólo *independiente,* como que es la substancia general insuprimible[61], la igual a sí misma esencia fluida. En tanto una autoconsciencia es el objeto (c), él es tan bien y como objeto. Con esto está ya presente para nosotros el concepto del *espíritu.* Lo que para la conciencia llegará a ser[22] ahora, es la experiencia de lo que es el espíritu, esta substancia absoluta que en la perfecta libertad e independencia de su oposición, a saber de diferentes conciencias de sí[62] que para sí son, es la unidad de las mismas: *yo* que es *nosotros,* y *nosotros* que es *yo.* La conciencia tiene recién en la autoconsciencia como concepto del espíritu, su punto de viraje en que, fuera de la apariencia cromática del más acá sensible, fuera de la noche vacía del más allá suprasensible, entra[63] en el día espiritual del presente.

A.
INDEPENDENCIA Y DEPENDENCIA DE LA CONCIENCIA DE SI; DOMINACION Y SERVIDUMBRE[64]

La conciencia de sí es *en* y *para sí* en tanto y a través de que para otra es en y para sí; es decir, sólo es en cuanto reconocida. Es el concepto de ésta su unidad en su duplicación, de la infinitud realizándose en la autoconsciencia, es un entrelazamiento de muchas caras y significados de

[60] Es ist ein *Selbsbewusstsein für ein Selbstbewusstsein.*

[61] *unvertilgbare,* inaniquilable; < tilgen < tollere = aufheben[1].

[62] *Selbstbewusstsein*[*e*] no está pluralizado por Hegel.

[63] *einschreitet,* sube al teatro. Introito espondaico de la conciencia como autoconciencia, que más allá o acá está fuera (aus) *de sí,* no es conciencia *de sí.*

[64] *Selbstäandigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseims; Herrschaft und Knechtschaft.*

[65] *ein Anerkanntes;* Hypolite: un être reconnu.

modo que los momentos de éste (nudo) deben ser mantenidos rigurosamente separados[66] por un lado y por el otro en esta distinción a la vez también como no distinguidos, o deben ser aceptados y conocidos siempre en su significación opuesta. La duplicidad de sentido de lo distinguido yace en la esencia de la conciencia de sí, de ser infinita o inmediatamente lo contrario de lo determinado[34] en que está puesta. El análisis del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación preséntanos el movimiento del *reconocer.*

[1. La conciencia de sí duplicada]

Hay[68] para la conciencia de sí otra conciencia de sí; ha venido *fuera de sí*[69]. Esto tiene la doble significación; *primero,* se ha perdido a sí misma, pues se encuentra como *otra* esencia[18]; *segundo,* con eso ha suprimido a la otra, pues tampoco ve a la otra como esencia, sino *a sí misma* en la *otra.*

Debe suprimir este *su ser otra*[70]; lo cual es suprimir el primer doble sentido y es por eso mismo un segundo doble sentido; *primero,* tiene que ponerse a suprimir a la otra esencia independiente para a través de eso llegar a estar cierta *de sí*[71] como esencia; *segundo,* con eso pónese a suprimirse a *sí misma,* pues esta otra es ella misma.

Este suprimir de doble sentido de su ser otra de doble sentido es un retorno a sí misma también de doble sentido; pues, *primero* por el suprimir se recobra, pues vuelve a ser igual a sí por el suprimir *de su* ser otra[72]; pero, *segundo,* devuelve a la otra conciencia de sí a ella igualmente, pues se era en la otra, suprime este *su* ser[73] en la otra, despacha[74] así a la otra de nuevo libre.

Este movimiento de la conciencia de sí en relación a otra conciencia de sí de esta manera ha sido representado como *el hacer de una;* pero este hacer de una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer*[75] como el *hacer de la otra;* pues la otra conciencia de sí es igual de independiente, en sí cumplida, y nada hay en ella que no

[66] *auseinandergehalten;* Baillie: in detailed distinctiveness.

[67] *Auseinanderlegung;* Baillie: detailed exposition.

[68] *Es ist.*

[69] *es ist ausser sich gekommen.* Hyppolite: Elle se présente à elle comme venant de l'extérieur.

[70] *sein Anderssein* es también: *su otro su* (Fco. Soler) .

[71] *seiner* als des Wesens gewiss zu werden, también: llegar a ser conciencia como un *ser.*

[72] *seines* Andersseins.

[73] *sein* Sein: *su* su.

[74] *entlässt,* no sólo lässt, deja.

[75] *sein Tun.*

sea a través de ella. La primera no tiene delante al objeto como de primeras es sólo para el deseo, sino uno independiente que es para sí, sobre el que por eso ella nada puede para sí, si él no hace en sí mismo eso que ella hace en él. El movimiento es entonces simplemente uno doble de ambas conciencias de sí. Cada una ve hacer a la otra lo mismo que ella hace; cada una hace ella misma lo que exige a la otra, y hace por tanto lo que hace también sólo mientras la otra haga lo mismo; el hacer unilateral sería inútil porque lo que ha de acontecer sólo por ambos puede ser[76].

El hacer es entonces de doble sentido[77] no sólo en cuanto es un hacer tanto *a sí*[78] como *al otro,* sino también en cuanto indivisiblemente es tanto el *hacer de uno* como *el del otro.*

En este movimiento vemos repetirse, pero en la conciencia, el proceso que se presentó como juego de las fuerzas[79]. Lo que en aquél sólo para nosotros era, es aquí para los extremos mismos. La conciencia de sí es el (término) medio[80] que se descompone en extremos; y cada extremo es este trueque de su determinabilidad[34] y absoluto traspaso al opuesto; como conciencia llega por cierto fuera de sí, pero en su ser fuera de sí queda a la vez retenida dentro de sí[24], *para sí,* y su fuera de sí es *para ella.* Para ella es que inmediatamente ella *es* y *no es* otra conciencia; e igualmente, que esta otra es para sí sólo en tanto se suprime como ente sí y sólo es para sí en el ser para el sí de la otra. Cada extremo es para el otro el (término) medio por el cual es mediado y reunido[81] consigo mismo, y cada uno se es así y al otro inmediata esencia[18] que es para sí, y que a la vez sólo por esta mediación es así para sí. Se *reconocen* como *reconociéndose recíprocamente*[82].

Este concepto puro del reconocer, de la duplicación de la conciencia de sí en su unidad, hay que mirarlo ahora en su proceso, cómo aparece para la conciencia de sí. Presentará primero la cara de la desigualdad o el saltar[83] en extremos el medio, opuesto a sí como extremos, uno[84] solo reconocido (conciencia de sí), el[85] otro solo (objeto) reconociendo.

[78] *zu Stande kommen;* Hyppolite: se produire.
[77] Baillie (1910): a *double entente.*
[78] *gegen sich.*
[79] en el cap. III.
[80] *Die Mitte.*
[81] *zusammenschliesst,* se concluye. Como el anterior, términos del silogismo, Schluss.
[82] *gegenseitig,* lo contrario de einseitig, unilateral.
[83] *Heraustreten,* romperse, salirse.
[84] das (Extrem, Selbstbewusstsein).
[85] der (Gegenstand).

[2. La lucha de las conciencias de sí[86] opuestas]

La conciencia de sí es de primeras simple ser para sí, igual a sí mismo por exclusión *de sí* de todo *otro;* el *yo* le es esencia y objeto absoluto; y en esta inmediatez o en este *ser* de su ser para sí es (individuo) *singular*. Lo que sea lo otro para él, lo es como objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero lo otro es también una conciencia de sí. Entra (en la escena) un individuo frente a un individuo. Así *inmediatamente* de entrada, se son el uno para el otro a la manera de objetos ordinarios; figuras independientes; conciencias hundidas[87] en el *ser de* la *vida* —pues como vida se ha determinado a lo que aquí es objeto—, que aún no han cumplido *una para otra* el movimiento de la abstracción absoluta de aniquilar[88] todo ser inmediato y ser el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o que aún no se han expuesto la una a la otra como puro *ser para sí,* es decir como *auto*conciencia[89]. Cada una naturalmente está cierta de sí misma, pero no de la otra, por lo cual su propia certidumbre no tiene aún ninguna verdad; pues su verdad sería sólo que se hubiera expuesto o a ella su propio ser para sí como objeto independiente, o, lo que es lo mismo, el objeto como esta pura certidumbre de sí mismo. Pero según el concepto del reconocer esto no es posible a menos que cada uno en sí mismo cumpla la abstracción del ser para sí, como el otro para él, así él para el otro, por su propio hacer y de nuevo por el hacer del otro.

La *exposición*[90] de sí como la pura abstracción de la conciencia de sí consiste en mostrarse como negación pura de su manera objetiva, o en mostrar no estar atado a ninguna existencia determinada, absolutamente no a la universal singularidad del existir, a la vida. Esta exposición es el *doble* hacer; hacer del otro y hacer a través de sí mismo. Como hacer *del otro* busca cada uno la muerte del otro. En ello está presente también lo segundo, *el hacer a través de sí mismo;* pues aquello involucra el exponer[91] la propia vida. La relación de ambas conciencias de sí[62] está entonces determinada de manera que por el combate a vida, o muerte[92] se *verifican*[93] a sí mismas y mutuamente. Deben en-

[86] [*Selbstbewusstseine*] está pluralizado por el editor (1907). Cf. 62.

[87] *versenkte Bewusstsein*[e], Cf. 94.

[88] *vertilgen,* cf. 61!

[89] *als reines Fürsichsein,* d. h. als *Selbst*bewusstsein[e].

[90] *Darstellung,* antes traducido por *presentar.*

tablar esta lucha, pues deben elevar la propia certidumbre *de ser para sí* a verdad en la otra y en ellas mismas. Y sólo poniendo (en juego) [91] la vida se hace verdad[93] la libertad, (se verifica) que a la conciencia de sí no le es esencia el *ser,* la manera inmediata como surge, su estar hundida[94] en la expansión de la vida, –sino que en ella nada hay presente que no fuera para ella momento desapareciente, que ella es puro *ser para sí.* El individuo que no ha osado[95] la vida bien puede ser reconocido[96] como *persona,* pero la verdad de este ser reconocido[97], como verdad una conciencia de sí independiente no la ha alcanzado[59]. Así mismo cada cual debe ir a la muerte de la otra, tal como pone (en juego) su vida; pues la otra no vale para ella más que ella misma; su esencia se le presenta[90] como otra, está fuera de sí, debe suprimir su ser fuera de sí; la otra es conciencia que es y está tomada[98] múltiplemente; debe contemplar su ser otra como puro ser para sí o como negación absoluta.

Pero esta verificación por la muerte suprime tanto la verdad que debería salir de ella, como la certidumbre de sí mismo en general; pues como la vida es la posición *natural* de la conciencia, la independencia sin la negatividad absoluta, así la muerte es la negación *natural* de la misma, la negación sin la independencia, la cual queda así sin la requerida significación del reconocer. Por la muerte llegó a ser la certidumbre de que ambos arriesgaron[95] su vida y la despreciaron en ellos y en el otro; pero no para los que sostuvieron este combate. Suprimen su conciencia puesta en esa ajena esencialidad que es la existencia natural, o sea se suprimen, y son suprimidos como los *extremos* que quieren ser para sí. Desaparece así del juego de cambios el momento esencial, el disponerse[99] en extremos de opuestas determinaciones y el término medio cae en una muerta unidad descompuesta[99] en extremos muertos, meros entes, no opuestos; y ambos no se dan ni reciben recíprocamente el uno al otro a través de la conciencia de vuelta, sino que se dejan libres por indiferencia, como cosas. Su acto es la negación abstracta, no la negación de la

[91] *Daransetzen.*
[92] *Kampf auf Leben und Tod,* Baillie: life-and-death struggle.
[93] *bewähren,* probar.
[94] *sein Versenktsein.*
[95] *gewagt,* arriesgado.
[96] *anerkannt werden.*
[97] *Anerkanntsein.*
[98] *befangenes und seiendes Bewusstsein;* Hyppolite: embarrassée et qui vit dans l'élément de l'être.
[99] *zersetzen.*

conciencia, que de tal modo *suprime (levanta)*[1], que *recoge* y *conserva* lo suprimido, y con ello sobrevive a su ser suprimida[100].

En esta experiencia llega a ser conciencia de sí[101] que la vida le es tan esencial como la pura conciencia de sí. En la conciencia de sí inmediata el simple yo es el objeto absoluto que empero para nosotros o en sí es la mediación absoluta y que tiene por momento esencial la independencia subsistente. La liquidación[42] de aquella simple unidad es el resultado de la primera experiencia; a través de ella resultan puestas una pura conciencia de sí y una conciencia que no es puramente para sí sino para otra, es decir como conciencia *ente*[102] o conciencia en la figura de la *cosidad*[103]. Ambos momentos son esenciales; ya que primeramente son desiguales y opuestos y todavía no se ha dado su reflexión en la unidad, son entonces como dos figuras opuestas de la conciencia; una la independiente, para la cual el ser para sí es la esencia, la otra la dependiente para la cual la vida o el ser para otro; esa es el *señor*[104], ésta el *siervo*[105].

[3. SEÑOR Y SIERVO.
a) *la dominación*].

El señor es la conciencia que es *para sí,* pero no ya sólo el concepto de la misma, sino conciencia que es para sí mediada consigo por medio de otra conciencia, a saber por una a cuya esencia pertenece que esté sintetizada con *ser* independiente o la cosidad en general. El señor se relaciona a estos dos momentos, a una *cosa* como tal, el objeto del deseo, y a la conciencia a la que el carácter de cosa es lo esencial; y como él es a) como concepto de la conciencia de sí relación inmediata del *ser para sí,* pero b) ahora a la vez como mediación o como un ser para sí que sólo mediante[106] otro es para sí, relaciónase entonces a) inmediatamente a ambas y b) mediatamente a cada una mediante la otra. El señor se relaciona *mediatamente con el siervo mediante*[106] *el ser independiente;* pues precisamente a éste está atenido el siervo; es su cadena, de la que no pudo abstraerse en el combate y por ende él se mostró como depen-

[100] (das Bewusstsein) so *aufhebt,* dass es das Aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält,* und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt. Baillie: cancels in such a way that it preserves and maintains what is sublated. Hyppolite: *supprime* de telle facon qu'elle *conserve* et *retient* ce qui est supprimé.

[101] *wird es dem Selbsbewusstsein,* lit., a la conciencia de sí.

[102] *seiendes, que es.*

[103] *Dingheit.*

[104] *der Herr;* Baillie: the Master, or Lord; Hyppolite: le maître.

[105] *der Knecht;* the Bondsman; l'esclave.

[106] *durch;* antes: a través de, por.

diente, tener su independencia en la cosidad. Pero el señor es el poder sobre este ser, pues en combate mostró que le vale sólo como algo negativo; como él es el poder sobre este ser que a su vez es el poder sobre el otro, tiene él en este silogismo a este otro bajo sí. Igualmente se relaciona el señor *mediatamente, el siervo mediante*[106], *con la cosa;* el siervo se relaciona, como autoconsciencia en general, también negativamente con la cosa y la recoge (o suprime)[1]; pero ella es a la vez independiente para él, que no puede por lo tanto a través de su negar terminar con ella hasta aniquilarla[55], o sólo la *trabaja*[107]. Para el señor por el contrario *viene a ser*[22] por ésta mediación la *inmediata* relación como pura negación de la cosa o el *goce*[108]*;* lo que el deseo no logró él logra, terminar con ella, y satisfacerse en el goce. El deseo no logró esto por la independencia de la cosa; pero el señor que interpuso al siervo entre sí y la cosa, se junta[81] mediante ello, sólo con lo no independiente de la cosa, y puramente la goza; el lado de la independencia de la cosa lo deja al siervo, que la trabaja.

En estos dos momentos llega a ser para el señor su ser reconocido[97] por otra conciencia de sí; pues en ellos pónese ésta como inesencial, primero en la elaboración[109] de la cosa, y otra vez en la dependencia de[110] una existencia determinada; en ambos no puede hacerse amo del ser[111] y alcanzar la absoluta negación. Está entonces aquí presente este momento del reconocer, que la otra conciencia de sí se suprime como ser para sí, haciendo así ella misma lo que la primera le hace a ella. Y también el otro momento, que este hacer de la segunda es el hacer propio de la primera; pues lo que el siervo hace, propiamente[112] es hacer del señor; para éste es sólo el ser para sí, la esencia; él es la pura potencia negativa para la cual la cosa (no) es nada, y así el hacer negativo puro en esta relación; el siervo empero es un hacer no puro, sino inesencial. Pero para el reconocer genuino[112] falta el momento de que lo que el señor hace al otro, a sí mismo lo haga, y lo que el siervo a sí, también al otro. Se ha producido[6] así un reconocer unilateral y desigual.

La conciencia inesencial es aquí para el señor el objeto que constituye la *verdad* de la certidumbre de sí mismo. Pero se evidencia que este ob-

[107] *nicht bis zur Vernichtung*[55] mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur; Hyppolite: l'esclave la *transforme donc seulment par son travail.* (en nota: negation inachevée est formation, élaboration au sens étymologique).

[108] *Genuss.*

[109] *Bearbeitung.*

[110] *Abhängigkeit von.*

[111] *über das Sein Meister werden.*

[112] *eigentlich,* auténtico.

jeto no corresponde a su concepto, sino que aquello donde el señor se ha realizado se le ha vuelto algo totalmente distinto que una conciencia independiente. Para él no es una tal sino antes bien una dependiente; él no está entonces cierto, como de la verdad, del *ser para sí,* sino que su verdad es más bien la conciencia inesencial, y el inesencial hacer de la misma.

Según lo cual la *verdad* de la conciencia independiente es la *conciencia servil.* Esta aparece ciertamente primero *fuera* de sí y no como la verdad de la conciencia de sí. Pero tal como el señorío[113] mostró que su esencia es lo inverso[114] de lo quiere ser, así también la servidumbre se volverá en su realización[115] lo contrario de lo que es inmediatamente; como conciencia *rechazada* a sí volverá en sí[116] y se dará vuelta a verdadera independencia.

[b) *El temor*].

Vimos sólo lo que es la servidumbre en relación a la dominación. Pero ella es autoconsciencia, y ahora hay que mirar lo que según esto es en y para sí misma. Primero es para la servidumbre el señor la esencia; de modo que la *conciencia independiente que es para sí* le es *la verdad,* que, sin embargo, *para ella* aún no está *en ella.* Sólo que ella tiene esta verdad de la pura negatividad y del *ser para sí de hecho en ella misma;* pues en ella ha *experimentado* esta esencia. Esta conciencia a saber ha tenido angustia no por esto o aquello ni por éste o aquel instante, sino por toda su esencia; pues ha sentido el temor de la muerte, el señor absoluto. En ella se ha soltado[117] internamente, ha temblado[118] enteramente dentro de sí[24] misma, y todo lo fijo se ha movido[119] en ella. Este movimiento general puro, el absoluto volverse fluido de toda consistencia[120] es empero la esencia simple de la conciencia de sí, la negatividad absoluta, *el puro ser para sí,* que así está *en*[121] esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también *para ella,* pues en el señor le es *objeto.* Además no es sólo *en general* este universal soltarse[42], sino que

[113] *Herrschaft,* dominación.
[114] *Verkehrte.*
[115] *Vollbringung.*
[116] sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewusstsein in sich gehen; Baillie: being a conciousness repressed within itself, it will enter into itself.
[117] aufgelöst, disuelto; cf. 42; melted; dissoute.
[118] *erzittert.*
[119] *gebebt;* quaked; vacillé.
[120] *Bestehen,* subsistir.
[121] *an.*

en el servir lo ejecuta[115] *realmente*[122]; aquí suprime en todos los momentos *particulares*[123] su atarse a (la) existencia natural, desbastándola en el trabajo[125].

[c) *El formar*].

Pero el sentimiento del poder absoluto, en general y en lo particular[123] del servicio, es sólo el soltarse (o la disolución) *en sí,* y si en verdad el temor del señor es el comienzo de la sabiduría en ello entonces la conciencia es *para ella misma,* no el *ser para sí.* Trabajando es como vuelve a sí[126] misma. En el momento que corresponde al deseo en la conciencia del señor, pareció haberle tocado a la conciencia que sirve[127] en verdad el lado de la relación inesencial con la cosa, por cuanto allí la cosa mantiene[128] su independencia. El deseo se ha reservado[129] el negar puro del objeto y a su través el sentimiento de sí[130] sin mezcla. Pero por eso mismo esta satisfacción es sólo un desaparecer, pues le falta el lado *objetivo* o la *consistencia*[120]. El trabajo por el contrario es deseo *reprimido*[131], desaparecer *detenido*[132], o él *forma*[133]. La relación negativa con el objeto llega a ser *forma*[134] del mismo y algo que *permanece,* pues justamente para el que trabaja[135] tiene el objeto independencia. Este *negativo* término medio o *hacer* que da forma es a la vez *la singularidad*[136] o el puro ser para sí de la conciencia, la que ahora en el trabajo fuera de ella entra en el elemento de la permanencia; la conciencia trabajadora[137] llega así a través de ello a la intuición del ser independiente *como de sí misma*[138].

El formar[139] tiene no sólo esta significación positiva de que en él la

[122] *wirklich.*
[123] *einzelnen, singular.*
[124] *Anhänglichkeit an.*
[125] und arbeitet dasselbe hinweg: and by his work removes this existence away.
[126] *kommt zu sich.*
[127] *dienenden Bewusstsein;* conciencia servil era *knechtisches Bewusstsein.*
[128] *behalten.*
[129] *vorbehalten.*
[130] *Selbstgefühl.*
[131] *gehemmte Begierde;* desire restrained and checked; désir réfréné.
[132] aufgehaltenes Verschwinden; evanescence delayed and postposed; disparition retardée.
[133] *bildet,* en todos los sentidos.
[134] *Form.*
[135] *Arbeitenden,* travailleur.
[136] Diese *negative* Mitte oder das formierende *Tun* ist zugleich *die Einzelheit.*
[137] *arbeitende Bewusstsein.*
[138] zur Anschauung des selbständigen Seins *als seiner selbst,* a contemplar al ser independiente *como a sí misma.* Cf. 70-75.
[139] Formieren; shaping or forming the object; la formation.

conciencia que sirve[127] se vuelve como puro *ser para sí* un *ente*[140], sino también la negativa frente a su primer momento, el temor. Pues en el formar de la cosa, la propia negatividad o su ser para sí se le vuelve objeto sólo porque ella suprime la *forma* opuesta que está[141]. Pero esto *negativo* objetivo es precisamente la esencia (extraña y) ajena ante la cual tembló. Pero ahora ella destruye esto negativo extraño, como uno tal *se* pone ella en el elemento de la permanencia, y llega a ser a través de esto *para sí misma,* un ente *que es para sí*[142]. En el señor el ser para sí le es *un otro* o sólo *para ella;* en el temor el ser para sí es *en ella misma;* en el formar el ser para sí llega a ser como *suyo propio* para ella[143], y viene a conciencia de que ella misma es en y para sí. La forma, por el hecho de ser puesta afuera, no se le vuelve otra (cosa distinta) de ella; pues justamente la forma es su puro ser para sí, que así se le vuelve verdad. Ella se vuelve entonces, por este reencuentro de sí por sí misma, *sentido propio*[144], justo en el trabajo donde sólo parecía ser *sentido ajeno*[145]. Los dos momentos del temor y del servicio en general tanto como el de formar[146] son necesarios para esta reflexión, y a la vez los dos de manera universal. Sin la disciplina[147] del servicio y obediencia el temor se queda en lo formal[148] y no se expande sobre la realidad consciente de la existencia[149]. Sin el formar[146] el temor queda interior y mudo, y la conciencia no llega a ser para ella misma. Si la conciencia forma sin el temor absoluto, es un vano sentido propio; pues su forma o negatividad no es la negatividad *en sí;* y de allí que su formar no le pueda dar la conciencia de sí[150] como esencia. Si no ha soportado el temor absoluto sino sólo alguna angustia, la esencia negativa le ha quedado algo externo, o extraño, su substancia no se ha ido contagiando con ella hasta el fin[151]. Mientras no hayan vacilado todas las realizaciones[152] de su conciencia natural, pertenece *en sí* aún a determinado ser; el sentido propio es tozudez[153], una libertad que se queda aún dentro de la servidumbre. Tan

[140] *Seienden.*
[141] seiende *Form.*
[142] ein *Fürsichseiendes.*
[143] das Fürsichsein als *sein eignes* für es; juego de palabras: *suyo* = *ser* propio.
[144] *eigner Sinn, sentido propio* juega con *suyo propio (ser propio).*
[145] *fremder Sinn, sentido ajeno,* paralelamente con *alienado (ser para otro, alio).*
[146] Bilden. Como subtítulo c) : The formative process of self-enfranchisement. La culture ou formation.
[147] *Zucht.*
[148] *Formell.*
[149] *bewusste Wirklichkeit des Daseins.*
[150] *Bewusstsein seiner,* Cf. 71.
[151] *durch und durch angesteckt,* throgh and through infected, intimement contaminée.
[152] *Erfüllungen.* Content, contenu.
[153] der eigne Sinn ist *Eigensinn.*

poco como le puede llegar a ser esencia la forma pura, así de poco es ella forma considerada como expandirse sobre lo particular[154], formar[146] universal, concepto[9] absoluto, sino una habilidad[155] capaz de algo pero no del poder universal[156] y de la esencia[18] objetiva entera.

[154] *über das Einzelne.*

[155] *Geschicklichkeit* = Geschick, también *destino.*

[156] über Einiges, nicht über die allgemeine Macht . . . mächtig (poderoso).

Ian Mesa

ESBOZO DE LA POSICION DE MARX CON RESPECTO A LA FILOSOFIA DE HEGEL

El presente estudio no pretende abarcar el contenido de la filosofía de Marx ni menos aún el de la de Hegel. Como una primera aproximación al tema de la relación entre ambas filosofías he intentado exponer conjuntamente la crítica marxista del sistema hegeliano y el desarrollo de la esencia práctica del marxismo. De este modo apuntamos hacia lo que Marx ha llamado "el devenir mundo de la filosofía", su "materialización" en la historia, pero sólo de un modo formal, dejando de lado muchos aspectos de esta cuestión y limitándonos al estudio de algunos de los primeros escritos de Marx. Me han sido útiles asimismo algunos estudios de otros autores que señalo oportunamente mediante notas.

Marx concibe la empresa crítica que surge con el acabamiento de la filosofía en el sistema hegeliano y desde el seno mismo de ese sistema como una "exigencia de doble filo": una crítica de la realidad (social, política, económica, etc.), a la vez que una crítica del sistema de Hegel. De suerte que el movimiento crítico es una "praxis de la filosofía" en la cual ella se "realiza" al mismo tiempo que se "suprime"[1]. Para seguir este movimiento podemos retroceder hasta una temprana "toma de conciencia" de Marx del momento histórico-filosófico en que se haya situado. Como toda toma de conciencia efectiva, es una cierta apropiación a la vez que un movimiento de superación, por leve que éste sea. Nos referimos a las apreciaciones que hace Marx al comienzo de una carta que dirige a su padre y que consideraremos como el punto de partida de la crítica:

> "Hay en la vida momentos que limitan como fronteras el tiempo pasado, pero al mismo tiempo indican claramente una nueva dirección. Llegados a un tal punto de transición nos sentimos impulsados a contemplar con el ojo de águila del pensamiento el pasado y el presente, para tener así la conciencia de nuestra posición real. Aún más, la misma historia universal se complace en estas miradas retrospectivas y se contempla a sí misma, lo que le da en ciertos casos la apariencia de retroceder o de detenerse, en tanto que ella simplemente se deja caer en un sillón para comprenderse y espiritualizar su acto propio, el acto del espíritu"[2].

Marx compara el examen y reconsideración de su último año de estudios –del que rinde cuenta en esta carta– con un proceder de la *historia* y parece querer expresar así la situación de la filosofía a la muerte de Hegel. Es posible, por lo demás, que esta "toma de conciencia" le haya sido facilitada a Marx por algún otro hegeliano, tal vez por Bruno Bauer. En todo caso lo que se desprende es más o menos claro: la forma acabada y final que la filosofía asume con

[1] Tesis de Doctorado (Marx, *OEuvres Philosophiques,* t. I, ed. Costes).

[2] Carta del 10 de noviembre de 1837. Citado en la introducción de S. Landshut y J. P. Mayer a la edición Kröner de las obras de juventud de Marx. (Traducción francesa: OEuvres Phil., t. IV, ed. Costes).

Hegel, que ha "comprendido" toda la historia y parece así haber terminado con ella, no es, según la metáfora, el fin de los tiempos, sino que debe indicar "una nueva dirección". La misma consideración reaparece —a la vez que se hace más clara y se agudiza— en la *Tesis de Doctorado*[3] donde ya se señala esa "nueva dirección". Aunque a estas alturas el punto de vista de Marx es muy cercano al de Hegel, esperamos encontrar aquí el camino que nos conduzca desde el idealismo especulativo de Hegel a una filosofía de la acción y como exigencia de ésta, a lo que Marx llamará "el naturalismo o humanismo consecuente" que "se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora"[4].

Hegel ha "demostrado" la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional. "En tanto el espíritu absoluto, que se ha 'expresado' en las distinciones de la realidad, se conoce a sí mismo como espíritu filosofante, la 'reconciliación' entre la idea y la realidad está cumplida en el espíritu filosofante . . ."[5]. La filosofía es para Hegel el punto donde la idea absoluta se piensa a sí misma. Constituye de este modo la manifestación más alta de la realidad. La filosofía "comprende" el mundo fenomenal en su desarrollo y movimiento propios, poniendo al descubierto sus oposiciones y contradicciones que como *momentos parciales* son "superados", trascendidos hacia una *totalidad* omnicomprensiva —el espíritu absoluto— que se confunde con la filosofía misma. La realidad extraña y "exterior" es "absorbida" por la filosofía, que descubre su racionalidad íntima y la totalidad del mundo es finalmente suprimida como existente en sí, como exterioridad. Es lo que Marx llama "el devenir filosofía del mundo".

Pero *ésta* "reconciliación" entre la idea y la realidad, lo racional y lo real no puede satisfacer a Marx: justamente cuando la *filosofía* ha realizado su máximo intento de "apropiarse" el mundo es cuando su mutua separación se hace más marcada. Es también en este punto donde surge una tarea nueva y los factores parecen "invertirse".

> "Una ley psicológica, quiere que el espíritu teórico que ha llegado a ser libre en sí devenga energía práctica, saliendo como *voluntad* del reino de las sombras de Amenthes y se vuelva hacia la realidad material la cual existe sin él"[6].

Después de la filosofía absoluta "el mundo" sigue existiendo tal cual y en la inconsciencia . . . Se levanta ahora aparte de la filosofía y como "al lado" de ella. La mezquina realidad político-social alemana se opone directamente —sin posible mediación— a la "idea" y a lo universal. De ser posible una "nueva reconciliación" entre lo real y lo racional ésta tendrá que llevarse a cabo me-

[3] *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro,* comenzada probablemente en 1839 y presentada en 1841. La primera intención de Marx fue hacer un estudio más amplio, abarcando las tres principales corrientes de pensamiento *postaristotélico* (epicureísmo, estoicismo y escepticismo) y sus relaciones mutuas, tema que, comprensiblemente, debía interesar bastante a los *posthegelianos.*

[4] Manuscritos económico-filosóficos, p. 187, F. C. E.

[5] Landshut y Mayer, op. cit.

[6] Tesis de Doctorado, OEvr. Phil. t. 1, p. 75. Citado también por L. y M.

diante la "acción": la filosofía, después de Hegel que representa la libertad del "espíritu teórico", necesariamente debe transformarse en "energía práctica".

> "Pero la *praxis* de la filosofía es ella misma *teórica*. Consiste en la *crítica* que mide la existencia individual en el ser, la realidad particular en la idea"[7].

A pesar de esto, la cabal realización de la filosofía como crítica hace que ella pierda su carácter puramente contemplativo y se incorpore de una cierta manera al mundo:

> "Por el hecho de que la filosofía, en tanto voluntad, se opone al mundo fenomenal, el *sistema* ha decaído en una totalidad abstracta, es decir, la filosofía ha llegado a ser un lado del mundo al cual se contrapone un otro lado... Animado del deseo de realizarse (el sistema), entra en lucha con algo *otro*. Su satisfacción interior y su perfección se han desgarrado"[8].

La crítica implica para Marx una supresión de "la filosofía tal como ha sido hasta ahora, es decir, de la filosofía como filosofía" y, al mismo tiempo, "la realización inmediata de la filosofía".

Trataremos de ver esto más de cerca.

En primer término, "la filosofía" es para Marx ante todo *Hegel*. Hegel ha llevado el pensamiento filosófico a su término; es "el último filósofo". La esencia de la filosofía llega a su cumplimiento con Hegel. La crisis del hegelianismo es una crisis de la filosofía y en este sentido las críticas que Marx dirige contra Hegel pueden tomarse, en general, como críticas a la filosofía y viceversa[9].

Por otra parte, Marx se representa la tarea crítica de "la izquierda hegeliana" como "una exigencia de doble filo, el uno vuelto contra el mundo y el otro contra la filosofía"[10]. Por un lado está la crítica de las condiciones de existencia del hombre, que en cuanto tal es la realización inmediata de la filosofía, "el acto por el cual la filosofía se vuelve hacia el exterior", y que apunta a su vez hacia la completa conciliación de lo real y lo racional, la completa realización de la filosofía. Del otro lado está la crítica de la filosofía como filosofía, esto es, como "contemplación abstracta". Es la crítica del sistema mistificado, de la ideología paralizante. Es "el acto mediante el cual la filosofía se vuelve hacia sí misma, conceptuando la insuficiencia como inmanente a la filosofía"[11]. Ambos momentos de la crítica se pertenecen mutuamente y deben ser concebidos como necesarios el uno al otro.

La continuidad de este análisis de Marx se hace patente si examinamos la *Introducción a una Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En este ensayo se anuncia la conversión de Marx "de demócrata radical a filósofo comunista"[12]. La descripción del movimiento crítico adquiere un carácter más concreto al

[7] Tesis de Doctorado, p. 75.
[8] *Op. cit.*, p. 76.
[9] Cf. J. Hyppolite, *Alienation et Objetivation*.
[10] Tesis de Doctorado, p. 77.
[11] *Op. cit.*, p. 78.
[12] Cf. S. Moore, "Tres Tácticas, Su Origen en Marx". El ensayo de Marx fue publicado a comienzos de 1844.

analizar Marx los prerrequisitos para una revolución proletaria en un país atrasado. Este país era la Alemania de 1843.

Sin participar en la revolución burguesa, Alemania participó en la reacción producida por esa revolución. El estado social alemán, dice Marx, está por debajo del nivel de la historia. Lo que en otras partes —en Inglaterra, en Francia— se trata ya de derrocar por medio de las armas, Alemania no lo ha todavía alcanzado salvo en un sentido especial: los alemanes son contemporáneos *desde el punto de vista filosófico* de la realidad política y económica de Inglaterra y Francia. En estas condiciones, el lado de la crítica que se dirige hacia la filosofía concebida aquí como "representación" y "afirmación" de un mundo adquiere una urgencia especial:

> "Somos los contemporáneos filosóficos del tiempo presente sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Cuando en lugar de las obras incompletas de nuestra historia real criticamos, pues, las obras póstumas de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica cae en medio de las cuestiones de las cuales el presente dice: *That is the question*. Aquello que en los pueblos avanzados constituye un desacuerdo práctico con el orden existente[13], constituye en Alemania, donde ese orden social no existe todavía, un desacuerdo crítico con el espejismo filosófico de ese orden social"[14].

Marx reprocha la unilateralidad de los que quieren "suprimir la filosofía sin realizarla" y los que pretenden "realizar la filosofía sin suprimirla". En realidad, ambas posiciones se anulan a sí mismas: suprimir "la filosofía existente ahora" implica realizarla como crítica en las dos ramificaciones que hemos reconocido, y sobre todo, en aquella que se dirige contra la filosofía. A esto se agregan las circunstancias que Marx reconoce en Alemania. Cuando lo que Marx llama "partido político práctico" quiere que se tomen como punto de partida "reales gérmenes de vida" se olvida que la "vida alemana", en tanto pueda constituir un punto de partida aceptable, no ha existido más que en su filosofía. Si, por otra parte, el "partido político teórico" considera solamente la lucha crítica de la filosofía contra la realidad alemana, olvida que "la filosofía pasada forma ella misma parte de esa realidad" y constituye su "complemento ideal". No se puede realizar la filosofía como crítica sin suprimir "la filosofía tal como ha sido hasta el momento, es decir, la filosofía en tanto filosofía".

Dejamos aquí el análisis de este texto, lo cual nos permite dividir lo que sigue en dos partes, correspondientes al examen de los dos momentos de la crítica.

Crítica de la filosofía.

Resumimos aquí el análisis crítico que hace Marx de la dialéctica hegeliana a propósito de la *Fenomenología del Espíritu*. También podrían incluirse aquí

[13] Esta crítica "práctica" es examinada más adelante.

[14] *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* OEvr. Phil., t. 1, p. 93.

las críticas que dirigió Marx a los demás hegelianos así como las críticas inconclusas a otras obras de Hegel. Pero sólo nos ocuparemos de lo contenido en los *Manuscritos económico-filosóficos* que se refiere a la *Fenomenología* de la cual, dice Marx, es necesario partir "porque es allí donde nació la filosofía de Hegel y donde ha de encontrarse su secreto".

Como se verá, el análisis de Marx rebasa lo que podría considerarse como la crítica de "la prolongación ideal de la historia alemana". (Eso correspondería más bien a la crítica de la filosofía hegeliana del *derecho* que Marx se propuso pero no realizó). No obstante el análisis pertenece de todos modos a lo que podríamos llamar la crítica ideológica. Por otra parte, nosotros aprovecharemos el examen de este texto para extender en algunos puntos la confrontación entre Hegel y Marx.

"El punto de vista de Hegel –dice Marx– es el de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, el ser del hombre que se autoconfirma"[15]. Hegel habla del trabajo en el capítulo de la *Fenomenología* que trata sobre la "Dominación y Servidumbre". Trataremos de confrontar en este texto la afirmación de Marx.

El trabajo, nos dice Hegel, es *negación incompleta de la cosa.* En el trabajo el hombre se comporta negativamente con respecto a la *cosa,* pero como ésta es para el que la trabaja algo autárquico e independiente la negación operada por el trabajador no llega a nadificarla completamente –como es el caso del disfrute– sino que la *transforma.* En un primer momento, parecería que la relación esencial con la *cosa* quedaría reservada al *amo* puesto que en el *deseo* y el *disfrute* se ha guardado para sí la pura negación de la cosa, mientras que para la conciencia *esclava* que trabaja la cosa, ésta mantiene su independencia. Sin embargo, justo por eso, la relación inmediata del amo con la cosa en el disfrute es un estado fugaz y la conciencia no obtiene ninguna confirmación de sí misma en esa relación. "El trabajo, en cambio, es deseo *refrenado,* desaparición *retardada:* el trabajo *forma.* La relación negativa al objeto deviene *forma* de ese objeto mismo, deviene algo permanente, ya que justamente el objeto tiene para el trabajador una independencia"[16]. Debido a esa resistencia que ofrecen las cosas en el trabajo la "conciencia de sí" llega a una intuición y *confirmación* de sí misma en el elemento extraño de la cosa. Transformando la cosa el individuo se forma a sí mismo; el individuo es, pues, producto de su propio trabajo.

Por otra parte, Hegel concibe también el carácter *social* del trabajo que al transformar la naturaleza humanizándola y objetivando así al hombre, hace que el individuo "se purifique de su singularidad" y se eleve a lo universal. El punto de vista de Hegel coincide aquí más o menos con el de Adam Smith cuya obra *Sobre la riqueza de las naciones* fue traducida al alemán entre los años

[15] Manuscritos económico-filosóficos, p. 184, F. C. E.

[16] *Fenomenología,* p. 165 (traducción francesa de Hyppolite).

1794-1796 y, como lo muestra J. Hyppolite, ejerció una fuerte influencia sobre Hegel[17].

El liberalismo de Smith supone que el libre juego de los intereses individuales conduce a la realización óptima del interés de la colectividad. Hegel retoma este punto de vista en la *Fenomenología* y extrae sus consecuencias filosóficas. La tesis de Smith implica que los proyectos individuales se transforman en el curso mismo de su realización en el campo social y adquieren otro significado, un significado colectivo.

> "Cada entidad singular cree actuar en vista de su interés egoísta (. . .), pero considerado desde el exterior, este momento se muestra tal que en el disfrute cada uno da a disfrutar a todos, y que en su trabajo cada uno trabaja tanto para los otros como para sí y todos para él"[18].

La verdadera *operación* del individuo se constituye, por tanto, dentro del contexto social; es allí donde sus actos adquieren sentido definitivo. Los proyectos individuales se transforman a través de la "operación" en algo universal, en principio no querido como tal por los individuos. El individuo como tal no se reconoce inmediatamente en el mundo de sus realizaciones. "La conciencia deviene ante ella misma un enigma, las consecuencias de sus operaciones no son más ante ella sus operaciones mismas". Exteriorizándose, objetivándose en el mundo, la conciencia singular se aliena, se hace otra que sí.

Pero Hegel parece situarse también más allá del liberalismo de Smith. Hegel escribe en el momento en que el capitalismo está naciendo en Inglaterra y Francia; en Alemania el sistema feudal se hace tenaz, pero en general la burguesía está en su "fase ascendente". Aunque exprese en cierto modo el punto de vista de esa burguesía, Hegel entrevé también las contradicciones de ese mundo en formación.

En los "Cursos de Iena" puede encontrarse, por ejemplo, una anticipación de lo que será más tarde la ley de concentración de las riquezas:

> "La riqueza atrae todo a sí y en virtud de una necesidad inmanente no hace sino acrecentarse en un lado mientras que la pobreza crece en otro... El desgarramiento de la voluntad moderna es esta separación profunda entre la riqueza y la pobreza y toda una masa de hombres es entregada por la necesidad ciega de la sociedad que sustituye a la necesidad de la naturaleza, a un trabajo más y más mecánico, mientras que por otra parte la riqueza crece"[19].

La consecuencia de la división del trabajo con que el hombre transforma a la naturaleza y a sí mismo es que el hombre no depende ya más de la naturaleza, pero depende de la sociedad que actúa sobre él como una "fuerza ciega".

[17] Para lo que sigue he hecho abundante uso del estudio de Hyppolite, *Alienation et Objetivation* que se refiere a su vez a un trabajo de G. Lukacs. Puede confrontarse también la *Fenomenología* a través del índice analítico de la traducción francesa de Hyppolite.

[18] *Fenomenología*, II, pp. 60-61.

[19] Citado por Hyppolite *(Alient. et Obj.)*.

"La sociedad es para el individuo su naturaleza, un movimiento elemental y ciego del cual depende, que le mantiene o le suprime física y espiritualmente"[20].

La relación más o menos directa del hombre con la naturaleza cede paso en la sociedad capitalista a las relaciones entre los hombres y el individuo se transforma plenamente en un ser social. Pero esta socialización de la humanidad lograda a través del trabajo no libera al hombre para sí mismo y el trabajo como humanización de la naturaleza, tiene entonces, por consecuencia la deshumanización del trabajador.

La objetivación o expresión del hombre en el mundo es al mismo tiempo la enajenación del hombre, la pérdida de sí.

Estos textos que Marx no pudo haber conocido parecen anunciar una filosofía conscientemente revolucionaria. Parecería que el problema fuese también para "el joven Hegel" —como lo es efectivamente para Marx— la superación de esa enajenación. Se puede pensar que dadas las condiciones en que Hegel se halla situado y las que puede tener en cuenta (por ejemplo, el estado de desarrollo de las fuerzas productivas), le es imposible dar una solución positiva y real a este problema, solución que sólo podrá presentar Marx una vez realizadas las condiciones para una revolución. Esto explicaría en cierto modo el desarrollo posterior de la obra hegeliana. Por una parte como veremos a continuación, la "solución" tenderá a ser una "solución idealista", una superación puramente pensada de la enajenación —lo cual reaparece también en el objeto ajeno y las actividades humanas enajenadas, convirtiéndoles en "entes de pensamiento" y en "actividades intelectuales". Por otra parte, la imposibilidad de dar una solución real explicaría en Hegel una cierta "visión trágica" expresada, por ejemplo, en el hecho de que mantenga la alienación en su misma concepción de lo absoluto[21].

En todo caso, el desarrollo del problema de la alienación en la *Fenomenología* puede encuadrarse según la crítica marxista en la siguiente fórmula: Hegel confunde o identifica conscientemente la *objetivación,* es decir, el proceso por el cual el hombre se expresa en la naturaleza y el mundo social estableciendo objetos mediante el trabajo y la actividad humana en general, con la *enajenación* o *alienación,* esto es, el proceso mediante el cual el objeto es establecido bajo la forma de exterioridad y deviene así algo extraño y hostil al hombre, el cual entonces no se reconoce en su obra.

Para Marx la objetivación no implica necesariamente una enajenación. La objetivación del hombre mediante el trabajo está enajenada sólo bajo *circunstancias históricas* determinadas, circunstancias que pueden ser suprimidas. La superación de estas circunstancias es al mismo tiempo la abolición del carácter enajenado del trabajo, pero no de su carácter "objetivante".

"Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella

[20] Citado por Hyppolite.

[21] Cf. Hyppolite, *Alien. et Obj.:* "L'absolu ne surmonte qu'en apparence la contradiction, c' est-à-dire le mouvement de l'alienation. Il n'y a pas pour lui de synthèse sans la présence permanente d'une antithèse intérieur".

la naturaleza aparece como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*"[22].

Hegel, en cambio, concibe la alienación como un momento ahistórico de la objetivación; para él, en realidad, toda objetivación es una enajenación y toda enajenación es una objetivación. En esto parece contenerse gran parte del idealismo hegeliano porque, en efecto, bastaría según ello que la "conciencia de sí" se *enajene* para que esto signifique el establecimiento de un verdadero objeto y correlativamente, un objeto será sólo la auto-enajenación de la "conciencia de sí". Y llevando las cosas al límite, la naturaleza no será sino una alienación del espíritu absoluto.

Es también esto lo que Marx critica. Hegel "invierte" con ello el universo, lo pone "de cabeza". Un ser abstracto, no-objetivo (la "conciencia de sí") no puede producir una objetivación real; tampoco puede enajenarse realmente. Sólo un ser viviente, con facultades *ya* objetivas, un hombre real en un mundo real puede tener verdaderamente objetos y estar realmente enajenado en ellos:

"Una *conciencia de sí,* es decir, su enajenación sólo puede establecer la *"cosificación",* es decir, sólo una cosa abstracta, una cosa creada por la abstracción y no una cosa real. Es claro, además, que la 'cosificación' carece totalmente de *independencia* en su *ser, vis a vis* la conciencia de sí; es una simple construcción de la conciencia de sí"[23].

Pero Hegel sustituye la vida humana, el hombre, por la "conciencia de sí". Para Hegel "todo enajenación de la vida humana no es más, pues, que enajenación de la conciencia de sí... y la enajenación *efectiva,* la que aparece como real, es en su naturaleza más *interna* y escondida (que la filosofía descubre), sólo el fenómeno de la enajenación... de la *conciencia de sí*"[24]. Ahora bien, "la conciencia como simple conciencia encuentra su motivo de escándalo no en la objetividad enajenada sino en la *objetividad como tal*"[25]. Es así que la apropiación del ser *enajenado*-objetivo significa para Hegel principalmente la superación de la *objetividad.*

Por otra parte, "el modo en que la conciencia es, y en que algo es para ella, es el *conocimiento.* Así, algo cobra existencia para la conciencia en tanto que conoce este algo. Conocerlo es su única relación objetiva[26].

La superación y apropiación hegeliana del ser enajenado-objetivo consiste en que la conciencia como saber absoluto *conoce* la nulidad de su objeto en tanto conoce su objeto como mera auto-enajenación suya, como su propia esencia pero extrañada. Como dice Marx, se trata de una superación meramente "pensada" de "entes de pensamiento" que no suprime la enajenación efectiva del hombre ni menos la objetividad como tal y que deja a fin de cuentas todo como estaba. Hegel concibe el trabajo como la esencia del hombre que se au-

[22] Manuscritos económico-filosóficos, p. 112, F. C. E.

[23] *Op. cit.,* p. 187.

[24] *Op. cit.,* p. 185.

[25] *Op. cit.,* p. 191.

[26] *Op. cit.,* p. 190.

toconfirma, pero al fin y al cabo, "el trabajo, como lo entiende y reconoce Hegel, es el trabajo mental abstracto"[27].

"Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como entes enajenados del ser humano, los concibe sólo en su forma intelectual. Son *entes del pensamiento* y, como tales, simplemente una enajenación del pensamiento puro"[28].

La "superación" hegeliana no es una apropiación efectiva del ser enajenado. La alienación es superada en el pensamiento, pero no de hecho:

> "La apropiación de las fuerzas objetivadas y enajenadas del hombre es, pues, en primer lugar, sólo una *apropiación* que se produce en el *pensamiento puro,* es decir, en la *abstracción.* Es la apropiación de estos objetos como *ideas* y como *movimientos intelectuales.* Por esta razón, a pesar de su apariencia negativa y crítica y a pesar de la crítica verdadera que contiene y que anticipa con frecuencia futuros desarrollos, está ya implícito en la *Fenomenología,* como germen . . . el positivismo no crítico y el idealismo igualmente no crítico de las obras posteriores de Hegel: la disolución filosófica y la restauración del mundo empírico existente"[29].

Marx alude a un "positivismo no crítico" o "crítica sólo *aparente*" que estaría ya contenido como germen en un momento de "restauración" que señala en la dialéctica hegeliana: la superación y apropiación *especulativa* del ser *enajenado-objetivo,* el reconocerse la conciencia en sus objetos, el conocerlos como su propia auto-enajenación tiene el carácter de confirmarlos en su forma enajenada. Es decir, "que el hombre con conciencia de sí en tanto que ha reconocido y superado el mundo espiritual (. . .) lo confirma nuevamente en su forma enajenada y lo presenta como su verdadera existencia; lo restaura y pretende *encontrarse en su alteridad.* Así, por ejemplo, después de superar la religión, cuando ha reconocido que la religión es un producto de la auto-enajenación, encuentra una confirmación de sí mismo en la religión como religión"[30]. En este sentido dice Marx que el hombre religioso, político, etc., "puede encontrar en Hegel su confirmación última". Marx señala este resultado de la dialéctica de Hegel como "la mentira de todo su razonamiento".

> "Si *conozco* la religión como conciencia de sí humana *enajenada* lo que conozco en ella como religión no es mi conciencia de sí sino mi conciencia de *si enajenada* confirmada en ella. Así mi propio yo y la conciencia de sí que es su esencia, no se confirman en la *religión* sino en la *abolición* y *superación* de la religión"[31].

Citamos por último un texto donde Marx señala la importancia que tiene para la crítica el captar la enajenación:

[27] *Op. cit.,* p. 184.
[28] *Op. cit.,* p. 181.
[29] *Op. cit.,* pp. 181-182.
[30] *Op. cit.,* p. 191.
[31] *Op. cit.,* p. 192.

"La *Fenomenología* es una crítica encubierta, oscura y engañosa, pero en tanto que capta la *enajenación* del hombre (aunque el hombre aparezca sólo como espíritu) *todos* los elementos de la crítica están contenidos en ella y son con frecuencia *presentados* y *desarrollados* de una manera que va mucho más lejos que el punto de vista de Hegel. Las partes dedicadas a la "conciencia desventurada", la "conciencia honesta", la lucha entre la conciencia "noble" y la "innoble", etc., contienen los elementos *críticos* (aunque todavía en una forma enajenada) de esferas tales como la religión, el Estado, la vida civil, etc."[32].

Actividad práctico-crítica

Aunque aquí ya no se trata de la crítica de la ideología, también este "lado" de la crítica puede ponerse en relación con la filosofía de Hegel. Según la *Tesis de Doctorado,* ambos momentos de la crítica son "considerando el asunto desde un punto de vista puramente objetivo", un solo movimiento por el cual el sistema hegeliano *se transforma* en "energía práctica" para realizarse. La crítica muestra la limitación propia de la esencia de la filosofía, pone al descubierto la imposibilidad de una "reconciliación" especulativa entre lo real y lo racional, la imposibilidad del "sistema filosófico". No obstante, la exigencia subsiste. El movimiento crítico que es el marxismo es también una respuesta a esta exigencia: para satisfacerla la filosofía y la historia deben reunirse no en la comprensión retrospectiva del sistema filosófico, sino en la "actuación 'revolucionaria', práctico-crítica".

> "La solución de las contradicciones *teóricas* es posible *sólo* a través de medios *prácticos,* mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues de ninguna manera sólo un problema de *conocimiento,* sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico"[33].

Examinemos, pues, ahora, ese "filo" de la crítica que se vuelve hacia el mundo. ¿En qué consiste esta "praxis de la filosofía"? Hay que desechar primero algunas apariencias.

Hemos visto que también la *Fenomenología* es una crítica, en tanto que capta la enajenación del hombre, pero es un crítica "sólo aparente" que reduce todo a la "conciencia de sí". Supera la enajenación, pero solamente en idea, "en la abstracción del pensamiento puro". En este movimiento de superación la filosofía realiza una síntesis que pretende abarcar el mundo en su totalidad. Pero el movimiento crítico en su esencia práctica, hace surgir las contradicciones implicadas por el "sistema filosófico": primero, la contradicción entre el mundo existente y ese sistema, que entonces deja de serlo para transformarse en cuanto tal sistema determinado en una "totalidad abstracta". La filosofía no es más el sistema omnicomprensivo del mundo que lo incluye hasta el punto de reducir el mundo a la filosofía del mundo. "La satisfacción interior y la perfección se han roto". En segundo término, a la "conciencia de

[32] *Op. cit.,* pp. 182-183.

[33] *Op. cit.,* p. 143.

sí" o al espíritu absoluto se contrapone "el *hombre* real, corpóreo, con los pies bien plantados en la tierra". Al espíritu absoluto que mediante su autorreflexión como espíritu filosofante ha superado la alienación, se opone la vida humana real en su existencia enajenada. Al espíritu absoluto que "se expresa" en la historia se contraponen los individuos humanos en su existencia social, como verdaderos agentes y pacientes de la historia. Por último, la contradicción resalta entre la actividad contemplativa del filósofo, aunque sea "crítica"[34], y la actividad "práctico-crítica" del revolucionario.

La realización inmediata de la filosofía como crítica implica que ésta se arraigue en el mundo del hombre, por tanto, que la teoría se estructura de modo tal que constituya una comprensión clara de esa realidad en su fundamento y raíz:

> "Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem,* cuando se hace radical. *Ser radical es atacar el problema por la raíz. La raíz para el hombre es empero el hombre mismo*"[35].

La filosofía se relaciona ahora, por tanto, estrechamente al mundo. Casi podría decirse que debe tener una relación "material" con él: "En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades"[36]. No vamos a extendernos aquí sobre el contenido exigido a esta teoría que busca la realización. Pero podemos señalar algunos requisitos: ante todo, necesita ser una crítica, es decir, una teoría que capte la *enajenación del hombre* y que al mismo tiempo establezca la *realidad de esa enajenación,* esto es, la necesidad de superarla por medios *prácticos.* Debe desembocar, por tanto, "en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable..."[37]. En este sentido, reconoce el carácter histórico de la enajenación; considera su dependencia, respecto de circunstancias modificables, v.g., un determinado sistema de producción material de la vida; considera también el modo de abolir esas circunstancias. Es así una filosofía de la acción que existe como crítica de una cierta porción del mundo y perfila de este modo una acción concreta para transformarlo.

[34] Entre los que se contentan con esta crítica especulativa habría que incluir seguramente a muchos hegelianos de los cuales Marx se ocupó oportunamente. Valga como descripción general la que hace Marx en los *Manuscritos* de lo que llama la Escuela Crítica: "...se ha proclamado la crítica pura, decisiva... y, en su orgullo espiritual, ha reducido todo el movimiento histórico a la relación entre ella misma y el resto del mundo que entra en la categoría de "la masa". Ha reducido todas las antítesis dogmáticas a la *única* antítesis dogmática entre su propia inteligencia y la estupidez del mundo...".

[35] *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* pp. 96-97.

[36] *Op. cit.,* p. 98.

[37] *Op. cit.,* p. 97.

La teoría se quiere ahora a sí misma, como verdadera crítica, como crítica eficaz; ha dejado de creer en la afirmación de la verdad, y la libertad en un nivel puramene filosófico; ha abandonado todo aquello como propio de un idealismo ilusorio. Pero hasta aquí hemos puesto atención casi a una sola cara de la medalla. "No basta con que el pensamiento busque la realización, es preciso también que la realidad busque el pensamiento"[38]. Esa realidad que requiere de la teoría "para tomar conciencia de su situación real" es el *proletariado*. Una clase social que reúne en sí de tal modo la opresión general de la sociedad capitalista "que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin, por consiguiente, emanciparlas todas, que es, en una palabra, la pérdida completa del hombre y no puede, pues, reconquistarse a sí misma más que por la recuperación completa del hombre"[39]. El proletariado es el elemento negativo de la sociedad capitalista, la clase revolucionaria. Su sola existencia es ya una crítica de esa sociedad.

> "Al anunciar la disolución del orden social actual, el proletariado no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, ya que él mismo constituye la disolución efectiva de ese orden social. Al reclamar la negación de la propiedad, el proletariado no hace sino establecer como principio de la sociedad lo que la sociedad ha establecido como principio del proletariado . . ."[40].

En un primer momento y reuniendo ambos aspectos, filosofía revolucionaria y clase revolucionaria, el proletariado aparece como el vehículo de realización de la filosofía y la filosofía en manos del proletariado como un instrumento de auto-comprensión, que junto a la acción revolucionaria le permiten, liberándose a sí mismo, liberar a la sociedad entera, realizando así la libertad pensada por los filósofos. Ese reino final de la libertad corresponde entonces a aquel punto en que la filosofía se ha plenamente realizado y la "reconciliación" entre lo real y lo racional está cumplida. Sin embargo, en esta descripción de la realización "mediata" de la filosofía el asunto adquiere una cierta transitividad que me parece inadecuada. En efecto, allí la filosofía aparece poseyendo una prioridad que propiamente no le corresponde: se la supone previamente constituida y como desligada de la acción. El proletariado, por su parte, aparece como una fuerza indiferenciada, como una masa informe que recibiría toda su estructura de la filosofía. Lo inadecuado es la separación de estos dos momentos que en verdad constituyen una unidad.

> "Al mismo tiempo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales".

La filosofía en su realización inmediata que es la crítica es un "arma intelectual", la auto-comprensión de un movimiento histórico, de una lucha revolucionaria. Recordamos que este movimiento de realización de la filosofía es al mismo tiempo la supresión de "la filosofía sida hasta ahora, de la filo-

[38] *Op. cit.*, p. 99.
[39] *Op. cit.*, p. 106.
[40] *Op. cit.*, p. 106. Cf. el *Manifiesto:* "Las condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado".

sofía en tanto filosofía". No subsiste ya, por tanto, el viejo sistema hegeliano desde el cual partió el movimiento crítico. No es este sistema el que va a realizarse "mediatamente" a través de la revolución. Es más bien la crítica, que ya es "realización inmediata de la filosofía", la que se "realiza" en ese futuro que es la sociedad liberada de sus clases.

Sólo en un sentido figurado puede decirse, pues, que todo este proceso es el de la realización de la filosofía mediante la revolución. El proceso es más bien dialéctico y sus momentos son "conservados" al mismo tiempo que "suprimidos". Así la filosofía hegeliana está negada y conservada en la crítica, la cual, a su vez, es negada y conservada en la sociedad sin clases. El advenimiento de esta sociedad no puede, en efecto, ser la simple transposición de la "idea crítica" en el plano de la realidad, puesto que, justamente, los motivos de la crítica han sido abolidos. Tampoco puede tratarse, pues, de la implantación en la realidad de la "idea hegeliana" que ya ha sido "suprimida" por la crítica. Sin embargo, los momentos son también "conservados". La crítica en cuanto es la comprensión de la "negación práctica" de un orden social enajenado, lo trasciende continuamente hacia una realidad positiva, concebida como el resultado de esa negación. Hay así un elemento positivo perfilado por la crítica que es conservado y realizado en la sociedad comunista:

> "El *comunismo* es la abolición *positiva* de la *propiedad privada,* de la *auto-enajenación humana* y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre"[41].

El proletariado, por su parte, no es una "fuerza indiferenciada" de la cual podría servirse la filosofía para realizar *su propio contenido.* La clase proletaria es, objetivamente, la negación de la sociedad burguesa en el seno mismo de esa sociedad. Posee, pues, una situación bien determinada *materializando la crítica* del orden reinante.

Decimos, entonces, que la teoría revolucionaria y la clase revolucionaria se funden en la unidad de la "actividad revolucionaria, práctico-crítica"[42].

> "Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en las ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión del conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos"[43].

Una teoría que se concibe a sí misma de tal modo unida a la acción, no puede menos que buscar su verdad en la comprensión de esa acción. La crítica pierde su verdad y se transforma en un espejismo desde el momento en que plantea cuestiones que no tienen sentido para la mayoría oprimida. En este sentido, la realidad de las necesidades de la clase oprimida y las verdaderas posibilidades de "acción revolucionaria" purifican a la teoría de todo lo superfluo:

[41] *Manuscritos,* p. 135.
[42] *Tesis sobre Feuerbach.*
[43] *Manifiesto.*

"Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento.

El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*"[44].

Esta última aseveración nos permitirá encuadrar esquemáticamente lo que Marx llama "naturalismo o humanismo".

Como se sabe, Marx rechaza el "materialismo vulgar" cuyo representante principal parece ver en Feuerbach. El defecto del "materialismo abstracto de los naturalistas" es que es incapaz de concebir la praxis humana. Hablando con propiedad, la naturaleza por sí sola no "actúa". Un proceso químico o biológico no es nunca propiamente una acción. El ácido que corroe un metal no "actúa" sobre él más que por referencia a una *subjetividad* que es capaz de apreciar esa "acción" y ver allí un trabajo o una destrucción. Para que haya acción es necesario que hayan oposiciones y para esto es necesaria una conciencia que pueda apreciar las "resistencias" o "facilidades" de esa acción.

La praxis humana supone la negatividad del sujeto respecto del objeto sobre el cual se realiza. Supone un distanciamiento en la forma de conciencia del objeto al mismo tiempo que una relación *real,* objetiva con ese objeto. Supone, en buenas cuentas, que el hombre sea una libertad con respecto a los objetos de su acción, v.g., una libertad respecto de la naturaleza en el trabajo, y, al mismo tiempo, que esta libertad sea una real capacidad de modificar el objeto, que sea una libertad "entramada" en el mundo objetivo de la naturaleza. Este estar entramado en el mundo y al mismo tiempo a "distancia subjetiva" de él hace del hombre un ser "objetivo", que tiene "objetos reales" y "facultades reales", que puede *actuar* sobre sus objetos al mismo tiempo que *padecerlos.*

..."el hombre no es simplemente un ser natural; es un ser *humano natural.* Es un ser para sí y... como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento"[45].

El *naturalismo o humanismo* significa que el hombre es un ser natural pero, *al mismo tiempo,* que la naturaleza tiene un sentido humano. La naturaleza existe para el hombre a través del *trabajo* que es "humanización de la naturaleza y naturalización del hombre".

"La industria es la relación histórica real de la naturaleza y, por tanto, de las ciencias naturales con el hombre"[46].

No hay algo así como una *naturaleza* sin significación humana y luego el hombre como *producto acabado* de esa naturaleza. Ni el hombre ni la naturaleza pueden considerarse aisladamente. En este sentido, tanto el idealismo como el materialismo son *unilaterales.*

El idealismo, que considera al hombre sólo como "conciencia" o "espíritu"

[44] *Tesis sobre Feuerbach.*

[45] *Manuscritos,* pág. 189.

[46] *Op. cit.,* pág. 144.

desprendiéndolo así de su "esencia *natural*", aunque comprende en cierto modo el lado activo del hombre no capta su actividad *real,* "objetiva". Por su parte, el materialismo por más que busque no encuentra más que *naturaleza,* la que concibe en forma imperfecta. No viendo en el hombre más que una pura *dependencia* se le oculta su carácter activo y consciente, su estar *frente* a una naturaleza que es capaz de *modificar.* Así, por ejemplo, "la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación... olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad"[47]. El materialismo es, entonces, abstracto, comprende las cosas desde un punto de vista puramente *contemplativo;* no tiene ojos para "la esencia *humana* de la naturaleza" y entonces no puede comprender tampoco la verdadera "esencia *natural* del hombre". Queriendo oponerse al idealismo cae en el vicio de su contrario: la volatilización de la *realidad.*

Siendo el *naturalismo humanista* la única teoría que comprende la actividad real del hombre, es también la única "capaz de comprender el proceso de la historia universal". El hombre no es una "especie" con una esencia fijada de una vez para siempre, sino que se transforma a sí mismo mediante su industria y es así "el resultado de su *propio trabajo*". Pero tampoco la "esencia humana" es "algo abstracto, inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales"[48]. Este conjunto, en su fundamental relación con la naturaleza a través del trabajo, se modifica históricamente al modificar mediante su industria la naturaleza de la cual depende. La naturaleza es también histórica en tanto está en una relación con el hombre que la hace ser histórica.

> *"El total de lo que se llama historia del mundo* no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre"[49].

Este texto nos acerca a otro momento importante de la crítica que hemos desprendido de su ubicación real; se trata de la crítica de la religión. En efecto, este aserto, es la afirmación de la *"autocreación* del hombre, de sus *propios orígenes"*. La pregunta: "¿quién creó al primer hombre y a la naturaleza en general?", envuelve una abstracción. En la medida en que ella se abstrae de la existencia de la naturaleza y el hombre, se supone que *no existen,* esta pregunta *supone* la imposibilidad del preguntar mismo.

Pero lo que destacamos aquí es sólo la necesidad de la crítica de la religión como "premisa de toda crítica"[50].

En la *enajenación religiosa* el hombre pone su propia realidad fuera de sí, anonadándose a sí mismo al convertirse en producto de aquello que ha puesto "en lo alto". La religión representa así "la renunciación del hombre a sí mismo", a su existencia real, a la acción y al pensamiento. Y es porque esa exis-

[47] *Tesis Sobre Feuerbach.*
[48] *Op. cit.*
[49] *Manuscritos,* pág. 147.
[50] *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel,* pág. 83.

tencia real está desgarrada que se instituye la religión como una conciencia del mundo "invertida". La religión, esa "realización fantástica de la esencia humana", expresa la miseria real del hombre en tanto es una cierta forma de afrontarla.

> "Pero el hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia errónea del mundo, porque ellos mismos constituyen un mundo falso"[51].

La religión, así como los demás fenómenos propiamente culturales, está relacionada a la existencia real del hombre, a su vida activa como sociedad que trabaja la naturaleza. Un fenómeno cultural transcribe siempre una cierta *conciencia* de esa realidad, aunque no sea a veces más que en el modo de ocultarse el hombre esa su propia realidad. Ninguna modalidad "espiritual" del hombre se basta completamente a sí misma ni existe aislada: "el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, ciertamente, la autoconciencia y el sentimiento de sí del hombre (la sociedad, el Estado) que aún no se ha apropiado de sí mismo o que se ha perdido"[52].

En tanto la cultura está subjetivamente referida a la vida de la sociedad en la forma de una cierta conciencia de ella, que envuelve una determinada *actitud ante* ella, la crítica marxista puede realizar además *esa* referencia en forma "objetiva" y, por decirlo así, "poner las cosas en su lugar" "midiendo" la conciencia social de la cultura en su objeto. Esto lo realiza la actividad "práctico crítica" por cuanto se ha previamente referido a ese objeto y a sí misma, es decir, en cuanto "conciencia práctica" por la cual el proletariado comprende su praxis en la historia, comprendiendo así desde un punto de vista históricamente absoluto la sociedad en desarrollo. Y al reafirmar la "actividad revolucionaria" el carácter fundamental de la enajenación del trabajo, la cultura, analizable en muchas formas como enajenación del hombre, se "aliena" ella misma nuevamente, se hace otra que sí ante la posibilidad de constituirse en obstáculo de la superación de esa enajenación fundamental.

La crítica marxista no ejercita su propia y exclusiva "violencia" al instaurar un plano de "objetividades" y no traiciona esa "objetividad" al actualizar la comprensión en cierto modo desde un "futuro". Al contrario, la *violencia teórica* que se reprocha al marxismo es el resultado de la *necesidad histórica* de dar una comprensión total, reduciendo los fenómenos "peculiares" a su relación y significado dentro de la realidad histórica en la cual se inserta la actividad revolucionaria. Y la necesidad del análisis marxista transcribe la "necesidad" y la posibilidad práctica del proletariado de transformar el mundo. La filosofía marxista, el momento subjetivo del proletariado, no sólo teoriza la realidad a transformar, sino también las fuerzas de transformación y su situación en el mundo. Representa de este modo la subjetividad de la clase revolucionaria que ordena la realidad según los propósitos de su acción al mis-

[51] *Op. cit.*, pág. 84.

[52] *Op. cit.*, pág. 84.

mo tiempo que se deja ordenar por ella, comprendiéndose así a sí misma desde una totalidad histórica concreta e historizando esa totalidad hacia un futuro desde sí misma. El advenimiento de un determinado estado de desarrollo económico-social de la humanidad que se resume en la existencia del proletariado como sujeto motriz de una apropiación *real* del hombre para sí mismo posibilita a la vez que exige una *dialéctica revolucionaria,* una comprensión total de la historia desde el punto de vista de la praxis revolucionaria.

Luis Hernández Volosky

ESBOZO DE UNA DETERMINACION DEL CONCEPTO DE PRAXIS

EN ESTE trabajo se busca comprender en qué sentido es la filosofía de Marx una filosofía de la acción. Se busca entender primeramente cómo ha configurado Marx en ese sentido su pensamiento, desde ciertas determinaciones previas de que, como exigencias, parte.

El movimiento que la Fenomenología del Espíritu describe ha terminado en la realización del Espíritu como Espíritu Absoluto: el saber, como saber que se sabe a sí mismo, ha retomado para sí la totalidad de sus determinaciones y se ha erigido, de ese modo, en saber absoluto, sujeto, fundamento absoluto.

Marx rechaza, ya desde muy joven, el idealismo extremo de Hegel, hacer del espíritu sujeto autónomo: nada hay vivo, dice, nada es, por tanto, sujeto autónomo, sino el hombre. Pero, recogiendo desde ese lado la filosofía de Hegel, quiere ver en la historia humana, de modo análogo al movimiento por el cual el espíritu llega a ser para sí, llega a la verdad de sí mismo, el proceso por el cual, desde el estar perdido en la enajenación de sí mismo, llega el hombre por su *propio* hacer (como sujeto autónomo) a la apropiación de su verdad extrañada, a ser para sí su verdad misma; por tanto, a hacerse, de modo expreso, sujeto, fundamento absoluto.

Marx se encuentra, en su juventud, envuelto en un conflicto; su filosofía toda no nace sino de la comprensión de aquél, en cuanto ve la realidad misma como la expresión de ese conflicto: por un lado, la filosofía ha "realizado" en su modo peculiar, es decir, teórica, idealmente, la verdad misma del hombre: el hombre ha comprendido en la filosofía ser sujeto absoluto; al mismo tiempo, la realidad, el mundo real constituido en la sociedad capitalista se encarga de mostrarle y hacerle comprender a cada paso lo contrario; se encarga de mostrarle y hacerle comprender que el hombre no es por sí nada, que no existe sino *relativamente* a otros y que, en verdad, hasta desaparece en su ser dependiente, su mero ser el objeto inesencial para el otro verdaderamente autónomo, Dios, el trabajo, el mundo todo. En la sociedad capitalista el hombre ha llegado al punto extremo de la enajenación de sí mismo; todo le dice que no es nada, apenas otra mercancía. La superación de la enajenación realizada a su modo por la filosofía deja subsistir la enajenación real del hombre. Es la constatación de esta situación conflictiva lo que lleva a Marx a darse como exigencia su resolución, a tratar de comprender el modo en que aquella se establece y las condiciones de que depende, para comprender así la posibilidad, si es que existe, de modificarlas en el sentido de la realización de la verdad del hombre, de la superación de la enajenación.

No dejan de ser extraños los momentos que Marx ve entrar en conflicto: lo opuesto y radicalmente separado en la contradicción es lo que podríamos llamar lo real dado y la "verdad", el hombre real dado y su verdad. Es esa escisión lo que, visto de modo extremo, significa propiamente enajenación: que el hombre sea ajeno a sí mismo, que esté perdido para sí significa que vive ajeno a su verdad; la verdad le es extraña, se halla *fuera* de él y no se reconoce en ella. La Filosofía *es* la verdad del hombre en cuanto la realiza a su modo; el conflicto entre filosofía y mundo primeramente descubierto es entonces la ex-

presión de la enajenación real misma, del conflicto de la verdad del hombre y su vida real enajenada.

Vista así la cosa, el mundo del hombre enajenado aparece como un mundo escindido, dividido en dos partes desiguales que se contraponen; la misma imagen puede extenderse a la superación de la enajenación: se trata allí de reunir lo escindido, *de llevar al mundo a su verdad,* de hacer al hombre uno consigo mismo.

Pero este paso, este llevar a la verdad, no puede constituirse como real sino a través de un trabajo concreto, un trabajo *de* la realidad misma. La historia del hombre no ha sido hasta ahora más que la historia de la enajenación. Si Marx quiere movilizar esa realidad debe comprender el movimiento real por el cual se establece la enajenación; debe comprender la *posibilidad* que tiene la realidad misma de movilizarse en un sentido determinado; debe comprender por último, cómo puede surgir desde el seno de la historia dada, la posibilidad de la negación radical del sentido hasta ahora sido; es decir, la posibilidad de que la enajenación encierre en sí su propio principio negativo. Ese principio no puede ser, claro está, sino lo "único vivo", lo único autónomo: el hombre.

Al llevar algo a su verdad llama Marx, en general, *crítica* —al menos así interpretamos nosotros ese concepto[1]. Toda crítica supone lo que podríamos nombrar sus lados negativo y positivo. Criticar significa, de modo inmediato, mostrar la falsedad de algo. Más precisamente, sin embargo, consiste en *examinar,* medir algo respecto o desde el punto de vista de *su posible verdad.* En la crítica se muestra por tanto también la verdad de algo; la cosa examinada es llevada a su verdad. La medición supone naturalmente, una medida: *poner,* antes de todo medir, una medida. Medir significa examinar algo respecto del modo de su adecuación a una medida previa. En el caso de una crítica, la medida, aquello respecto de lo cual la cosa es considerada y hacia lo que es llevada, es la *verdad.* De este modo, la filosofía, en cuanto expresa la verdad del hombre y señala la contradicción entre aquella verdad y el mundo dado, se presenta, de modo inmediato, como crítica de ese mundo. O, dicho de otro modo, la filosofía es crítica desde que, al comprender el modo actual como enajenación, está midiendo eso actual desde aquello que sería su verdad, es decir, desde el hombre humano, no enajenado. La enajenación no aparece como tal, es decir, no es vista como algo negativo, críticamente, sino desde la *posición* de lo que

[1] Insertamos aquí un texto que tendremos siempre presente, aún cuando no refiramos a él de modo expreso, en nuestros posteriores desarrollos: "El arma de la crítica (la teoría, la filosofía) no puede sustituir a la crítica de las armas; el poder material debe derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material en cuanto se apodera de las masas. (Y, es capaz de ello) cuando argumenta y demuestra *ad hominem,* cuando se hace radical. *Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo...*".

(El texto pertenece a la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* y aparece citado como Apéndice en el libro de E. Fromm, "Marx y su concepto del hombre", editado por F. C. E. También como Apéndice se reproduce allí una parte de los Manuscritos de 1844. Todas nuestras citas referirán a esa edición) .

constituye la verdad de ese estado, *respecto* de lo cual ese estado se halla en falta.

Sabemos ya que la filosofía sólo puede ser "crítica teórica": con ella la enajenación real subsiste. La superación real, entendida aquí como *realización de la verdad,* el llevar el mundo a su verdad, significa, en cuanto implica una modificación real, una actividad real *crítica, una "actividad práctico crítica"*: No podemos exponer aquí por qué deba ser el proletariado el elegido para llevar el mundo a su verdad, el vehículo que ha elegido la idea para manifestarse. Podremos esbozar, sin embargo, el *modo* de su crítica: lo constitutivo de ésta, el llevar algo a su verdad, lo interpretamos según el concepto de *experiencia* de Hegel, tal como está expuesto en la Introducción a la Fenomenología del Espíritu. El proceso de la experiencia es el diálogo y oposición entre un momento y otro que se presenta a sí como la verdad del primero; es el llegar a ser de este "verdadero" resultante de la negación del primero. Es ese movimiento, ese diálogo en que consiste la "experiencia", lo que Hegel llama "movimiento dialéctico". La experiencia se realiza a través de una *medida;* el examen de la verdad de un objeto desde la posición de lo que se da como esa verdad. Se ve entonces que la realización de la "crítica" por el proletariado se manifiesta primeramente como una oposición dialéctica, un movimiento dialéctico. La oposición no se presenta aquí de modo primario en términos de oposición de *clases* —proletariado y burguesía— sino en los términos que se enfrentan en la crítica como tal, es decir, entre un algo y lo que se presenta como su verdad, entre el mundo todo de la enajenación y el mundo que ha apropiado su verdad, aquél en que realidad y verdad coinciden. Eso significa por tanto, que el proletario debe oponerse al mundo como a un todo, debe dirigir su crítica no a la clase inmediatamente opuesta sino a la sociedad capitalista toda. Esto implica, a su vez, que el proletariado deba luchar contra sí mismo, dado que es parte esencial de ese todo. En verdad, es así como se dan las cosas: el proletariado es la expresión acabada de la enajenación; no puede por tanto luchar por la realización de la verdad como *proletariado,* es decir como *clase,* momento enajenado; no busca pues la universalización del proletariado sino su *supresión* en cuanto su lucha es una por la superación de la enajenación. Sólo de modo inmediato, es decir, de modo aún enajenado, puede tomar su acción como lucha de *clases.* Ahora bien, todo esto, es decir, que el proletariado pueda hacerse el vehículo de la crítica, el momento crítico, supone necesariamente que el proletariado *pueda escapar* de algún modo a su condición enajenada, para oponerse a la sociedad presente como a un todo. El proletariado debe poder erigirse *ante el presente* como el representante de la verdad por realizar, de la verdad *futura.* Se trata allí de la verdad del *hombre.* La lucha se establece entonces desde la universalidad del hombre y en vistas de ella: el proletariado debe poder reconocerse como hombre, hombre humano, aún dentro de la enajenación real y sin embargo, escapando de algún modo a ella. La crítica adopta así, necesariamente, la perspectiva del futuro, de un determinado futuro: allí se halla la verdad, la medida del presente.

Desde estas determinaciones generales debe elaborar Marx más ceñidamente su pensamiento. Todo él ha de estar guiado en el sentido de fundar el rol crítico que la filosofía había, de modo no enteramente determinado aún, pa-

sado a tomar. Fundar la crítica significa a la vez fundar la actividad que esa crítica posibilita, "la crítica práctica, revolucionaria".

Se trata pues, en primer término, de fundar, como algo real o realizable al menos, el concepto que encierra la verdad por realizar *futura:* es la posición de esa verdad la medida que funda la crítica, como crítica. Ahora bien, esa verdad *supuesta* dice que la historia es el devenir del hombre para sí, a través de su propio *trabajo* (trabajo sobre el mundo), sujeto absoluto; dice, por tanto, que el hombre, retomando en sí la totalidad de sus determinaciones, se libera de toda condición extraña y llega a ser como sujeto, libertad absoluta: el mundo aparece como lo creado a través de ese trabajo, por tanto, como *su* obra, *su* objeto. En cuanto el hombre llega a ser, *a través de su trabajo* sobre el mundo, fundamento absoluto de sí llega a ser, en cuanto sujeto único, fundamento, como creador, de la realidad toda[1].

Pero lo extraño del asunto es que Marx pretende fundar como la realidad misma el concepto de esa verdad futura, pretende encontrar en la realidad presente esa libertad absoluta y fundamental del hombre. Porque, en verdad, y esto en segundo término, la crítica teórica no cobra sentido sino como crítica práctica, es decir, como una actividad desarrollada en el mundo *presente,* el mundo enajenado. La misma adopción de la actitud crítica suponía, habíamos visto, escapar de la enajenación, enfrentar la sociedad como un todo: la crítica es una *crítica radical, absoluta.* Es decir, la misma *consideración* del mundo desde el punto de vista de su transformación implica ya una superación de la enajenación que debe ser fundada: el que yo pueda, *desde mí mismo,* escapar a la enajenación significa inmediatamente que soy, *desde ya,* libre de ella. Soy yo quien libremente enajeno mi libertad. Pero a esta condición teórica agrega la crítica una práctica: la posibilidad de transformar realmente el mundo en un determinado sentido, es decir, de *crear* las condiciones para la superación real de la enajenación. Es necesario explicar la posibilidad que de ello tiene el hombre.

Se podía creer por un momento que la posibilidad de ambos términos, a saber, por una parte, la posibilidad de la verdad futura y, por otra, la posibilidad de la crítica presente, es decir la posibilidad de medir y modificar de modo real el mundo en el sentido de aquella verdad, eran diferentes. Por un lado algo irreal, utópico, "ideal"; por otro algo real, dado. La formulación que hemos hecho de ambas posibilidades muestra ya que son lo mismo. Y entonces, porque son lo mismo, pierde la verdad futura su lejanía irreal y se muestra como concretamente realizable: el concepto de la verdad del hombre encierra en sí todas las condiciones de su realización porque esas condiciones no son sino las condiciones *de la crítica teórica y práctica.* Ahora bien, en tanto la crítica

[1] Dice Marx: *"Como el total de lo que se llama historia del mundo no es más que la creación del hombre* por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre, éste tiene, pues, la prueba evidente e irrefutable de su autocreación, de ser su propio origen". En el contexto de esta frase lleva Marx su idea al extremo de considerar lesiva para el autoriginarse, el autofundarse absoluto del hombre la misma generación natural, el ser "el" hombre *hijo* de su padre.

es real, está dada, están dadas también las condiciones de aquella verdad. Y, en realidad, no podía ser de otra manera: el hombre puede llegar a ser *para sí* sujeto absoluto sólo si de algún modo ya lo es. El hombre es desde ya sujeto absoluto; la realización consiste únicamente en que ello se haga *manifiesto*. Y esto es, según el concepto de enajenación, necesario: el hombre enajenado es aquél para quien su verdad es extraña, aquél que no se reconoce en ella; la superación de la enajenación consiste en apropiarse esa verdad, en reconocerse en ella. Por eso es ya un paso hacia la superación real de la enajenación el que el hombre —concretamente, el proletariado, aquél que ha de realizarla— pueda comprender *teóricamente* esa su verdad. En cuanto el proletario se comprenda a sí mismo como hombre humano, es decir, como sujeto absoluto, *libre creador* de sí mismo verá surgir desde sí la posibilidad de la modificación real del mundo en un sentido determinado; es decir, en cuanto se comprenda como creador libre del mundo se encontrará libre de la enajenación que pretende demostrarle lo contrario, ser él el objeto de poderes extraños autónomos; así verá el hombre que la modificación del mundo se encuentra en sus manos. Ahora podrá luchar, por tanto, por imponer su propia verdad contra ese mundo. Que el proletario pueda colocarse en esa perspectiva liberada es justamente lo que hemos dicho significa la crítica. Es decir, la filosofía comienza a hacerse crítica real desde el momento en que muestra al hombre su verdad, ser sujeto absoluto. En cuanto el hombre se reconozca en ella y la quiera real, la quiera para sí, podrá oponerse de modo radical al mundo enajenado, escapar a la enajenación. En ese mismo reconocerse, en el escapar, es decir, en el *reconocerse como negatividad* encuentra el hombre el contenido de su verdad y puede imponer la exigencia de realizarla. Por eso hemos dicho que las condiciones de la crítica, la oposición y medida, eran las mismas de la posibilidad de la verdad "futura". Era la necesidad de mostrar la crítica como en un esquema lo que hacía que insistiéramos en la perspectiva del futuro y lo que en cierto modo, también nos confundía. Porque el hombre humano no es sino el hombre, sin calificativos y la verdad "futura" es simplemente su realidad misma. Es lo que se dice al establecer la posibilidad del llegar a ser el hombre, hombre humano a través de su propio trabajo: ello equivale a descubrir y señalar al hombre humano en el hombre enajenado o, lo que es lo mismo, descubrir la verdad humana como el secreto de la historia.

Ahora bien: sabemos que la actividad práctico-crítica lleva al mundo a su verdad. Podemos decir ahora: desarrolla lo que se hallaba implícito, secreto, oculto para sí en el seno del mundo y lo lleva a su manifestación expresa. La enajenación del obrero es el resumen y el resultado de toda la historia. La superación de la enajenación se presenta, por tanto, como el llegar a ser de la verdad de la historia. Resultado de la historia, es sin embargo, un retomar consciente de todo ese desarrollo: la historia es el llegar a ser el hombre humano por su propio trabajo; el *proceso* de la crítica real significa ese llegar a ser de modo consciente; significa ya el llegar a ser para sí del hombre a través de su trabajo: ya en el proceso se halla realizado de algún modo el resultado.

El proceso mismo de transformación gana así su necesidad respecto de la historia: no es ya un paso inesencial entre dos momentos; es sólo desde él de donde puede surgir y establecerse un segundo momento. Ahora bien, ¿cómo

se realiza concretamente esa transformación? ¿Cómo se crean las nuevas condiciones de vida que posibilitan la superación de la enajenación? ¿Cómo debe entenderse la realización práctica y la lucha que le va anexa de tal modo que pueda verse en ella la misma manifestación esencial del hombre a que ella como acción, apunta? Se trata de entender cómo ve concretamente Marx en esa acción no un mero medio sino el ir siendo ganada ya la verdad por el hombre. ¿Cómo, entonces, ha de ser entendido ese trabajo de modo que el hombre pueda ver, *comprender* efectivamente *en* él, *en* la realización de ese trabajo, por tanto, *inmanente* a su propia *acción,* la manifestación y devenir de su ser esencial? En este sentido hemos entendido nosotros el no considerar la acción como simple medio. Debemos entender por tanto cómo se unen acción y comprensión[1]. Que es un buen modo de enfocar esa realización se prueba porque con esto, en verdad, no hemos dicho nada nuevo respecto de lo anterior. Porque, el que el hombre haya superado la enajenación, haya llegado a ser *para sí* su verdad, significa, simplemente, que a su vida (entendida como actividad) le es inmediatamente manifiesta su verdad: lo que *la filosofía* comprendió teóricamente como la verdad enajenada del hombre debe el hombre humano comprenderlo como lo propio de su vida real misma, como lo manifiesto en su hacer "cotidiano". Dicho de otro modo —en el modo de Marx (M.) — la actividad *práctica* se hace teórica. Lo que más arriba hemos llamado "ver efectivamente la manifestación de su ser esencial" referido a la acción no es más que la comprensión de la verdad que la filosofía, la teoría representa. Y podríamos saber de antemano que decíamos lo mismo con el enfoque que busca entender la posibilidad de la unión de acción y comprensión y el enfoque de la superación de la enajenación: habíamos visto ya que la verdad "futura" y la realización de esa verdad encerraban las mismas condiciones. Esa verdad realizada puede enfocarse de un modo muy esquemático (que puede por eso mismo parecer burdo), como la unión de acción y comprensión. Pero es esquemático sólo porque la enajenación puede representarse así (y es así como Marx la representa): habíamos dicho al comienzo que la filosofía, la teoría había comprendido la verdad del hombre y la *representaba* como tal. La contradicción entre la teoría y la realidad (la enajenación) era la expresión misma de la contradicción real, el mundo dado y su verdad *aparte*. El que la superación de la enajenación se presente como la resolución de la escisión en una unidad, el "hacerse mundo de la filosofía", significa la unificación de la teoría (la verdad, la idea) y lo real. La teoría se hace una con la vida del hombre, con su actividad. *Comprender la unidad de teoría y acción es comprender la verdad misma del hombre.*

Era preciso, sin embargo, entender con claridad que ambos enfoques fueran el mismo. Así, por mucho que no se parezca haber avanzado un paso, hemos ganado al menos saber que la unidad de acción y comprensión está desde ya postulada y requiere, por tanto, ser entendida.

Podríamos ahorrarnos el trabajo y buscar simplemente la doctrina que explica el asunto allí donde ya sabemos que debe encontrarse, a saber, en los

[1] Más tarde veremos que este enfoque no es sólo un modo sino *el* modo de considerar el asunto. Es, sin embargo, en el sentido que acabamos de exponer, como *un* modo de considerar el asunto, como ha surgido primeramente en nuestro trabajo.

textos que describen el modo de vida del comunismo, es decir, la vida del hombre humano, la medida de la crítica. Sabemos que allí se halla encerrada la verdad toda del hombre. Y, efectivamente, es en general en esos textos donde se dice todo cuanto podemos saber de la relación de acción y comprensión. Desgraciadamente, Marx no ha sido explícito ni, menos, sistemático en esa exposición —al menos en los Manuscritos y en las Tesis sobre Fuerbach, las obras que conocemos y con que hemos de trabajar (a ello se agrega la circunstancia, conocida luego de realizado este trabajo, de que la edición con que hemos trabajado deja fuera mucho más que meras citas de economistas). Es conocido del desorden de los Manuscritos; apenas sí se refieren y además de un modo enteramente asistemático, a nuestra determinada relación; la palabra praxis, en cuyo concepto se encierra, según creemos, todo el misterio del asunto no aparece allí más de tres veces mencionada. La validez de las conclusiones del trabajo de investigación que realizaremos descansa en que sea válido interpretar "la actividad práctica sensible" de las tesis como la "sensibilidad" de los Manuscritos, y ambas como un modo de la praxis. Aunque parezca raro, son las tesis sobre Feuerbach, imposibles de entender de modo cabal, es decir, cada una en sí y sobre todo en su conexión mutua —la conexión mutua resulta ser la praxis— si se las toma por sí solas, sin referencia a otras obras de Marx, los textos más ricos en sugerencias una vez que se los confronta a otros. Así pierden su hermetismo. Que ningún saber previo justificará aquellas conexiones, debe precavernos acerca de su valor y del de las conclusiones surgidas de aquéllas, especialmente respecto de una que pretende relacionar la praxis y la dialéctica.

Se trata de que comprendamos cómo la teoría se une a la acción en una unidad tal, a tal punto orgánica, que represente con ello la comprensión de la verdadera relación del hombre con el mundo. El asunto me ha parecido a mí, a primera vista como algo sin sentido, incomprensible. ¿Cómo unir cosas a tal punto disímiles, aparentemente tan opuestas? Tratemos de representarnos el asunto tal como lo hacemos de ordinario; es posible —y es así como ha efectivamente ocurrido— que de esa representación ordinaria pueda surgir alguna luz para el asunto:

Tengo ante mí una cosa. Yo accedo a ella desde fuera; la cosa me es independiente, externa; se trata de algo dado, un hecho. Yo puedo, parado frente a ella, describir su figura, analizarla en sus componentes, recomponerla, describir así su estructura. Pero, por mucho que analice o componga, por más que dé vueltas en torno a ella, jamás podré percibir en ella la acción como una de sus *partes*. No es allí, por tanto, donde debo buscar, ni donde puedo encontrar la posible unión de conocimiento y acción. Ahora no queremos que esa relación nuevamente se escape; ahora queremos actuar sobre nuestro objeto y no perder de vista el proceso que resulta. Es decir, supongo la cosa modificable y determino la manera de esa modificación. Estoy nuevamente frente a la cosa, atento a cuanto suceda: actúo sobre ella, por ejemplo, dándole un golpe, una acción como cualquier otra. La cosa se deforma o se quiebra, se transforma: ahora es otra, una con una nueva "estructura". Pero entonces mi conocimiento primero se encuentra de pronto con que su objeto ha desaparecido y no tiene ya nada a que aplicarse; es un conocimiento vacío que a nada

corresponde. Debo, por tanto, comprender ahora el *nuevo* objeto y por el mismo procedimiento anterior. Pero hemos visto ya que el procedimiento es vano, que accede a la cosa de tal modo que la acción no entra en ella para nada. Me he fijado en la cosa y en la "acción" y ello me ha hecho el asunto incomprensible; yo altero la cosa por mi acción y, para comprender la nueva que resulta debo abandonar mi conocimiento primero. Establecer otro conocimiento para el nuevo objeto no es sino repetir el proceso. La acción, antes que algo cercano, significa más bien la *pérdida* de mi conocimiento; considerada desde la relación del conocimiento con el objeto la acción no es sino una mera interferencia externa, ininteligible. Mientras lo que une a ambos objetos, la acción misma, no sea comprensible, ha de resultar igualmente incomprensible la relación de mis dos conocimientos y sus respectivos objetos. Eso significa simplemente postular de nuevo lo que se busca: comprender una posible unión de teoría y acción.

Se ve que por más grande que sea el esfuerzo que posteriormente hagamos, mientras mantengamos primariamente separadas teoría y acción, jamás percibiremos la posibilidad de una unión entre ellas. Recordemos un texto ya citado de Marx; allí creemos ver una posible salida: La Teoría es crítica cuando es radical, cuando ataca el problema por la raíz. La raíz es el hombre mismo.

Raíz significa fundamento, aquello desde donde algo surge. El hombre debe ser visto aquí, y concretamente, como aquél desde donde todo surge. Este enfoque no nos es extraño; representa la doctrina que ve en el hombre al sujeto absoluto, sólo que aquí nosotros la tomamos en un sentido muy concreto en relación a nuestro problema: Estamos nuevamente frente a una cosa dada. Pero ahora debemos analizar su estructura y desmontarla para ver cómo se inserta en *su* raíz, cómo *surge* del hombre. Es decir, no debemos ver en ella más que un producto del hacer humano, no debemos considerarla sino en su surgir de éste. Visto desde el otro lado, el hombre ha de aparecer como *creador,* el principio desde el cual la cosa, como producto, deriva. La comprensión de un hecho no puede aceptar ver en él algo irreductible; es justamente porque no cumplíamos ese requisito, porque veíamos la cosa como algo *dado,* como un hecho, por lo que podíamos entrever siquiera la posibilidad de que teoría y acción se uniesen. La cosa como algo dado resta ininteligible; no sé de donde proviene, el principio que la conforma en esa su figura determinada. Es ahora la acción *creadora* del hombre el *principio* de *ser* de la cosa; el hombre es el sujeto para el cual el mundo es *su* objeto.

Hemos ganado algo: la unidad que buscamos debe darse en el campo de la acción misma, en la relación del trabajo con el objeto trabajado, mejor dicho, la comprensión debe ser la comprensión de la relación de la acción con el objeto o, mejor aún, la comprensión del objeto en *esa relación.* Pero recuérdese que esta comprensión pretende ser, nada menos, la filosofía, la "ciencia" que encierra la verdad toda de la relación del hombre con el mundo. Pretende ser el "saber absoluto" del sujeto absoluto. Ahora bien, el conocimiento no puede valer de modo necesario para el objeto a menos que encierre en sí la totalidad de las determinaciones del ser del objeto. En nuestro caso, el objeto se constituye en un hacer, *consiste* en surgir, ser creado. La comprensión que se quiera absoluta debe por tanto encerrar en sí la totalidad de las determinaciones del constituirse del objeto que la acción creadora encierra.

Dicho a través de un ejemplo: Yo, criatura de Dios, no puedo acceder al conocimiento absoluto que Dios, en tanto creador, tiene de lo creado, a menos que adopte la *perspectiva misma* de la creación, es decir, sino en cuanto me haga, respecto del conocimiento, *uno* y el *mismo* con Dios. Sólo adoptando la perspectiva de la creación puede el "principio del conocimiento" identificarse al "principio del ser" para constituir un conocimiento absoluto. Es necesario que la comprensión se haga una con la acción en que el objeto es creado. Diciendo "hacerse una", "unirse ambas", estamos todavía lejos del asunto; no dejamos de referirnos a dos cosas primeramente separadas que se identifican. La identidad puede significar sólo que la acción *misma es comprensiva,* que ella se manifiesta a sí misma, que la acción *se comprende a sí misma.* A esto, creemos, debe llamarse "praxis". Así, en cuanto de ese modo se conoce al objeto en su ser creado —el modo en que *debe* ser conocido— ese modo es el conocimiento verdadero del mundo; en cuanto comprensión de sí misma la acción comprende al *sujeto* implícito en ella como creador: el hombre establece, en esa comprensión, la verdadera relación consigo mismo y con el mundo. La acción, la praxis, es para sí misma su "ciencia"; la "ciencia" toda ha de estar encerrada en el modo como la acción (el hombre) se comprende a sí misma.

Pues bien, sabemos que este complejo significativo constituye la perspectiva de la crítica, es decir, la verdad, la raíz, la medida. La praxis es la perspectiva de la *crítica:* de la teórica en cuanto comprende la verdad del hombre; de la práctica, como actividad real que se conoce a sí misma y *se lleva a sí misma a su plena manifestación*: la praxis puede encerrar la posibilidad de la *realización* de la verdad porque esa verdad no es sino la suya propia.

En lo que sigue buscaremos precisar el concepto de praxis. Debemos ir a los textos y recoger su sentido para reunir los elementos que creemos forman el contenido de ese concepto. Queremos así también *confirmar,* en las palabras de Marx mismo, lo que hemos venido diciendo.

El primer Manuscrito de la edición ya mencionada, trata del trabajo enajenado. Nosotros no lo tocaremos sino para confirmar algunas aseveraciones. Aquí se trata, en general, de criticar el modo como la Economía Política entiende la propiedad privada. La Economía Política ha conocido la propiedad privada en sus leyes y en la relación entre los hombres que implica —por un lado, el trabajador desposeído; por otro, el propietario de los medios de producción y de los productos. La crítica consiste en señalar que la relación ha sido conocida como un hecho irreductible y no explicado desde su origen. Las relaciones correlativas de posesión y desposeimiento no pueden explicarse sino desde los sujetos de la relación, los hombres envueltos en ella. Es el trabajador mismo, dice Marx, quien enajena su propia *actividad* espontánea (su libertad) y se relaciona así consigo mismo, con su actividad y, consecuentemente con los productos de ella, como algo "ajeno". De ese modo, en cuanto le aparezcan su *propia* actividad y el modo (los medios) a través del cual se realiza y los productos de ella como *cosas ajenas,* el propio trabajador *constituye* la relación correlativa de un otro con esos elementos como una relación de *posesión.* Es pues el trabajo que se enajena a sí mismo el fundamento de la propiedad privada; esta no es sino el "resumen" de toda la enajenación humana, el punto donde se concentra, se fija y adquiere figura visible. La relación del

no trabajador con los productos, con el otro y con el mundo, la relación de posesión, no es sino una consecuencia de aquello, por tanto, algo secundario: el trabajo es la relación primaria y primigenia del hombre con el mundo[1] (Marx reconoce, en verdad, que *posteriormente* la posesión de los medios de produc-

[1] Marx no describe expresamente —al menos en los Manuscritos que conocemos— esta relación, enajenada también, que es la de posesión: se ve, por lo que Marx ha dicho, que la posesión no es nunca más que un *regalo* que he recibido, el *cederme* el otro sus derechos. Toda la enajenación del no trabajador, del propietario campesino por ejemplo, está contenida, según creemos, en la relación de posesión. La tierra se encuentra para él allí delante, cerrada en sí, secreta, sin relación *aparente* con nada: sólo sé que la poseo, que es mía. La posesión se hace tanto más inexplicable al propietario cuanto que él ve primariamente en los otros, en el campesino, su reconocimiento como tal, como señor de la tierra. No alcanza a entender en qué sentido le corresponda a él ese reconocimiento, no distingue en él ni en el objeto el signo, la marca de la posesión. Sin embargo, es un *hecho;* para todos soy yo dueño. El poseedor no sabe que es un atributo *prestado,* un regalo; lo toma por eso como propio de su esencia, aún cuando sea claro para él mismo que no sabe por qué le es propio: está obligado, sin embargo, puesto que los otros lo dicen, a tomarse como el fundamento de la propiedad sin saber en qué sentido lo sea. Entonces se dice "soy mucho más de lo que me veo ser; el hombre es un fondo inalcanzable, oscuro para sí, más profundo y más allá que su saber, que cualquiera de sus gestos". Entonces verá, consecuente, que si está unido a la tierra es porque lo está efectivamente y justamente allí donde el saber no alcanza: su estirpe es la de la tierra misma, nace de ella: es un hijo de la Tierra. El campesino, único espectador de este drama (aquél, en verdad, por quién se constituye) ve lo invisible, resguarda con su mirar el misterio que el señor mismo no comprende: posee entonces el lenguaje indecible y oscuro de la Tierra. La "sabiduría" campesina no es sino la sabiduría de un siervo, un siervo *perdido* en su servidumbre.

La enajenación del capitalista es otra: ve la participación del trabajo en la constitución del objeto, pero la malentiende: no ve la relación del *trabajador* con el producto; pone por tanto la esencia de la relación en el *trabajo mismo:* el trabajo se hace *sujeto autónomo:* se produce a sí mismo y a la totalidad de los objetos de modo libre, *independiente.* El hombre existe sólo relativamente a él, es decir, sólo como trabajador; fuera de la relación desaparece. Así lo ha visto Marx en los Manuscritos. El trabajo domina, por tanto, a trabajador y capitalista: "todos trabajan por igual". El trabajo produce, pero, en cuanto como sujeto es *invisible,* lo visible del proceso es el llegar a pararse enfrente de los productos *por sí mismos,* libres de toda relación, salvo esa de ponerse en frente. El capitalista quiere realizar esa libertad del trabajo y hacerla absoluta, omniabarcadora. Quiere ver y ve por todas partes sólo hechos, hechos que se estatuyen a sí mismos y valen por sí mismos. Este "positivismo" es el propio de la Economía Política, es la visión que nace con el desarrollo de la Industria Moderna. Esa libertad *del* trabajo, su movimiento autónomo, absoluto, destruye toda relación inmediata con el hombre: la misma relación de posesión desaparece: Para el liberal todos los hombres son iguales, tienen los mismos derechos. (El "Liberal" es por su parte un "hijo de su propio trabajo": se ve por qué Marx no ha querido ser hijo de nadie).

ción reobra de modo determinante sobre la enajenación). La *crítica* ha mostrado que puesto que es el *hombre* quien enajena su espontaneidad, permanece como el sujeto dentro de esa relación, la enajenación: hemos visto surgir la "propiedad privada" desde su raíz, el hacer libre del hombre. Que la enajenación del *hombre* se exprese como *trabajo* enajenado significa que el trabajo es lo esencial del hombre, su relación más esencial con el mundo.

Veamos ahora un largo texto que caracteriza ese trabajo oponiéndolo al trabajo animal (M. 111, trad. corregida): "La creación práctica de un *mundo objetivo* es la confirmación del hombre como ser genérico, es decir, como un ser que se considera a sí mismo como género. También el animal produce. Pero sólo produce lo estrictamente necesario para sí y su retoño. Produce sólo en dirección única, el hombre lo hace universalmente. Produce sólo bajo el imperativo de la necesidad inmediata; el hombre produce aún libre de ella y sólo cuando está libre de ella produce verdaderamente; el hombre reproduce toda la naturaleza..., se enfrenta libremente a su producto. El animal produce sólo de acuerdo a la norma y necesidad de su especie; el hombre sabe hacerlo de acuerdo a la norma de toda especie; sabe aplicar la norma adecuada al objeto".

Lo que inmediatamente sorprende de este texto es el carácter peculiar de la especie humana que, siendo especie, escapa sin embargo a cualquiera de ellas; produce según la norma de toda especie. Lo que se caracteriza con ello y en general en este texto y su contexto, es la libertad del hombre frente a la inmediatez animal. Sin embargo, no se comprende bien aquélla a menos de percibirla en su radicalidad: El hombre no sólo posee una "actividad libre" sino que aún puede distinguirse de ella o, como podemos también decir, *separarse distanciándose* para "hacer de ella un objeto"; la actividad libre "no es una determinación con la que se confunda inmediatamente". Es esa separación respecto de su actividad ("lo característico de su especie"), lo que hace de él un ser *consciente* o, mejor dicho, es la separación de su actividad, el ser consciente de ella, lo que hace de ella una actividad libre. En ese sentido el hombre es un "ser genérico", un ser que puede *considerarse* a sí mismo más allá de la inmediatez de su especie. Poniendo su actividad como su objeto, pone al producto de ella como su objeto: "el hombre es libre frente a su producto". Así, la distancia a su actividad y a su objeto —lo que lo distingue del *animal*— es su separación radical de la naturaleza: el hombre produce universalmente, reproduce *la totalidad* de la naturaleza, en un producir que sólo es verdaderamente tal, libre de necesidades, es decir, libre de condiciones: absoluto. Constituyendo la naturaleza en su *objeto* el hombre se pone a sí mismo como *sujeto*, fundamento absoluto. Recordemos aquí la Fenomenología del Espíritu de Hegel: la misma consideración de la naturaleza como un todo a través de la separación radical de ella vivida en la angustia, descubrían al esclavo su esencia como *negatividad*, su ser como libertad.

Pero, ¿en qué sentido se "confirma" el hombre como ser genérico en la producción del mundo? Marx responde: "La producción es la vida genérica del hombre. Mediante ella aparece la naturaleza como *su* obra y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida genérica del hombre; aquí se desdobla en un sentido real y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido". Debemos recurrir a Hegel para entender esto. En el

mismo pasaje ya mencionado se muestra cómo la disciplina del trabajo hace conocer al esclavo —y sólo a él de modo auténtico— su libertad: el trabajo sobre el objeto es el poner en obra mi negatividad; la conformación del objeto debe entenderse como el trabajo conformador de la negatividad; la forma misma del objeto es por tanto expresión *objetiva* de aquélla, de mi libertad, una libertad que no se conoce realmente como tal sino *limitada*. Así puedo ver en el mundo que he construido la objetivación de mi vida productiva, el reflejo de mi actividad conformadora.

La naturaleza es ahora espejo del hombre, "naturaleza humanizada". Pero ¿cómo puede llegar a ser tan humana si existe primariamente en sí y por sí, movida por leyes ajenas y contradictorias de mi espontaneidad y de la pretensión de apropiármela? Hemos dado ya algunos pasos para comprender esto, pero lo extremo de la posición de Marx exige que volvamos sobre su fundamento. En otro contexto (M. 106), ha definido Marx la naturaleza como "el material de trabajo del hombre". Por tanto, no es definida en sí, sino relativamente: la definición dice ya que ella *consiste* en su *relación a otro,* que *es por otro*. Con ello permanece Marx dentro de la línea fundamental que le hemos reconocido: el hombre como sujeto único, aquél respecto del cual todo ha de ser definido[1]. Y la definición es concreta; habla de trabajo. La naturaleza se constituye como tal por su relación a aquél, al punto que no hay más naturaleza que la que el hombre ha hecho manifiesta a través de su historia: "La historia de la naturaleza, no es más que la creación del hombre a través del trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre" (M. 147).

Pero, hemos hablado en general de conocimiento de la naturaleza según surja en el trabajo, de la apropiación de la esencia humana en la naturaleza sin que sepamos cómo ocurre realmente. Marx señala la participación de la sensibilidad en ello. Se trata, por cierto, de algo necesario: si el hombre ha de *ver* en la naturaleza su reflejo debe hacerlo sensiblemente, a través de los sentidos.

He aquí la sensibilidad convertida en el órgano para la esencia, el órgano de la verdadera comprensión del mundo. ¿Qué significa esto?

En lo que sigue ponemos en relación la sensibilidad de los Manuscritos con la actividad sensible de las Tesis de Feuerbach. Veamos un texto (M. 139).

"El hombre se apropia (sensiblemente) de su ser múltiple (de su esencia) de un modo universal, total. Todas las relaciones *humanas* con el mundo —ver, oír, pensar, actuar, amar, etc.—, como órganos de su individualidad son, en su acción objetiva (*en su acción en relación al objeto*), la apropiación de este objeto, la apropiación de la realidad humana. La manera en que reaccionan *ante el objeto* es la confirmación de la realidad humana". Marx está hablando aquí de *comprensión sensible* de la esencia. Que identifique apro-

[1] Por tanto, esta línea fundamental exige también la consideración de todo problema desde su aspecto *subjetivo*. Esto no significa sólo el referir todo al hombre como al sujeto único, en el sentido de fundamento. Usamos la palabra en un sentido cercano al usual, pero no en el mismo: el lado "subjetivo" de una cosa significa ver cómo se estructura, cómo se manifiesta la cosa en la comprensión que el hombre tiene de ella.

piación del objeto y apropiación de la esencia humana significa, puesto que no puede tratarse de apropiación *real* del objeto, que el "objeto" vale aquí como "sentido humano" del objeto; "objeto" es lo que en otra parte llama Marx "objeto social *humano,* creado por el hombre y destinado al hombre". La apropiación, en cuanto se refiere al *sentido,* es una comprensión. Parece un poco difícil entender, si se parte de la sensibilidad como un modo de pura contemplación *pasiva* que yo pueda experimentar al objeto en su *sentido.* En la pura visión que es el contemplar pasivo no hay lugar para algo así como un sentido; antes que expresar la humanidad el objeto permanece mudo en su pura materialidad abstracta; Marx quiere por el contrario que exprese toda la riqueza de su sustancia humana. La sensibilidad como comprensión debe ser actividad. Pero nótese, no sólo las relaciones inmediatas, directamente activas respecto del objeto, como son, por ejemplo: el producir y el consumir, han de considerarse activas; el "actuar" no es sino uno de los modos activos del hombre; *todas* las relaciones humanas al mundo lo son. Yo leo aquí: el hombre es actividad. Los diversos "órganos de su individualidad" no serían sino modos de una misma actividad. ¿Cómo ha de entenderse esta actividad en relación a la sensibilidad?

Yo creo que la solución del asunto debe consistir en esto: el ojo, por ejemplo, no sólo meramente capta pasivamente un objeto —si quiere comprenderlo—, sino que al mismo tiempo *lo pone* como algo significativo, *pone su* significación, *su* sentido. El objeto, es, en sí mismo, mudo; su sentido —el mostrarse el objeto *como* objeto humano— no puede ser sino una determinación activa mía, que se halla sin embargo de algún modo realizada en el objeto: es el objeto quien "me dice" de su ser humanizado. En ese sentido se habla de "confirmación": el hombre se *comporta* humanamente respecto de la cosa cuando ésta lo hace humanamente con el hombre. Pero sabemos que lo único vivo es el hombre, que la cosa no puede propiamente comportarse. La confirmación puede significar únicamente que el hombre *busca* el sentido de la cosa, a través de sucesivas "posiciones", prueba la cosa respecto de su sentido, hasta que encuentra, en una de estas pruebas, el sentido que a la cosa corresponde, el sentido que siempre en un más y menos se ajusta a la cosa. Es decir, encuentra "en" la cosa, en el sentido de la cosa la confirmación de su comportamiento, del sentido que él le ha conferido. Pero esta búsqueda significa *trabajo,* un trabajo del ojo. Sólo por ese trabajo pueden hacerse comprensivos los sentidos. Se va viendo ya el significado de la frase en que Marx postula aquello, frase que durante mucho tiempo nos pareció enteramente incomprensible: "Los sentidos se han hecho inmediatamente teóricos en la práctica".

Ahora podremos ver con alguna precisión la estructura de la praxis de modo que los diversos aspectos que hemos considerado tomen su lugar en ella. La praxis es el actuar comprensivo respecto del objeto, el *trabajo* que hace un momento esbozamos. Debemos fijarnos en ese trabajo.

El hombre, pongámoslo como un hecho, es sujeto de necesidades: debe actuar sobre la naturaleza para satisfacerlas, debe hacerla *apropiada* a la satisfacción de sus necesidades; debe hacerla *apropiable.* Su trabajo es pues, elaboración, es decir, lleva siempre un *sentido determinado.* Que deba *trabajar* para ello significa que la naturaleza no es de buenas a primeras adecuada al

hombre, apta para la satisfacción inmediata de sus necesidades: la naturaleza se resiste a ser modificada[1]. Es a veces excesivamente blanda, otras excesivamente dura: no es sino respecto del *determinado fin* del trabajo que la blandura o dureza pueden significar resistencia. Marx dice en un texto que ya citáramos, que el trabajo del hombre frente al del animal es uno que sabe producir respecto de cualquier objeto, aplicar la norma adecuada a cada objeto. Frente a la inmediatez animal la separación del hombre de la naturaleza, se expresa en el poner normas de modo previo al trabajo inmediato sobre el objeto. En oposición a la acción ciega del animal, la del hombre es una dirigida por una norma. Parecería a primera vista que es el objeto quien da la norma por la cual quiere ser construido. No puede ser así, evidentemente, frente a un objeto novedoso, cuya norma me es por eso desconocida. El que mi acción se ciña a la norma del objeto significa más bien que ella la pone y se *considera a sí misma,* se examina a sí misma continuamente respecto de su adecuación, de su efectividad, de la idoneidad de su norma en relación al objeto. Es decir,

[1] Se ve desde ya que la comprensión del mundo a través del trabajo (la comprensión primigenia, puesto que el trabajo es el modo esencial de la relación con el mundo) deba ser una inmediatamente histórica. Según el grado de desarrollo de mis medios de producción variará el grado de resistencia que la naturaleza me oponga. Según más o menos pesado sea mi trabajo comprenderé de uno u otro modo el mundo: *la sensibilidad misma,* el ojo, ha de *tener su historia.* Porque, por ejemplo, el coeficiente de adversidad de la naturaleza es distinto para nosotros que para el hombre primitivo: es justamente la imperfección técnica de sus medios de producción lo que explica el que éste enajenase su libertad en la naturaleza y la *viese* como un poder hostil autónomo. Así la superación de la enajenación tiene su lugar histórico: el hombre puede establecer hoy una relación no enajenada con la naturaleza sólo porque sus medios de producción han alcanzado un determinado grado de perfección. Ellos son el *resultado* (y la *herencia* que el hombre actual ha recibido) de toda la historia humana, historia que puede ser vista así en *último término,* como las distintas etapas del desarrollo de los medios de producción, en cuanto éstas condicionan (limitando) y, a la vez, posibilitan, el modo *determinado* de la relación que el hombre establece consigo mismo (con su trabajo) y con la naturaleza. No hay aquí ninguna reducción empobrecedora: se trata sólo de mostrar que el hombre vive siempre en una circunstancia determinada de la que es *heredero,* por tanto, que le viene impuesta y de donde debe necesariamente partir para, por ejemplo, modificar esa misma circunstancia e imponer su propio ritmo a la historia (véase la Ideología Alemana). Del mismo modo, es la radicalidad de la enajenación, en cuanto representativa de un estado límite de la propiedad privada (una gran masa desposeída *frente* a un mundo de riquezas *ajeno*) lo que posibilita la *toma de conciencia* del proletariado, su separación radical de la sociedad y el poner a ésta como el *objeto de su trabajo,* condiciones de la praxis revolucionaria. Sólo esta situación absoluta, universal —que claramente depende del determinado desarrollo de los medios de producción— puede hacer posible una conciencia que de otro modo quedaría atada a las particularidades específicas de una sociedad. La revolución proletaria se inserta así, muy precisamente, en el contexto de todo el desarrollo histórico.

la acción *busca* en una determinada dirección (la dirección dada por la norma) un camino, pero siempre pronta a corregirse, a volver sobre sus pasos y comprender la falsedad de ellos. Dicho de otro modo, se mueve siempre por tanteos: se inicia *buscándose;* parte, en cuanto busca la norma conforme al objeto, a la *búsqueda de sí misma* como actividad adecuada; es por eso desde ya comprensión de sí misma, comprensión mediatizada por la comprensión del objeto que se realiza en esa búsqueda. Tratemos de verlo en el trabajo mismo. Nosotros queremos ver en su proceso lo que Hegel llama el movimiento dialéctico de la experiencia.

Tengo ante mí una "materia informe" que he de trabajar para *crear* mi objeto. Mi objeto no es efectivamente; sin embargo, yo veo, como a través de la materia, más allá de ella, su *posibilidad* (la del objeto) realizada. Es como una forma oculta en la materia, que yo he de hacer brotar, manifestar. La realización del objeto se presenta un imperativo. Ahora bien, en cuanto la materia me es desconocida, no sé nada acerca del trabajo concreto sobre ella. Mi única guía en él es, por tanto, mi "objeto", la norma, algo *puesto* por mí, supuesto, es decir, una pura *posibilidad* abstracta aún irrealizada. Que esa sea la única guía vale tanto como decir que mi acción, como lo comprenderé más tarde, comienza a ciegas. Sin embargo, el objeto aparece como lo esencial del proceso, aquello más allá de la materia a que todo mi impulso apunta. En verdad, "objeto real" no significa sino eso: una posibilidad, es decir, una *posibilidad* de *acción* dada como realizable, o más bien una *realidad... posible.* Inicio el trabajo, la modificación de mi materia: ésta *se resiste;* se opone a realizar de modo inmediato mi "objeto". He descubierto ya un nuevo aspecto, nimio por supuesto, pero que es necesario retener y tomar en el futuro en cuenta para mi trabajo. Reinicio el trabajo y el proceso se repite: la materia me desvía de mi camino, pero desviándome me enseña a conocer su resistencia y mi poder sobre ella. Empiezo poco a poco a conocer mi material de trabajo: cada obstáculo que surge a mi trabajo me abre la posibilidad de desplazarme desde allí hacia otro ángulo; hago entonces la prueba de esa posibilidad, veo si sirve o no para mi transformación de la cosa; es decir, veo qué nuevas posibilidades me abre. Hay allí el continuo juego de mi espontaneidad, que se va *dando a sí misma* cada vez nuevas posibilidades, *buscando* nuevas posibilidades de llegar a la cosa. Cada *posibilidad de acción abierta, es un nuevo aspecto de la cosa*: así la voy *conociendo,* la voy de algún modo rodeando a medida que se manifiesta en mi trabajo. *Distingo* ahora, por tanto, *mi saber,* el saber que he ido poco a poco formando –que, en conjunto, no es para mí, por ahora, más que una especie de regla práctica para realizar mi objeto, es decir, no más que una *posibilidad dada de acción* (constituida ella como el resumen de las múltiples posibilidades pasadas) – *del "objeto".* Este sigue siendo esencial a mi acción, en cuanto es aún a él que ella apunta: es siempre a él a quien tengo primariamente *ante la vista,* como "realidad posible" allá en el seno de la materia. Sin embargo, el trabajo sobre la materia, enseñándome cada vez nuevas posibilidades, me desvía más y más de mi objeto. He querido realizarlo, pero he aquí que el trabajo me ha enseñado otras posibilidades, otra realidad, otra verdad como la propia de la materia. El objeto primero comienza a ser desplazado por mi *saber*: y caigo en la cuenta (en

mi saber) de que el objeto no era sino una suposición, algo ilusorio, que no tenía, por tanto, posibilidad alguna de ser realizado. No comprendo siquiera cómo pudo pretender ser verdadero, cuando yo veo que lo real es esto, esto que mi propio trabajo me ha enseñado, la posibilidad real (de acción) en que se resume *mi saber*. El objeto *verdadero* es ahora *otro* que el primero: es ahora aquello a que apunta mi saber y en vistas de qué mi acción ahora se determina. Este proceso, es decir, el *surgimiento* de un *nuevo objeto* verdadero que representa, *con su surgimiento, la negación del primero,* es lo que Hegel llama el "movimiento dialéctico de la experiencia". Este proceso puede repetirse indefinidamente en cuanto prosiga mi trabajo, en cuanto ahonde en el conocimiento de la materia de mi trabajo. Eso supone, claro está, una materia múltiple, infinita en posibilidades.

Así, mi actividad sobre el trabajo se hace presente a sí misma como invención, reconsideración, como creación[1]. Y creación no sólo cuanto en ella toda mi espontaneidad, mi "negatividad" se pone en obra como un comportamiento siempre *previo* a la cosa; es creación también en cuánto el trabajo hace surgir la cosa como un determinado objeto; la cosa es *mi* producto, *mi* obra, una obra que me enseña en todo nivel la efectividad de mi libertad y a la vez, sus límites; o, más bien, es justamente porque la creación es *trabajo,* esfuerzo penoso, porque la materia se resiste y me limita por lo que conozco realmente y adopta mi libertad, su figura concreta[2]. El objeto mismo me descubre la "forma" de mi negatividad. Y a su vez, el objeto verdadero aparece como el correlato de esa actividad: Nosotros hemos dicho más arriba que el "objeto" no era sino una *"posibilidad real" para mi acción,* una "realidad posible". Es decir, conozco al objeto desde la perspectiva de la modificación, del uso y según "su" posibilidad de modificación, según "su" posibilidad de *uso:* el objeto es conocido según surja en mi trabajo, en mi acción, como lo que me *permite* algo, o lo que me impide (no me permite) otra cosa. Hemos dicho también —y no sabemos si esta determinación es correcta; la exponemos simplemente tal como se dio en nuestro trabajo— que el *saber* del objeto era el conjunto de las que son mis *posibilidades dadas* de acción respecto del objeto. El "objeto verdadero" y el saber son, formalmente, *lo mismo:* por eso uno puede reemplazar legítimamente al otro en el proceso que hemos descrito. Y en verdad, ¿qué puede significar propiamente el *"sentido" humano* del objeto de que hemos hablado antes si no es el conjunto de *posibilidades* para mi acción que yo veo "en" la cosa? El objeto humano "destinado al hombre" es aquel que yo puedo usar; el sentido del objeto está constituido

[1] El profesor señor F. Zabala me señaló que tal vez fuera posible entender la praxis como creación, en el sentido en que lo sería la obra de arte. Esa indicación ha sido importantísima porque justamente tratando de entender lo que sería esa creación hemos podido ver el resto.

[2] En este sentido la invención de la máquina y la función que frente a ella cumple el obrero, por más libre que la relación sea, ¿no representa una pérdida irreparable? ¿Cómo podría reconocer concretamente su libertad el obrero en la realización de un trabajo que la máquina va convirtiendo, a medida que ella progresa en el sentido de la automatización, en una actividad más y más abstracta?

por las posibilidades de acción sobre él, de modificación que en él descubro. Objeto, sentido del objeto y saber son lo mismo; dicho en forma extrema, posibilidades *mías*. Porque la posibilidad no es sino lo mismo que lo que antes vimos era el *poner previo* propio de mi espontaneidad: es ella quien pone esas posibilidades, quien las descubre, es ella la que desde un nuevo aspecto apunta a un camino más allá de ese aspecto. Conocer el objeto en su sentido humano significa conocerlo, por decirlo así "más acá" del objeto, conocerlo en la *relación* que establece conmigo. Sólo así puede el saber tener *en sí mismo* el fundamento de su certeza[1]. Así también, en cuanto el sentido del objeto no es por último sino una determinación mía, mi conocimiento representa la aprehensión del objeto en totalidad; en cuanto *creo* el objeto, es decir, en cuanto creo el sentido del objeto, mi conocimiento vale absolutamente respecto de *ese* objeto en *ese* modo de aparecerme. Es verdad que otro nivel de la materia, en otro nivel de trabajo mi comprensión ya no es válida; la perspectiva total, la comprensión absoluta se refiere a un momento de la cosa.

Ha de ser evidente que hemos tratado de reencontrar en el movimiento de la praxis el "movimiento dialéctico" de la "experiencia", concepto fundamental de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, concepto fundamental en Hegel. No creemos haber forzado las cosas: pudimos establecer la conexión sólo porque en nuestra primera descripción de la praxis, hecha de modo completamente ajeno a este nuevo enfoque, se traslucía ya el movimiento de la experiencia. Para no complicar el asunto hemos descrito el proceso aproximadamente tal como se presenta "para la conciencia". Hemos subrayado sin embargo algunos puntos que son más bien aparentes "para nosotros", "para la conciencia científica". Lo que para ésta es manifiesto es el *proceso* mismo en su necesidad, como "movimiento y devenir" que realiza la conciencia *"hundida* en la experiencia"— la conciencia *inmediatamente* práctica, diríamos nosotros. La conciencia científica comprende la interioridad del proceso que "para la conciencia" hundida en el trabajo se realiza de un modo contingente; comprende como *surgimiento* la presencia del nuevo objeto verdadero; como surgimiento desde la negación del primero; el "nuevo objeto contiene la nulidad del primero". Hegel dice: "Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, (podemos agregar: hundida en el trabajo) . . ., en cuanto *para ella surge* de ahí el objeto verdadero nuevo, es propiamente lo que se llama *experiencia"*. Heidegger ha mostrado, en su intrepretación de la obra de Hegel, cómo la esencia de lo dialéctico ha de interpretarse desde la esencia de la experiencia. Nosotros nos quedamos con esta afirmación (por lo demás no conocemos nada más de la dialéctica, como sus leyes, etc. Heidegger

[1] Así se constituye, según creemos, la "ciencia" que Marx postula. El quería *fundar* las ciencias naturales. teóricamente mal fundadas, en la "vida misma". Dice "fijar una base para la vida y otra para la ciencia es una falsedad a priori" (M. 144) . *La vida es actividad;* la ciencia de la vida, la comprensión de sí de la praxis. Es, pues, la vida misma la base de la ciencia; la praxis, comprensión de sí misma, es la ciencia de la vida. La vida tiene así, inmanente a sí, su propia ciencia; la vida es su propia ciencia, comprensión de sí misma.

señala que esas leyes son consecuencia del movimiento primario). De modo que el movimiento por el cual se realiza concretamente el trabajo, la praxis, es un movimiento llamado dialéctico. Tal como se presenta el asunto desde nuestro escrito, desde nuestro trabajo —y, apoyándonos en la afirmación de Heidegger— podemos decir que todo lo que sea "lo dialéctico" ha de surgir en el proceso de la praxis como su movimiento y *exclusivamente de allí*. O mejor dicho, "dialéctico" *no es sino* el movimiento mismo por el cual se realiza la praxis[1]. Hegel dice: "el movimiento que la conciencia ejerce en sí misma"; nosotros agregamos: "en el proceso de la praxis". Habíamos visto antes que lo esencial en la estructuración concreta de la praxis era el *juego*, la *búsqueda* que realiza *mi* espontaneidad. Todas las determinaciones "del" objeto eran determinaciones de mi *actividad:* el "objeto" se presentaba como una posibilidad para mi actividad. *El movimiento dialéctico es el movimiento de mi espontaneidad en el trabajo, en la búsqueda*. Pero este movimiento no se hace presente, manifiesto como tal sino por lo que podemos llamar la reflexión de la conciencia. Nosotros habíamos dicho "la praxis se comprende a sí misma". Es sólo porque se comprende ya a sí misma en su trabajo inmediato sobre el objeto (en el que se mueve dialécticamente) por lo que puede, reflexionando sobre sí, comprender el modo de ese trabajo. El movimiento dialéctico *se hace presente a la praxis* como su propio movimiento.

Vamos a terminar nuestro trabajo planteando algunos problemas: Sabemos que la praxis se estructura como tal —su movimiento es un movimiento dialéctico— en cuanto la acción deba ser trabajo, búsqueda, esfuerzo. Mi acción lleva un determinado sentido; en cuanto el mundo se resiste a ser modificado de modo inmediato, la acción debe ser trabajo, búsqueda de un camino. Tales parecen ser las condiciones de la praxis como tal. De ese modo, en tanto y mientras el mundo me sea extraño y desconocido —es decir, mientras, sea algo múltiple que ofrezca infinitas nuevas posibilidades de considerarlo, infinitos nuevos aspectos que hagan interminable el conocerlo— mi acción sobre el será *búsqueda, praxis;* el movimiento de la acción será dialéctico. Yo caracterizaría esencialmente la

[1] Y al parecer, no es sólo el proceso en su totalidad el dialéctico. Cada momento de la praxis, *cada nueva posibilidad* abierta a *partir* de un camino visto ahora como *cerrado* y luego, el fracaso o *superación* de esa perspectiva, por el nacimiento de otra nueva perspectiva, encierra la totalidad del movimiento. Es el movimiento de mi espontaneidad en la búsqueda, en el trabajo (en cada uno de sus actos), el que sigue ese curso dialéctico.

Todo esto, en general, parecería ser la expresión de un idealismo enteramente ajeno a Marx. Creemos, sin embargo, que su posición no es otra que la que hemos descrito. Véase en los Manuscritos (págs. 143 y 187) y en las Tesis, el favor con que cuenta el idealismo, en tanto ha comprendido la relación al objeto como actividad. El modo de comprensión de la naturaleza como espejo suyo propia del hombre humano, el "naturalismo" o "humanismo"(!), representa el "punto intermedio y la verdad unificadora entre idealismo y materialismo", justamente en cuanto supera la antinomia de actividad y pasividad, y constituye la comprensión activa, constructiva de un mundo real, objetivo, la naturaleza como el *material dado* de trabajo. Es lo que la 1 tesis llama la comprensión *subjetiva* de la praxis.

praxis por su carácter de búsqueda: eso incluye el esfuerzo, la dirección del esfuerzo y el juego de mi espontaneidad: la constante reconsideración, el tanteo. Incluye, además el estar frente a algo desconocido.

Pero veamos, ¿por qué hay búsqueda? Es algo que no podemos precisar enteramente. Yo busco porque estoy perdido. Pero ¿por qué estoy perdido? Al parecer, estoy perdido porque estoy en medio de algo desconocido. Pero algo –el mundo en este caso– puede aparecer como algo extraño, desconocido sólo respecto de algo que yo previamente tengo por lo familiar, lo conocido. Pero esto, lo familiar, es justamente lo que no está, *aquello respecto de lo cual estoy perdido*. Por tanto, el mundo me "aparece como desconocido porque estoy perdido y no a la inversa. En verdad no es propia ni primariamente *en* lo desconocido sino *respecto* de algo que estoy perdido. Y estoy perdido justamente respecto de lo familiar, de lo conocido, justamente de lo que no está, lo que falta. Que yo esté perdido respecto de ello significa propiamente *que yo lo he perdido;* es sólo porque algo así como lo familiar, lo conocido, lo *verdadero* me falta (y vivo real, dolorosamente su falta) por lo que puedo estar perdido. Y es porque eso falta, porque me falta, porque falta *en* el mundo en que me hallo, por lo que puede aparecer el mundo como algo donde he de buscar aquello que me falta. Lo primero parece ser, por tanto, que algo se presente de *modo inmediato* como ausente, dolorosamente ausente y que exige, por tanto, imperiosamente ser *r alizado, cumplido*. La búsqueda es búsqueda de la realización de ese "verdadero". El que yo ponga por tanto en cada caso *allá en el mundo o,* más bien, más allá del mundo, un objeto *como* verdadero y trabaje por realizarlo, cumplirlo es sólo consecuencia de la dirección original de la búsqueda. Si llamamos dialéctico al movimiento en que se realiza la búsqueda ¿no habría entonces un movimiento más fundamental, un movimiento que funda y explica esa búsqueda? Nosotros pensamos aquí en la historia. Es posible considerar su desarrollo como una praxis. Marx insiste en llamar así, actividad "práctico-crítica" al proceso revolucionario, al trabajo por el cual surge la nueva figura del mundo. Pero no sólo el proceso revolucionario actual sino toda la historia es una praxis. Así al menos parece decirlo Marx en los Manuscritos, cuando dice... "sólo el naturalismo puede comprender el proceso de la historia universal": "naturalismo" o "humanismo" es el nombre que da Marx a la comprensión propia de la praxis. Ahora bien, supuesto que sea válido considerar la historia como praxis, ¿es ella, en tanto tal y en totalidad, una búsqueda? ¿Es justo, por otra parte, considerar la historia en *totalidad* y tratar de reconocer en ella un movimiento único? Tal vez fuera posible tomar la *fenomenología del espíritu* como una larga praxis, el *trabajo* del espíritu en *busca* de sí mismo. El espíritu se halla perdido, enajenado. De allí, como búsqueda de sí nace su movimiento Es la presencia irrealizada aún, presencia ausente del absoluto lo que da al proceso, desde su comienzo y en cada uno de sus momentos la dirección e impulso del movimiento. En ese sentido, lo esencial del proceso de la experiencia sería –como dice Heidegger– el nacimiento, en cada caso, del nuevo objeto *verdadero,* como nacimiento, a partir de su búsqueda, de la *verdad,* ¿Es posible reconocer, o al menos plantear, una movilidad semejante en la historia humana? ¿Habría en ella una *dirección,* que no necesita ser determinada y, sin embargo, fundamental y única en su movimiento? Como antes el espíritu, el hombre sería

ahora el sujeto de su fenomenología; la historia, la fenomenología del hombre, "el *camino* del *hombre* que recorre la serie de sus configuraciones". Pero, preguntar *qué* mueve y a *qué* se encamina la historia ¿no implica perder al hombre en el momento en que se lo creía haber ganado como sujeto?

Hay un modo de recuperarlo: lo que mueve a la historia, lo que el hombre busca, si es que busca, es algo, justamente, *desconocido*. Por tanto, sólo una vez alcanzado el fin puede verse la historia como el *camino* hacia ello. Pues bien, la historia tiene su fin allí donde *reconoce* la verdad de su movimiento, allí por tanto, donde el hombre comprende ser el sujeto absoluto de la historia y comprende a ésta como el llegar el hombre hacia sí mismo a través de su *propio* trabajo. El fin de la historia debe recoger en sí y hacer surgir en sí la totalidad de la historia. Por eso dice Marx, según creemos, que el comunismo es un retomar consciente, de todo el proceso histórico anterior, el llegar a ser el hombre para sí, de modo consciente, sujeto absoluto. Es verdad que si el camino sólo puede reconocerse una vez terminado queda la duda de si existe en verdad ese camino y no nace más bien retrospectivamente. Y, aún suponiendo un camino, es posible dudar todavía de que lo que se toma por la verdad lo sea efectivamente, y que la verdad no se halle más bien como aún no realizada.

COMENTARIOS CRITICOS

Alfonso Gómez-Lobo M.

"ARISTOTELES EN *CINCO* LECCIONES DE FILOSOFIA", POR XAVIER ZUBIRI*

EN CINCO lecciones Zubiri se propone exponer, "con exclusión de toda discusión o reflexión crítica" (p. 5), lo que algunos grandes pensadores han entendido por filosofía. Para ello escoge, sin finalidad latente alguna, a Aristóteles, Kant, Comte, Bergson y Husserl. A propósito de este último examina también brevemente la idea de filosofía en Dilthey y Heidegger.

Esta nota se limita al análisis de la primera lección, que se ocupa del saber filosófico en Aristóteles.

La introducción (pp.9-14), junto con recordar el origen de la palabra "metafísica", señala los antecedentes históricos de ciertos conceptos que en Aristóteles jugarán un papel importante: filosofía, sofía y teoría. Además, un breve excurso hacia la actitud de Sócrates y Platón le permite perfilar mejor la novedad de la concepción del Estagirita.

Lo pensado por Aristóteles de la filosofía es expuesto por Zubiri en tres pasos:

1º La filosofía como forma de saber (pp. 15-33),
2º La filosofía como función intelectual (pp. 35-44),
3º La filosofía como modo de actividad (pp. 45-57).

¿Cuál es el método que sigue el autor en su exposición? Un examen detenido de estos capítulos permite advertir que se trata de una rigurosa interpretación de determinados textos aristotélicos, combinados libremente (a ellos remite Zubiri al citar literalmente una frase; no lo hace, en cambio, cuando interpreta *in extenso*).

El capítulo 1º se atiene básicamente al análisis de *Metaph.* A, 1/980 a 20-982 a 3 y al aparecer allí expresiones no aclaradas (p. ej. *tékhne, epistéme*) recurre a lugares en los cuales son tratadas con cierto detalle. Para las cinco virtudes o excelencias dianoéticas interpreta E. N. VI, 3-7 y *Metaph,* Z, 7 para la distinción entre *tékhne* y *physis.*

Entre las excelencias dianoéticas fija especialmente la atención en aquellas tres que constituirán el eje de su exposición: epistéme o saber demostrativo, nous o intelección y sofía, saber que ve tanto los principios —objeto del nous— como la necesidad con que se deriva de una cosa su interna articulación-función de la epistéme.

Esa articulación necesaria, nos explica además Zubiri, se hace patente "en un acto mental de estructura sumamente precisa: el logos" (p. 21). En seguida añade una breve interpretación de "esa conexión de lógoi... que Aristóteles llamó silogismo" (p. 22) y que constituye la forma propia de la demostración.

Ahora bien, el llevar la filosofía a sofía, unidad de nous y epistéme, es lo que a juicio de Zubiri constituye la genialidad de Aristóteles; de mera ciencia de definiciones pasa a ser "una ciencia apodíctica, no simplemente una

*Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963; pp. 9-57.

ciencia que se mueva en visiones, en Ideas como decía Platón, sino una ciencia verdaderamente demostrativa" (p. 25), que a la vez "tiene que hacerse cuestión de sus propios principios" (p. 26).

Asegurado esto, Zubiri pasa a preguntarse por el objeto de esta ciencia. De éste se dice que debe ser universal (según la dirección señalada por la tékhne en *Metaph.* A, 1), universalidad que debe consistir "en la coincidencia de todas las cosas en un mismo carácter. Y aquello en que coincide todo cuanto hay es justamente en ser" (p. 27). Aparece así la filosofía como ciencia "del ente en cuanto ente", según la célebre fórmula de *Metaph.* Γ, 1/1003 a 21.

Pero qué sea el ente es cosa que no está en absoluto clara y su esclarecimiento no puede venirle a la filosofía de ciencia alguna. Discernir entonces qué es el ente, es precisamente la primera tarea de la filosofía y, a la vez, su momento de nous, de "intelección videncial".

Zubiri expone a continuación los diversos sentidos de "ente", ciñéndose para ello a *Metaph.* Δ, 7/1017 a 7-b 9 y señala los argumentos de Aristóteles para establecer la prioridad de la ousía.

Hasta ahora se ha explicado el momento de nous en la filosofía, pero si se es consecuente con lo establecido para la sofía, faltaría aún en ella el momento apodíctico. Este, según Zubiri, viene dado por los *hyparkhonta* (p. 30). Esta expresión, empero, no es traducida ni se deja ver claramente su función dentro de la demostración. Más adelante volveremos sobre ella.

Con la constatación de los dos momentos indicados (*nous y epistéme*) quedaría entonces asegurado el carácter de sofía de la filosofía.

Esta línea de ideas se cierra e independientemente de ella se apunta a la dificultad que surge de uno de los nombres con que Aristóteles designa esta forma de saber. En efecto, hay pasajes en que la filosofía es llamada "teología" y Zubiri se decide por una de las posibles soluciones: que el dios, la más noble de las substancias, sea por eso mismo el objeto más excelente de una ciencia que se ocupa de lo primariamente ente, i. e. de la substancia.

El capítulo termina insistiendo en que el mérito de Aristóteles reside en haber hecho de la filosofía una ciencia apodíctica, demostrativa, y además de haberla dotado de un objeto riguroso y propio: el ente en cuanto tal.

El capítulo 2º, al preguntarse por la filosofía como función intelectual, indaga si esta "ciencia apodíctica del ente en cuanto tal es... capaz de conferir al sofós la forma especial de saber que es la Sabiduría" (p. 35). La respuesta surge de un texto (*Metaph.* A, 2/982 a 4-983 a 24) en que Aristóteles describe paso a paso un sofós griego, preguntándose luego si coincide con aquel que entiende el saber filosófico tal como él lo ha concebido.

El sabio a) sabe acerca de todo, b) sabe de lo más difícil e inaccesible, c) sabe con rigor, d) sabe enseñar, e) sabe mandar y f) sabe por saber, es ocioso. Ahora bien, todas y cada una de estas exigencias se cumplen perfectamente en quien se ocupe de lo más universal y de las causas últimas. Por lo tanto, la filosofía primera aristotélica es, como función intelectual, sabiduría.

Al capítulo 3º le corresponde exponer qué aspecto toma esa sabiduría en cuanto modo de actividad.

Actividad *(praxis)* es algo que no tiene fin en sí mismo y que cobra sentido en una unidad que los griegos llaman *bíos,* vida humana. Toda vida humana a su vez tiende a la felicidad o *eudaimonía* y según como sea comprendida ésta aparecerán diferentes formas de vida: el *bíos apolaustikós* según se busque goces y satisfacciones, el *bios politikós* si la actividad en y por la polis es considerado lo más importante y, finalmente, el *bíos theoretikós* si lo buscado es la verdad de lo que las cosas son. Esta última forma de vida, en cuanto activación de lo más alto en el hombre, el nous, constituirá para Aristóteles la mejor vida y la felicidad más alta. La excelencia de esta vida se ve confirmada por varias notas: a) tiene como objeto lo más noble y alto, b) es la actividad más continua, no está, por su objeto, fatalmente destinada a detenerse, c) es la vida que produce más satisfacción, d) es la actividad más autosuficiente, e) es lo más plenamente amado por sí mismo, y f) es la vida más ociosa. Pero la contemplación o teoría además de ser la forma de vida más alta, es también la más divina pues su objeto incluye lo divino y es en el hombre semejanza a la única actividad concebible en el dios.

Hasta aquí este tercer capítulo edificado aparentemente sobre *E. N. I.,* 1-2, 4 para la idea de fin humano y felicidad, E. N. I., 5 para las formas de vida y *E. N.* X, 6-8 a propósito de la concepción aristotélica de contemplación.

Zubiri resume finalmente lo obtenido a lo largo de los tres capítulos (filosofía como "saber apodíctico de los principios del ente en cuanto tal y en su omnitud total", filosofía "en función de sabiduría", filosofía como "forma suprema y más divina de lo supremo y divino en el hombre") y termina insinuando que Aristóteles en su senectud habría abandonado la idea de que ese saber puede constituir la suprema felicidad.

Expuesta ya la interpretación de Zubiri, se puede intentar una mayor precisión respecto a la pregunta por el camino seguido. Zubiri no hace suyo el método genético, consistente en establecer una sucesión cronológica de los textos para constatar una eventual evolución de Aristóteles en su concepción de la filosofía. El no adoptar este método es una decisión legítima de la investigación filosófica que no cabe discutir. En efecto, los resultados obtenidos hasta el momento con este método son aparentemente inseguros o descansan ya sobre supuestos filosóficos no cuestionados.

El camino seguido por el pensador español es más bien "sistemático", pues intenta llevar textos aristotélicos a unidad interna y pensada independientemente de su posición en el Corpus o en la vida del filósofo. Ahora bien, precisamente en este método están las grandezas y los límites de este magnífico trabajo.

El punto más problemático en él parece ser precisamente aquél en que Zubiri más insiste (e. g. p. 25, p. 26, 2 veces p. 30, p. 32, p. 33, p. 35, 3 veces p. 40, p. 44, p. 47 y 3 veces p. 55) : el carácter "apodíctico" de esta ciencia.

Los textos de la *Etica Nicomaquea* referentes a la ciencia demostrativa son interpretados con gran exactitud, pero cabe preguntarse: cuando la Metafísica se llama a sí misma "ciencia", ¿se refiere a lo mismo? ¿No señalará allí, en la Metafísica, precisamente una perplejidad inherente a su naturaleza misma? ¿Qué es lo que *de hecho* ocurre en el transcurso de la Filosofía Primera de Aristóteles?

Que en ella hay demostraciones, no cabe duda. Lo importante es establecer su lugar en el todo. Un ejemplo tomado al azar y cuestionado en este sentido ayudará a encontrar un hilo conductor para nuestra pregunta.

En el capítulo 2º del libro E hay una rigurosa demostración que puede ser puesta en forma como sigue:

> Sólo lo que ocurre siempre o la mayoría de las veces es objeto de ciencia, ahora bien, lo accidental no ocurre ni siempre ni la mayoría de las veces, ergo lo accidental no es objeto de ciencia.

Al observar en seguida la posición que tiene esta argumentación en la marcha del pensar aristotélico, se verifica que está, paradojalmente, dentro del momento de discernimiento de lo que se va a entender por ente. Se refiere a "la determinación del objeto de la filosofía por el nous" (p. 30), i. e. al momento previo a la demostración.

¿Dónde ocurre entonces, cabe preguntar, esa "exhibición que la cosa hace de su interna estructura necesaria"? (p. 21).

Para llegar a una respuesta satisfactoria a esta interrogante se hace necesario observar con mayor detención la definición de Filosofía Primera que Aristóteles presenta en el libro.

Su formulación completa dice así: "es una ciencia que contempla lo ente en cuanto ente y los atributos que a éste pertenecen según sí mismo".

Ahora bien, es en el segundo miembro de esta fórmula donde habría que buscar el momento apodíctico y así lo hace Zubiri. Inmediatamente empero surgen enormes dificultades. La frase "atributos que pertenecen" traduce allí la expresión *hypárkhonta,* literalmente "pertenencias", pero no está en absoluto claro qué quiso decir Aristóteles con esta palabra. En esta nota no se puede pretender llegar a una solución de esta aporía, sin embargo una enumeración indiferenciada de sus posibles sentidos arrojará luz sobre el problema de fondo que ha surgido: ¿cuál es el método de la Metafísica? ¿Se trata efectivamente de una ciencia apodíctica o es acaso otro su modo específico de proceder?

Dentro de la Filosofía Primera podría entenderse por "pertenencias".

1º Las causas. Así lo entiende Zubiri (p. 30), apoyándose en Γ, 1, sólo que aparentemente invierte la relación señalada allí. Para él, "el ente en cuanto tal es 'de-mostrable' apodícticamente desde estas primalidades" (sc. razones y causas) y no las pertenencias a partir del ente. El paralelismo con las ciencias particulares, sin embargo, parece indicar que Aristóteles pensaba en esto último pues éstas, nos dice, contemplan lo *symbebekós (sc. kath'aytó)* de su objeto (Γ, 1/1003 a 25). Con esta expresión (y su sinónimo pathe) Aristóteles apunta a aquello que en los *Analíticos* es el objeto exclusivo de demostración: las propiedades necesarias de un género (Cf. *An. Post.* 1, 5/75 b 1).

Ahora bien, en los pasajes de la *Metafísica* en que las causas se hacen problema (e.g. Δ, 1-2) no hay una demostración en ninguna de las dos direcciones. Más que demostración se trata allí de una mostración, un poner ante los

ojos qué es lo que múltiplemente dice el hombre cuando dice "causa". En ZH passim, donde se estudia el entrelazamiento de las causas en la estructura de la realidad tampoco se puede afirmar que éstas sean demostradas.

2º Esas "pertenencias" podrían ser ciertas relaciones insinuadas en ⌈, 2: lo idéntico, lo semejante, lo contrario, lo otro, lo desemejante, lo desigual, lo uno y lo múltiple, anterioridad y posterioridad, género y especie, totalidad y parcialidad. Ellas son llamadas por Aristóteles *kath'aytá pathe* (⌈, 2/1004 b 5) y también *ídia,* Lat. "propria" (⌈, 2/1004 b 16) pero al tratarlas explícitamente (Δ, 6, 9, 10, 11, 25, 26, 28 y Libro I passim) tampoco encontramos demostraciones sino meras explicitaciones de los múltiples sentidos de estas expresiones.

3º Por "pertenencias" podría entenderse en tercer lugar aquellos axiomas "que pertenecen a todos los entes y no a algún género en particular y separado de los demás" (⌈, 5/1005 a 22). En concreto: el principio de no-contradicción. Pero para una demostración hay que "llegar poseyéndolo ya" (⌈, 3/1005 b 17) sin poder ser él a su vez objeto de un proceder apodíctico.

4º Por último, aunque sin mucha probabilidad, esas "pertenencias" podrían ser el acto y la potencia (θ. 1-9). De ellos tampoco hay demostración en sentido estricto sino que son presentados por medio de un circulus in probando: la potencia es "definida" por el acto (θ, 3/1047 a 24-26) y el acto por la potencia (θ, 6/1048 a 30-32). Aristóteles justifica y completa este proceder en θ, 6/1048 a 32-b 9 insistiendo en que no debe pedirse una definición de todo, y si no hay definición de estos principios a fortiori tampoco habrá demostración de ellos.

Al pensar en lo obtenido hasta ahora, se ve la necesidad de afirmar que la Metafísica, más que una ciencia demostrativa, aparece como una ciencia "confutativa". Un saber que no demuestra sus proposiciones sino que lleva a confusión a quien las niegue.

Aristóteles confunde en Z, 17 a quien no reconozca que en un ente concreto además de los elementos materiales hay algo de otra índole, la forma. En ⌈, 4 lleva a confusión a quien no acepte el principio de no-contradicción mostrándole que sin él el hombre pasa a ser un vegetal (un melón, diría Ortega) pues desaparece la posibilidad de significación y lenguaje. En θ, 3, señala la confusión a que conducen los megáricos con su identificación del acto y la potencia: sus razones terminan por eliminar el movimiento y la generación.

Este proceder no le es accidental a la Filosofía Primera. Esta, por estar situada precisamente en primalidades, en los orígenes de todo lo real, no será jamás logos o si-logismo en sus momentos esenciales sino siempre algo anterior a él.