

REVISTA DE IDEAS

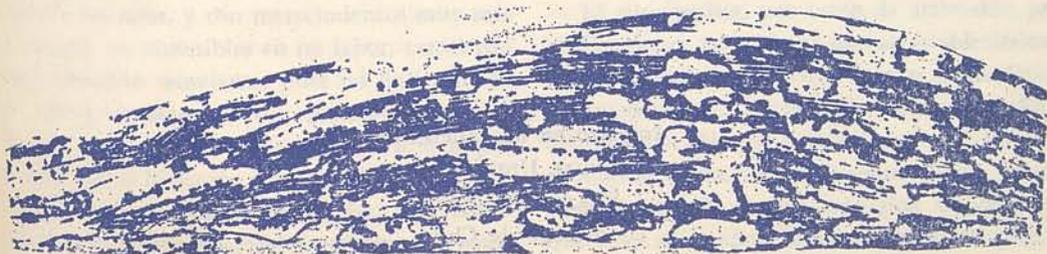
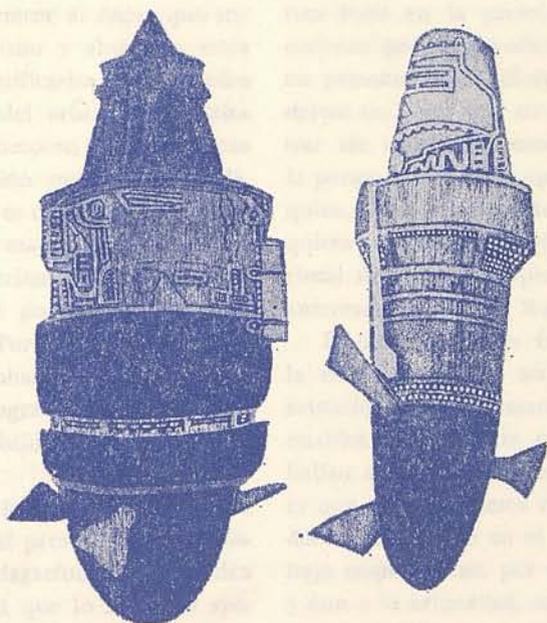
EDITORIAL UNIVERSITARIA



# DILEMAS

DICIEMBRE DE 1974, Nº 10, SANTIAGO DE CHILE

VISTO EN  
E IMPRENTA  
\* 16. ABR. 1975  
DEPOSITO LEG



Simone Chambelland: Encuentro espacial (de la serie: Mecánica Celeste)

EN ESTE NUMERO

*José Ricardo Morales: La disidencia del escritor* ¶ *Rafael Gandolfo: La idea de teología en Santo Tomás de Aquino* ¶ *Jorge Eduardo Rivera: El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino* ¶ *Testimonios de Julien Green sobre la crisis de la Iglesia* ¶ *Humberto Giannini: Tradición, prejuicio y tolerancia* ¶ *Joaquín Barceló: Hume y Kant* ¶ *Juan de Dios Vial Larráin: Crítica y destino de la razón*

DILEMAS

Impreso en los talleres de  
EDITORIAL UNIVERSITARIA,  
San Francisco 454  
Santiago de Chile

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

# La disidencia del escritor

Una premeditación

José Ricardo Morales

SEÑORES ACADEMICOS:

Movido por el primer vuelo que me viene a la pluma, deseo manifestarles mi gratitud por la distinción que me otorgan: la de atender y mantener con ustedes la pulcritud de voces y rasgos del idioma que, en vez de letra muerta, sean y den, literalmente, signo de vida. Y con el reconocimiento que les debo, me animo a franquearles mi perplejidad. Porque si a fuer de sincero dijera no merecer el lugar que me conceden —como es de uso y abuso en estos trances—, parecería significarles que ustedes carecieron del rigor o del arbitrio necesarios para elegir a quien les compete, y en semejante y supuesta desautorización me desautorizaría, porque no puede el que es menos poner en tela de juicio a quienes son sus mayores en mérito y calidad. Pero si, contrariamente, estimara merecer el galardón, ¿qué podría suponerse de quien tal cosa supone? Por ello, como no cabe albergar ninguna de ambas posibilidades, sólo me cumple acatar con agradecimiento la decisión de quienes me distinguieron pese a la parvedad de mi labor.

Tengo para mí que la generosidad siempre es generadora. Y si en el presente algunos historiadores fundan sus indagaciones sobre la idea de generación, significan que lo histórico aparece por entero cuando determinados grupos humanos actúan con desprendimiento y abiertamente conceden toda su liberalidad: la que ustedes me prodigan al hacerme de los suyos. Acogiéndome a este amparo, me permito evocar en la ocasión otras vidas y otras obras de escritores que hallándose en circunstancias análogas a las mías, y con merecimientos muy más altos que los ostensibles en mi labor, carecieron de estimación semejante, pues no hallaron, en el penoso menester de sus vidas, ninguna entidad de las destinadas al cuidado de un idioma por el que tanto hicieron, que los incorporara con el espléndido albedrío de ustedes. Me refiero a aquellos nombres, grandes nombres, de aque-

llos tan grandes hombres, y preclaros, que fueron y se dijeron Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez, León Felipe, Antonio Espina, José Moreno Villa, Pedro Salinas, Luis Cernuda, Max Aub, entre muchos más y otros, hacia quienes me vuelvo en el recuerdo ahora que agradezco a ustedes el gesto con que me honran.

Alguien sostuvo que "la vida es una mescolanza de azar, destino y carácter". Al aducir esta frase en la presente ocasión, es posible sostener que el ingrediente activo de mi destino personal lo constituyen ustedes, por concederme un lugar que no esperaba y una misión que me excede; la condición del carácter yo la pongo, si no es así ¿qué me queda?, y el azar quiso... —en el supuesto de que quiera o no quiera la ventura—, ...quiso el azar que en este ritual sustitutivo, propio de las Academias, mi antecesor fuese don Raúl Silva Castro.

Rito supone —en cuatro palabras dicho— la estabilización de un mito mediante cierta actuación reiterada, mantenida con pautas fijas, estables. Aunque, de otra parte, los ritos se hallan destinados a la activación del mito, para que no permanezca exangüe, vacante y olvidado. De ahí que en el doble carácter del rito haya respectividad, por un lado, hacia el ritmo y aun a la aritmética, según su condición reiterativa y midiente, y por otro, hacia el arte, cuya raíz *ar*, —que se halla en el origen de este conjunto de ideas—, indica tanto la medida como la actividad. Por ello el arte y el rito comportan rasgos comunes, correspondientes a la fijación y a la intensificación activadora de las creencias y el mundo.

El rito implica, por tanto, la activación periódica de un mito al par que su establecimiento, de acuerdo con ciertas normas o condiciones persistentes y articuladas. Sobre la índole del mito académico permítanme que no me pronuncie ahora. Pero sea como quiera, en el presente ritual quedan vestigios de aquello que hace unos años llamaban "ritos de paso".

En ellos, un grupo especializado exige pruebas al neófito para ascender de un estado a otro —la pubertad, el matrimonio—, para pasar de un mundo a otro —el nacimiento, la muerte—, o para ingresar en determinada comunidad. Los puntos críticos del mundo son los estrechos, las puertas, los poros, puertos o pasos, y para cruzarlos indemne se requiere la *empeiria*, la experiencia, que consiste, propiamente, en saber salir del paso: es el saber adquirido según lo que nos ha pasado. Y aquí me tienen ahora dándoles la prueba necesaria y dándome, a la vez, conocimiento de ella, tal como corresponde al escritor.

Pero este rito académico, aunque supone hábitos estables —la consideración del precursor mítico, a cuya sombra protectora nos movemos, y la recepción del novicio por persona de más saber y entender—, dado su carácter descreído, nunca representa una sustitución plena y real del que nos precedió. El lugar ocupado será el mismo —la silla, la sede del que nos abandonó—, pero las propiedades del ausente y del que se hace presente, resultan, como es debido, muy distintas, sobre todo porque se tienen en cuenta condiciones personales y obras particulares. De manera que la sucesión no es, en modo alguno, ni una sustitución ni un reemplazo, característicos de las actividades humanas despersonalizadas, puesto que a las personas no sólo se las aprecia por las afinidades que mantengan, sino, principalmente, según aquello que propongan desde sí. Por eso, el rito académico, que diferencia y distingue, induce a la modestia. El precursor que se nos aleja tuvo virtudes y posibilidades muy otras que las del sucesor, y a éste le corresponde reconocerlo. En el doble y riguroso sentido del término: reconocimiento, entendido como identificación clara de aquel a quien debemos algo, y reconocimiento como gratitud hacia el ausente por todo lo que le debemos.

El sobrado reconocimiento que merece don Raúl Silva Castro me opone varias y abruptas dificultades. La primera y principal radica en que los hilos de su vida y la mía nunca formaron lazo, nudo, madeja ni tejido: no coincidimos ni nos cruzamos en trato ni lugares, pese a lo exiguo de esta hondonada geográfica que habitamos, postrada entre cordillera y mar. Y a quien no hemos conocido con afición amistosa, ¿cómo podemos reconocerlo? ¿Por su labor? Desde luego. Aunque con ella se identi-

ficaría a un autor si éste fuese tan sólo y nada más que su obra. Pero, acaso, ¿no la excede? ¿No son las obras las sobras de aquel que somos? ¿Y no las sobrepasamos, aun cuando nos representen, porque podemos hacer otras? Este es mi primer obstáculo: de don Raúl Silva Castro no tengo su imagen plena, sino un perfil —que quiere decir un hilo—, el hilado y perfilado al hilo de sus escritos. Y en adecuada correspondencia, un cúmulo considerable de cargos, representaciones y honras, que me abstengo de enunciar porque les constan y para no darle a esta memoria el consabido sesgo de literatura de obituario.

Debo ceñirme a su obra. Y aquí se me hacen patentes otras y no menos graves dificultades. ¿Cómo ceñirla? Si nos atenemos sólo a una bibliografía sucinta, incluso en el Boletín de la Sociedad de Bibliófilos, figuran cerca de trescientos artículos y más de doscientos títulos correspondientes a ensayos, libros, traducciones, prólogos y antologías. Sostengo y supongo —es un supuesto— que para estimar a un autor debemos conocerlo “del todo”, en la entereza de su obra. Y aun así... Ya se sabe, muchas veces la producción no es más que una suma de fragmentos relativos a proyectos inconclusos o esbozados con premura. Ignoro si ésta fue la condición real de la obra de don Raúl Silva Castro, pues dada su vastedad se diría que tuvo ocasión y espacio para haberlo dicho “todo”. Los lugares fueron muchos: la cátedra, en diversas universidades del Viejo y el Nuevo Mundo; las volanderas hojas periódicas que desprende la jornada, día por día, en los diarios; las revistas, de reflexión más pausada, y, desde luego, la mansa ensenada del libro. Ningún medio le fue ajeno. Y los usó a manos llenas. ¿Y con cuántas? Porque parecía disponer de todas las que aderezan esas divinidades orientales que terminan convertidas en una luminosa corona manual. Al situarse ante labor tan copiosa, cabe recordar aquel sentir en el que Hegel afirma que lo cuantitativo, llevado a ciertos extremos, acaba por adquirir condición cualitativa. Porque la cualidad específica de esta obra nació, si me permiten el neologismo, de su fabulosa ingencia, y ésta del deseo de puntualización exacta y constante. Por medio de su trabajo caudal, don Raúl Silva Castro pareció preconizar que corresponde saber mucho de todo, y aun de todos, para conocer un poco de algo. Su prurito de certezas y el trata-

miento pormenorizado de actos, hechos y datos, más el empleo de ciertos "determinismos" aparecidos en alguno de sus libros, indican su afinidad con la crítica de índole positivista y ocasionan la probable limitación de esta labor, consistente... en que carece de límites, desbordada en tan excepcional demasía. Por ello no es de rigor abordarla en dos palabras.

Puesto que en nuestra lengua 'querer' deriva de 'inquirir' o 'preguntar' —*quaerere*—, el aprecio que requiere esta obra considerable exige preguntarse previamente en qué se funda y cuáles fueron sus modalidades propias. Para lograrlo es necesario que alguien adecuadamente pertrechado y dotado de resuelto ánimo exploratorio se adentre en su frondosa extensión, la desmoche y abra rutas orientadas cuanto orientadoras, tanto para conocer su sentido como para saber a qué atenernos. Bien lo merece quien, como don Raúl Silva Castro, convirtió su vida y obra en una ilimitada donación de sí mismo.

\*

El empeño del que deseo hacerles partícipes ostenta un título sospechoso: *La disidencia del escritor. Una premeditación*. Por cierto que si su título pareciese ingenuo, en un tiempo como el nuestro, calificado como "de la sospecha", quizá despertara más recelo. Porque nuestros días son, realmente, suspicaces. Y dado que sospecha y suspicacia representan maneras de percibir, bajo las faldas de la apariencia, aquello que se nos oculta, ¿qué podemos sospechar tras el telón encubridor del título? Pues... algo insospechado: que no nos encubra nada y anuncie, rectamente, la verdad. Esto es: primero, que alguien diside, y segundo, que la disidencia cabe encontrarla en el escritor.

"No es posible", objetarán algunos. "¿Quién diside en nuestros días?". Y además: "¿En dónde está tolerado?". El título es, pues, falaz, engañoso. La suspicacia se halla justificada. Y sobre todo si consideramos ese apéndice que añade, rubricándola: *Una premeditación*. Porque, a juzgar por el subtítulo, aquí hay gato encerrado. La premeditación supone que alguien trata de cometer un fraude, adoptándose determinadas disposiciones previas a su ejecución. Así queda todo en claro: con premeditación se nos propone una idea harto dudosa —la posi-

bilidad de disidir del escritor— y se nos hace pasar por cierta. El asunto está resuelto.

Sin embargo, como es propio de los tiempos, la sospecha suele aparecer de nuevo, insidiosa. Porque premeditación ¿no significará, tal vez, algo distinto? ¿Por ejemplo, que el tema no ha sido plenamente meditado, en todos sus aspectos o facetas, y requiere, en consecuencia, determinado desarrollo ulterior? Pero entonces ¿nos hacen pasar por bueno algo que no se encuentra concluido? Si es así, la duda se justifica. No queda nada resuelto. Mantengamos la sospecha.

Mantengámosla. Y por muchas más razones. Pues ¿acaso no se nos ha reiterado hasta el hastío, con obsesiva insistencia, que el escritor se caracteriza por determinado compromiso que le subordina o somete más allá de su condición literaria? En ese caso, ¿cómo podrá ser disidente y, a la par, comprometido? El tema se nos presenta oscuro. Conviene pensarlo bien. "Calma y tiza", según aconsejaban los matemáticos; quizá lleguemos a encontrar una salida. Tal vez ésta: que adoptemos como compromiso el de disentir, y no el de aceptar o acatar aquello que nos impongan. O si no, que preconicemos el derecho a disidir cuando predominen ideas diferentes de las nuestras y neguemos semejante posibilidad si están vigentes las propias... Pero, a este paso, aquello que debía ser un discurso académico, ¿no adquiere gradualmente la figura complicada de un galimatías, con los riesgos consiguientes? Vayamos, pues, con pies de plomo, como parece recomendable en el oficio de las profundidades: el del buzo.

Si aceptamos que el llamado compromiso se opone a la disidencia, tal como suele creerse, conviene averiguar la condición de uno y otra. Compromiso supone, entre distintas acepciones, prometerse algo con alguien o algunos. Por eso en castellano llamamos 'prometida' o 'prometido' a los que se comprometen para la vida conjunta. El compromiso tiene, pues, cierto sesgo "matrimonial" —aunque no debe descartarse que a veces consista, como antes anuncié, en un "yo no me caso con nadie", para mantener la distancia necesaria respecto de lo que nos rodea, apreciándolo mejor—. Puede ocurrir, además, que la com-pro-"misión" origine determinada literatura "misionera", que nos lleve, mediante su pro-mesa, a la tierra o al tiempo prometidos. Y si seguimos esta escueta indaga-

ción, advertiremos que “comprometido” traduce débilmente a nuestro idioma el término francés *engagé*, que alude rudamente, en una de sus acepciones, a los ‘gajes’, al premio o ‘suelo’ —metafóricamente entendido— que alguien merece por ser ‘soldado’ de determinada causa. El artista militante o ‘soldado’ representa, según creo, la imagen característica del que habitualmente se entiende como creador “comprometido”.

Sin embargo, en el presente, dado el empleo abusivo, reiterativo del término, acabó por convertirse en un lugar común. Y el primer compromiso del artista auténtico, como el de cualquier creador o pensador que *sea* —es decir, aquel que no sea un cualquiera—, consiste en soslayar o destruir los tópicos e ideas “fijas”, debido al carácter crustáceo y paralítico que comportan. Cuando “el compromiso” equivale a “incondicionalidad”, ingresamos en el mundo de las creencias, y no en el del arte y las ideas, omitiéndose con ello que el hombre ha de “poner condiciones” siempre nuevas, en el pensamiento y en la obra, para que el mundo se le revele diferentemente, transformándolo. A este propósito, recuerdo que hace unos años, cierto escritor oficiante, en un congreso de quienes ostentan pluma, lamentaba la pérdida del consenso entre aquellos que la usan. Era fácil replicarle que el consenso poco tiene que ver con la verdad, pues aunque entonces hubiéramos llegado a la decisión unánime de que el sol, al día siguiente, amaneciera auroral por el oeste, el astro aparecería, puntual, desde el oriente, ajeno a nuestro compromiso y defraudándolo. Porque semejante consenso en nada modificaría el impecable curso planetario.

Estimo que el compromiso primero del escritor consiste en ser plenamente el que es “como tal”, y para ello debe empezar por *hacer bien* aquello que hace y le hace: su obra. Al fin y al cabo, la autoridad del escritor se basa, primordialmente, en su autoría, que consiste en la facultad de originar un mundo propio, y no en la necesidad exclusiva de compartir con los demás aquello que fue adquirido en virtud de labor previa o ajena. Sin duda que compartimos cosas, ideas, servicios, propósitos e intenciones, puesto que tenemos determinada condición histórica y colectiva, pero lo colectivo debe permitirnos siempre “colectar”, acrecentarnos y enriquecernos por el hecho de hallarnos con los demás. De ahí que cuando

lo compartido nos anula, obligándonos a reiterar lo consabido, en el supuesto de que así “nos compromete” —tal como decimos que una herida “compromete” determinados tejidos, llevándolos a la muerte—, en ese caso no hay otro compromiso posible que el de su decidida anulación.

A mi manera de ver, la oposición de compromiso y disidencia podemos establecerla en otros términos. El llamado compromiso consiste en “instrumentalizar” al escritor con fines ajenos a su obra, convirtiéndolo en “un útil” y utilizándolo, tal como le corresponde en virtud de ese destino. Y el reconocimiento que por ello le conceden se debe a la utilidad que preste a determinada opinión o sistema. En este sentido, “el compromiso” significa una mediatización más del escritor; puesto que, en vez de representar su mundo, se convierte en “el representante” —dicho sea con un giro comercial— de cuanto se da por sabido y aceptado. “Compromiso”, propuesto de esta manera, equivale a “convergencia”, a la utilización focalizada de obras e ideas, poniéndolas al servicio de cierta voluntad de poder o de las necesidades unitarias de algunas ideologías próximas a las creencias. Contrarios a todo esto, el pensamiento y la autoría llevan forzosamente consigo la divergencia, puesto que *pensar es proponer con fundamento aquello que no hay*. Y el escritor, si no se piensa otra cosa, siempre será un ser que piensa.

Pensamos “a base de”. Pero esta base sustentante de nuestro pensamiento se encuentra constituida por todo aquello previamente establecido y adquirido con trazas de verdad en cualquier zona del conocimiento, tanto como por la fundamentación propia que parte y se aparta de esa base. En tal sentido, la base a que me refiero en primer término adquiere cierta condición de “plataforma de rechazo”, tal como suelen decir los olímpicos, pues ha de permitirnos efectuar el salto hacia algo diferente, para llevarnos más lejos o más arriba. Así que necesitamos de esa base para apartarnos de ella, inclusive con violenta impulsión, a sabiendas de que el pensamiento auténtico supone siempre una ruptura que convierte al punto de apoyo en punto de partida.

El consenso, en el campo que se quiera, ha de permitir la aparición de aquello nuevo que, incluso, puede anularlo. Si no es así, la convergencia o consenso se transformará en dog-

ma, y 'dogma', aunque tenga relación con *dóxa* —'la opinión'—, implica, literalmente, pensar 'por decreto'. Dado que el pensamiento original supone siempre determinada disensión, esto que debemos permitirnos —la discrepancia o pensamiento propio—, tenemos que concedérselo a los demás. El compromiso substancial del pensamiento consiste, precisamente, en permitir que se piense. Pues, al fin, el auténtico poder del hombre no es otro que el de poder pensar.

\*

Cabe exponer la disidencia del escritor en cuanto contraría la idea del compromiso incondicional y del consenso cerrado. Sin embargo, el tema que les propongo va más allá de esta breve refutación, y debe quedar inserto en una teoría plenaria del hombre que considere el problema en su mayor latitud. Y como el propósito enunciado tiene sobrada extensión, me obligo a reducirlo a su conato, exponiéndolo, cursivo y a la carrera, en el naufragio de una premeditación.

Cuando el hombre se estabiliza en un lugar adquiere la condición de sedentario. La imagen convencional de dicho tipo humano es la de un ser pasivo, caracterizado por su habituación o su comodidad. Sin embargo, el sedentario, en contra de su apariencia y aún de su acreditada mala fama, es un activador del mundo, de acuerdo con las distintas modalidades de cultos, culturas y cultivos que promueve y practica. Este hombre, a diferencia del que le precede, en vez de cazar, cosecha; y en vez de acechar, espera. Es el que sabe esperar. Da tiempo al tiempo y el tiempo le da más tiempo. Y porque se detiene, tiene. El sedentario —aquel que obtiene una sede o un asiento; el que reside en un sitio— no sólo dinamiza su contorno, sino que, debido a su sosiego, puede activarse a sí mismo. "*La sede que obtiene el hombre le permite disidir*. De ahí que si lo estimamos como un sedentario, hemos de proponerlo, *por ello*, como un ser disidente, apartado comúnmente del lugar en que se encuentra"\* . Y en prueba de mi aseveración, ¿no están ustedes ahí, consigo, instalados en su sede o asiento y, al mismo tiempo, con-

migo, disidentes, movidos en tiempo y lugar a donde les lleva mi discurso?

Conviene advertir que el hombre transfiere su capacidad de disidir también a cosas e ideas. Así, la concepción metafísica común, que entiende lo real trascendiéndolo, testimonia la posible proyección de semejante disidencia hacia el mundo, hasta el punto que el ser de éste queda propuesto "sobre" él, remoto y ausente. Por otra parte, cuando recurrimos a la idea de existencia, refiriéndonos al hombre, significamos la cualidad que posee de estar fuera de donde se halla. A este respecto, aquellas actividades humanas basadas en la capacidad de ponerse "en el lugar del otro" —historia, novela, drama, psiquiatría, sacerdocio... y muchas más—, significan claramente nuestra posibilidad de disidir. Y si reflexionamos sobre este carácter, propio de nuestra naturaleza, nos explicaremos la condición proyectante del hombre, por la que se aparta del presente en que vive para arrojarlo hacia el futuro que intenta anticipar, prefigurándolo; tal como en movimiento opuesto puede volverse hacia el pasado mediante la proyección retrospectiva que es la historia. De ahí que la sedentariedad no puede entenderse sólo como un mero acomodo, en cualquiera de las formas de la comodidad, según la condición "sedante" o dormitiva que habitualmente le atribuyen, sino que, más bien y ante todo, aparece como un modo de ser en plenitud, debido a la índole dinámica que oculta y entraña. Este dualismo, propuesto con los términos de sede y disidencia, que consideré hace tiempo respecto a la idea de otro arte, puede contribuir a revelarnos la condición del escritor, de acuerdo con las posibilidades relativas que formulemos entre ambas nociones y de las modalidades de "escritura" que originen. Apliquémonos, pues, a ello.

\*

Cierta tendencia filosófica reciente y, por qué no decirlo, tan de segundo grado como de segunda mano, centra todo su interés sobre la fijación que traen consigo los signos. Pareciera que los problemas del símbolo, en su calidad de signo con significado, y los que entraña el lenguaje como consecuencia de esto, sufrieron alguna merma en la curiosidad teórica, quizá como consecuencia de la mengua de posibilidades que los supuestos en uso permi-

\*Véase mi *Arquitectónica* II, pp. 51-52.

tían. Actualmente apreciamos que la atención se dirige —así sea transitoriamente— a desenrañar la índole del signo como tal, en su condición de huella o rasgo y trazo, a expensas del significado que supone y en exaltación de uno de sus aspectos que no me atreveré a tildar de insignificante, pero que, por atenerse al carácter gráfico del signo, convierte a dicha tendencia en una especie de “grafomanía” filosófica. Por cierto que esta posición, y la información consiguiente, produjeron más “ruido” del que era concebible en quienes se ocupan del aspecto mudo y gráfico de la palabra —cuando de la palabra tratan—, aunque, como es público y notorio, estruendo y campanillas acompañan, por lo general, a los acólitos.

Curiosamente, quienes emplean un pensamiento residual, basado en ideologías que rechazan, presumiblemente con razón, el formalismo en las artes, se atienen a la formalidad pura del signo, estudiándolo en sí mismo al referirse a la escritura. Sin embargo, aunque es legítimo pensar que el problema de la escritura no puede proponerse sólo según las posibilidades relativas de signo y significado que se encuentran en el símbolo, estimo que a éste, para entenderlo rigurosamente, tampoco basta con descomponerlo en sus ingredientes principales, sino que debe incluirse, además, en los campos mayores de donde procede y de los que obtiene su razón de ser: me refiero a mito y rito. A mi modo de ver, signo y significado son concreciones particulares del rito y el mito, respectivamente, que al integrarse en el símbolo articulan una unidad compuesta de extremos, semejante a la que constituyen rito y mito cuando se asocian en una creencia. Según esto, la fijación gráfica, propia de la escritura, puede parangonarse con el aspecto estableciente del rito, dado que dicha fijación es, originalmente, ritual, pues representa una operación destinada con frecuencia al asentamiento del mito. Pero ni el rito ni la escritura deben entenderse sólo según su condición formal y estableciente, porque ambos tienen, además, un aspecto activador, en el que manifiestan determinada disidencia. Y si prescindimos de éste, y nos limitamos a considerar en ellos la fijación que suponen, la idea que demos de ambos será manca y defectiva. La escritura, según veremos después, promueve y origina sus propios significados, tal como ahora estimamos que los ritos

pueden traer consigo nuevos mitos. De modo que el cauce del rito y el de la grafía suelen conducirnos a sentidos muy distintos de aquellos que los originaron, y es de rigor estimarlos plenamente. Dado que el signo y el rito, cada uno por su parte, “despiertan” significados o mitos propios, no son sólo receptivos, sino que, *contrario sensu* del que habitualmente se les atribuye, tienen condición gestora. Por esto, las relaciones de signo y significado, tal como las de rito y mito, son inciertas, porque no suponen siempre una sola dirección.

Nada obtenemos con afirmar que el primer signo que da el signo es el de ser, simplemente, signo. Para eso no se requiere el signo. El signo es, forzosamente, “signo de”. Que sea signo de “algo”, creo que no merece duda. “Por algo” el signo de-signa, y en su función designativa tanto señala como en-seña. Pero toda de-signación, debido a su índole remisiva, alude a lo ajeno del signo y, con su alusión, lo elude. En el ‘juego’ que literalmente denotan la alusión y la e-lusión, nace el símbolo, que no es sólo “uno (hecho) de dos”, un compuesto de dos partes —el signo y el significado—, sino que supone, además, “el uno por el otro” —el signo por el significado y éste por lo real. Las propiedades sustitutiva y reductiva que todo símbolo entraña, advienen con este juego.

En el supuesto de que el signo sea, siempre, “de algo”, podemos estimar que es, por añadidura, signo “de alguien”. Y en esta doble posibilidad: signo de que alguien lo puso y signo del que lo pone. Si así no fuera, tendríamos que incluirlo en el campo de lo dado y no en el de lo hecho, con todas las consecuencias. De manera que cabe preguntarse sobre quién hizo tal signo, tanto como en razón de qué lo hizo, sobre todo cuando es un signo gráfico. Es posible que ese “alguien” se distancie o sea distinto de sus signos o “escritura”, entre otras muchas razones porque los pone al servicio de un mundo que le sobrepasa —el de la divinidad—, o porque el escribir sea un modo de eliminar aquello que nos acosa o abrumba. Por ejemplo, si supongo que escribo para desprenderme de mis obsesiones o mis dudas, convirtiéndose así la escritura en una de las formas del olvido, más que de la fijación. Sin embargo, aunque “la escritura” sea distinta de aquel que la originó, a su vez será distinta según el que la produzca. Y este aspecto del problema, que considero capital, no puede desestimarse.

Aunque a Sócrates le parecía inadecuado el preguntarse por quién habla (*Fedón*, 275 b, c), puesto que sólo importa la verdad, venga de donde viniere, así sea de una encina parlante, es factible preguntarse si la verdad de la escritura no se funda sobre el grado de distancia o disidencia que guarda frente al mundo, tanto como ante su obra, ese "alguien" que la escribe.

Quando nos preguntamos sobre quién escribe, podemos responder diciéndonos que escriben el escriba, el escribano y el escritor. Y, desde luego, todos los que saben y quieren escribir. Pero aquellos que acabo de singularizar hacen de la escritura su menester. Y en esto se diferencian de los demás que escriben. Y como a su vez son distintos entre sí, conviene analizar sus diferencias, debidas tanto a su situación como a su condición.

El escriba es oriundo del valle del Nilo. Allí tiene su asiento una cultura que representa el primer gran intento de artificialización del mundo que haya emprendido el hombre. Y esta artificialización proviene de la sedentariedad. Se diría que el sedentario toma asiento a la orilla de los grandes cursos fluviales para dejar correr, con el flujo del agua, todo el caudal de su imaginación. El hombre quieto ve desfilar ante el asombro de sus ojos el mundo fluctuante, convirtiéndose así en el primer espectador. La dulce agua corriente le promete cosecha y beneficio, pero también amenaza inundación. Tiene que "domesticarla". Frente a las aguas desmandadas, el hombre opone diques, canales y atanores, y ante la incierta figura de los terrenos inundados, los delimita con el recurso de la geometría. De tal manera inventará el paisaje: es la naturaleza artificializada que formará el primer país. Técnica, fijación y artificialidad van juntas. Y este hombre inmóvil, aficionado a la determinación firme y segura, ante el fluir inexorable de la vida, contra la desventura de la caducidad y la muerte, empleará las más graves, monumentales piedras para perduración de la memoria.

Porque el egipcio se complace en petrificar el mundo. Y si levanta una cultura pétreo, inmutable y hermética, se debe a que en la piedra de consistencia dura inscribe su voluntad de duración. La gracia de las aves, la muelle fragi-

lidad de los cañares, la flor en su desmayo y languidez, todo aquello que sea de condición laxa o efímera se somete, indefectiblemente, a la prisión perpetua de la piedra, y el vivir, de ese modo, acaba condenado a su recuerdo mediante la monumentalidad suma y la artificialidad extrema. Con su tendencia hacia lo invariable, el egipcio adquiere la figura de un obseso: en donde se detiene obtiene definitivo asiento, y como convierte el mundo en sede, se sienta y no levanta nunca la sesión.

Su escultura nos da sobrada muestra de ello. El hombre en reposo, hecho de un solo bloque con su silla convertida en sillar, constituye uno de los motivos principales. Es el ser superior. Hierático —en el doble sentido de sagrado y fijo—, solemne, denotará con su actitud la 'jerarquía', el rango que se debe a su sacralidad. De ahí que en dicho arte la movilidad corporal y los estados de ánimo cambiantes aparecen primero en las representaciones de animales, esclavos y siervos —los seres estimados inferiores—, dado que el hombre es más si manifiesta menos.

En este mundo de la fijación técnica y artística, de la memoria y la artificialidad, adviene la escritura, dotada de condiciones semejantes, puesto que tiene de técnica y de rito, de memoria y de arte. Y con ella, tal como corresponde, aparece el escriba. Profesional, sentado —por razón del oficio y de la tradición en que se inserta—, pero en el suelo, porque no es más que un subordinado. Está al servicio del dios Thoth, padre de todo lo artificial y fabricado, inventor de las artes y las técnicas —la escritura incluida—, con la probable significación de que mediante ellas puede representarse, fijarse o activarse cuanto existe. Los atributos del dios son la luna, el ibis y el mono. Y aunque se desconoce qué relación suponen, estimo que la luna indica la medida; el ibis, la vigilia; el mono, la *mimesis* o la oración: todas las propiedades que concilia el escriba. El dios lo tiene como secretario, pues le lleva la cuenta de las almas, recoge su palabra y fija o guarda su secreto.

El escriba sentado constituye un tipo genérico en la escultura egipcia: el torso vertical, erguido; las piernas cruzadas, con la tableta de escritura sobre ellas; la péñola en la mano; el rostro ausente, absorto. Se diría la representación viva del recogimiento. Escucha con los ojos, ligeramente alzadas las pupilas, como en

el conocido escriba del Louvre, o se retrae, sombrío adentrándose en sí, a la manera del pesimista Amenemeth, aquel rey escritor. Recoge la palabra que le desliza el dios y la fija, pasivo, a su dictado. Pero esta figura del escriba no sólo significa la representación humana del sedente, sino que constituye la imagen absoluta del silencio: es el silencio en persona. ¡Cuánto silencio consumirá el escriba para escuchar el susurro del mito que mana de la boca del dios! Aquí el sedente espera, y en su siempre esperar cifra esperanza: la de cifrar la voz del dios en escrituras. Ya no acecha, cosecha. Y del lento aguardar en el silencio recogerá el producto de su recogimiento. "Yo, el hombre silencioso..." nos dice de sí mismo en un poema. El hombre silencioso, el hombre absorto, es el hombre en vela. Tal como se declara en un antiguo colofón, "a quien vela, todo se le revela". La frase se acompaña con la imagen del ibis en precario equilibrio, sobre una sola zanca, en duermevela. Y todo lo que se le revela al escriba es la palabra, el don divino que se aguarda como la precipitación pluvial.

Podemos afirmar que el llamado *homo sapiens*, fue, desde sus comienzos, el *homo sedens*, y su primera profesión tuvo el carácter de profesión de fe: la del escriba. Escribir, para él, significó dar fe, dejar constancia o consistencia y permanencia de una revelación. De tal manera, la fijación técnica y la religiosa se conjuntaron en su labor. Y al otorgar memoria perdurable y por escrito de la palabra revelada terminó convirtiéndose en un memorialista a lo divino.

Algunas veces, a diferencia de su posición habitual, se representa hincado de rodillas, como decimos con expresivo giro que denota la fijación extrema. Es la primera estatua orante, la imagen esculpida de la palabra humana, del que, puesto de hinojos, impetra, suplicante, la ayuda del dios. El ruego, su plegaria, es una fórmula tan fija como su actitud, in-stancia invariable mediante la que pide a la divinidad, con pertinacia, que haga memoria de él. Ahora la palabra va en sentido contrario al anterior, sube del hombre al dios, y para fijarla y dominar la inescrutable sordera de la divinidad, el escriba recurre a las preces insistentes. Tiene el propósito de *fatigare dei*, de rendir a los dioses, tal como dirán después los romanos. Y sin embargo, en ambas actitudes, sentado o

prosternado, la imagen del escriba, a diferencia de otras semejantes, no es la de un ser que permanece fijo, estático. El dios o el faraón, sedentes, son su presencia misma. Contrariamente a ellos, el escriba, con las dos actitudes que denotan su ausencia, se convierte en la representación manifiesta del primer disidente. Porque se halla, sin duda, fuera de sí: cuando escribe, permanece a la espera de la palabra que emana del dios; y de rodillas, afincado en la tierra, asciende a la divinidad con su palabra. En ambas posiciones se aparta del lugar en que se hinca y con ello aparece una idea que considero nueva en la escultura: el escriba demuestra su tensión interior como producto de la atención que dirige hacia algo ajeno, distante y elevado.

El oficio de escriba trae consigo grávidas consecuencias, especialmente para el mundo religioso. La principal reside en que su menester convierte a varias creencias posteriores a la egipcia en religiones del libro sagrado. Los pueblos del desierto crean el pergeño de un Dios sin atributos, sin origen y sin localización posibles: la trascendencia convertida en fe. Y al Dios único le corresponde el texto único. De tal manera, la rigurosa focalidad hacia el texto invariable caracteriza a los monoteísmos, porque en el texto se alberga la palabra, y ésta, como divina, es una. El libro, la escritura, produce por añadidura otra derivación: la de configurar un tipo de creyente que lleva, con el libro, la fe, a dondequiera vaya en trashumancia. Mediante el texto que establece las normas y preceptos, al que se suma la oración—los dos motivos inherentes al escriba—, se determina un tipo humano invariable, independiente de ocasión y lugar, tal como sucederá en el islamismo. La Tora, las Escrituras y el Corán, pese a sus diferencias, originan problemas semejantes. Uno de ellos consiste en que la fijación y permanencia, propias de los textos sagrados, requieren, además, de otra estabilización: aquella perteneciente a "la versión" que, por ser verdadera y definida, sea definitiva.

La escritura sagrada se compone de términos, pero la autoridad que adquieren con su carácter religioso exige preguntarse siempre qué determinan o qué significado tienen. Y como en lo sagrado no cabe ambigüedad, el escriba se obliga a fijar el sentido de sus textos. Porque, si no lo hiciese, ¿dónde se afirmaría la creencia? A consecuencia de ello, el texto en que

se cree adquiere esta doble condición: distingue a los que aceptan su opinión de los que no la admiten, pero, a su vez, produce la homogeneidad de los que creen en él, tal como manifiesta la unicidad de Dios.

Así que la escritura sacra separa y unifica. Por ello, el escriba, aquel que originalmente la fijó, es entre los hebreos un letrado que conoce, a la letra, la fe. Vive al pie de la letra, y como no la considera letra muerta, tiene que interpretarla rigurosamente, por protegerla o para ponerla en juego. La profesión de escriba adquiere, de tal modo, nueva especialización, pues origina la del escoliasta que añade su comentario al texto y la del exégeta que explica o despliega cuanto la escritura implica. Ambas actividades aparecen ceñidas a la letra, las dos parásitas o tributarias y, desde luego, como hemos visto, necesarias, pero surgidas de un hecho sorprendente: el escriba, el que escribe, se encuentra con que *no sabe leer*, porque ignora cómo desentrañar con certeza el sentido primordial del texto. Esta aparente inconsecuencia se debe a que la lectura supone siempre "otra" dificultad que la escritura: la de hallar el significado real que permanece oculto en ésta. Mostrar dicho sentido, con el propósito de establecer definitivamente el texto, constituye la nueva pretensión de los escribas.

Pero este afán produce la más desconcertada, insólita consecuencia: si escribir es cifrar, la operación de leer o descifrar se hace infinita, porque supone trasladar a otra cifra aquello que está escrito. De tal modo, los textos no se descifran plenamente nunca. Aunque el exégeta tenga la última palabra, esa palabra no es, realmente, última, dado que a partir de ella siempre se puede proponer otra interpretación. En corroboración de esto, el escriba, al asumir el papel de exégeta, somete las Escrituras a crítica, acumula todas las opiniones o versiones posibles, y origina con ello la crisis de la creencia única, atomizándola. Pues aunque la escritura supone fijación, *la auténtica lectura lleva siempre consigo determinada disidencia.*

Así que la lectura, de acuerdo con su condición, abre un gran abanico de interpretaciones y con ello el peligro de secesión o herejía, cuyo significado inicial de 'preferencia' o 'elección', y luego de 'opinión aparte', indica claramente la crisis que origina. La secta, compuesta por 'los que siguen' un parecer dis-

tinto del establecido, procede con frecuencia de la lectura diferente del mismo texto sacro. Esto explica la prohibición de auténtica lectura que imponen ciertas ideologías y creencias, dado el peligro disidente que ésta entraña. Frente a la convergencia hacia el texto único, aunque por paradoja "desde" ella, nace la divergencia propia de la lectura, originándose, de tal manera, la pérdida del consenso pretendido.

A este punto llegados, conviene señalar que en semejante situación se acusa esa modalidad del ser pensante que llamamos *el hombre inteligente*. Puesto que 'inteligencia' deriva de *intellego*, término que conserva la noción de 'coger' o 'escoger', tenemos como inteligente al que mediante su poder de elección origina una nueva lectura, así como al que sabe leer entre líneas a partir de supuestos ajenos a los habituales. A ellos se dirigía Gracián, el escritor inteligente por excelencia, cuando advierte al presunto lector: "Escribo breve por tu mucho entender".

No quiere decir esto, ni lo sostengo, desde luego, que el hombre no desplegara inteligencia antes de producirse la actividad especializada del escriba en exégesis. Ni mucho menos. Pero pensaba de otra forma y por cauces ajenos a los textos y a su interpretación adjunta, pues disponía de experiencia, sabiduría y conocimiento, independientes de la lectura propiamente dicha. Posiblemente sucedió que la estimación ocasionada por la capacidad de interpretar un texto con rigurosa novedad, entendiéndolo a partir de una lectura diferente, dio motivo al significado especial y tardío que el vocablo delata. Así, la inteligencia como tal, en su sentido estricto, se asoció a la necesidad de "lectura distinta" que los escribas desencadenaron, y vino al mundo aparejada por la disidencia. Que además se reputara de inteligente al que es capaz de interpretar o leer por sí todo lo habido y por haber, se debe a la aplicación hacia el alrededor de aquello que se diferenció plenamente en el campo particular de la lectura. Con el tiempo, la lectura analítica, formada en las escuelas teológicas propias de los escribas, acabó convirtiéndose en el ejercicio filosófico por antonomasia, separándolo de su antigua inherencia a la palabra hablada. Por ello, desde entonces, buena parte de los trabajos profesoraes —en esos seminarios de rutina que ahora celebran "religiosamente" las universida-

des que se precien— consiste en dicha forma de lectura, basada, desde luego, en la imposibilidad de penetrar con plenitud el sentido de un texto. Pues aunque la escritura se encuentre a la vista, su significación real es evasiva, queda en potencia, y requiere de una interpretación que la transforme en cierta y específica realidad, actualizándola. La actualidad de la escritura radica en su “indefinida” permanencia: los signos estarán “siempre” ahí, presentes y patentes, a la espera de la interpretación que los revele. La actualidad de la lectura supone la temporalidad de un sujeto y su comprensión de un texto, en disidencia. Así que la discordancia señalada entre lectura y escritura no se debe a que la palabra nunca diga del todo lo que quiere decir, como supone con razón Ortega. Más bien cabe pensar que la escritura, nacida de la necesidad de fijación, es de índole contraria a la de la lectura disidente, y ambas son de otra condición que la palabra.

Con frecuencia, palabra, escritura y lectura quedaron identificadas, confundiéndolas por hallarse incluidas en un orden sagrado. Hoy las diferenciamos, y establecemos de tal manera la distancia entre ellas que en ocasiones su homologación se hace imposible. Sin embargo, la discordancia entre palabra y texto que destaca, apareció rotundamente expresa en ciertas situaciones de la Antigüedad. Cuando el escriba interpreta “los libros”, al especializarse como exégeta, basa su análisis en la escritura perteneciente al origen sagrado. Como contrapartida, los profetas toman la palabra y, abiertamente proferida, la usan para futurizar el mundo. Así que mientras el escriba actualiza, secreto, la tradición, mediante la lectura, ocurrirá que la palabra, hecha estruendo y clamor en plaza pública, se dispara, profética, como anuncio del tiempo venidero. De tal manera, escriba y profeta, escritura y palabra, pasado y futuro, se diferencian rotundamente, disimilándose. Sin embargo, los dos especialistas, el del escrito y el de la palabra, mantienen en común determinada disidencia del presente: la del escriba dirigida al pasado, la del profeta hacia el porvenir.

La acción de interpretar los escritos sagrados convertirá al escriba en mediador entre el signo y los fieles, tal como lo fue anteriormente

entre los dioses y los textos. Este desplazamiento hacia la esfera de lo humano, a expensas de su actuación original, traerá consigo la gradual autonomía del escriba, para dejarlo convertido en escribano. De este proceso destacaré tan sólo algunos rasgos.

Puesto que en los orígenes la palabra es sagrada y, por sagrada, es ley, el escriba, al fijar la palabra estableció la ley, de la que se erigió en guardián e intérprete. En este orden de cosas, la palabra y el texto, en cuanto ley, tienen todo el poder perteneciente a la sacralidad. Y como la palabra adquiere así el valor de precepto, *dictum* y obligación, dada su condición coactiva se debe definir con claridad para su aplicación segura. Por ello la observancia religiosa dependió de la agudeza del que observaba el texto y de los casos que acumulaba para corroborar su observación, ocasionándose de tal manera la casuística. Se diría que en el paciente examen con que los escribas apreciaron los textos reaparece la primitiva pormenorización de la conducta humana que fija meticulosamente hasta los actos más nimios —distinguiéndolos en permitidos y prohibidos—, por el temor de transgredir el orden que determinaron los dioses.

Con su poder coactivo, el libro sagrado se convirtió en código, “el libro” por antonomasia, en su significado primero de ‘tabla’ o ‘libro de cuentas’, aquellas tablas de la ley propias de las culturas “portátiles”, que las reciben de la divinidad para fijar la condición de sus adeptos y que guardan remota afinidad con nuestras tablas de logaritmos o de multiplicar. Porque “las cuentas claras” fueron la primitiva comisión del escriba en Egipto, cuando contó las almas y midió las vidas por cuenta del dios Thoth, tal como en tiempos del románico los luengos ángeles ingravidos del asombroso tímpano de Autun, ponderan, pesan las almas antes de darles su postrer destino. Sin duda que la cuenta y medición de lo sagrado requerían determinada técnica: la propia del escriba, la escritura, así sea graffa como cifra. Pero aquel que fue dueño de ese medio, en cuanto a oficio se refiere, concluyó por adueñarse definitivamente de él, destinándolo a dominar el mundo, midiéndolo, contándolo y demarcándolo según las posibilidades de puntualizarlo que son propias del signo y de la ley. De tal manera, la fijación perteneciente a la escritura, apartándola de lo sagrado, la

aplicó a lo real, y del anterior acto de fe pasó al acto de fe, como del mundo de lo venerable vino a parar al de lo inventariable. Su profesionalización le hizo disidir de su origen, y con la minucia y el detenimiento inherentes al oficio de escriba pasó a ser escribano. Con él apareció sobre la piel del globo la burocracia. El primer funcionario, tal como corresponde, fue el que vivió de defunciones, y con llevar la cuenta de las almas en su escritura vertical de suma y sigue se convirtió en contable. Las notas pormenorizadas que tomaba en transacciones, testamentos, negocios y negociaciones le transformaron en notario, quien, con reminiscencia religiosa, da fe de lo que haya y lo confirma con su signo. La fijación morosa del tiempo al por menor le llevó a ser cronista, y en sus escritos crónicos —las crónicas— llegó a matar el tiempo, paralizándolo según tendencia que le fuera propia. Así podemos apreciar que cuando lo memorable y lo sagrado se degradan, convirtiéndose al fin en “lo memorizable”, desaparecen los escribas y entra en escena el escribano. Su cortejo lo forman el amanuense y el escribiente. Con ellos, el sedentario de profesión ya no trasciende el mundo, lo establece: fija los límites reales de tierra y posesión, haciéndolos inamovibles; cuenta bienes o enseres y nos deja constancia de tratos y contratos. Mediante su labor esquematiza el mundo entero, y el antiguo poder de la escritura lo reduce a escrituras o a poderes notariales. De tal manera, todo queda al alcance de la mano en estantes y archivos. Es el principio. El principio del fin, que alguien dijera. Porque la reductividad técnica puesta al servicio de “lo memorizable”, prescindirá por último de la escritura para inscribir o grabar en tiempo y lugar mínimos un mundo cada vez más dilatado e inasible. A partir de la necesidad de retener el orbe ilimitado y potenciado en que vivimos, el hombre ha de aprender otra vez a inscribir y a leer. Y como antaño, nace una nueva casta con ribetes sagrados: son los escribas del computador.

\*

Al parecer, los griegos especializaron algunas de las muchas propiedades del dios Thoth, atribuyéndoselas a las musas. Como madre de ellas, Mnemósyne, la memoriosa, contraría el

olvido de la muerte mediante la constancia de las artes. Su acción se centra sobre aquello que es digno de memoria o recuerdo y no en la mera retención del tiempo ido. De ahí que, adjuntándose a su imagen, figure con frecuencia la fuente de donde mana la vida, significándonos que su presencia trae consigo una vena de agua fecundante, a la que aludimos en la frase corriente y clara como el agua misma cuando declaramos “estar en vena”. Brote de manantial y no la simple fijación escueta, surgencia de la vida y no perduración inerte o ‘sin arte’ serán los atributos de Mnemósyne, opuestos al olvido y a la muerte yacentes en las oscuras aguas del Leteo.

Por razones que no puedo exponer circunstanciadamente aquí, estimo que el término empleado por los griegos para significar la verdad, *alétheia*, rescatado de su abandono y omisión en la teoría por Hartmann y Ortega, y puesto reiteradamente en juego, desde Heidegger, en la filosofía actual, con el significado de ‘revelación’ o ‘desocultación’, dice o quiere decir bastante más que lo supuesto. A mi modo de ver, su auténtico sentido corresponde al de ‘resucitar’ o ‘revivir’, ‘resurgir’ o ‘renovar’, entendiéndolo como ‘negación de la muerte’, *a-léthe*. Este significado “fuerte” que propongo, nos obliga a repensar el vocablo, con todas las consecuencias presumibles respecto de la concepción de la verdad, y encuentra su razón de ser en los cultos y ritos agrarios que le dieron origen, destinados a estimular el benéfico brote de la vegetación, pasado el período ‘latente’ del invierno, cuando los vegetales salen de su ‘letargo’ y recuperan ostensiblemente, con sus verdes ‘renuevos’, aquello que les pertenece: ‘la vigencia’ o ‘vigor’. La verdad, concebida de este modo, implica un desasirse de la muerte o sueño invernal para irrumpir en plena actividad. Es, pues, brote o germinación, la vida misma en su fecundidad.

Esta consideración de la verdad según su significado primordial no excluye las maneras usuales de entenderla, sino que las incorpora y subordina como formulaciones de un hecho originario hacia el que se orientan, aunque no agotan su sentido, debido a la forma parcial de exponerlo que las caracteriza.

Durante la Edad Media —es de todos sabido—, predomina la noción de verdad como concordancia entre el pensamiento y lo real, según determinada *adaequatio* —la *homóiosis*

de los griegos—. Dicha correlación queda propuesta a la manera del escribano que establece la correspondencia entre su texto y lo que hay, para dar religiosa fe de ello. Sin embargo, debe considerarse que la fijación invariable de lo real, constituyente de la verdad en dicha homologación, es sólo un resultado, la consecuencia del carácter activo del pensamiento, tal como lo denuncia el término latino *co-gitare*, que propone el pensar como un *co-agitar* en el que se mueven conjuntamente ideas y cosas. Algo semejante ocurre respecto de la verdad cuando aparece formulada como des-velación, des-ocultación o descubrimiento. Los pensadores actuales que desarrollan esta posibilidad se suman a la tendencia visual, iluminativa, propia de buena parte de la filosofía griega —desde Parménides y Platón hasta Plotino—, sin apreciar plenamente que la idea de verdad como patencia o iluminación es consecuencia de un proceso activo, del movimiento necesario para llegar a la luz que denota el mito platónico de la caverna, si lo leemos de otra forma que Heidegger. La omisión señalada tal vez se debe a que los filósofos suelen adoptar como punto de partida el pensamiento formulado por sus precursores, sin considerar adecuadamente en qué campos elementales de la acción humana se produjo en su origen y, como correlato, por qué adoptó determinada textura. Al pensar “sobre” la verdad, según corresponde en una posición teórica, advertimos que su acepción particular como ‘revelación’ acepta tácitamente —y por eso ‘en silencio’— una modalidad de los ritos agrarios y de los misterios conexos en los que la relación de oscuridad y luz se encuentra vinculada a la semilla que germina, transformándose, y al brote que irrumpe, acrecentándose. Generación y regeneración, transformación y acrecentamiento son ingredientes primordiales de la verdad, que entendida como “origen” y “surgencia” lleva consigo la novedad del mundo y del hombre, “el hombre nuevo” de los viejos misterios, el ser que adquiere vida diferente y se renueva con su actividad, remozándose.

Como hemos apreciado, los pensadores a que me refiero acogieron determinado aspecto de las prácticas destinadas a la protección del brote o germinación de la nueva planta —el iluminativo— y lo adoptaron como razón

de la verdad, para incurrir, quizá, en el error de una parcialidad generalizada. A diferencia de ellos, y a partir de semejantes cultos, estimo que el dar luz se subordina al *dar a luz*, perteneciente a la verdad como generación y gestación, actividad y producción, opuestos a lo muerto y pasivo del letargo. Estos caracteres “genéticos” y transformadores no deben omitirse nunca cuando de la verdad se trata, sin que por ello excluyan los correspondientes a la concordancia y a la revelación, que también figuran en los cultos citados cuando el neófito, en representación mimética del vegetal, se confunde a su vez con la divinidad que le protege, o tiende hacia la luz a partir de lo oscuro en la *epopteia*, la contemplación. Pero la verdad plena se reconoce en semejantes prácticas por la transformación que experimenta el ser vivo cuando renace diferente y transforma su mundo al transformarse.

De modo que la noción de verdad no puede proponerse sólo como la superposición homologable entre lo pensado y el pensamiento, ni, tampoco, en la negación de un término por su contrario —oscuridad, luz; velado, revelado—, sino que debe entenderse en su positividad más absoluta, perteneciente a la idea propia de la raíz *wer*, ‘lo verdadero’, en la que aparece como vitalidad o actividad, generación o brote, con relación a ‘la primavera’ o ‘primer verano’ (griego (f) *éar*, que en acepción distinta significa ‘sangre’ o ‘savia’). En latín *ver*, ‘primavera’, y *verus*, ‘verdadero’, pueden asociarse a la palabra como actividad, *verbum*, o como respetable y sagrada, *vereor*. A este respecto conviene destacar que la dinamización de la idea del ser, preconizada por Ortega y Heidegger, constituyente de un tema capital en la filosofía contemporánea, en modo alguno puede pretenderse sin la correspondiente activación de la noción de verdad.

De acuerdo con el sentido del término ‘verdad’ que aquí propongo, las musas griegas no sólo aparecen como las que traen consigo aquello que sea digno de memoria, sino que representan, ante todo, la activación, la gestación, el crecimiento y acrecentamiento del mundo mediante el estímulo que le dispensan, según aquello que actualmente se dice de manera banal cuando empleamos sin reparo ni propósito la palabra “creación”. Por ello, si se hubiera reflexionado en esta dirección sobre la índole del arte, hubiéramos caído en la

cuenta de que éste, tal como la verdad, supone ante todo crecimiento, acrecentamiento y activación del mundo. Así lo testimonia la lengua griega al identificar en un solo vocablo el arte y la técnica, dado el poder intensificador que poseen y comparten.

Pero conviene subrayar que la idea de creación, cuando la formulamos en su sentido literal de 'crecimiento', lleva consigo siempre determinada separación. En ocasiones, esta separación representa el desprendimiento del creador frente a lo producido; en otras, manifiesta la distinción que hace de cuantos ingredientes constituyen su obra. Muchas culturas primitivas delatan en sus mitos de origen éstas y otras diferenciaciones. Y el Génesis las corrobora al suponer que Dios, en su activa semana fecunda, no sólo hizo crecer lo que no había, sino que diferenció todos los componentes confundidos en el caos original. Separó el cielo de la tierra, la luz de las tinieblas, las aguas suspendidas en la atmósfera de las aguas marinas, y a éstas las apartó de los terrenos. Y en concordancia con todo ello, la criatura, el ser creado en este mito a semejanza de la divinidad, encarnó su pareja mediante la separación y el crecimiento consiguiente de una de sus partes, y experimentó luego la más desgarradora separación para ella concebible, al quedar excluida de su centro en la expulsión del paraíso. Desde entonces el hombre permanece solo, ante sí mismo, y se encuentra desnudo. La pérdida del padre lo convierte en definitivamente adulto. Debe hacerse todo. La técnica comienza. Y con ella las artes. Del mito se desprende que el hombre, con ser creatura, crece, y al crecer corta el vínculo que le une a cuanto le dio vida: creador y paraíso, padre y lugar de origen.

En el indoeuropeo, lengua principalmente conocida por las ramas que le brotaron y se le desprendieron, existe una raíz (*ker, sker*), con el significado de 'cortar', que incluye las nociones correspondientes a 'separar' o 'escindir'. De este campo semántico proceden las nociones de 'escribir' y 'escritor', correspondientes al griego *skáripfos*, el estilete para la escritura, del que deriva en castellano el escarificador, un instrumento agrícola destinado a rasgar con cuchillas tajantes la tierra endurecida. El orden de extensión de estos conceptos, de menor a mayor grado de generalidad, nos lleva de 'escribir', en su sentido especifi-

co de 'rasgar' e 'incidir', al de 'separar', y ambos —'rasgar' y 'separar'— conducen al sentido general de la raíz en su significado de 'cortar'.

De acuerdo con lo expuesto, el escritor, en su condición primera, es el que deja traza o rasgo, *es el que fija, no el que habla*. Pero si nos atenemos únicamente a esta característica, nos quedaremos empantanados allí donde se le atascaron las ruedas a la teoría que considera el signo como la razón de cualquier modalidad de "escritura", con la que algunos estimarán insigne al escritor por cuanto deja signo escrito... Sin embargo, los signos pertenecen también al escriba y al escribano, y por ello, en el sentido que nos ocupa, no dan signo específico de nada, porque no diferencian al escritor de todos los demás que escriben. Formulándolo a la manera palmaria de Pero Grullo, cabe afirmar que el escritor es el que escribe, aunque no todo el que escribe es escritor. Se escriben discursos —pueden comprobarlo—, letreros, recetas, epístolas, sentencias y memorias. Se escriben anónimos, informes, anuncios y otras naderías. Pero ¿qué escribe el escritor? O ¿qué le hace ser tal, si todo aquel que escribe no lo es? Entonces... ¿en qué se diferencia el escritor de...? (Póngase aquí la palabra pertinente). Parece un acertijo. Tal vez lo sea. Porque nos encontramos con la manifiesta anomalía de que empleamos cotidianamente el término 'escritor' y no se ha hecho, a la medida de su importancia, cuestión fundada de su condición.

Decía que 'escribir' y 'escritor' son nociones que asocian su sentido propio de 'rasgar' o 'trazar' con el de 'separar' y que cualquier creación auténtica ostenta como nota verdadera determinado crecimiento, que incluye siempre cierta separación. Por ello estimo que sin considerar con rigor y en conjunto ambos extremos —fijación/separación—, no puede entenderse debidamente al escritor, ya que ninguno de tales conceptos, aislado y *per se*, da razón plena de la índole de aquél, pues ni la fijación obsesiva que en el signo radica ni la separación enajenada del autor en su desprendimiento imaginario, bastan para calificarlo. Porque el escritor fija y, por lo tanto, da memoria, pero aquello de que nos da memoria se hace memorable cuando lo configura con la creadora disidencia que supone la obra propia, única como el mundo que en ella nos propone. Quiera o no, *el escritor es el conde-*

nado a sí mismo. Y en ello se distingue de los restantes profesionales de la escritura, escriba y escribano. El escriba, en su condición original, aguarda en el silencio la emanación del dios para inscribirla, dejándola indeleble en la memoria de los hombres. Su acción se representa pasiva y secreta: escucha en soledad y, con paciencia, fija. Pero el mundo que entrega nunca le pertenece. Otro tanto sucede con el escribano. Este, ya lo sabemos, endereza su oficio hacia el alrededor y lo reduce a documento y cuentas, estableciéndolo. Contrario al escribano que determina el mundo en inventarios, el escritor despliega un mundo de invenciones. De un contorno que "permanece" con la labor de aquél, pasamos al imaginariamente acrecentado con la verdad del escritor. Cuando a éste le corresponde tratar determinado texto ajeno, tiene de obligación y oficio los de ofrecer una interpretación "distinta" —por diferente y clara— de la obra que enfrenta. Si bien la crítica y cierto sesgo del ensayo proceden de la exégesis, requieren tanto arrojo como la creación más espontánea, pues aunque actúen sobre lo ya hecho deben correr el riesgo de librar una interpretación original que infunda nueva vida a la obra ajena. Cuando esto no sucede, sus autores adquieren la condición pasiva del cronista, limitándose a una labor que puntualiza todo lo consabido con cierto aire suficiente, por cierto insuficiente para incluirlos en la compleja especie del escritor auténtico.

Aceptemos, entonces, que la actividad propia de éste "cubre" la zona correspondiente a la interpretación de textos, con esa productora de disidencias que es la crítica, puesto que pone en 'crisis' la obra tratada, mediante la 'separación' aclaradora de sus ingredientes, para ofrecer el 'juicio' que literalmente significa. La crítica supone, además, la reversión del escritor sobre su actividad, adentrándose y desprendiéndose a la par de ella, para descomponerla, penetrante, y situarla en un todo, teorizante. En este movimiento de interiorización crítica y globalización teórica el escritor lleva a efecto uno de los modos extremos de su disidencia, diferenciándose en esto del exégeta, porque no se limita a establecer el sentido del texto, sino que se sitúa ante sí mismo para apreciar el efecto que la obra le produce, aparte de que tiene en cuenta las condiciones cualitativas de los textos que los convierten en

literarios. Y en semejante acción, si antes apareció el inteligente, ahora se nos presenta el intelectual, ese que usa la inteligencia ajena, profesionalmente y a beneficio propio.

Sobre la condición activa y activadora del ensayo no se requiere abundar en exceso. El género la tiene como carácter básico, para tratar condignamente un mundo en incesante mutación, considerado por Montaigne al referirse a la conmoción (*branle*) que lo agita de continuo. De tal manera, el ensayo es la literatura de la provisionalidad, a la que obliga la transformación acelerada de nuestro alrededor, la urgencia de nuestro vivir y la fugacidad de nuestras nociones e impresiones. Cabe tener presente que el ensayo lleva desde su origen los rasgos de un tiempo que nos legó la prisa, la carencia de tiempo, ese defecto que se exaltó como virtud poco después, cuando por obra de Spinoza se propuso lo activo como lo más perfecto.

Orientándose en dirección muy distinta, el escritor puede fundar su obra sobre el relato. Cuando esto sucede, quedará convertido en "descriptor", dicho sea sin ánimo peyorativo, puesto que inventa y pone en juego nuevas modalidades descriptivas que negarán, incluso, la descripción misma. Sin embargo, tanto en la crítica o ensayo como en la narración, su actividad no figura entre las que ampararon las musas, como la poesía o el drama, pertenecientes a la esfera de la palabra —medida o cantada, ritmada o danzada, proferida o dialogada—, primordialmente obra de inspirados. La aparición del escritor, de acuerdo con su rigurosa posibilidad de escribir por sí mismo, es muy tardía respecto del poeta y el dramaturgo, y aun cuando éstos forzosamente escriben desde tiempo remoto, debemos situarlos entre "los allegados" a la escritura, como decimos donosamente en Chile. Son los que se arrimaron con rezago al signo, del que en principio no proceden. En ocasiones se hallan más cerca del profeta que del escritor y se diría que aceptan o requieren la escritura como un mal necesario. A diferencia de ellos, el escritor no dialoga ni canta, cuenta. Y pues conoce que "las palabras son aire y van al aire", al decir del poeta, las hace literarias. El escritor aparece con la prosa, el texto de andadura pausada, en línea recta y sin término, correspondiente a la secuencia recitada. Es muy probable que contra la opinión establecida, en la que se sostiene que la na-

rración deriva del *epos*, de la palabra dicha en la gesta común de un pueblo entero, el oficio literariamente narrativo proceda originalmente de la fijación ritual del relato mítico mediante la escritura, ocupándose en él de la gestión divina antes que de la humana. En ese caso, la filiación posible del escritor tiene que establecerse con respecto a los que practican el mismo menester —escriba y escribano— y no como una prolongación de la labor del poeta épico, que pertenece a un campo diferente.

La obra del escriba y el escribano se atiene a lo que para ellos existe —dioses o cosas—, sin que trasunte ningún carácter personal. Distinto de ambos, el escritor cuenta, sobre todo, consigo, y nos lo cuenta a su manera, porque contar es, literalmente, 'preguntar', término relativo a *pre-cunctare*: aquello que debemos tener en previa cuenta para darnos y dar cuenta de algo. De modo que su oficio de contar, y cuanto con él cuenta, corresponde a un preguntarse por lo que nadie tuvo en cuenta a su manera. Con su acción disidente —su verdad—, el escritor nos hace caer en la cuenta de aquello que sin él nunca se nos hubiera hecho presente, abriéndonos caminos nuevos en expresión y mundo. Cuando 'relata', 'relaciona' con posibilidades diferentes de las habituales todo lo que tenemos en o frente a nosotros. Si nos refiere algo, indica siempre determinada preferencia, hasta el extremo que su acción se basa en cierto diferir que nos confiere. Por último, al 'narrar' nos 'hace conocer', en el sentido literal del término, contrario a *ig-naro* e 'ignorancia'. Y como la verdad, tal como la propongo, lleva consigo la condición de 'originar' y 'hacer surgir' en disidencia, la originalidad del escritor consiste en volver plenamente a ese sentido originario.

Así que *el escritor es el que fija literariamente su disidencia, de la que nace su verdad como originalidad*. Y digo "literariamente", y no "literalmente", porque la letra, a partir de su obra, se hace literatura, con todo lo que ésta comporta, distinto de la exaltación poética y de lo que se produce al pie de la letra. Aun cuando el escritor es el que deja traza o rasgo, su acción se fundará siempre en contrarios: fija y separa, determina y activa un mundo, el suyo, inconfundible, único. Y ese orbe separado, acrecentado cualitativamente, que constituye su verdad, es consecuencia tanto de una actitud propia frente a lo establecido en cualquier or-

den de cosas —la disidencia personal que consideraremos—, como de su modalidad exclusiva de formularla: el estilo, ese término cómodo de la teoría literaria, así sea dicho con el nombre del punzón o 'estilote' que con sus señales permite di-'stinguir' al escritor.

Que la obra literaria rigurosa se produce en el extrañamiento personal de su autor ante lo consabido y aceptado creo que no ofrece duda. De ahí procede la inconsecuencia de que quienes exponen agudamente la situación real de cualquier sociedad o tiempo, suelen ser condenados a preterición o rechazo por éstos, pues muchos de nuestros semejantes, en prueba de que no lo son del todo, no viven de extrañeza sino de habituación. Así se explica que para situar al escritor no basta recurrir a "la razón social", dicho sea con términos comerciales.

En cualquier sociedad y en todo tiempo el escritor lo es por aquello que propone y diferencia, diferenciándose. En ocasiones con desgarramiento. Que sus rasgos o escritos le desgarran y sus trazos o trazas le destrocen parece propio de aquel que con su obra deja patencia de una separación. Porque su acción resulta conflictiva. Cuando es auténtico, el escritor tiene el oficio de procurarse dificultades: hace del riesgo su propósito y se adentra en lo abierto y nunca hollado, "a noche sin mesón", como dijera aquel adelantado y escritor que fue don Pedro de Valdivia.

El apartado de su paraíso, del lugar favorable y de sus límites, el escritor en disidencia, sale al terreno desconocido de su destierro literario en representación plena de la criatura separada del origen. Al rebasar los límites habituales y transgredir con su obra aquello hasta entonces permitido, queda en constante inadaptación, convirtiéndose en el cuerdamente enajenado, el desprendido de la habituación para hacerla patente a los que en ella viven y mueren. Y del don de extrañarse viene su extrañamiento: rompe las estructuras convencionales del pensamiento y el lenguaje; crea un habla posible, no real; toma al pie de la letra la frase habitual de "vivir para ver" y hace de su vivir un desvivirse para hacer ver. "Nada vive quien no vive más que para vivir", decía un escritor del siglo xvii con frase delatora de su disidencia. Sin embargo, por ser tal vez el que más vive y, muy probablemente, el que más ve, terminará expulsado de su centro y los suyos cuando haga ver aquello

que no conviene ver. A consecuencia de esto, verá y vivirá más, y obtendrá del destierro real o imaginario la fuente más propicia para el conocimiento. Desprendido de la habitualidad, "en soledad, no solo", como decía Quedo, producirá su mundo, distinto por distante, hecho en la perspectiva de aquel que separado del contorno adquiere la lejanía requerida para la plena contemplación. Y esa distancia —el *di-stare* que implica situarse en dos puntos distintos a la vez— supone, desde luego, disidencia. De tal manera, *el escritor será el siempre desdoblado*, aquel que no se encuentra definitivamente aparte, porque desde el extremo en que se halla tiene en cuenta el opuesto. Habrá que suponerlo, más bien, como *el ser "en" aparte*, así se representan ciertos personajes dramáticos, Hamlet y Segismundo entre los más egregios, por cuanto viven y actúan, dándose cuenta lúcida de vida y actuación a medida que viven.

Pero el extrañamiento, la disidencia del escritor no sólo se traduce en las modalidades de un destierro que concibe a la tierra según acotación y límite. Porque la tierra es, además, soporte, base segura de sustentación, tal como la suponen todos los que navegan o fluctúan cuando la denominan "tierra firme". Esta condición básica, terrena, origina otras modalidades del extrañamiento que en mi carrera contra el tiempo desfloraré tan sólo en dos palabras: me refiero a "la exaltación" y "la caída".

Entre los que se incluyen en la primera se encuentra el místico, el que llevado en largo vuelo asciende por sí mismo hacia la divinidad, contrario en movimiento al del escriba que se limita a recibir el don del dios. De su ascensión nos trae un idioma extremado que hace hablar lo inefable con voces inauditas y que despiertan siempre la sospecha dogmática de todos los escribanos de la fe. Aquel que escribe en raptó, en arrebató, el dispuesto a emprender la fuga hacia la altura en el carro de fuego pertenece a esta especie disidente. Y en opuesto sentido, el que se precipita en el abismo, consumiéndose en el fuego terrestre o personal, indica y representa "la caída". Pero ambos, el exaltado y el caído, son los que pierden pie. No soportan la tierra, ni ésta, por consecuencia, los soporta. Disidentes, ascienden a la región empírea o se desploman en su abismo, según se va de cima a sima. En esta coyuntura

hay quienes al perder pie pierden la cabeza. Contrariamente, el escritor, al hallarse sin base ni sustento, desasistido y desasido de su origen, cuando le falte pie, producirá la obra a partir de su inseguridad, quizá la más segura forma de conocimiento. Pues aún los escritores que son o se creen de una pieza, íntegros e integrados con lo que son o creen, tienen que desprenderse de ello para dar cuenta propia de su ser y creencias, poniéndolos en duda, vacilantes, por afirmar más rigurosamente aquello en que se afirman.

Con las diversas posibilidades de la disidencia que hemos formulado, el escritor efectúa la reversión total del destino de la escritura, respecto de sus manifestaciones iniciales. Su verdad, en la que reside su originalidad, no consiste tan sólo en tener un origen activo y disidente, sino en originar o dar origen a nuevas disidencias: todas las que produce en el lector. Tal vez la distinción más rotunda que cabe establecer en este aspecto, entre el escriba y escribano de una parte y el escritor por otra, consiste en que aquellos escriben para ser creídos y el escritor lo hace para ser leído, sin que esto signifique que no debemos concederle crédito... Aún diré más: *escribe a partir de la lectura*. Y si no les parece un despropósito, afirmaré que el escritor es... su primer lector. Por ello somete a rigurosa revisión el texto propio, y como cada lectura es diferente, lo modifica en un inacabable afán de puntualización, con el que a la vez muestra la inagotable disidencia perteneciente a la lectura. De ahí que la obra se le presente al autor con figura inconclusa, pues siempre puede intervenir en ella... como lector. El escritor que modifica reiteradamente el texto lo 'redacta', en el sentido literal de 'regresar' con 'exigencia' sobre lo mismo para 'reducirlo' a su condición 'exacta', al peso exacto que es uno de los significados primeros del vocablo 'exigir'. Este 'rehacer' propio de la lectura creadora, que fija y determina el texto con exactitud, propone el pensar como el 'pesar' y medir que es, según lo certifica Fray Luis de León, el autor de la más limpia prosa del siglo xvi, cuando nos dice: "...elige las (palabras) que convienen y mira el sonido dellas, aun cuenta a veces las letras, y las pesa y las mide y las compone, para que no solamente digan con claridad lo que se pretende decir, sino también con armonía y dulzura". De tal manera, el

escritor que pesa y mide hasta las letras va de la fijación del signo a la del pensamiento, cierto de que la claridad formal contribuye a la de los conceptos, y con lectura pertinaz corrige, es decir, rige, endereza el texto hacia la idea presentida, que asedia en sucesivas aproximaciones a partir del magma oscuro que se le presenta. Ni que decir tiene que en estas reiteradas correcciones se diferenciará del inspirado, el que escucha a las musas, que suele presentarse como el incorregible.

Que el escritor escriba para ser leído significa que debe comprenderse en función del lector, porque son inherentes el uno al otro. Escriba y escribano, en sus actividades originales, no propusieron nada propio: eran intermediarios y se les estimaba por su neutralidad. El escritor, contrariamente, es el que se sitúa entre mundo y lector, para intensificar aquél a beneficio de éste. Es un alterador. Por ello se creará *sus* lectores, los propios, aquellos que comparten su original manera de disidir. Pero tales lectores se apartan a su vez de todos los demás que leen, en clara disidencia respecto de sus iguales o congéneres. En tal sentido, el escritor que forma su clientela es un profesional, no un inspirado. Este habla, canta o anuncia, el escritor publica, con todos los riesgos que supone. Porque publicar "hace" público, en el doble sentido de originar determinado público y de convertir en hombre público al autor.

De cómo el más privado de los hombres puede llegar a convertirse en hombre público es un tema que pongo a la disposición de los expertos, así sean psicólogos o sociólogos. A mí no me compete. Pero, de todas formas, los peligros que entraña la publicación y su apatencia desmedida serán los inherentes al éxito, al *ex-ire*, al 'ir fuera de sí', que aleja de sí mismo al escritor, privándolo de su ensimismada disidencia, y concluye anulándolo. Porque publicidad y publicación se adjuntan obligadamente en nuestros días. De ahí que con frecuencia reiterada asistamos a lamentables disidencias del hombre silencioso que figura

como el triste aspirante a ser el más ruidoso. Toda la oblicuidad del hombre de la pluma se manifiesta abiertamente cuando le importa más la buena colocación de su producto —el libro— que su arriesgada producción. Y la contradicción se hace flagrante en aquellos autores que aseveran estar contra ese mundo de consumo y mercado... Con semejantes inconsecuencias el escritor demuestra su más enajenada condición, en la que exhibe la discordancia posible entre lo que se hace y lo que se dice, y entre lo que se hace y se dice con lo que realmente se piensa.

Si publicar "hace" público, en el sentido de que la originalidad de cada autor origina a su vez determinado público, cabe afirmar que el público será siempre... privado, por cuanto se convierte en privativo del autor que lo forma. El público de Valle-Inclán es otro que el de Martínez Sierra y el de Unamuno que el de Núñez de Arce. Sin duda que el autor es, en ese caso y ante todo, autor de disidencias: las que despierta en los demás a partir de las propias. Por eso experimenta dilección o rechazo. Sin embargo, aquellos que prefieren su obra y la comparten, ¿no la hacen suya porque les permite determinada disensión, diferente o ajena de las que promueven los otros autores? ¿No es el texto un pretexto para quimerizar a partir de él? El escritor nos brinda, de ese modo, un punto de partida, su mundo, y arrebatándonos del nuestro nos lleva a sus ideas o imaginaciones. Pero éstas, a su vez, originan las nuestras, que, al fin, difieren siempre de las del escritor. Este poder de la verdad literaria, como constante acrecentadora del mundo, es propiedad del autor.

En todos los extremos que acabo de considerar reside la disidencia del escritor. Muchos habrá, me consta, que rechacen la idea aquí explayada y se muestren contrarios, disidentes. Pero si así ocurriese, ¿no revalidarán mi posición, corroborándola al apartarse de ella? ¿No certificarán de esa manera que el escritor produce disidencias? La pregunta está abierta. La respuesta no es mía.

# La idea de teología en Santo Tomás de Aquino

*Rafael Gandolfo*

1

EL TEMA que nos ocupa hoy es la actualidad del pensamiento de Santo Tomás. Contraponemos actualidad a modernidad en el sentido corriente que ha tomado este último vocablo. Una idea, un sistema conceptual pueden carecer de modernidad que viene a ser la actualidad del instante y conservar una actualidad invulnerable al tiempo. Es lo que permite a tantas concepciones yacer olvidadas en un pasado aparentemente muerto y de pronto resucitar demostrando así su vigencia. En cierto modo la actualidad de un pensamiento no es sino ese modo de presencia que posee en la historia lo ya descubierto que atañe a la esencia del hombre, y que se ha articulado en un sistema o lenguaje inteligible. Reconocemos particularmente esa presencia allí donde lo descubierto anticipa alguna de esas interrogantes permanentes del hombre y a la vez propone una respuesta. Sin embargo no podemos medir con el mismo patrón la vigencia de una obra filosófica o científica, de una obra literaria y una obra teológica. Para la creación científica o filosófica será menester aplicar el criterio de la coherencia lógica, el de la evidencia fundamentadora o el de la capacidad unificadora. Para la obra literaria habrá que examinar su armonía, su acabamiento, en suma su forma en relación al material empleado. Más para un sistema teológico aun cuando aspire a la científicidad será menester en lo que toca a su vigencia, que muestre una cierta eficacia existencial, esto es, que retenga en su modo de hablar, aquella virtud transformadora de la existencia humana real, que posee en su más alto grado el texto sagrado, la fuente misma de la Revelación divina. No basta, pues, para salvar la vigencia plena de la Suma Teológica, su coherencia lógica, la trabazón de sus partes, el valor de sus demostraciones y ni siquiera la solidez de sus principios. Puede

poseer todos esos méritos y muchos otros y sin embargo, carecer de esa vigencia existencial que no es otra cosa sino la íntima correspondencia del decir teológico con la intención de la palabra salvadora, aquella a la cual se oye sólo en la adhesión obediente de la fe.

En cierto modo esa noción de vigencia nos es inhabitual y además de difícil manejo. Por eso propendemos a sustituirla por otra más simple y manipulable. Así los unos empapados en los hábitos de la lógica o subyugados por la armonía de un conjunto o complejo de ideas descubrirán casi sin esfuerzo la validez perenne de la Suma. Otros en cambio buscando en esa obra sea el testimonio de una experiencia religiosa como se da en San Agustín o en Pascal, sea la respuesta a una preocupación enderezada a la catequesis o a la conversión de las almas, quedarán hondamente decepcionados. La misma decepción aguarda a los que en el nivel puramente teórico quisieran descubrir en esa construcción teológica principios nitidamente formulados capaces de arrojar luz sobre esos dominios de la realidad surgidos con la Edad Moderna, tales como el saber matemático, la tecnología, la socialidad y la historia. Es fácil a partir de cualquiera de estos ángulos de prospección emitir juicios ligeros sobre los límites en que discurre la teología de Santo Tomás. En el clima de nuestro tiempo los teólogos son particularmente sensibles a las naturales insuficiencias de esa teología. Es así como reconocen no sin reticencias a Santo Tomás como un modelo de lo que debería intentar la especulación teológica, sin que precisen en qué ha de ser considerado como modelo ni para quiénes. Frente a esta indecisión o perplejidad cabe advertir casi como de sentido común, la imposibilidad de asignar los límites en que se mueve una obra de pensamiento, si previamente no se ha percibido su fuerza desveladora, lo que ella muestra y sólo ella en su

lenguaje peculiar y a partir de sus propios supuestos.

2

Se trata en suma de situarse en el ángulo justo para decidir sobre la vigencia del pensamiento del doctor Angélico. Ello significa poner en descubierto el proyecto que presidió y guió su elaboración, esto es, su designio fundamental, de quien dependió en última instancia tanto la arquitectura de su obra como los materiales seleccionados. Este designio fue exactamente el de elaborar una explicitación de la Palabra de Dios en estricta conformidad con las exigencias de la razón. Como queda claro en el pórtico mismo de la *Suma Teológica* (Pars I Q. 1, Arts. 1, 2 y 3) fue el proyecto de Santo Tomás construir una teología que fuese a la vez una ciencia en el sentido riguroso del término. El cumplimiento de este designio presupone desde luego dos condiciones. La primera es cierto estado de madurez de la razón humana en que se hace consciente de sus exigencias específicas, quiero decir, de aquellas surgidas de las cosas mismas cuando ellas se hacen presentes sin que interfiera ni la sombra de nuestros intereses llámense sentimientos, pasiones o apetitos, ni esa otra sombra que brota de la apariencia sensible. Ese estado de madurez es el que alcanza la razón cuando se alza a ese nivel prospectivo que llamamos metafísica, esto es, cuando se instala en la perspectiva del ser como punto último de referencia no sobrepasable. La segunda condición es la aplicación de esas exigencias a la palabra misma revelada, es, pues, la decisión de someter esa palabra a los criterios de verdad que derivan de la naturaleza de las cosas contempladas en su pura objetividad. Desde luego en un pensador como Santo Tomás absolutamente poseído por la verdad de la Revelación, esto es adherido desde el centro de su ser a ella como manifestación de Dios al hombre, ese propósito de someter lo revelado a la medida de la razón, sólo podía concebirse sobre la base de un *a priori*, a saber, la imposibilidad de una contradicción formal entre lo que Dios afirma de sí mismo o del hombre y lo que el hombre enuncia como necesidad lógico-ontológica de las cosas. Sin embargo esa certidumbre puramente negativa no proyecta

una gran luz para aclarar el designio conductor de la Suma. Para ello se precisa ir más allá y reconocer en la raíz de esa obra una peculiar valoración de la verdad racional en su específica autonomía, vale decir de la posesión intencional del objeto, como un bien inestimable, uno de los más altos y beatificantes bienes a que puede aspirar el hombre. Así pues ese obrar con el rigor, la cohesión y la amplitud que lo caracterizan, sólo puede entenderse en la medida en que la contemplación de la verdad sobre Dios y las cosas, en que la visión teórica de los mismos, fue experimentada por Santo Tomás como potenciación insuperable de la condición humana, aun en esa medida precaria en que puede obtenerse dentro de los límites de la vida terrestre.

Ciertamente más de alguno podría levantarse y objetar que esa valoración de la verdad teológica es absolutamente extraña a la intención que mueve a Dios a hablar al hombre caído y llamado por Jesucristo a su grandeza original. Podría no sin aparentes razones objetar que Dios se dirige única e incesantemente no a una razón deseosa de saber lo que son las cosas, sino a un ser de carne y sangre temeroso de la muerte y angustiado por su conciencia pecadora. En fin, podría alegar que la significación y el alcance de los textos sagrados o de la tradición viviente de la Iglesia, no pueden medirse por los cánones de la razón filosófica. Pero este largo y a veces vehemente alegato erraría el blanco. Para Santo Tomás, en efecto, resultaría inconcebible y acaso evidente síntoma de un espíritu enfermo, suponer que la pura aprehensión del objeto en el conocimiento teológico, pudiera erigirse en valor aislable y desvinculado del valor de ese mismo objeto en cuanto se refiere al hombre concreto, término real de la obra creadora y redentora. Si ello ocurriera la especulación del teólogo escaparía al control de la fe viviente y dejaría de estar animada por el impulso de la caridad, dejaría de ser, si hablamos rigurosamente, un saber del Dios que se revela. Cabe decir, consecuentemente que para Santo Tomás el valor de la verdad teórica o especulativa encuentra en el plano teológico su pleno sentido, tan sólo en la medida en que permite descubrir mejor el valor existencial de esa misma verdad tal como late en el texto sagrado con su frescura y brillo originarios.

Acaso sea este designio que guía la especulación del Doctor Angélico el que suscite en nosotros, hombres sumidos en el ahora y aquí, las máximas dudas y perplejidades. Y más que el designio en sí, acaso sea el modo de llevarlo a efecto lo que despierte en nosotros las máximas resistencias. Por alguna secreta indigencia nos parece inmensamente dudoso que la posesión de la realidad en el modo del conocimiento por las razones y causas, pueda convertirse alguna vez en una praxis que transforma la esencia del hombre tocándola en su raíz misma. Y si como hombres religiosos consideramos la verdad sagrada, esa verdad que toma la forma de una promesa dirigida a cada cual por el Dios viviente, ese conocimiento por razones y principios nos puede parecer no sólo aberrante, sino además inútil y nocivo. Por el hecho de que un saber de esa índole no satisface nuestras necesidades urgentes personales o comunitarias, por el hecho de no ser accesible a cualquiera o, en fin, por el hecho de poder vestirse con apariencias de sublimidad y profundidad y servir así a la mentira, por todo esto a la vez, tendemos a recusar su valor de verdad y su poder sobre la existencia misma.

Sin embargo allí donde estas dudas se despejan y estamos llanos a reconocer en la *Suma Teológica* una singular tentativa de la inteligencia humana para ahondar el misterio de la salvación, sobreviene una nueva y persistente perplejidad. Ella surge por cuanto esa obra pensante se desarrolla en todas las direcciones apoyada en el uso ilimitado del pensamiento griego y en especial de la sistematización aristotélica. La especulación teológica avanza aquí sobre el supuesto de que esa sistematización constituye la expresión más pura de la verdad sobre el ente en su totalidad, la expresión límpida de la verdad del ser. En todos los lugares sea que se trate del Dios creador o de la Trinidad, del Verbo encarnado o del hombre, del pecado o la gracia, constantemente el discurso progresa sobre la base del esquema conceptual aristotélico corregido y enriquecido aquí y allá por la concepción neoplatónica. Es este esquema el que opera como expresión de la estructura inteligible de las cosas y el que parece conferirle su plenitud de significación a la palabra revelada, a la fórmula del dogma o a la expresión bíblica. No olvidemos

sin embargo antes de intentar una crítica que en esta apropiación del pensamiento griego Santo Tomás no hace más que llevar a término la tarea emprendida por los alejandrinos y en particular por San Agustín y San Anselmo. Lo hace, nótese bien, sobre la base de una intuición certera que le lleva a discernir en la creación de Aristóteles una extraordinaria posibilidad de interpretación de la realidad, un privilegiado sistema conceptual ajustado como ningún otro para apresar el ser detrás de la trama de los fenómenos. Sin embargo, hoy sabemos perfectamente que el Angélico no se limitó a acoger ese sistema tal como se articuló en la mente del Estagirita, y tal como se desplegó en los más diversos dominios de lo real. El doctor cristiano tuvo que percibir la incompatibilidad entre la idea aristotélica de un cosmos que subsiste por sí mismo *ab aeterno* y la idea cristiana de un universo creado de la nada por Dios. Tuvo que percatarse igualmente de la inadecuación entre la idea de hombre y su incierta unidad y destinación en el contexto peripatético, con la idea de hombre tal como se configura en la tradición bíblica como ser caído y ordenado a un fin sobrenatural. Se diría sin embargo que para muchos teólogos y pensadores, Santo Tomás no ha hecho otra cosa sino corregir aquí y allá, en los puntos pertinentes, la concepción del pensador griego, por vía de ejemplo, en lo que se refiere a la composición de potencia y acto inherente a todo ser finito poniendo de relieve la potencialidad de la esencia por relación al existir, o bien en lo que añade al carácter de forma propio del alma humana acentuando su trascendencia sobre el cuerpo. Esta manera de entender la recepción del sistema peripatético en la teología tomista, pasa por alto un hecho decisivo y es que la transposición de los conceptos claves de ese sistema a otro registro trae consigo o implica una visión del ente en totalidad que difiere profundamente de la aristotélica. El advenimiento de esa visión es en el fondo una nueva e imprevisible resultante del *Credo ut intelligam* agustiniano. Porque no se trata en la teología de la Suma sólo de una nueva capacidad de visión nutrida en la fe religiosa, que se limitara a aclarar el depósito de la fe haciéndolo inteligible en estricta función de las exigencias de salvación, sino de algo que abre una nueva posibilidad de pensar el ser de las cosas a partir de rela-

ciones de esencia y de fundamento. En Santo Tomás la fe despeja el camino para la apertura del ente conforme a un modo peculiar de estructura inteligible. Y sólo porque es así puede suceder que la totalidad de las cosas y el hombre aparezcan en una relación de origen con la Divinidad absolutamente insospechable en la perspectiva del pensador griego. Podría decirse que en esta mutación operada por la reflexión del Doctor Angélico el ser del ente, su sustancia o naturaleza, llevan implícita una radical disponibilidad que sin embargo permanece circunscrita dentro del círculo de la forma específica. Es en el hombre donde esta disponibilidad se expresa del modo más relevante. Así por vía de ejemplo, en la doctrina tomista sobre el campo de inteligibilidad abierto a la capacidad del entendimiento humano y en la concepción de este entendimiento como animado por un deseo natural de ver a Dios. La misma disponibilidad ontológica aparece en la idea tomista de apetito racional o voluntad conforme a la cual el hombre irrumpe dotado de una libertad de decisión entre el bien y el mal, entre Dios y su proyecto finito, infinitamente más amplia que en el horizonte de la metafísica griega. Es así como por debajo del discurso específicamente teológico se va destacando una concepción de la racionalidad del ente sugerida sin duda por el objeto de la fe, pero que encuentra definitivamente en el suelo de la razón, esto es, en la claridad de sus propias evidencias, su elemento natural. En esta perspectiva la necesidad metafísica propia del orden de las esencias pierde su rigidez y abre un espacio ilimitado a la actividad del espíritu, a su libertad de decisión y de creación. Digamos sin embargo, que esta interpretación del ser del ente en su totalidad que transfiere el descubrimiento griego a otro plano, permanece en Santo Tomás sin sistematizarse, vale decir sin constituirse en un cuerpo de principios perfectamente organizado. Y si es verdad que el Doctor Angélico tuvo plena conciencia de su transposición de los conceptos aristotélicos, se esforzó más bien en insistir en la continuidad de su pensamiento respecto a su ilustre antecesor, "el Maestro de los que saben". (*Div. Comedia. P. 1-Cl*).

4

Lo que acabamos de observar sobre la recepción del pensamiento griego en la teología de

la Suma, no debe empero hacernos olvidar que la especulación se mueve en esa obra conforme a las grandes directrices impuestas por la metafísica aristotélica, directrices marcadas desde luego por las categorías fundamentales de sustancia, potencia y acto, materia y forma, eficiencia y finalidad, nociones que sólo cobran su plena significación en tanto entran en la constitución misma de los entes dentro de su diversidad jerarquizada. Así la validez de esta teología aparece radicalmente condicionada por la validez de los supuestos metafísicos en que se sustenta. Para muchos pareciera hallarse aquí el talón de Aquiles de esta obra, esto es, aquello que la condena a una irremediable caducidad. Porque, y esta interrogación surge espontáneamente de nuestro espíritu, ¿qué valor de verdad podemos hoy reconocerle a esos supuestos? ¿No están ellos intrínsecamente vinculados a una física, a una cosmología, a una disposición ética, a un *ethos* sobrepasados, en breve, a un desconocimiento de hechos y valores y a las ilusiones consecuentes?

A estas interrogantes podemos y debemos responder con un no. Esos supuestos no están ligados a la suerte de esa ciencia de los fenómenos y de ese *ethos* que condicionaron y limitaron el horizonte de la razón griega y su percepción de las cosas. Se trata de una toma de posición cuyas razones no pueden ser explicitadas en este breve trabajo. Pero sí podemos afirmar que esa discriminación entre los supuestos o principios en que descansa la visión aristotélico-platónica del mundo, y sus modalidades concretas de interpretación a partir de esos supuestos, está sujeta a dos condiciones.

La primera de estas condiciones se resume brevemente en una posición de rechazo frente a los prejuicios que desvían nuestra mirada y nos impiden la comprensión del pensamiento pasado llámese filosofía o teología. Aludimos desde luego al prejuicio positivista, para quien queda excluida *a priori* la posibilidad de un saber metafísico, pero apuntamos también a ese otro prejuicio de tipo progresista para quien cada gran época de la historia trae consigo una nueva visión del mundo, una nueva filosofía que sobrepasa en su verdad a todas las anteriores y las hace superfluas. El imperio despótico de cualquiera de estos prejuicios hace inútil toda tentativa de asomarse al pensamiento griego o medieval y de hacerle justicia.

Pero hay una segunda condición requerida

para recuperar la riqueza pensante guardada en las creaciones del pasado. Y ella es la de asumir lúcidamente nuestra situación en el presente, como hombres de una época espiritualmente incierta y caótica, y en la que sin embargo la lucidez de la razón crítica se hace capaz de discernir aquellos puntos en que efectivamente ha ido más allá de la visión griega. Asumir, pues, la condición espiritual de nuestro presente significa querer discernir y discernir realmente lo que la modernidad ha descubierto, sea como dominios de la realidad o como estilos o formas de pensamiento, y lo que ella sobrepone distorsionando el alcance de sus propios descubrimientos. Así la tarea de redescubrir la verdad de la metafísica aristotélico-platónica, presupone una clara evaluación de lo que viene a la historia con el descubrimiento del aspecto matematizable y tecnificable de la naturaleza, con la conciencia afinada del carácter trascendental de la razón, de la historicidad que la rige, de la dialéctica que la estructura, en fin con la conciencia afinada de la esencia del lenguaje y de las trampas que le pone el pensamiento. En efecto, todos estos descubrimientos aparecen dentro del marco de la modernidad como figuras inscritas en un fondo deformante, esto es ligadas a un punto de referencia que les es accidental y extraño. Ese fondo deformante, ese punto de referencia distorsionador es lo que podría designarse con el nombre de subjetividad. No tememos sin embargo que este término tiene una significación ambigua y oscilante. Puede significar simplemente el poder que adquiere el hombre de construirse esferas o dominios de existencia y actividad autosuficientes en las que caben a la vez tareas infinitas, esferas en que el espíritu se desliga de toda referencia al ser. Pero también puede significar el poder que logra el hombre de encerrarse y clausurarse en esas esferas e instalarse en un mundo sin ventanas a ninguna trascendencia. Sólo en este segundo caso que es el de la modernidad se convierte la subjetividad en fondo distorsionador.

La realización de estas condiciones hace posible asomarse al pensamiento griego y en especial a aquel que asumió Santo Tomás discriminando en él el fondo de las figuras en que inmediatamente se expresa. A la inversa de lo que ocurre en la modernidad, aquí en el paisaje espiritual griego si las figuras, diga-

mos las interpretaciones de lo real en tal o cual de sus particularidades, sea naturaleza o historia, pueden comprobarse ilusorias, el fondo, el centro de referencia se va alzando con la solidez y grandiosidad de una cordillera inmemorial, límite de la mirada pero también condición sin la cual nada se hace perceptible.

Nos incumbe por tanto la gran tarea de definir ese centro de referencia capaz de hacer comprensible no sólo esos campos de la realidad que los griegos reconocieron, sino además aquellos otros cuya exploración los espíritus del presente han iniciado. Se trata fundamentalmente de captar la significación griega, en la perspectiva aristotélica, del ser como sustancia (*ousia*) con esa plenitud de concreción que va logrando en tanto la sustancia es pensada como naturaleza (*Physis*), la naturaleza como acto (*energeia* y *entelejeia*) y el acto finalmente como obra (*ergon*) Acaso el paso esencial sea concebir la obra, la realización del acto, como retorno de la cosa a sí misma, vale decir a su más alta medida sea como pensamiento consciente, sea como pensamiento proyectado en una materia. La penetración de estas ecuaciones es fundamental, pero como ocurre necesariamente ella está condicionada sobre todo por la recta comprensión del primer y del último término. Así surgen las preguntas fundamentales: ¿Qué es la sustancia en su sentido originario? y ¿Qué es la obra como perfección que reposa en sí misma? La primera pregunta nos orienta a la concepción del ser a la vez como lo "stans", lo erguido sobre sí mismo y lo yacente, lo que se sostiene a sí mismo y sostiene al resto. La última pregunta nos conduce a la intuición del ser en tanto lo siempre presente a sí mismo en un ámbito que permite su despliegue. La comprensión griega del ser implica, pues, una experiencia original de la temporalidad como determinante. A través de ella el ser se define como poder permanecer extendiéndose o distendiéndose, pero a la vez como un poder volver sobre sí suprimiendo la distensión o más exactamente recuperándola en una unidad superior. Acaso la subjetividad como es pensada en la modernidad no sea más que un caso deficiente de este poder de salida y de vuelta sobre sí que caracteriza al ser en su esencia.

No obstante en la adhesión de Santo Tomás a esta concepción del ser pudieron y debieron entrar en juego otras motivaciones que se ori-

ginan más bien en los rasgos particulares del sistema aristotélico. Creemos que en la acentuada predilección por el Estagirita ha de haber operado como razón decisiva el hecho de que en esa interpretación se armonizan y equilibran por una parte la plena admisión de una esfera de realidad asequible a la razón humana en su núcleo mismo y por otra parte el reconocimiento de esa realidad como trascendiendo en última instancia a toda tentativa de absoluta penetración y síntesis, realidad en suma a la vez racional y transracional. Interpretación pues, que hace imposible a limine explicar lo que el ente es a partir de una pura conciencia empírica o trascendental, y de fundar la finitud humana en ella misma. Pero ha de haber operado otra motivación y es que en esa visión de las cosas se alza como principio mismo de inteligibilidad no la pura y simple conexión lógica necesitante fundada en la identidad y la no contradicción o la causalidad, sino otra cosa absolutamente irreductible a cualquier tipo de relación meramente lógica, a saber, el apetito del bien, el movimiento del ser a ese más ser que es su perfección, apetito que en la perspectiva aristotélica es constitutivo del ente en todos sus grados, desde el mineral hasta las inteligencias puras. En suma lo que debió leer Santo Tomás en ese pensamiento fue la afirmación de una especie de amor pero no como impulso ciego disparado hacia cualquier cosa, sino justamente a la luminosa integración de lo disperso y contradictorio en esa unidad de fuerza que es toda vida. Extraña idea sin duda, a primera vista, la afirmación de ese amor como constituyente del ser en su universalidad, pero que un hombre religioso ha de sentir como algo familiar. Fue quizás esta perspectiva la que surgió para Santo Tomás como el ámbito propicio para concebir al hombre como el mediador por excelencia entre Dios y el mundo, capaz de acoger en sí y repetir el dinamismo del Acto y prolongar inagotablemente la creación.

Pero hubo todavía otra cosa que pesó en la preferencia de Santo Tomás, a saber, esa peculiar autonomía y consistencia que logra en la perspectiva de Aristóteles, el ente finito y en primera línea, el ente sensible, el cuerpo y el viviente, autonomía y consistencia que se esfuman en todo idealismo lo mismo en que en todo realismo que exalta lo universal a expensas de lo singular. En suma lo que debió

fundar la preferencia por Aristóteles fue esa especie de pluralismo metafísico que aplicado al hombre le otorga junto al máximo de consistencia ontológica el máximo de autarquía. En este marco y sólo en él puede concebirse que es el hombre concreto, cada hombre en particular, el llamado por Dios a ser el mediador entre él y la creación entera.

## 5

Si regresamos ahora al comienzo, de esta meditación, esto es a la pregunta sobre la vigencia de Santo Tomás, comprobaremos que las consideraciones precedentes no aportan una respuesta. Sólo trazan un camino, o más precisamente, el primer tramo de un camino. En última instancia esa vigencia sólo puede ser decidida por la forma y la fidelidad con que la teología de la Suma nos entrega el misterio de salvación encerrado en la palabra de las Escrituras y en la doctrina sacra de los Padres de la Iglesia. Y si queremos medir esta fidelidad y sopesar la eficacia de esa forma, tendremos que poner en juego nuestra propia comprensión de la Palabra sagrada y nuestro sentido de la fe. Donde ellos se hayan oscurecidos, ese oscurecimiento se alzará como un velo para obstruirnos la inteligencia de la Suma y también de cualquier auténtica teología.

Sólo esta nueva dirección de la búsqueda podrá aclararnos los puntos relevantes de esa obra que arrojan luz sobre el conjunto, tales como los Tratados sobre el Pecado, la Gracia y el Verbo encarnado. En ellos acaso más que en los otros, aparezca la medida en que el Doctor Angélico cala en lo hondo del misterio salvador y lo entrega en un nuevo orden de sus partes, a la comprensión de la Iglesia.

Diremos, en fin, que sólo una lectura así orientada podrá capacitarnos para enfrentar la paradoja esencial que es en el fondo la tentativa teológica de Santo Tomás, paradoja que le confiere su precio inestimable y otorga su lugar único irremplazable en la historia del pensamiento cristiano. Esta paradoja brilla casi de un modo gráfico cuando recorremos la totalidad de esa obra teológica y la confrontamos a las palabras decisivas que aparecen en el inicio de la Suma contra Gentes. Decimos que por un lado esa obra en su integridad es el acto más vigoroso de confianza en la razón que el hombre puede llevar a cabo.

Acto de fe que se hace a cada paso sensible en la soltura y seguridad con que el teólogo apela a las categorías de la razón para aplicarlas sin vacilar a la realidad insondable de Dios y de su proyecto. Acto de fe, añadimos, que se presente en todo instante en ese uso a veces sutil y otras veces laborioso, que hace el teólogo, de la dialéctica y de la lógica como si a ellas se plegaran dócilmente las significaciones de los textos sagrados. Pero no nos detengamos aquí. Leamos cuidadosamente los primeros capítulos de la *Suma contra Gentiles* y midamos los términos con que Santo Tomás enuncia la absoluta e irremediable inadecuación de las verdades de la razón humana, para aprehender el alcance de la palabra en que Dios se revela a sí mismo. Fue, pues, su experiencia religiosa y más aún, su sentido de la fe, lo que le hizo percibir a Santo Tomás desde un principio, la limitación inherente a todo pensar conceptual, al uso de cualesquiera categorías y a la validez de cualesquiera principios sobre todo allí donde esos recursos de la razón quieren decir algo de la Divinidad. Pero, nótese bien, esta conciencia de la finitud de nuestro conocimiento metafísico brota, no de la mera oscuridad e imprecisión de su forma comparada con otras formas del saber, que es lo que ocurre en la posición kantiana y positivista, sino tan sólo de la dimensión ontológica del objeto que se le propone, esto es, de su exceso o sobreabundancia de ser y de verdad. Y así al revés de lo que sucede en Kant y en el positivismo, por oscura y vacilante que sea la visión metafísica, permanece siendo lo que es: visión y, por lo mismo, radicalmente enderezada a lo divino como al único término de su aspiración.

Puede afirmarse entonces que la teología de Santo Tomás desemboca en la presencia del misterio de la Divinidad, del mismo modo que la especulación del sabio desemboca en el misterio del ser. Pero en él la clara conciencia de los límites en que se mueve la razón conceptualizadora no le lleva a abdicar de esa razón, sino a ponerla en obra. Se diría que

para un espíritu así, el momento de la renuncia al discurso racional, el momento del silencio, sólo está al final del discurso allí donde éste ha probado su pujanza, no antes. Pero si esto ocurre es porque la razón se sabe capaz de una tal lucidez como para no enquistarse en su propio discurso y permanecer libre frente a sus hábitos mentales y sus instrumentos de captación, capaz de saltar sobre los carriles que ella misma construye en su interminable búsqueda.

Acaso lo más prodigioso que pueda acontecerle a la inteligencia, es dejarse coger y arrebatar por su propio objeto, y que su destino más grandioso sea ser arrancada de su propio quicio no por un poder extraño que le haga violencia, sino a partir de su misma visión. En la obra de Santo Tomás el discurso racional conduce más allá de sí mismo. Ese más allá puede ser el silencio del arrebató místico, puede ser sencillamente la cálida experiencia de la amistad con lo divino, fruto de esa sabiduría que conforme al texto de Santo Tomás, une a Dios por la amistad: "Deo per amicitiam conjungit". (*S. contra Gentes*, P. I, Cap. 2), pero puede ser también el discurso prolongándose indefinidamente en otro discurso.

Es posible que ese otro discurso a que nos invita la obra de Santo Tomás requiera de otras categorías fuera de las que él mismo manejó. Es posible que la razón para iluminar el acontecer histórico desde la palabra revelada que es el Verbo hecho carne, requiera un lenguaje de conceptos acuñados en áreas del saber o en sistemas de pensamientos que sólo hoy nos son familiares. Enfrentada a esta necesidad pensante que es la nuestra, la obra de Santo Tomás mostrará su vigencia en la medida en que sólo en el espacio abierto por su visión pueden hallar su suelo y su aire más propicios tanto la interrogación de nuestro espíritu como la fundamentación adecuada de todos los descubrimientos que la Verdad hecha palabra quiera todavía dispensarnos.

# El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino

Jorge Eduardo Rivera

HAY EN LA OBRA de Santo Tomás de Aquino un doble y complementario aspecto que, mirado desde fuera, presenta todas las apariencias de una paradoja. Su estilo intelectual lleva, por una parte, el sello de un frío intelectualismo, que se expresa tanto en la forma disputatoria de sus *quaestiones* como en el modo de la argumentación a partir de los más altos y abstractos principios de la razón. Por otro lado, se advierte en sus escritos una inteligencia "apegada" a la realidad y atenta a sus más finas modulaciones, una especie de congénita simpatía con todo lo que "es" y un "buen olfato" para las cosas que le permite moverse entre ellas con seguridad, elegancia y admirable tiento. Se diría que Santo Tomás de Aquino es un genio del buen sentido, pero no de ese buen sentido ramplón que tantas veces corta las alas para el vuelo especulativo, sino de un sentir que es bueno a fuer de profundo, y que lo impele a las más audaces especulaciones del intelecto. No cabe duda de que en todo ello hay una buena porción de talento natural, pero no parece menos indubitable que esto sólo es insuficiente para explicar la grandeza de su obra teológica y filosófica. En Santo Tomás de Aquino la naturaleza se encuentra compenetrada por la gracia; su inteligencia no es sólo la de un hombre de talento que ha sabido cultivar el don recibido, sino una inteligencia iluminada por la fe y purificada por la caridad. Por eso, la nobleza intelectual que trasparece en sus escritos es ante todo el fruto de la santidad, de una santidad que no podía menos de expresarse en el orden del pensamiento.

Esto se hace en cierto modo más explícito en una doctrina suya sobre la que quisiéramos llamar la atención en las meditaciones que constituyen el objetivo de las páginas que siguen: nos referimos a su doctrina acerca de un modo particular de conocer al que llama, unas veces, conocimiento "por connaturalidad"

o "por afinidad" o "por modo de inclinación", y otras, "conocimiento afectivo o experimental".

Distingue Santo Tomás, como se sabe, un doble modo de acceder a la verdad: uno, de carácter puramente racional o especulativo, considerado por él como un "uso perfecto de la razón", al que se llega por el estudio y por ese modo de averiguación de las cosas que los griegos llamaron la *máthesis*; y otro que tiene lugar por vía de afinidad o connaturalidad con la realidad y que se logra en el plano ético por la virtud y, en el religioso, por la caridad y los dones del Espíritu Santo. Los ejemplos que para este modo de llegar a la verdad propone Santo Tomás son casi siempre los mismos: el del hombre virtuoso, que, por una cierta connaturalidad para con aquello que es propio de la virtud, acierta en lo que debe hacer, y el del hombre religioso, que por su amor de caridad experimenta las cosas relativas a Dios y gusta, según las palabras del Salmo, de la suavidad del Señor.

Tomemos ambos ejemplos por separado con la intención de precisar en qué consiste, mirado más a fondo, eso que Santo Tomás llama el conocimiento por connaturalidad. Un texto bien conocido de la Suma Teológica puede servirnos de hilo conductor para esta meditación. Lo encontramos en la 2-2, q. 45, a.2. Este texto comienza con las siguientes palabras: "La rectitud del juicio puede tener lugar de una doble manera: primeramente por un uso perfecto de la razón; en segundo lugar, por una cierta connaturalidad para con aquello que hay que juzgar. Y así, de las cosas que tienen que ver con la castidad, el que ha aprendido la ciencia moral juzga rectamente por una indagación de la razón; en cambio, el que tiene el hábito de la castidad juzga rectamente por una cierta connaturalidad para con ellas". Lo que está en cuestión aquí son los modos como puede tener lugar o acontecer la rectitud del juicio, es decir, de

algo que de suyo pertenece al dominio de la "razón", esto es, a esa modalidad de la inteligencia en que ésta, discurriendo entre las cosas, se "fija" en una de ellas con el fin de determinarla en función de las demás. El juicio es recto cuando acierta "derechamente" en la cosa sobre la que recae, cuando "da con" lo que ella en sí misma es. Es decir, un juicio es recto cuando pone de manifiesto el ser mismo de la cosa juzgada. A esta manifestación del ser de las cosas es a lo que llamamos *verdad*. Ahora bien, esta verdad puede acontecer, según Santo Tomás, ya sea en virtud del uso perfecto de la razón, ya por una cierta connaturalidad para con aquello sobre lo que el juicio recae. A lo primero lo llama también una "indagación de la razón" (*rationis inquisitio*). Esta indagación o inquisición consiste en una búsqueda intelectual que, apoyándose en la cosa tal como ella se manifiesta en sí misma en forma inmediata, penetra en la dirección de aquello que en ese primer contacto no se manifiesta, esto es, en el ser de dicha cosa, que es lo que se busca poner de manifiesto por medio del juicio verdadero. Pero la verdad del juicio puede lograrse también por otra vía. Ya no se trata de una investigación que va rastreando las huellas de lo latente en lo patente para llegar, tras un penoso esfuerzo, a descubrir lo que en la manifestación inmediata de las cosas se oculta, sino de un súbito golpe de luz, una especie de *inmediata revelación* del ser de la cosa, lograda por una cierta connaturalidad del que juzga para con lo juzgado. El ejemplo de Santo Tomás nos ofrece un punto de apoyo para averiguar en qué consiste esta iluminación que la connaturalidad trae consigo: el hombre casto juzga rectamente las cosas que tienen que ver con la castidad precisamente *en razón* de esta virtud que posee. Pero el ejemplo mismo nos deja sumidos en la perplejidad: ¿cómo puede una virtud, que es un hábito del orden operativo, ser *causa de una visión* del objeto de esa virtud, en este caso, de la bondad o malicia de un determinado acto humano? Se diría, a primera vista, que el orden operativo de las virtudes pertenece a un dominio diferente del estrictamente intelectual y que más bien supone una previa claridad de la inteligencia, sin poder, justamente por ello, ser la causa de la visión intelectual misma.

En el texto que estamos comentando Santo

Tomás supone ya adquirido el hábito de la virtud, sin preguntarse por la luz que permite adquirirlo. Dejemos, pues, momentáneamente abierta la pregunta acerca de este último punto y abordemos la cuestión del modo como el hábito ya adquirido puede ser iluminante respecto del juicio acerca de lo que es conforme o disconforme a la virtud. La vía para resolver este problema se nos abre por sí misma si tomamos en consideración que un hábito virtuoso es una disposición o determinación de ese ámbito de la realidad humana que los griegos llamaron el *éthos*, esto es, de aquella dimensión en virtud de la cual el hombre queda por naturaleza instalado en *lo abierto*, y forzado a determinarse por y desde sí mismo merced a la autoposición que esta apertura a lo trascendental lleva necesariamente consigo. En efecto, el *éthos*, en el sentido más amplio que esta palabra tiene para los griegos, es aquello que, a diferencia de lo que en el hombre es mera naturaleza (*phýsis*), no está determinado o fijo a priori, sino que permite y exige una autodeterminación del hombre mismo. Si bien es cierto que éste se encuentra destinado por su naturaleza al bien en general (*bonum commune*), queda, sin embargo, libre para la determinación de lo que es en concreto *su bien*, y está incluso forzado a hacer esta libre determinación porque no puede ser lo que es sin elegir, bien sea tan sólo implícita y tácitamente, lo que ha de hacer con su ser. El hombre es libre, en ciertos casos y dentro de ciertos límites, de hacer suyo, por elección, tal o cual modo de ser. Es justamente lo que hace de él una realidad personal, es decir, en cierta medida, el autor de sí mismo.

Pues bien, esta determinación de lo indeterminado es, cuando adquiere la fijeza de una actitud, lo que en ética se llama una virtud o un vicio. La virtud es aquella disposición del *éthos* que lo orienta en forma permanente hacia lo que Santo Tomás llama un *bonum naturae humanae conveniens*, es decir, un bien conveniente o acorde a la naturaleza humana (S. Th. 1-2, 54, 3). Mediante la virtud, el *éthos* se pliega, por decirlo así, sobre la naturaleza del hombre dejándose guiar por las exigencias de ésta. El vicio, por el contrario, es aquella actitud que se desvía del bien natural y se abre un cauce propio al margen o contra lo que la naturaleza del hombre requiere. Como el hábito virtuoso, aunque mire hacia lo

corpóreo del hombre, se genera desde su propio espíritu y en el ejercicio de la libertad, no hay en él nada que pueda oscurecerlo a la mirada del mismo espíritu: es una actualización del *éthos* que, a fuer de espiritual, se es presente y transparente a sí misma. Pero como, por otra parte, aquello hacia lo que inclina es un *bonum*, este bien mismo queda también presente al espíritu, hecho patente para él. De este modo, el hábito virtuoso se convierte en luz para aquello a que el hábito dispone. En efecto, el hábito virtuoso goza de lo que podríamos llamar una "doble intencionalidad": la intencionalidad en el sentido escolástico de este término, vale decir, ese modo de ser a que algo queda elevado dentro del dominio del conocimiento, modo de ser que en el caso de hábito virtuoso *se identifica* con el ser real del hábito mismo, comoquiera que éste es una realidad espiritual y, por lo mismo, inteligible de suyo y, por consiguiente, también inteligida efectivamente, conforme a la doctrina de Santo Tomás según la cual lo inteligible en acto es también inteligido en acto. Por otra parte, el hábito virtuoso goza de una intencionalidad en el sentido que esta palabra tiene desde Brentano: es algo que en sí mismo apunta o tiende hacia otra cosa y que sólo existe en función de esa otra cosa: a una operación y, a través de ella, a una realidad que podemos considerar como su objeto último. De esta manera la virtud opera como luz respecto de dicho objeto y se convierte, en cuanto tal, en *causa* del juicio recto, es decir, de una visión intelectual del objeto.

Se comprende entonces que la sola presencia de la virtud permita juzgar con verdad y certeza acerca de los objetos propios de esa virtud. Se trata aquí de un conocimiento *por* connaturalidad, es decir de un conocimiento que, siendo de suyo racional (el juicio recto), tiene su causa en la connaturalidad del que juzga con la cosa juzgada. Ahora bien, esta connaturalidad puede ser causa de un juicio porque ella misma es un conocimiento, al que ahora podemos llamar conocimiento connatural (a diferencia del conocimiento *por* connaturalidad), tanto que la realidad de la virtud, hecha como *segunda naturaleza* del hombre, esto es, determinación real de lo de suyo indeterminado, pone a ese hombre en *luminosa afinidad* con su bien propio, es decir con el bien que conviene a su naturaleza en la línea a que la virtud apunta.

Sin embargo, la virtud no sólo hace patente su propio objeto en el sentido de hacerlo ver en la forma que acabamos de explicar, sino que lo que ella propiamente *hace ver* es que el objeto en cuestión es *conveniente o inconveniente* (entiéndase: acorde o discordante) a la naturaleza humana. Esto quiere decir que la virtud hace ver la bondad o malicia ética de su objeto, lo cual sólo es posible si la virtud hunde sus raíces en la visión del bien y del mal éticos en general. Para llegar a comprender las implicaciones que esta afirmación lleva consigo es necesario tener en cuenta que la virtud misma *emerge* de la naturaleza humana. Es cierto que no emerge de ella "naturalmente", esto es, por la sola fuerza de esa naturaleza, sino que emerge de ella por una libre opción del hombre, hecha desde su *éthos*. Pero el *éthos* no es una libertad que flote, por decirlo así, en el vacío ni es tampoco nada de suyo sustantivo. El *éthos* del hombre es siempre el *éthos de una naturaleza*, y como tal está requerido por esa naturaleza. Este requerimiento sería imposible si el *éthos* no iluminara con su propia luz esa misma naturaleza en que está sumergido y que le señala sus exigencias. Esta compenetración de *éthos* y *phýsis* se torna así en un conocimiento connatural y experimental de la propia realidad humana. Es ella la que en definitiva hace ver lo que es bueno y malo para el hombre en su realidad de verdad. Cuando el hombre ve su bien propio no como un bien "puesto" simplemente por él y afirmado como su bien por la propia libertad, sino como el bien a que su naturaleza misma tiende y que ella *exige*, entonces surge el imperativo moral como imperativo de la propia naturaleza humana. Ya no se trata solamente de la visión de tal o cual objeto o bien particular, sino la de la bondad *ética* en sí misma, de la bondad que hace bueno a cualquier objeto de la acción libre. Es la naturaleza humana la que en definitiva sirve de luz acerca del carácter bueno o malo de toda acción del hombre.

El conocimiento que aquí tiene lugar, esa especie de experiencia de sí mismo que funda el conocimiento de la bondad o malicia de cualquier acto humano libre, no es un conocimiento "objetivo" del bien o del mal en cuanto tal, sino algo así como un contacto real y efectivo con la propia realidad humana y, a su través, con el bien que le es propio al hombre. Es el "conócete a ti mismo" que inquieta-

ba a Sócrates, un conocimiento que permite experimentar los límites a que se está sometido y librarse así de la *hybris* que equipara al hombre con Dios, que es el sentido de la sentencia de Delfos. El respeto que nos sobrecoge frente a la solemnidad de esta ley que sigilosamente nos gobierna es aquel sentimiento moral que Kant supo apreciar con tanta hondura.

En función de lo dicho podemos ahora contestar la pregunta que habíamos dejado abierta más arriba: la pregunta acerca de la luz que hace posible la adquisición del hábito virtuoso. Ella sólo puede llevarse a efecto sobre la base del conocimiento connatural de aquello que constituye el bien verdadero del hombre. Este conocimiento connatural del bien moral es exactamente la *conciencia moral*. Su aplicación a las acciones particulares es lo que Aristóteles llama la *phronesis*, es decir la sabiduría prudencial.

Es verdad que Santo Tomás considera posible que el hombre llegue, por el estudio y la indagación de la razón, a un juicio recto acerca de lo que atañe a una determinada virtud. Pero aquí es necesario observar dos cosas: primero, que la determinación puramente especulativa de lo bueno o malo para el hombre no es lo formal en la ética, sino que presupone ya la experiencia de la obligación moral. En efecto, esa determinación sólo puede decirnos qué es lo acorde o conveniente a la naturaleza humana; pero de aquí no puede derivarse, propia y formalmente, sino la *necesidad condicionada* de ir en pos de ese bien si se quiere lograr el bien de la propia naturaleza y alcanzar, por ende, la perfección a que estamos destinados. Decimos que esta necesidad es solamente una necesidad condicionada, porque bien podría alguien preferir el placer o el bien momentáneo y a la mano aunque fuera a costas del verdadero bien y de la definitiva felicidad. Se dirá que al actuar así se actúa insensatamente, lo cual es del todo verdadero. Pero una cosa es actuar insensatamente y otra muy distinta actuar *inmoralmente*. Ambas cosas pueden coincidir, pero no son formalmente lo mismo. La obligación ética no puede ser, como bien lo vio Kant, sino un imperativo categórico: Tienes que actuar así, y si no lo hacer *faltas a tu deber*. No se trata de si quiero o no mi bien natural, sino que tengo la obligación de quererlo. Lo que así liga a mi voluntad no es un vínculo puramente natural... (una forzosidad natural) ni

la necesidad de poner un medio si se quiere un fin, sino que es una ligazón al fin mismo, pero cualificada por la libertad y, como tal, una "ligación" a distancia, a esa distancia que es la libertad en cuanto modo de ser del hombre mismo, es decir, una "obligación".

La experiencia de la obligación no puede ser inferida por la pura razón: es, como toda experiencia, un *factum* que sólo se da por la vía de un contacto inmediato con la realidad, en este caso, con la propia realidad: por conocimiento connatural.

Por otra parte, y es la segunda cosa que teníamos que notar, la ciencia moral no es ni ha sido nunca algo primario para el hombre: ella misma surge de la reflexión racional sobre una previa experiencia moral. Los diálogos de Platón y las "Éticas" de Aristóteles son buena prueba de ello. Lo cual nos permite ver que, si bien *in concreto*, alguien puede tener un "juicio recto" acerca de lo que es propio de una determinada virtud por haber "aprendido la ciencia moral", como dice Santo Tomás, la ciencia moral misma es imposible si no se da previamente la experiencia moral sobre la cual aquélla está montada y a la que hace *racionalmente* determinable, y comunicable a otros.

Por eso, en otro texto, Santo Tomás habla en forma puramente condicional de la posibilidad de que quien *no posee* una cierta virtud pudiera juzgar rectamente acerca de los objetos de esa virtud sólo por haberlo aprendido racionalmente. El texto dice así: "Alguien puede juzgar, primero, por modo de inclinación: como el que tiene el hábito de la virtud juzga rectamente de aquello que hay que obrar conforme a virtud, en tanto que se inclina hacia ello... En segundo lugar (se puede juzgar) por modo de conocimiento; como podría alguien, instruido en la ciencia moral, juzgar de los actos de la virtud aunque no tuviese la virtud..." (S. Th. 1, 1, 6 ad 3.). Si Santo Tomás llama a este segundo tipo de juicio un juicio *per modum cognitionis*, no es porque el primero (el que tiene lugar por modo de inclinación o por connaturalidad) no sea un conocimiento, sino porque aquí toma el conocimiento, la *cognitio*, en el sentido restrictivo de un conocimiento puramente racional. Lo importante, para nuestro propósito, es la manera como Santo Tomás se expresa en el segundo caso: "*podría* juzgar... aunque no *tuviese* la virtud". Parece claro que el uso del condicionamiento

(subjuntivo en latín) es intencional y que Santo Tomás quiere dejar abierta la posibilidad teórica de tal tipo de juicio recto sin zanjar el problema de si esto es o no prácticamente realizable.

Porque el problema que ahora se nos plantea es el de saber si la conciencia misma y, por consiguiente, las interpretaciones teóricas que de ella se hacen no puede, a su vez, corromperse, de tal manera que ya no se logre *ver* que algo es bueno o malo para el hombre, o bien se confunda lo que es bueno con lo que en realidad es malo y viceversa. La cautelosa manera como Santo Tomás se expresa en el texto citado nos muestra que para él el conocimiento ético posee una doble dimensión que se manifiesta, por una parte, en el hecho de que ese conocimiento es un saber intelectualmente constrictivo y, como tal, válido en forma general. Tanto, que quien no poseyera la virtud tendría que juzgar —en caso de juzgar conforme a razón esto es, según la *ciencia moral*— en la misma forma como juzga el que posee la virtud (“por modo de inclinación”). Por otro lado, el conocimiento ético parece imposible si no se funda en una experiencia de un orden distinto del estrictamente racional, experiencia que, como todo lo que toca al ser más hondo del hombre, está expuesta a la desvirtuación y corrupción.

El problema se complica, en efecto, si pensamos ya no en una virtud particular, sino en la virtud, tomada como una actitud unitaria frente al bien del hombre, es decir, en lenguaje de Santo Tomás, frente a su fin último. Es evidente que el hombre puede en algún caso faltar a su deber por las razones que sea, digamos “por debilidad”. La realidad cotidiana del pecado en este sentido es tan palmaria que no necesita mayores pruebas. En la transgresión de la ley moral, el hombre pierde de vista, literalmente, el bien al que acaso en principio ha adherido. Por eso Aristóteles habla a este respecto de un “no aparecer” del “principio” de la acción éticamente buena (*euthùs ou phainetai arkhé*) y de una “corrupción” del mismo (Et. Nic. vi, 5, 1140. b 18-19). Lo que entonces se oscurece, como explica Santo Tomás en su comentario a este pasaje aristotélico, es el “fin verdadero”, y ello por una corrupción del “juicio de la razón”. Dicho de otro modo: la razón discernidora deja de funcionar, el hombre se torna ciego a su propio bien y esa ceguera le

permite entregarse libremente a lo que sólo *le parece* bueno sin serlo. Es el triunfo, en el orden ético, de la apariencia sobre la verdad.

Pero, como en el supuesto en que estamos, la transgresión es sólo particular y tal vez puramente pasajera, y no una pérdida de vista definitiva y total del bien verdadero, vuelve la conciencia a imperar como conocimiento connatural de dicho bien, y lo hace en forma de remordimiento o de censura del acto cometido.

Sin embargo, el problema que nos plantea va más allá de esta particular transgresión de la obligación moral. Lo que ahora preguntamos es si acaso la frecuente transgresión de los imperativos de la naturaleza u otra razón tal vez más honda: una especie de secreta y tácita connivencia con el mal, no pueden llevar a una pérdida total y definitiva de la visión del bien verdadero y, por consiguiente, a la corrupción de la conciencia moral misma. Esto es tanto más grave cuanto que la conciencia corrompida puede ser reemplazada por una “teoría” ética que ofrezca las apariencias de una verdad sólidamente establecida en el plano moral. Esto llevaría derechamente al relativismo ético, como efectivamente ha acontecido, hasta el punto de que ese relativismo se ha convertido en la mentalidad imperante hoy en día. ¿Qué instancia última puede haber que garantice la “validez” exclusiva de una determinada ética, cuando los mismos que “profesionalmente” se ocupan de estos problemas están en desacuerdo entre sí? Este modo de plantear el problema, es decir, la manera puramente formal y extrínseca de abordarlo en base al desacuerdo, fácilmente constatable, entre los que tratan de problemas éticos, es típico de la mentalidad que, desde la irrupción del pensamiento histórico, se ha ido adueñando del hombre contemporáneo y que conduce necesariamente al nihilismo en la ética.

Nosotros contrapreguntamos: ¿se puede juzgar de los problemas éticos de esta manera puramente formal y extrínseca? ¿Y si las diferentes “éticas” no poseyeran todas la misma cualidad interna?

Antes de entrar a responder a estas preguntas, será bueno, sin embargo, que abordemos el otro ejemplo que Santo Tomás aduce para aclarar el conocimiento connatural o afectivo: es el ejemplo tomado del orden religioso. Casi siempre el santo trae a colación un texto del llamado Dionisio Areopagita, que es en reali-

dad un cristiano griego neoplatónico de la segunda mitad del siglo v, el cual, en su libro *De divinis nominibus*, hablando de su propio maestro, afirma que llegó a la perfección "no sólo por haber aprendido, sino experimentando las cosas divinas". Santo Tomás añade como comentario a estas palabras: "Ahora bien, esto com-pasión o connaturalidad con las cosas divinas se logra por la caridad, que nos une a Dios, según aquello de la 1 Corintios: *el que adhiere a Dios es un sólo espíritu* (con El)" (S. Th. 2-2, 45, 2). Según esto, la causa del conocimiento experimental de Dios es la caridad. En otro lugar Santo Tomás explica cómo ocurre esto: el amor exige un previo conocimiento de lo amado, pero, como, a diferencia del mero conocimiento, en que las cosas son "recibidas" según el modo de ser del que conoce, el amor es un movimiento que tiende a las cosas tal como ellas son *en sí mismas*, deja abierta para la inteligencia una dimensión de lo amado que en el primer conocimiento (el conocimiento previo al amor) no estaba aún presente para ella. Y así, el que ama conoce a la persona amada de otra manera, experimental o afectiva, distinta de la manera como la conoce el que no la ama. Es lo que sucede en la caridad, que nos hace adherir a Dios y nos une a Él (cf. In de div. nom., Cap. II, lect. IV, Nº 191-192).

Todo esto es claro y suficientemente conocido en la doctrina de Santo Tomás. Lo que tal vez exige una mayor meditación es lo que se sigue de otra cita que el santo aduce en un texto paralelo al que hemos estado explicando desde el comienzo de estas notas. Hablando de ese modo de juzgar que llama "por inclinación" o por connaturalidad, Santo Tomás dice que el juicio de las cosas divinas obtenido por esta vía "es propio de la sabiduría que es un don del Espíritu Santo, según aquello de la 1 Corintios: *el hombre espiritual lo juzga todo...*" (S. Th. 1,1 6 ad 3.). Exegéticamente es claro que el "hombre espiritual" es, en el texto de San Pablo citado aquí por Santo Tomás, el hombre habitado por el Espíritu Santo, el cristiano abierto por la fe y la caridad al Dios revelado por Jesucristo. Pero ¿qué significa eso de que el hombre espiritual "lo juzga todo"? El contexto inmediato de San Pablo añade que ese mismo hombre "no es juzgado por nadie" (1 Cor. 2, 15). Es decir, el hombre espiritual está colocado en una

situación privilegiada: él es capaz de "juzgar" todas las cosas, pero él mismo no puede ser juzgado por otros. ¿Qué significa aquí "juzgar"? El texto griego de San Pablo trae aquí la palabra *anakrinei*, que lleva en sí la raíz *krino*, pero que no es un mero "discernir" o "separar" como el simple *krino*, sino un "escudriñar" abarcador, un penetrar en el fondo último de todo y así discernir lo bueno, lo santo, lo puro y agradable a Dios, de lo que no lo es.

Esta interpretación de San Pablo nos permite comprender mejor el sentido del pensamiento de Santo Tomás. El hombre espiritual, a diferencia del hombre "puramente natural" (*psykhiçòs ánthropos*), es aquel cuyo ser mismo ha sido abierto a dimensiones y posibilidades que, estando de alguna manera en él (de esa manera que los escolásticos llamaron "potencia obediencial"), no podrían ser sacadas a luz si no fuera por la acción transformadora del Espíritu Santo. Es lo que llamamos ordinariamente "orden sobrenatural". El hombre "espiritual" tiene, pues, un conocimiento connatural que es inaccesible al hombre "puramente natural". Posee una experiencia que le está vedada a este último: la experiencia del Dios revelado en Jesucristo.

Dentro del sentido general del pensamiento de Santo Tomás —como lo demuestra la otra cita, esta vez de Aristóteles, hecha por el santo en el mismo pasaje— podemos decir analógicamente que el hombre virtuoso posee un conocimiento experimental del bien, que le está cerrado al hombre que no es virtuoso. Es la razón por la que Aristóteles dice, en el texto aludido, que el virtuoso es "medida y regla" de los actos humanos. Expliquémonos: el hombre que se ha puesto al margen o contra aquello a lo que su naturaleza aspira y tiende, se vuelve *ciego* para su verdadero fin natural. Es una especie de pecado contra la luz en el orden natural ético. Esta ceguera de la experiencia no puede menos de convertirse en un vacío, que tiende a llenarse mediante una "justificación" que haga aparecer razonable lo que en realidad no lo es. Esta "justificación" puede incluso trocarse en una "teoría" ética, cuando se la lleva al plano de la investigación racional. Pues bien, no es que esta "teoría" sea solamente *otra* que la del hombre iluminado experimentalmente por la luz de su propia naturaleza, sino que es otra porque aquel que se ha vuelto ciego, ya *no es capaz de ver lo*

que el virtuoso connaturalmente ve. Ambas concepciones racionales no entran en un mismo plano, sino que una de ellas no es sino una "construcción" racional justificativa, mientras que la otra es el vaciado intelectual de una experiencia fundamental. El error de compararlas poniéndolas en un mismo pie y derivando de aquí un "relativismo" ético es el típico error del hombre que mira las cosas desde fuera y argumenta a partir de la nivelación que esta mirada trae consigo, cuando el problema está justamente en ver si lo externo y aparentemente análogo es o no nivelable.

Evidentemente que estas afirmaciones no podrán ser compartidas por quienes no ven que en el hombre no todo es libertad, sino que hay una naturaleza humana de la que

emergen, en última instancia, todas las posibilidades del hombre y que tiene que ser respetada por su libertad. Por eso, si en el plano racional es posible y bueno argüir y demostrar, lo único vitalmente eficaz es eso que el Evangelio llama el "testimonio", la *martyría*, que es la vía por la que siempre se expresó la experiencia cristiana.

En tiempos de hondo nihilismo volvemos la mirada hacia Santo Tomás, testigo de la gracia que salva y perfecciona la naturaleza del hombre, salvando así y perfeccionando su inteligencia. La obra teológica y filosófica de Santo Tomás no es sólo el fruto de un genio superior. Es el testimonio de una vida cuyas raíces se hunden en el misterio de Dios.

# Testimonios de Julien Green sobre la crisis en la iglesia

*De Ce qui reste de jour, diario del conocido escritor durante los años 1966 a 1972 (editado por Plon, 1972), publicamos íntegramente los pasajes que consideramos expresivos de sus reacciones —sensibles más que intelectuales— frente a la crisis que azota la Iglesia. Traducción de María Eugenia Góngora.*

1968

16 de enero. He pensado en la carmelita de que hablé anteriormente (N. del tr. Isabelle Daurelle, muerta en 1914). ¡Son chistosos los señores del nuevo catecismo, que tachan de egoísta al alma enamorada de su Creador! El alma no puede hacer otra cosa, sólo Dios sabe lo que quiere de ella.

9 de febrero. Un eclesiástico me hizo ayer el elogio del libro de Bultmann sobre Cristo, comparándolo con las mejores obras de Kierkegaard, a pesar de ciertas ideas sobre los "mitos" en el Evangelio. Dije que esa expresión me horrorizaba. "Sin embargo —dijo— mito quiere decir aquí "imagen". Pero lo que comprendemos es "mentira" y no "imagen", es inevitable. Este vocabulario es peligroso". En este punto está de acuerdo. Me habló largamente de una cierta felicidad en la que él ve una trampa diabólica. Me pregunto si no hay algo de jansenismo en todo eso. ¿La felicidad en el pecado? Sí. Pero hay felicidades inocentes, como la de recorrer un bello paisaje o escuchar música. Y existe una felicidad otorgada por Dios, el éxtasis de que hablan los autores. Sospecha: el demonio se sirve de ella, existe la lujuria espiritual de que habla San Juan de la Cruz. El demonio imita a Dios, crea una especie de falso Paraíso. Lo que ofrece es siempre "una estafa". En suma es un ilusionista. Esta conversación me deprimió un poco. Mi interlocutor dice que las iglesias están llenas, pero eso no prueba gran cosa, porque el porcentaje de practicantes es ínfimo, si se compara al de incrédulos, en el desencadenamiento del ateísmo en el mundo.

9 de marzo. Maritain vino ayer a almorzar. Está cansado, sufre del estómago; con una mirada de pureza indecible, nos pregunta si no se ha vuelto "tonto"... Cuando le dije en la mesa que un católico me había aconsejado leer a Bultmann, dejó su tenedor con una expresión de horror. "Bultmann, el escritor más nefasto..." murmuró. Lamenta la desaparición del latín, por el cual algo importante se nos comunicaba. Yo también lo creo así. Anteayer en la noche, acostado y a oscuras después de haber mirado una reproducción del admirable Libro de Horas de Ana de Cleves, me pareció escuchar a las religiosas de la rue Cortambert salmodiando "Deus in adiutorium meum intende", etc. Maritain lamenta que en el canon de la misa se diga 'sa passion bienheureuse' en lugar de 'sa bienheureuse passion'. En el primer caso se dice que Cristo era feliz en su pasión, mientras en el segundo se significa que esta pasión nos salva. Se pierde el sentido de los matices, ¡justamente se trata de los matices! Se trata de una diferencia considerable, en este caso.

13 de marzo. Visita de un amigo del que ya he hablado. Me hizo una vehemente declaración de no-cristianismo: no hay Resurrección, hay un aniquilamiento total y definitivo después de la muerte (aunque en un momento dado, dijo: "¡Soy católico, por Dios!"). Me entristeció. Habló como hoy día se habla, con violencia y temeridad. Deplora los cambios acaecidos en esta Iglesia que abandonó y en la cual ha hecho educar a sus hijos, pero ya no cree en ella. Un poco antes de partir se disculpó de sus palabras "que han turbado quizás su serenidad", pero el mal estaba hecho, el

mal que se hizo a sí mismo. En cuanto a mi serenidad...

*21 de marzo.* En la capilla de la rue Cortambert, han sacado las rejas del coro y el coro está vacío. Cuatro o cinco mujeres en la capilla. El Santísimo está en un ostensorio, sobre una mesa —¿o es un altar? Sopla un viento devastador sobre las iglesias de Francia. La Iglesia que yo conocí ha desaparecido para siempre. Era un gran refugio de las almas. ¿Dónde está ahora? Me responderán: en Dios. Sí, solamente allí.

*2 de mayo.* Visita de un joven sacerdote que entra en mi escritorio, se sienta y me anuncia triunfalmente: "¡El domingo prediqué la revolución!". Ningún comentario de mi parte. Falló el efecto. Mi visitante habla con mucha severidad de los integristas.

*25 de mayo.* Esperamos que los sacerdotes nos hablen del perdón de las injurias, de la caridad fraterna, pero no: en la Televisión, cierto clérigo grita: "¡Viva la Revolución!" porque quiere sobrevivir, seguir a toda costa este movimiento todopoderoso que lo puede arrebatar si no está de acuerdo con las masas. Entonces aplaude, como lo hizo un obispo el domingo pasado. No condena la violencia, no desea la reconciliación, se desacredita a los ojos de muchos.

*12 de junio.* Ayer en la noche, visita de un joven sacerdote que adhiere totalmente a las nuevas ideas. Ve llamadas de Dios y acción del Espíritu Santo en todo lo que sucede. Entretanto, el demonio nos ofreció una serenata a su manera. Era una noche admirable. Había dejado la ventana completamente abierta. De pronto empezó una serie de estallidos sordos, y a cada estallido mi visitante se estremecía. No pudo más, y fue varias veces a la ventana para oír mejor la algarabía. Quedó asombrado de lo que llamó mi calma olímpica, porque yo le decía que había visto cosas peores en 1917, cuando estaba en Argonne. Siguió una abrumadora discusión política. No soporto escuchar el Evangelio predicado por el diablo con un acompañamiento de cócteles Molotov. Creo en la no-violencia, tal como Cristo la predicó en su Pasión y por su Pasión. Creo que las

ideas más apreciab'es —y las hay en este movimiento revolucionario— se pierden por la violencia, pierden su fuerza y su sentido. Mi invitado dijo que iba todos los días a la Sorbonne "para mirar" (es bastante curioso), y también porque cree que es bueno que haya sacerdotes entre los estudiantes. Me dijo que subió sobre una ambulancia, habló a los estudiantes y lo aplaudieron. Lamento ver a la Iglesia mezclada en la maquinaria política, a través de ciertos sacerdotes de París. No ha habido muertos ni heridos esta noche, pero el demonio es el rey de la batahola, y esto ha hecho una cierta impresión sobre mi visitante. Se levantaron barricadas en la esquina de la rue des Saints-Pères con el boulevard Saint Germain (Facultad de Medicina) y hubo luchas bastante violentas o al menos bastante ruidosas. Estábamos en un buen lugar como para no perdernos ni una nota.

*21 de septiembre.* El benedictino del otro día me decía que desde el Concilio, los protestantes no habían dado un solo paso hacia nosotros, sino que se reían y decían: "¡Han necesitado cuatro siglos para hacer su Reforma, pero por fin han llegado a ella!". Según él, en Holanda algunos católicos exigen de su párroco la garantía escrita y formal de que cree en la Presencia Real.

*4 de octubre.* Un religioso dominico me mostró ayer, en una revista norteamericana, una foto sorprendente. Una muchacha vestida de bayadera, con un ancho pantalón flotante y velos de muselina a lo Loïe Fuller, bailando apasionadamente, con la cabeza lanzada hacia atrás y una pierna hacia el techo. La observan varios sacerdotes en casulla, sentados en un largo banco detrás de ella. La muchacha baila durante el ofertorio, baila el ofertorio. Es una religiosa y se llama Sister Tina. Esto sucede, como era de suponer, en América, en Chicago, según me dice el Padre. Añade calladamente: "Están locos".

*14 de diciembre.* El Padre Cognet almorzó el otro día con nosotros. Habló con violencia contenida de la actitud de los obispos franceses durante las revueltas. Sin embargo, dijo, hay entre ellos santos sacerdotes. Indigencia

escandalosa, dimisión general de todos, clérigos y laicos, ante lo que él llama los energúmenos de mayo. Hay algunas excepciones, sin embargo. Al día siguiente de las primeras revueltas, un padre hizo venir a su hijo y a su hija, que habían tomado parte en las barricadas, y les dijo: "En primer lugar, los voy a corregir". Sacó a relucir un bastón y el hijo recibió una corrección "monumental". He escuchado varias historias de ese estilo.

*29 de diciembre.* Esta mañana, en un pueblo entre Mégève y Salanches, una misa con jazz. Cuatro o cinco jóvenes tocan y cantan la misa con un ritmo de baile. Se contonean y hacen chasquear los dedos mientras cantan: "Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo". Con todo, estos muchachos tienen fe, ciertamente, y creen servir a la fe. La responsabilidad la tiene el joven párroco que predicó sobre los males del mundo (Biafra, etc.), sin nombrar una sola vez a Dios. Se limitó a hacer una discreta alusión al Guá (ya que estamos en país montañoso) y esta adivinanza designaba a Cristo. La música se asemejaba a la que yo escuchaba en otro tiempo en Washington, cuando pasaba en las noches de verano frente a las iglesias en que se reunían y cantaban los negros.

1969

*30 de marzo.* Un sacerdote me habló ayer de los católicos contestatarios que se imaginan que el cristianismo son ellos. Dicen que Cristo fue la llama que lo encendió todo, pero no fue más que un personaje histórico. No queda siquiera una moral, sino una filosofía política agresiva, que se quiere hacer pasar por religión. Me retraigo, y no sólo mentalmente, de este mundo extraño.

*5 de abril.* El Papa dijo hace tres días que existe en la Iglesia "un fermento prácticamente cismático". Ha dicho por fin esto que se murmuraba y que nadie se atrevía a decir en alta voz. El cisma es lo que estoy temiendo desde hace años. Se me ha reprochado no haber dicho gran cosa sobre la inauguración del concilio Vaticano II, pero no tuve entonces la inspiración de cantar *alleluia*, previendo no sé qué desórdenes.

*29 de junio.* Visita de Maritain, poco satisfecho con la misa en francés; durante ese tiempo se dedica a rezar, según nos dice. Por lo demás, es lo que se hacía en la antigua Francia, en la Edad Media. Me dice que las abadías de Solesmes y Fontgombault son las únicas fieles a la tradición, y que tienen vocaciones muy numerosas. Está muy alerta, al menos de palabra, porque para ir y venir necesita que lo tomen del brazo. Habla admirablemente. Encuentra el Pater mal traducido: "Comme nous pardonnons aussi...". ¡No, no!, debe decirse: "comme nous aussi pardonnons". Y en el Credo "de même nature" le parece discutible. Se lamenta cuando le recuerdo que van a demoler esta casa en que todavía vivimos, y cuyas habitaciones admira. Es uno de los pocos que se fijan en ciertas cosas dentro de estos muros: muebles, libros.

*15 de septiembre.* Un sacerdote me ha dicho que en Saint-Germain-des-Près hubo una "surprise-party" y que después se encontraron botellas de Schweppes en el tabernáculo.

*26 de septiembre.* He leído cartas de sacerdotes sobre el celibato, rechazado por muchos. El celibato sacerdotal es un matrimonio de amor con Dios. Esto no lo saben los pobres curas, si es que alguna vez lo han sabido. Es también una cruz, sin duda, pero "sin cruz, no hay corona", decía William Penn.

*30 de octubre.* El Padre Laurentin nos ha dicho que quizás Dios es "humour", lo que es un poco fuerte; pero hay todavía más: ayer divisé en la vitrina de una librería católica: "Dios es bromista".

*31 de octubre.* Antes de ayer en la noche, por la radio, un enviado especial dijo que el Papa había postergado por dos años la publicación de la nueva liturgia, pues la que se había sometido a su consideración —ésta serían sus palabras— era "realmente escandalosa". Estas palabras del enviado especial no han sido confirmadas. Los diarios anuncian que la nueva liturgia no entrará en vigor antes de dos años, pero que podrá ser utilizada desde fines de noviembre de 1969. Uno se imagina las discusiones que se habrán producido en Roma. Se dice que la Presencia Real ya no es afirmada. Si esto fuera así, me pondría junto a la Iglesia

que enseña la Presencia Real, porque mi fe en este punto no puede cambiar.

*19 de noviembre.* Ayer en la noche, profundamente desazonado por las noticias de Roma, abrí al azar el Nuevo Testamento y caí sobre el capítulo 14 de San Juan: "Que no se turbe vuestro corazón...". Experimenté entonces una confianza a la medida de mis temores.

*19 de noviembre.* Entrevistas en la radio durante todos estos días. Gavoty me habla de la desacralización en la Iglesia, de la vergüenza por la música que allí se escucha, de la imposibilidad de cantar en francés, lenguaje llano y poco hecho para el canto.

*22 de noviembre.* El Papa nos invita a "acoger el nuevo ritual con gozoso interés...". En un artículo de Jean Prasteau leo lo siguiente: "Muchos fieles están molestos por la desaparición de los viejos altares... Parece sin embargo, que la mayoría de los católicos aprueban esas mesas desnudas, con sólo la cruz y los cirios sobre ellas...". Yo no.

*28 de noviembre.* El Padre Cognet ha tenido problemas cardíacos, lo que me tiene preocupado. Se ríe muy poco, él que era antes tan alegre; habla mucho, estima que en la nueva misa hay cosas que se justifican por el hecho de encontrarse en los oficios luteranos. "¡Pero yo no soy luterano!" exclamé. Siguió un pesado silencio. Han cambiado la religión.

*2 de diciembre.* En el ejemplar de "France catholique" del 28 de noviembre, leo esto, firmado por Géréd Soulages, que da el tono de los tiempos: "El cristianismo es un mito y la misa es la celebración de un mito" enseñaba un 'capellán de estudiantes' (subrayado por mí). Un religioso inauguró un retiro con estas palabras: "Hermanas, ustedes pueden ver que no he saludado al Santísimo Sacramento. Eso ya ha pasado". Un golpe de la superiora detiene al orador: fin del retiro. Luego, el extracto de una carta: "Se echa mucho lastre por la borda de la barca de San Pedro, y hay una gran confusión".

1970

*19 de enero.* Hoy en la tv, servicio religioso para la unidad de las Iglesias. Yo comprendo

el acercamiento y lo deseo de todo corazón, pero me pregunto si la unidad no es una quimera. Después del culto protestante, la "celebración de la Eucaristía", como se dice ahora para designar la misa. Un religioso, declamatorio, dijo que los servicios protestante y católico eran semejantes, que la intercomunió n no estaba lejos, que "sabemos que todos los hombres son elegidos", cuando en realidad Jesús dijo "pocos son los elegidos"; ¿por qué haber abordado este tema y haber perorado así despreciando el Evangelio? Nadie desea más que yo la fraternidad de las Iglesias, pero no deseo la confusión de los Credos y el debilitamiento de las afirmaciones milenarias de Roma. Ana y yo nos preguntamos: "¿Para qué nos hemos convertido?".

*6 de febrero.* Visita de un padre franciscano que, para agradarme, se ha vestido con el hábito de su orden, un hábito admirablemente cortado y de un hermoso color café oscuro. Está totalmente a favor de la nueva Iglesia, pero lamenta que la Virgen María no sea honrada como antes.

El Papa se declaró claramente a favor de la mantención del celibato para los sacerdotes.

*8 de marzo.* Decía yo a ese sacerdote que en la oración que sigue ahora al Padrenuestro, no se nombraba ya a la Virgen como antes. Respuesta: "No me había dado cuenta". Esto da una idea del camino recorrido desde la "reforma". Un sacerdote que no se da cuenta que Virgen María está ausente...

*10 de marzo.* Leo esto en un artículo sobre la nueva liturgia: "...sólo falta el segmento de una frase en el 'Libera' que sigue al Padrenuestro". El autor no dice que esa omisión elimina a la Virgen de esta oración.

*17 de marzo.* Un amigo católico me presta un libro sobre la salvación, pero está escrito en esa jerga oscura y pretenciosa de hoy día. Al cabo de diez páginas, cierro el libro de una vez por todas. ¿Cómo pensar con claridad si se escribe tan mal?

Apareció la nueva Biblia inglesa, aclamada en Inglaterra. Durante una ceremonia en St. Paul's, la Reina madre presidió una especie de coronación espiritual del libro, pero no hay razón para cantar Alleluia o Te Deum. La

traducción es de una chatura total. La 'still small voice' escuchada por Elías en el monte Horeb y por todos los anglosajones desde 1611, es reemplazada por 'a low murmuring sound'. 'A still small voice' era un hallazgo genial (una pequeña voz silenciosa): la traducción moderna que la reemplaza es de estilo periodístico. Faltan muchas otras frases maravillosas. La poesía huyó de esta Biblia moderna, atemorizada por los exégetas del siglo xx que nos ofrecen una prosa imposible de retener, mientras que la de 1611 se albergaba para siempre en la memoria y el corazón. Aparte de esto, la Biblia de 1611 cuenta con tres o cuatro errores por página, como la Vulgata, y tal como la Vulgata, es irremplazable, porque está inspirada, y entrega verdaderamente la palabra de Dios.

*23 de marzo.* Ayer en la iglesia, esta hermosa iglesia de campo que tanto placer me produce, quedé impresionado por la vieja casulla roja que vestía el celebrante. Al verlo, tuve la impresión fulminante de que la Iglesia actual era una Iglesia intermediaria, que se iría mucho más lejos en la simplificación del culto y del catecismo, que habría nuevos enfrentamientos con los papas futuros. Esto me entristeció profundamente. Estoy inquieto en cuanto al porvenir. Nos arrojamus en lo inimaginable.

*3 de mayo.* Esta mañana en la capilla, pensaba que mis prevenciones desaparecen cuando escucho la misa en francés. A pesar de todo es una misa autorizada por el Papa, compatible con la misa latina. Si no se va más allá, todo estará bien, porque los textos leídos en francés son magníficos. En la puerta de la capilla, un muchacho distribuía volantes contra la Iglesia nueva, con quejas ya conocidas: sacerdotes marxistas, conversión de la Iglesia al luteranismo, etc.

*2 de octubre.* Ayer, visita del Padre X que me habla de la renovación de la Iglesia, de la rebelión contra la Iglesia pretendidamente sociológica que se ha querido imponer, me dice, y que la juventud no desea, Existiría en América una ola de integrismo. Creo que sería lamentable no preservar todo lo que hay de bueno en la nueva liturgia: las tres grandes oraciones eucarísticas agregadas a la primera, oraciones que son de una gran belleza, en especial la

tercera. Hablamos del Padre Crété, ya no recuerdo a propósito de qué. Mi visitante está perfectamente al corriente del drama que existió en la vida de este santo jesuita. Su desconfianza con respecto a los fenómenos milagrosos ocurridos en la vida de la Madre Yvonne-Aimée de Jesús era, según él, un sobresalto del buen sentido. La carta en que luego le pidió perdón fue, me dijo, un error nefasto, porque volvió a hundir a la religiosa, tan eminente por sus grandes virtudes, en un mundo de ilusiones. Hablo nuevamente del movimiento de retorno a la antigua Iglesia que surge aquí y allá, y que hace solamente algunas concesiones al Concilio; mi opinión es que los partidarios de este retorno podrían causar quizás un cisma. "No, me dice, el movimiento se generalizará poco a poco" —"Entonces nuestros progresistas se verían sobrepasados por un movimiento contrario"— "Sin duda, y se verán aislados" —"Pero ¿qué piensa usted que harán los obispos?"— "Los obispos harán lo que han hecho siempre en estos casos: seguirán al resto".

*10 de noviembre.* En Versailles seis mil "silenciosos" se manifestaron contra las fantasías de algunos eclesiásticos y cantaron el Credo en latín.

Vi a Jacques Petit, quien me dijo que paso por integrista, lo que es somero, y por lo tanto inexacto, pero los "silenciosos" me interesan.

*14 de noviembre.* Vi un artículo sobre los ataques a la Iglesia provenientes de la misma Iglesia. ¿Cómo negar que la Iglesia actual, en Francia al menos, ya no afirma en la misa que Cristo es consustancial al Padre? Lo ha proclamado durante cientos de años y ahora opina que los fieles no comprenden qué es 'consustancial'. ¿Acaso comprenden mejor el misterio de la Santísima Trinidad y el de la Presencia Real? Se habla cada vez menos de la divinidad de Cristo y de los milagros que hizo para afirmar esa divinidad. Arrio cuida de su curso de catecismo. Nos faltan Péguy, Bloy y Bernanos, para responder.

*6 de diciembre.* Esta es la frase que leí en el nuevo misal como encabezamiento del segundo domingo de Adviento: "Dado el pragmatismo materialista de una sociedad anquilosada por sus estructuras, las mutaciones decisivas no pue-

den surgir sino de la percepción casi profética de ciertos espíritus penetrantes, más acordes con el futuro que con el pasado, en quienes se cristalizan todas las aspiraciones latentes". Me pregunto a quién está destinada esta jerga abstracta y qué puede comprender de todo esto una persona de educación modesta. ¿A quién se dirige este misal? ¿A los que se autocalifican de intelectuales o a los humildes? ¿Es éste el lenguaje del Evangelio? Pero no quiero detenerme más en estos horrores.

*17 de diciembre.* Cinco eminentes teólogos franceses escribieron a los obispos antes de su asamblea plenaria de octubre en Lourdes, pidiendo que en el Credo no se sustituyera la palabra "católica" por "universal". "Católica", en efecto, es una especie de frontera entre la Iglesia fundada por Cristo y las demás, cristianas ciertamente; pero si se borrara esta frontera no formaría más que una sola Iglesia, entre las cuales ya no se distinguiría la Iglesia católica. Este es el lento trabajo ejecutado por ciertos eclesiásticos, para que la Iglesia se extienda y se diluya en la masa.

*22 de diciembre.* En el *Figaro* de esta mañana apareció una nota sobre la carta colectiva de que ya he hablado, a propósito de la palabra 'católica'. Temen que la nueva Iglesia adopte la palabra 'universal'. Con cada nueva concesión, pierde algo de su autoridad y su propio rostro se va borrando. Esto será una de las grandes desgracias de nuestro tiempo. Este encaminarse hacia el protestantismo, que no le exigía tanto, terminará por un desgarramiento interno del catolicismo. Veo como esto está sucediendo y observo con creciente inquietud el progreso de este vértigo.

1971

*29 de enero.* El otro día me visitó un joven clérigo a quien estimo mucho. Por primera vez se declaró pesimista en cuanto al porvenir de la Iglesia, que él ve a punto de entrar en la "noche oscura", abandonada por integristas y progresistas.

*20 de marzo.* Un joven católico me dijo que había comulgado sin confesarse, a pesar de los

pecados que tenía sobre su conciencia, y esto es cada vez más frecuente. Agregó que ya no tenía el sentimiento de pecado.

*31 de octubre.* Esta mañana, misa en Saint-Thomas-d'Aquin, lo más cercana posible a la misa latina de otros tiempos, con maestría más que suficiente. Experimenté un vivo gozo al reencontrar los grandes fragmentos de esa misa que me es tan querida, y junto a este gozo, un nuevo impulso. Dirán sin duda que soy sentimental, pero creo que al alcanzar así lo que se llama lo afectivo, se toca algo más profundo.

*10 de diciembre.* A propósito de la Iglesia, que ha sufrido una tempestad de la cual se repone con dificultad, diré algún día —por qué no ahora, de inmediato— que le seré fiel mientras el Papa continúe enseñando lo que siempre hemos creído.

*17 de diciembre.* La Iglesia nueva... No amamos dos veces en la vida tal como yo he amado a la antigua Iglesia, de la cual ya ni siquiera se habla, guardando sobre ella un silencio que encuentro penoso ¿No parecería que se tiene vergüenza de ella y que se la quiere hacer desaparecer en el olvido?

*24 de diciembre.* Alguien me dice que en una de las principales iglesias de París, un sacerdote declaró que los Evangelios no eran históricos. Renán no hubiera pedido tanto. Y los asistentes escucharon dócilmente. La persona que me dio a conocer este importante pequeño suceso sencillamente abandonó la iglesia (con minúscula). A veces tengo la impresión que los eclesiásticos juegan con nuestra fe.

1972

*12 de febrero.* Ayer recibí la visita de un profesor católico, a quien planteé un problema que a menudo me preocupa: "¿Qué piensa usted de lo que sucede en la Iglesia?" Su rostro se ensombreció, y respondió empleando palabras que conozco bien: incertidumbre, perturbación, tristeza. Creo que de todos los católicos a quienes he interrogado, sólo dos me han parecido totalmente de acuerdo con la Iglesia actual, sin la menor reserva, y con una especie de

entusiasmo, que no puedo dejar de hacer presente: uno de ellos es este joven de dieciocho años al que he llamado 'místico con rostro de niño', cuya fe me parece evidente, y la otra persona es una señora a quien he nombrado en estas páginas, y que tiene también una confianza inquebrantable en la nueva Iglesia. Por mi parte, ya he dicho lo que pienso sobre este tema. Echo de menos la liturgia de otros tiempos, pero esto no es lo esencial, y me consuelo como puedo de esta ausencia. Pienso que la acogida dada a la Iglesia actual por numerosos católicos no es la que se esperaba al inaugurarse el Concilio. Tendrán que pasar años, sin duda, para que nos acostumbremos a este nuevo aspecto de la Iglesia. Ya no posee, sin duda, el ascendiente que poseía la Iglesia de antaño, pero tiene la promesa de Cristo que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y esto debe bastarnos.

6 de marzo. Hay en mí muchos elementos que me hacen ser integrista. Tengo un misal antiguo —ahora es un libro de anticuario— un Misal Romano, y lo cuido como un dragón guarda un tesoro. Me dedico a buscar —y creo que tengo derecho a ello— las iglesias en que

aún se cantan algunas partes de la misa en latín, en que no nos propinan la "música" moderna, en las cuales encuentro algo de la Iglesia a la cual me dirigí con amor en mi juventud, cuando abandoné el protestantismo. Esa es ya una Iglesia del pasado, sin duda, pero viva en lo mejor de mí mismo; rindo el homenaje de un corazón fiel a esta gran abandonada, pero eso es todo lo que puedo hacer, y no voy más allá. No puedo pertenecer sino a una Iglesia cuyo jefe visible es el Papa, porque es eso precisamente lo que me enseñó la Iglesia de mi adolescencia. Pero a pesar de mi gran adhesión al pasado, pongo mi esperanza en la Iglesia de hoy día, porque es la heredera de las promesas de Cristo. Protesto sin embargo, y con todas mis fuerzas, contra las tretas de ciertos eclesiásticos a quienes considero irresponsables, cuyas blasfemias me producen horror, y cuya partida desearía realmente. Tengo la convicción de que cuando la Iglesia se deshaga de estos elementos perturbadores en los que no se puede reconocer al catolicismo, recobrará su autoridad y su verdadero rostro, que es el rostro mismo de Cristo, y se levantará sobre un mundo del cual yo estaré sin duda ausente.

# Tradición, prejuicio y tolerancia

...Entonces, decidí investigar si existía algún bien verdadero y en sí comunicable.

SPINOZA

Humberto Giannini

PARA COMPRENDER es preciso, en cierto sentido, haber ya comprendido. La pre-comprensión de que habla Heidegger abre el camino a una reconsideración desprejuiciada del prejuicio (Gadamer)<sup>1</sup>.

Por otra parte, el campo gravitacional de 'lo ya comprendido' es justamente aquello que llamamos 'la tradición': el ámbito de un experimentar común que se asegura en las palabras y se multiplica a través de ellas.

Bastaría esto tal vez para suponer que la tradición se cierra como un círculo entre el pre-comprender y el comprender, excluyendo de su visibilidad interna todo aquello que no está ya presupuesto. *Que la tradición es intolerante por su propia naturaleza.* La cuestión merece un mayor análisis para lo cual, ahora, sólo nos limitaremos a reexaminar los términos del problema.

1. Hemos dicho que la tradición es el ámbito de una experiencia común, aun cuando —lo reconocemos— puede ser algo o mucho más que eso. Pero este mínimo identificable nos permite al menos examinar con criterios no exageradamente valorativos —de defensa o rechazo— la concreta realidad que nos trae cualquier tradición.

Por lo pronto destaquemos un hecho que no requiere mayores comentarios: que la experiencia común no es experiencia de hechos sino de sentidos y de valores por más implícitos y diluidos que estén en el quehacer cotidiano.

Los que 'participan', por ejemplo, de un oficio religioso, de alguna manera saben el

<sup>1</sup>Sobre 'la rehabilitación' del prejuicio cumplida por Gadamer, véase el luminoso artículo de Paul Ricoeur 'Herméneutique et critique des idéologies' *Demitizzazione e Ideologia* Atti del Convegno di Filosofia, Roma, 1973. Trad. al español, *Hermenéutica y crítica de las Ideologías*, Teoría, II, 1974.

sentido de lo que allí está ocurriendo. Puede pasar que ya no lo sepan, que ese gesto, que ese acto o ese decir que cada cual cumple, lo cumpla simplemente para no ser sorprendido por los otros al margen de un saber que, en verdad, no posee centro alguno.

Entonces, cuando esto ocurre, se requiere de una etimología fundamental, de una hermenéutica que nos devuelva la tuición de nuestros propios actos.

2. Haciendo explícita la experiencia del sentido de tal gesto o de tal palabra, el historiador o el hermeneuta estará en condiciones de trabajar con unidades semánticamente conmensurables en la confrontación de textos y de contextos situacionales. Y como el paso de lo implícito a lo explícito no se realiza por implicación lógica sino de sentido, a la individuación de una experiencia común debe seguir una profundización creciente —y diríamos inercial— guiada por el sentido de tal experiencia.

3. El sentido de una experiencia común no conduce a la definición de un objeto intencional, por decirlo así, 'a la vista pública'. El sentido está con-formado por un aura de significaciones concordantes cuyo centro puntual no queda jamás precisado por esa experiencia. Por el contrario, todo intento de precisión quiebra la experiencia de un sinnúmero de opiniones fundadas pero discordantes.

4. Suena extraño hablar, como lo venimos haciendo de una experiencia común o de la participación de muchos en 'una misma experiencia'. Suena extraño sobre todo si tenemos en cuenta el hecho innegable de que cualquier experiencia constituye algo muy personal e íntimo, algo intransferible, inconmensurable,

etc. Parece, entonces, extraña, si no del todo ilegítima, la conjunción de estos dos términos: 'experiencia' y 'común'. ¿Habría que concluir entonces que toda experiencia es 'mi' experiencia, incluso la experiencia que supongo en los otros, semejantes a mí? Por este camino el solipsismo parece irremediable. Pero, sólo lo parece, pues, es justamente por ese camino que el solipsismo puede llegar a ser superado. En efecto: al hecho incontrovertible de que todas las realidades que afirmo no son en definitiva sino variaciones de mi experiencia se opone un hecho común significativo: el hecho de que la consecuencia solipsística que de esa imposibilidad se deriva, es realmente indeseable. Y que justamente por ser indeseable nadie ha querido jamás asumir la responsabilidad de derivarla<sup>2</sup>.

Ahora bien, la experiencia común no es común a causa de 'los mismos' sentimientos que podamos ir descubriendo entre diversos testimonios, ni tampoco lo es a causa de las actividades o exigencias que de esos sentimientos se derivan. Todo esto pertenece al plano de la intersubjetividad. Aquello que crea la comunidad de experiencia, lo que está al origen, es un valor, al que se remiten las diversas expresiones de la experiencia común.

Así, pues, lo uno (universal) del valor posibilita la participación *en una misma experiencia*, posibilidad que posibilita a su vez la experiencia de esa participación. Y en esto consiste, finalmente, la superación del experimentar solitario (solipsismo): en la experiencia de la participación.

En resumen: toda experiencia común es *básicamente* experiencia de un valor, el cual, sin más otorga valor a esa experiencia. Y este no es juego de palabra sino la estructura circular que ha puesto desde hace tiempo en jaque toda la metodología de la Historia.

5. Quisiéramos a propósito del concepto de experiencia común decir, por último, que éste abre las perspectivas de un doble proyecto de

<sup>2</sup>Ha dicho E. Castelli que la Historia de la Filosofía Moderna lleva el signo de un solipsismo constantemente evitado. (*Existentialisme Théologique*, Aubier, 1940).

análisis: a) El que describe la concreción y desenvolvimiento 'objetivos' de ciertas experiencias, descripción que debe correr paralela a la individuación de los valores que posibilitan o retrasan tal desenvolvimiento; b) El que estructura los valores compaginables en las diversas manifestaciones de una tradición y, además, determina los valores de ruptura, es decir, aquellos valores que el sistema no puede asimilar sin dejar de ser o ser radicalmente alterado.

6. Es en este punto donde debe ser analizado el difícil concepto de la intolerancia, tema que el iluminismo nos dejó pendiente, acaso, porque en muy poco tiempo había ya dejado de ser un problema histórico real<sup>3</sup>.

Es esencial tener presente en primer término que 'tolerante' o intolerante sólo lo puede ser un sistema: un sistema de ideas, un mercado, un organismo, una sociedad. En segundo término, y en una forma ya más determinada, cabe hablar de tolerancia tanto en un sentido objetivo como subjetivo. La tolerancia subjetivamente entendida supone una disposición: la disposición a escuchar el argumento ajeno... o el de su propio inconsciente cuando éste forma sistema aparte. Ahora bien, el escuchar de la tolerancia significa en sentido estricto dejarse guiar por *la virtud propia* que poseen las razones del que nos habla; dejar que las ideas —o la experiencia del otro— se encuentren con la nuestra; significa commensurarlas y no determinarse, finalmente, sino en consonancia con el resultado de esta commensuración. Tal sería el acto más propio de la tolerancia. Intolerancia, pues, el dejar hablar sin prestar oídos, el tapárselos, el gritar, el simple soportar 'la falsedad' del argumento o de la conducta ajena; intolerancia, como el reprimir o el negar espacio a las ideas ajenas.

<sup>3</sup>Citamos a Voltaire: 'La Irlanda, poblada y rica, ya no verá más a sus ciudadanos católicos sacrificar a Dios durante dos meses sus conciudadanos protestantes, sepultarlos vivos, colgar a las madres de las horcas y a las niñas del cuello de las madres, para verlas expirar juntas... esto, y lo que refieren todos los anales, y todas las historias de Inglaterra, sin duda alguna, estas cosas jamás serán imitadas' (Voltaire, *Tratado de la Tolerancia*).

Sin embargo, la disponibilidad para escuchar está, si no condicionada a lo menos limitada, por la real y objetiva capacidad del sistema para incorporar a su propia estructura aquello que ha dejado sobrevenirle en la actitud de la disponibilidad.

7. Surge la intolerancia cuando el sistema ha fracasado: cuando no tenemos argumento alguno que oponer ni experiencia positiva a la que podamos apelar, cuando contraídos a una intimidad sin salida, aun seguimos afirmando, con una fidelidad que no nos conocíamos, algo que tampoco conocemos.

No es lícito confundir experiencia común y prejuicio<sup>4</sup>. El hecho de distinguirlos puede

hacernos vislumbrar hasta qué punto una tradición está abierta a nuevas experiencias, hasta qué punto puede reconfigurarse y crecer acogiendo lo que, primero parecía limitarla. *Y en esto consiste su tolerancia objetiva.*

Creemos que también sería útil preguntarse cuáles son los prejuicios fundamentales de nuestro tiempo o, lo que viene a ser lo mismo, qué hace imposible que se constituya o se renueve una cierta experiencia común de las cosas que importan al hombre.

<sup>4</sup>Sobre experiencia común, Humberto Giannini, *Reflexiones acerca de la Convivencia Humana*, 1964 y *Mito de la Autenticidad*, 1968, Edit. Universitaria; sobre tolerancia: del mismo autor: *Mito e Demitizzazione della Tolleranza*, Archivio di Filosofia, Roma, 1973.

# Hume y Kant

Joaquín Barceló

CUANDO Hegel habla del escepticismo filosófico de Hume en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, dice de éste que "se ha hecho históricamente más notable de lo que es en sí mismo; su notoriedad histórica consiste en que Kant halló en él propiamente el punto de partida de su filosofía".

Es efectivo que Kant habla del escepticismo filosófico de Hume como el punto de arranque de su pensamiento crítico; dice que fue el recuerdo de Hume el que interrumpió su sueño dogmático —o mejor, su modorra dogmática— y dio una nueva dirección a sus investigaciones en el campo de la filosofía especulativa. Por dogmatismo entiende Kant aquí la tendencia a especular confiadamente acerca de temas que están más allá de la experiencia posible (como son, en el caso concreto de la metafísica, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad de la voluntad), sin preocuparse de las objeciones fundamentales que puedan oponerse a la posibilidad misma de esta clase de saber, como las que opuso, por ejemplo, Hume. Frente al dogmatismo surge como alternativa la filosofía crítica, la cual, antes de entrar en dichas especulaciones, se asegura si acaso es en general posible al hombre alcanzar una solución de tales problemas.

Desde aquí Kant pudo presentar su filosofía crítica como una respuesta a Hume. Si éste negó la posibilidad de fundamentar la ciencia natural en la facultad del entendimiento o en una presunta validez de nuestras inferencias desde la experiencia, Kant va a procurar establecer de qué manera la existencia misma de la ciencia implica una constitución tal de las capacidades cognoscitivas del hombre que ella no se explica sino por la actividad del entendimiento. Si Hume negó que el yo posea una identidad propia inalienable, Kant va a esforzarse por establecer cómo la unidad del yo, entendido en sentido trascendental, es el supuesto sobre el cual reposa la posibilidad misma del conocimiento y de la acción. Desde

este punto de vista, ciertamente el pensamiento de Kant es una contraparte del de Hume, y en la medida en que se quiera enfatizar que la filosofía kantiana, cuando entra en polémica con la de Hume, se inscribe como un punto de viraje decisivo en la gran tradición del pensamiento filosófico occidental, es fácil ver en el criticismo de Hume sólo un pretexto o una ocasión próxima para el desarrollo de la filosofía crítica de Kant.

Pero cuando Kant llama crítica a su propia filosofía, no lo hace primariamente en el sentido de que su pensamiento constituya una refutación o una denuncia de las inconsistencias del dogmatismo, sino más bien en el sentido de que sus investigaciones persiguen el análisis —o tal vez la anatomía— de las facultades de conocimiento y acción que el hombre posee. El término *crítica* deriva del griego *krisis*, decisión, y éste a su vez del verbo *krinein*, separar, decidir, juzgar. Crítica es la acción de exhibir separadamente los diferentes momentos que se conjugan para la obtención de un determinado efecto. La crítica comporta una decisión, que es el resultado de un "corte", al modo en que el anatomista, al cortar con el bisturí y separar unos de otros los órganos que constituyen el cuerpo organizado, aísla los elementos a los cuales será posible atribuir una determinada función. La crítica proporciona, por tanto, el criterio que permite juzgar qué órgano o qué facultad es responsable de cada función, ya sea que esta operación se realice en el campo de las ciencias biológicas o de las así llamadas ciencias del espíritu.

La crítica kantiana no es tanto, entonces, refutación de la filosofía de Hume, sino más bien y primariamente análisis y disección de las facultades cognoscitivas y prácticas del hombre a la manera de Hume; porque el pensamiento de éste es también pensamiento crítico en el sentido kantiano, tan sólo que su respuesta al problema crítico es una respuesta negativa, que conduce inevitablemente a un escepticismo ra-

dical concerniente al fundamento de las posibilidades humanas de conocimiento y acción, no así la de Kant. En este sentido, como esfuerzo por exhibir el fundamento *a priori* para el saber y el actuar humanos, la crítica de Kant es al mismo tiempo filosofía trascendental, es decir, investigación de la condición de la posibilidad de todo saber y hacer.

A la luz de esta reflexión, el despectivo juicio de Hegel acerca del valor intrínseco del pensamiento de Hume nos parece inadecuado. Hegel sólo vio en Hume al agente provocador de la filosofía crítica kantiana, pero no percibió en él a otro pensador crítico penetrante, cuyos resultados negativos encontrarían una grandiosa réplica en la filosofía trascendental del viejo profesor de la Universidad de Königsberg.

En ello Hegel comparte sin duda la ceguera de todo el siglo XVIII para la importancia del problema crítico planteado por Hume. De hecho, si es efectivo que la filosofía de Hume fue capaz de despertar en Kant la actitud crítica y de cambiar el rumbo de su pensamiento, ello habla en favor de la importancia del problema planteado por el pensador inglés no menos que de la perspicacia del filósofo alemán. Si Hume pudo provocar en Alemania el surgimiento de la filosofía crítica, no había logrado nada semejante en su mundo de habla inglesa, ni tampoco en París, donde vivió, según propia confesión, rodeado de la admiración y el halago de los círculos intelectuales. Cuando Hume murió, en 1776, era más conocido en Gran Bretaña como historiador que como filósofo. Junto con William Robertson y Edward Gibbon constituye el grupo de los llamados "historiadores filosóficos", del que fue el iniciador. Hoy sólo recordamos a Gibbon; pero éste, cuya *Decadencia y Caída del Imperio Romano* comenzó a publicarse en el mismo año de la muerte del filósofo escocés, siempre admiró al historiador Hume y le rindió homenaje, llamándolo el Tácito de Escocia. Además, si hemos de creer las afirmaciones del mismo Hume en su autobiografía, de nada le valieron sus contactos y relaciones, ni su amistad con hombres de la talla de Jean-Jacques Rousseau o Adam Smith, para alcanzar un reconocimiento como filósofo. Su propia vida, dice Hume, es la historia de sus escritos; pero la impresión que deja la lectura de esta historia en lo que a sus obras filosóficas se refiere es la de una sucesión de desengaños del autor en su búsqueda

de prestigio literario. De su hoy celeberrimo *Tratado de la Naturaleza Humana*, dice que "nació muerto desde la imprenta, sin alcanzar siquiera la distinción de provocar un murmullo entre los fanáticos"; y de su *Investigación acerca del Entendimiento Humano*, escrita con el propósito expreso de asegurar a sus ideas filosóficas la popularidad que no lograron al ser presentadas en el *Tratado* (al modo como Kant más tarde escribiría sus *Prolegómenos* para facilitar la intelección de la *Crítica de la Razón Pura*), dice también que no tuvo mejor recepción que la obra anterior.

Hume y Kant son, pues, dos filósofos que comparten la postura crítica; la diferencia fundamental entre ellos deriva de la actitud básica que ambos adoptaron frente al problema crítico para responder a la pregunta acerca del fundamento de la posibilidad del conocimiento, y por ende, de la acción. La peculiar negatividad de la respuesta de Hume parece corresponder a algo mucho más complejo y profundo que una simple cuestión de resultados cualesquiera de la investigación personal. Hume comparte, en efecto, la actitud antimetafísica característica que ha dominado al pensamiento anglosajón desde el nominalismo medieval hasta el positivismo lógico contemporáneo. Es significativo que la lucha entre la tendencia empirista y positivista anglosajona y la inclinación metafísica continental no haya terminado aún, puesto que las líneas generales de una y otra manera de pensar continúan teniendo vigencia en nuestro tiempo. Es en este sentido que la contraposición entre Hume y Kant todavía tiene interés, a pesar de los muchos años transcurridos desde que este último fuera despertado de su modorra dogmática.

Para Hume, todas las percepciones del espíritu humano se dividen en impresiones e ideas. Su diferencia está en "el grado de fuerza y vivacidad con que afectan al espíritu". Impresiones son "todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones cuando hacen su primera aparición en el alma". Ideas, en cambio, son las "débiles imágenes" de las impresiones en el pensar y el razonar. La distinción es vaga, confusa, y admite diversas reservas. Con todo, los supuestos sobre los que se apoya parecen claros. Estos supuestos son, a mi entender, fundamentalmente dos. El primero consiste en la negación de que haya algo en el espíritu de

lo que éste no tenga conciencia. Toda percepción del espíritu tiene, según esto, su origen en una impresión, y toda impresión afecta al espíritu con fuerza y vivacidad, así sean mínimas. No hay, por tanto, percepciones inconscientes, como las que había señalado Leibniz respondiendo a Locke, ni muchos menos ideas innatas. El segundo supuesto consiste en que toda percepción o contenido del espíritu está en general entendida como una representación. En este sentido, la distinción de Hume entre impresiones e ideas no es otra cosa que la distinción entre las representaciones originales de la percepción sensorial y las representaciones propias de la memoria y de la imaginación; en buenas cuentas, una idea para Hume es una imagen de la fantasía. Esta noción va a tener una consecuencia inmediata en la negación de la existencia de las ideas abstractas. Para Hume, las llamadas ideas abstractas no son sino ideas particulares que se asocian a palabras o términos con los cuales designamos una pluralidad de individuos. Si la idea es esencialmente una imagen, no puede sino ser particular.

Tanto las impresiones como las ideas pueden ser simples o complejas. Las ideas complejas se forman de la unión de ideas simples en virtud del principio de asociación de las ideas, al que Hume compara, por su importancia, con el principio de gravitación universal de Newton. En general, las impresiones e ideas complejas se forman a partir de impresiones e ideas simples. En cuanto a las impresiones e ideas simples, existe entre ellas una relación tal que "todas nuestras ideas simples en su primera aparición derivan de impresiones simples, que son correspondientes a ellas, y a las que representan exactamente". Esta relación es una relación de causa y efecto. En términos generales, las impresiones son causas de las ideas.

Ahora bien; todo razonamiento, según Hume, consiste en una comparación entre ideas de objetos y un descubrimiento de relaciones entre ellas. Estas relaciones se agrupan en dos clases: las que dependen enteramente de las ideas, es decir, aquellas en que la comparación entre las ideas que consideramos revela por sí misma la relación que entre ellas existe, y las que pueden cambiar sin que cambien las ideas que comparamos. La primera clase de relaciones comprende a aquellas que son objeto de conocimiento cierto; la segunda clase compren-

de a aquellas que sólo pueden ser aprehendidas por la experiencia.

Lo dicho hasta aquí podría ponerse también en otra forma, relacionándolo con el lenguaje, tal vez más familiar, que habría de emplear Kant. Hay dos clases de proposiciones. Por una parte, hay las proposiciones que expresan "relaciones de las ideas", que corresponden al primer grupo de relaciones de que habla Hume. Se caracterizan porque su negación implica contradicción. Son las que Kant habría de llamar "juicios analíticos", definiéndolos como aquellos juicios en que el concepto del predicado está contenido en el concepto del sujeto. Tales proposiciones son demostrables deductivamente, esto es, son *a priori*, en la terminología kantiana; con ello se quiere decir que su validez puede ser establecida antes e independientemente de la experiencia. Por otra parte, hay las proposiciones que expresan "cuestiones de hecho" (*matters of fact*), y que corresponden a las relaciones de la segunda clase de que habla Hume. Su negación no implica contradicción. Por este motivo, no son demostrables deductivamente. Kant las habría de llamar "juicios sintéticos *a posteriori*", definiendo los juicios sintéticos como aquellos en que el concepto del predicado no está contenido en el concepto del sujeto, y entendiendo por *a posteriori* el carácter que poseen de estar fundados en la experiencia.

Para Hume, entonces, todas las proposiciones *a priori* son analíticas y todas las proposiciones sintéticas son empíricas o *a posteriori*. El no admite, como lo hará más tarde Kant, la existencia de proposiciones sintéticas *a priori*. Las relaciones que dependen de las meras ideas, esto es, los juicios analíticos kantianos, quedan circunscritas al marco de dichas ideas y no aumentan nuestro conocimiento, sino que lo reducen a la explicitación de lo que en él está implícito. Pero los hombres podemos razonar acerca de cuestiones de hecho; así, de un hecho dado podemos inferir un hecho no dado, o como lo pone Hume, podemos inferir "existencias y objetos que no vemos o sentimos". El razonamiento factual aumenta o extiende así nuestro conocimiento más allá del límite de nuestras impresiones e ideas. ¿Y en qué se funda nuestro razonamiento factual? En la relación de causa y efecto. Pero, ¿dónde está el origen de la relación de causa y efecto? Ella no puede ser deducida de las meras relaciones de

ideas; tampoco existe una impresión que constituya su fuente. La relación causal nace de la experiencia. Pero no hay una relación de conexión necesaria que pueda explicar cómo y por qué dos hechos o acontecimientos se vinculan entre sí como una causa con su efecto. Lo más que podemos decir es que el origen o fundamento de la experiencia que nos permite inferir una relación causal es la "conjunción constante" de dos objetos. En su *Tratado* dice Hume que cuando hemos experimentado la conjunción constante de dos objetos en todas las instancias pasadas, "sin ulterior ceremonia llamamos al uno causa y al otro efecto, e inferimos la existencia del uno de la del otro".

La conjunción constante entre los objetos engendra en nosotros una costumbre o hábito de verlos aparecer los unos junto a los otros. Este hábito, a su vez, da lugar a una creencia, en virtud de la cual somos impelidos psicológicamente a asociar siempre con un hecho dado otro hecho no dado del cual sabemos que hasta ahora se ha presentado en conjunción con el primero.

Kant observa que esta conclusión alcanzada por Hume equivale a decir que en general no hay metafísica ni tampoco puede haberla. ¿Por qué?

Para Kant "la metafísica es el sistema de la filosofía pura". Así, mientras "la física es la filosofía de la naturaleza, en la medida en que depende de principios procedentes de la experiencia, la metafísica es la filosofía de la naturaleza en la medida en que depende de principios *a priori*". En buenas cuentas, la metafísica se caracteriza en primer término por su carácter *a priori*. La razón, continúa diciendo Kant, no se satisface ni en la consideración de las cosas ni en el campo de la experiencia; el concepto de Dios y el de la inmortalidad del alma son los dos grandes resortes que la hacen evadirse del ámbito de la experiencia.

La metafísica no es, entonces, para Kant un mero sistema de tautologías, de proposiciones que se pueden inferir deductivamente y que sólo expresan lo que Hume llamaba "relaciones de las ideas". La metafísica investiga objetos existentes, tales como Dios y el alma inmortal. A ellos podríamos agregar el mundo exterior, provisoriamente entendido como un mundo de cosas existentes en sí. Pero la existencia no es un predicado, que como tal pueda estar contenida en el concepto de un sujeto. Es necesaria,

una instancia no analítica que nos permita establecer la existencia de los objetos. Ahora bien; de los objetos poseemos representaciones. ¿Cuál es la relación entre un objeto y su representación verdadera? Ciertamente, una relación causal. Pero Hume ha demostrado, o creído demostrar que la relación de causa y efecto tiene su fundamento en un hábito psicológico procedente de la costumbre de observar un hecho en constante conjunción con otro hecho. Un hábito psicológico es una condición subjetiva. En consecuencia, lo que en él se funda no posee los caracteres de necesidad y universalidad propios del conocimiento científico. Esto significa, entonces, que ninguna inferencia nuestra fundada en la relación causal tiene carácter científico, y que no pasa de ser una convicción subjetiva. Lo mismo debe decirse de la relación entre los objetos y nuestras representaciones. De hecho, Hume había sido consecuente consigo mismo al escribir: "En cuanto a esas impresiones que surgen de los sentidos, su causa última es, en mi opinión, perfectamente inexplicable por la razón humana, y siempre será imposible decidir con certeza si ellas surgen inmediatamente del objeto, o si son producidas por la fuerza creadora del espíritu, o si derivan del autor de nuestro ser". Para Hume, las cosas mismas no nos son dadas, y no hay medio críticamente lícito que permita afirmar que nuestras impresiones son causadas por un mundo exterior objetivo. Kant coincidirá con Hume en la afirmación de que las cosas en sí no son objeto de nuestro conocimiento, pero discrepará de él en la pretensión de que no puede pensarse una relación objetiva entre las cosas en sí y los fenómenos que son objetos de nuestras representaciones.

Si el planteamiento de Hume desautoriza la posibilidad de establecer una relación causal objetiva entre el mundo exterior y nuestras representaciones, ello se aplica *a fortiori* a objetos tales como Dios o el alma inmortal, de los cuales no tenemos impresión alguna, de tal modo que nuestro conocimiento de ellos debería presumiblemente —y al menos en forma provisoria— fundarse en el establecimiento de relaciones causales que nos permitan inferir lo no dado de lo dado. Específicamente, en el caso del alma humana Hume sostiene que ésta no es otra cosa que una abreviatura para todo cuanto ocurre en nuestra conciencia. El análisis de la experiencia no deja lugar para un

yo idéntico y permanente. Sólo tenemos conciencia de percepciones e ideas separadas y distintas; no hay evidencia de que exista un substrato para las percepciones. Con ello no sólo desaparece el "alma" como objeto del conocimiento metafísico, sino que también —lo que es más grave— se desvanece la unidad e identidad misma del sujeto que pretende conocer objetos. Nos movemos así en el plano del sofisma que denunciaba Platón refiriéndose a la doctrina del cambio universal: si todo cambia y nada permanece, no sólo no podemos asegurar la identidad consigo mismo del objeto conocido, sino tampoco la del sujeto cognoscente, de manera que todo conocimiento se hace imposible.

Más aún; la crítica de Hume no sólo priva de objeto cognoscible a la metafísica, sino también a toda la ciencia de la naturaleza, incluyendo a la mecánica de Newton, que en aquel tiempo pasaba por ser el modelo más acabado de una ciencia natural. Porque toda ciencia de la naturaleza utiliza inevitablemente las nociones de causa y efecto, pero al mismo tiempo pretende que sus proposiciones expresen necesidad y posean validez universal. Desde el momento, empero, en que se sostiene que la relación causal se funda en el hábito de observar la conjunción constante entre ciertos hechos, y puesto que ni esta relación ni el hábito pueden asegurar la necesidad ni la universalidad de una conexión, toda ciencia de la naturaleza queda igualmente relegada a mera expresión de la subjetividad.

Habría que agregar aún que la crítica de Hume contiene el germen de su propia negación, de tal modo que, no satisfecha con demoler el fundamento de todo el imponente edificio de la ciencia natural y de la metafísica, prepara el camino para su autodemolición. En efecto, al establecer que todas las percepciones del espíritu se reducen a impresiones e ideas, Hume sostiene que la relación entre las impresiones simples, y sus respectivas ideas es la relación de causa y efecto. El filósofo prueba esta afirmación por medio de tres argumentos. Arguye en primer lugar que hay una conjunción constante de impresiones e ideas, de tal modo que siempre las unas se dan acompañadas de las otras, lo que muestra que existe entre ellas alguna dependencia. En segundo término, dice, nosotros formamos nuestras ideas como consecuencias de ciertas impresiones, al modo

en que formamos la idea de un color determinado sobre la base de la impresión de ese color. Por último, agrega, si estamos privados de tener ciertas impresiones no podemos formar las ideas correspondientes, así como un ciego de nacimiento jamás podrá tener la idea de color. De todo ello concluye que las impresiones son causas de las ideas. Pero, deberíamos agregar nosotros, si la relación de causa y efecto carece de necesidad y de la consiguiente universalidad, tampoco es necesaria ni universal la vinculación causal entre impresiones e ideas. ¿Qué valor tienen entonces los argumentos de Hume en el sentido de que no existen impresiones que avalen las ideas de causación o de conexión necesaria? Hume sostiene, en efecto, que la idea de causación no puede tener una impresión correspondiente de la cual tome su origen. Porque las impresiones sólo pueden serlo de cualidades de objetos; pero, no habiendo ningún objeto que no sea causa o efecto de otro, y no habiendo al mismo tiempo ninguna cualidad que pertenezca universalmente a todos los objetos, la relación de causación no puede ser una cualidad, y por consiguiente no puede ser contenido de ninguna impresión. Puesto que no hay una impresión que avale a la relación de causa y efecto, ésta sólo puede derivar de la relación de conexión necesaria. Pero no hay necesidad en la conexión existente entre dos objetos cualesquiera, sino sólo la constancia de su conjunción, que funda el hábito de verlos aparecer el uno junto al otro y la consiguiente creencia en que la relación causal tiene lugar. Y una vez desvirtuada de este modo la necesidad objetiva y la validez universal de la relación de causa y efecto, desaparece en el mismo acto la relevancia científica o metafísica de la vinculación entre las ideas y las impresiones, sobre la cual Hume edifica su sistema.

Tal vez se me podrá objetar que un pensador de la penetración y sentido crítico que poseía Hume no habría permitido jamás que en su filosofía se deslizara una inconsistencia tan evidente. Pero acaso Hume no hubiera retrocedido ante la petición de principio. Un hombre que, en el plano teórico, no vacila en negar la identidad y unidad de su propio yo, tampoco tendría inconveniente, siempre en el plano teórico, en negar la consistencia de las obras de su yo. Más bien, por el contrario, podría haberlo considerado como un argumento

más en apoyo de su tesis general. Si Hume, en efecto, pedía que se lanzaran al fuego todos aquellos libros que no contienen razonamientos abstractos acerca de la cantidad y el número o razonamientos experimentales acerca de cuestiones de hecho y existencia, esta condena debería aplicarla también a su *Tratado* y a sus *Investigaciones*. Es importante en este respecto no olvidar que él distinguía fuertemente entre su actividad filosófica inquisitiva y, si se quiere, aun paradójica, y su acción práctica, situada en un nivel diferente y no perturbada por las perplejidades teóricas. Así, por ejemplo, cuando discute la relación de causa y efecto y su falta de necesidad, se ve obligado a argumentar contra quienes aducen que la experiencia enseña incuestionablemente que el curso futuro de la naturaleza será el mismo que en el pasado; porque si ello no es así, dicen, toda acción se hace imposible o sin sentido, y si lo es, la uniformidad del curso de la naturaleza fundamenta la necesidad del principio de causación. A lo que responde Hume: "Mi praxis, decís, refuta mis dudas. Pero erráis en el alcance de mi pregunta. Como agente, estoy bastante satisfecho en este punto; pero como filósofo que participa de alguna curiosidad, no diré escepticismo, quiero averiguar el fundamento de esta inferencia".

Si una teoría se construye admitiendo que entre sus elementos constituyentes existe una relación de causa y efecto para rematar en la negación de la necesidad y universalidad de la relación de causación, ello es señal inequívoca de que ha habido una confusión de niveles (o de lenguajes, como se dice ahora) y de que la crítica del principio de causación no pertenece a dicha teoría. Esto lo vio acertadamente Kant, quien debió, consiguientemente, retrotraer la relación causal al nivel de las categorías del entendimiento puro. Mientras para Hume nuestros conocimientos sólo pueden ser tautologías deducibles de las ideas mismas o bien cuestiones de hecho fundadas en la experiencia, Kant concibe una tercera clase de conocimientos posibles: aquellos que, sin fundarse en la experiencia y sin limitarse a ser meras tautologías, consisten en proposiciones que efectivamente aumentan o extienden nuestro saber. Hume tiene razón en que la metafísica no es mera tautología ni tampoco saber empírico; pero no tiene razón en declararla imposible. La metafísica, de la cual Kant se

confiesa "enamorado", comparte con la ciencia de la naturaleza el carácter de ser conocimiento sintético *a priori*, independiente de la experiencia y, sin embargo, no consistente en mero análisis de conceptos. Apreciamos aquí la gran diferencia de actitud fundamental que existe entre ambos pensadores. A Hume, el advertir el carácter históricamente infundado del saber metafísico le conduce a negar la posibilidad misma de la metafísica como ciencia. A Kant, lector de Hume, el advertir el carácter históricamente infundado del saber metafísico le conduce a montar una investigación que permita establecer si la metafísica es posible y en qué medida lo es, buscando su fundamento en los dominios todavía no explorados de la espontaneidad de la mente.

Esta diferencia de actitud básica frente a los problemas filosóficos no era en absoluto nueva en el siglo XVIII. Walther Kranz establece una analogía entre las opuestas posiciones de Hume y Kant respecto del problema de la causalidad y las de Protágoras y Platón respecto del problema del saber matemático. Protágoras veía en la distancia entre el ideal y la realidad en matemáticas una objeción contra esta disciplina. En el mundo de la experiencia sensible, decía, ninguna tangente toca a un círculo sólo en un punto, como lo pide su definición; pero todo conocimiento tiene su origen en la experiencia; por tanto, las proposiciones matemáticas acerca de la tangente no pueden ser consideradas conocimientos universalmente válidos. La posición de Platón, en cambio, puede formularse de este modo: de hecho, en el mundo de la experiencia sensible ninguna tangente toca a un círculo sólo en un punto; pero las proposiciones acerca de la tangente, deducidas de su definición, tienen validez universal; por tanto, la definición de tangente no tiene su origen en la experiencia. El mismo tipo de oposición se da entre Hume y Kant. Para el primero, el mundo de la experiencia no exhibe una conexión necesaria entre causa y efecto; pero el conocimiento de la causalidad tiene su origen en la experiencia; por consiguiente, la causalidad no tiene el valor de una ley, sino el de una simple creencia. Kant, en cambio, replica: de hecho, el mundo de la experiencia no exhibe una conexión necesaria entre causa y efecto; pero el principio de causación es necesario como forma del pensamiento; por lo tanto, el principio causal no procede de la experiencia.

Para Kant, en efecto, la causalidad no será una falaz abstracción fundada en observaciones empíricas, sino una categoría del entendimiento, un concepto *a priori* que permite entender los hechos empíricos como entrelazados mediante la relación de causa y efecto.

Esta analogía de Kranz nos permite comprender que la oposición entre Hume y Kant se inscribe en una larga serie de oposiciones semejantes, en cuya tensión se mueve el pensamiento occidental desde que fuera fundado por los griegos. Pero ello no significa que el destino de la filosofía se resuelva en un arbitrario colocarse a un lado cualquiera de la línea crítica (la línea de separación), y desde

allí arrojar proyectiles contra el que está al otro lado. La historia de la filosofía recoge constantemente esta clase de oposiciones para superarlas. En el pensamiento crítico de Kant hallamos de hecho una superación del pensamiento crítico de Hume, precisamente porque Kant fue capaz de recoger el problema de Hume y colocarlo en otra dimensión y otra perspectiva, pudiendo así entregar una solución a la aporía propuesta. Ello supone que se ha situado el problema originario en un nivel más profundo. Eso es lo que logró Kant al hacer suyo el problema crítico planteado por Hume y hacer nacer de él la inmensa reflexión que constituye la filosofía trascendental.

# Crítica y destino de la razón

Juan de Dios Vial Larraín

LENTA Y TRABAJOSAMENTE llega Kant a construir la crítica de la razón. No es la imagen del genio creador ante el puro azar de la página en blanco la que nos deja. Diríase que un destino es el que tempranamente se apodera de su inteligencia y que ésta lo padece y lo alumbra. "Todo lo contrario de un genio precoz —ha dicho uno de sus biógrafos— estudiando con dificultades en matemáticas y en filosofía" que va a "refugiarse en los autores latinos" y que obtiene "el sentimiento de su propio valor y flexibilidad intelectual", "sólo por un esfuerzo enérgico de su voluntad". Quince años tarda, después de habilitado, en llegar a ser profesor de la Universidad. Llega a serlo en 1770, es decir a los cuarenta años. En febrero de 1772 escribe a su amigo Herz: "Estoy haciendo una exposición, una crítica de la razón pura que contiene la naturaleza del conocimiento teórico y práctico (en tanto que es meramente intelectual), cuya primera parte, con las fuentes de la metafísica, su método y límites —para fundar más tarde los principios puros de la moral— publicaré de aquí a tres meses". Pero la obra que así anuncia vendrá a publicarla nueve años más tarde, en 1781, cuando Kant ha enterado ya los cincuenta y siete años. No ha de verse en esto falta de concentración, de orden, de trabajo; por el contrario, es fama que Kant hizo funcionar su vida como un reloj. Más bien cabe reconocer ya aquí el desarrollo de uno de esos acontecimientos que involucran a un hombre —a su vida, a su inteligencia— más allá de lo que él mismo, con su propio genio y voluntad, puede hacer.

La obra de la que habla Kant es la *Crítica de la Razón Pura*, uno de los monumentos duraderos que signan nuestra cultura, la base románica de la gran Catedral gótico-flamígero que llegará a ser el idealismo alemán. ¿Qué razón es la que está, aquí, en juego, qué destino es el que gesta esta obra?

Leer una página de Kant —decía Goethe—

es como entrar en un cuarto iluminado. Al hilo de la metáfora del poeta, quisiéramos reconocer la ventana del cuarto, el lugar por donde este espacio se inunda de luz. ¿Qué es lo que ilumina la crítica kantiana de la razón, lo que le da su atmósfera, su significado trascendente?

Las figuras que se mueven en el primer plano de la elaboración de la obra de Kant son fáciles de discernir. Es la tradición antigua de la metafísica, —y en el trasfondo de ella Descartes y Leibniz, el racionalismo, la filosofía europea— y es la nueva tradición de la ciencia, —el empirismo, Newton y Hume, las nuevas fuerzas históricas encarnadas en los ingleses. Pero, ¿cómo se conjugan estas fuerzas, cómo devienen concretamente *Crítica de la Razón Pura*, qué acontecimiento o figura histórica se desarrolla así, qué forma se cumple en esta obra?

Kant no es uno de esos filósofos al estilo de Hegel y de su descendencia que entran arrogantemente en las grandes corrientes de la historia como asistidos por una conciencia de estar naturalmente destinados a cabalgarlas. Tampoco como esos otros, al estilo de Schelling o de Schopenhauer, con una inmensa curiosidad y vastedad de saber, que manejan un poco a capricho. Ni siquiera se podría, quizá, reconocer en su espíritu esa varia y abundante originalidad creadora que Descartes, Pascal o Leibniz hicieron visible. Menos brillante, menos genial y original que otros, la suya es una grandeza modesta, hecha de rasgos firmes, de virtudes regulares y constantes, la grandeza del maestro, diríase de quien refleja y cumple algo que lo sobrepasa, una tradición, un haber común y duradero.

Más de lo que las imágenes convencionales dejan ver, la personalidad de Kant me parece asemejarse a la de ese otro maestro a quien se conmemora también este año: Santo Tomás de Aquino. Quisiera destacar un solo rasgo: la acogida que Tomás de Aquino da al rea-

lismo aristotélico, a nuestro entender, guarda clara analogía con la apertura de Kant a la ciencia moderna, es decir, a Newton. Aristóteles y Newton, cada cual en su tiempo y en su forma, representan la más inteligente experiencia de la realidad, la más profunda comprensión de la empirie. Pero justamente el apetito de realidad, que encarna en el pensamiento de esos hombres, hecho energía inextinguible, trascendente y realizadora, pertenece esencialmente a la inteligencia filosófica, hállase en su misma raíz. En el fondo, pues, de esta común disposición, ambos maestros, Kant y Tomás de Aquino, acusan su pertenencia a un mismo destino. El destino que Kant entró a jugar —el que en otro tiempo se jugó en el pensamiento de Tomás de Aquino— es el destino de la razón misma. A esto llamaremos, aquí, metafísica.

Kant descubre la tradición de la metafísica, recupera su vigor original. Lo hace desde sí mismo, desde la situación intelectual de su tiempo, con la cual comulga, en cuyo oleaje se ve confundido, a la que es fiel y a la que conduce hasta el fondo de ella misma. Y lo hace, en fin, en la forma que esta tradición del pensar metafísico ha tomado siempre, sea en Sócrates, en Descartes o en Heidegger, esto es, en la forma de una crítica.

Pero ¿no ha sido la “crítica” en la obra de Kant, justamente, crítica de la metafísica? Las *Meditaciones Metafísicas* que Descartes había publicado siglo y medio antes de la *Crítica de la Razón Pura* anunciaban en el subtítulo que en ellas se demuestra “la existencia de Dios” y “la inmortalidad del alma”. He ahí tres motivos capitales del pensar metafísico: la capacidad de un discurso teórico caracterizado como, “demostración” —la figura más fuerte del discurso, según la lógica de Aristóteles— para conocer al sujeto que yo mismo soy en tanto la realidad espiritual de una persona, y para acreditar la existencia de la suprema realidad de Dios. Ahora bien, la *Dialéctica Trascendental* kantiana, ¿no es, justamente, una sistemática y cerrada decapitación de semejantes pretensiones de la metafísica? Al hilo de la *Analítica* —y a manera de confirmación de la teoría del entendimiento que ésta diseña— ¿no hacer ver la *Dialéctica* los paralogismos en que cae la concepción teórica de una sustancia espiritual y la ilusión a que conducirían unos argumentos demostrativos de la existencia de

Dios? ¿Habría que leer, entonces, la *Crítica* como una refutación de la metafísica? Permítasenos poner esta cuestión en unos términos más concretos que la *Crítica de la Razón Pura* autoriza: ¿“refuta” la crítica kantiana a la metafísica cartesiana, como Kant pareciera dar a entender?

En varios sentidos pudiera considerarse a Kant un pensador de limitados recursos. Mencionemos algunos por vía de ejemplo. Si bien Kant lleva a efecto, probablemente, la más fundamental reflexión sobre la ciencia moderna, no fue un científico creador como sí lo fueron Descartes y Leibniz, sino a lo sumo un buen estudioso de Newton. Gozó de fama de excelente profesor, pero lo que sus alumnos de metafísica aprendieron no fue la *Crítica de la Razón Pura*, sino la doctrina del tratado de Baumgarten que Kant enseñaba y que era como un catecismo precisamente de aquello que la *Crítica* aventaría. A Hume atribuyó haberle despertado de su “sueño dogmático”, pero al parecer no conoció originalmente al pensador escocés y ni siquiera sabría inglés. Dentro de este orden de limitaciones habría que incluir la idea que Kant tiene de lo que la metafísica ha sido. Lo que constantemente tiene ante la vista es la doctrina codificada por quien representa el todo de la filosofía en la Alemania del siglo XVIII, Christian Wolff, doctrina recogida por Baumgarten, su discípulo, en los mil párrafos distribuidos en una “ontología”, una “cosmología” una “psicología racional” y una “teología natural” de su tratado *Metaphysica*, que Kant enseñaba en sus cursos párrafo por párrafo. Eso es lo que Kant entendía por “metafísica”, lo que en una larga meditación asimila y destruye, lo que efectivamente refuta y supera. Pero ¿es esa la metafísica? ¿No será la más piadosa de sus desfiguraciones?

El primer escrito de carácter filosófico que Kant publica se llama *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafísico*; es de 1755. De Vleeschauwer lo considera “un tratado de la razón suficiente”. He aquí un buen signo, una pista que conviene seguir. Al principio de no contradicción que Aristóteles propusiera en su *Metafísica*, Leibniz había añadido un nuevo principio, el principio de razón suficiente, cuyo dominio serían las que llamara “verdades de hecho”. Leibniz

reitera en sus obras este principio empleando la fórmula latina *nihil est sine ratione*. El principio incide, pues, en lo que hay, en lo que de hecho existe. Lo que está en juego bajo su luz es la existencia, en su contingencia, en su facticidad. ¿Por qué algo existe —preguntará Leibniz— más bien que nada? Pues bien, la búsqueda de esa razón, la cuestión que ella suscita, es probablemente la pregunta decisiva de la metafísica.

Leibniz conservó el principio aristotélico de no contradicción, pero limitó su ámbito a las que llamara “verdades de razón”, es decir, aquellas que alcanza el razonamiento con sólo considerar falso lo que encierra contradicción y verdadero lo que es contradictorio con lo falso. Estas verdades, a su juicio, son necesarias y su razón puede hallarse por vía de análisis, reduciéndolas a sus elementos más simples. Pero en el plano de la existencia, aquel donde se sitúan las cosas reales justamente en la perspectiva de su realidad, la razón responde a otro principio. Aquí la posibilidad no es meramente aquella que está regida por el principio de no-contradicción. La posibilidad, dirá Leibniz a la luz de este nuevo principio, es “necesidad de existencia”, es “pretensión a la existencia”. Y esta tiene una razón de ser propia: *nihil est sine ratione*.

Pero Wolff, familiarizado con el razonamiento matemático, que había sido su oficio, con la vía del análisis que permite encontrar la razón de una verdad resolviéndola en otras más simples hasta dar en una idea primitiva, parecía no ver más allá de lo que este método de análisis y razonamiento matemático podía enseñarle y poniéndolo en práctica en la investigación metafísica de los principios, concluyó reduciendo el principio de razón suficiente al principio de no-contradicción. “Posible” será entonces para él, sencillamente, lo que no entraña contradicción. Y por esta vía llegará, en fin, a definir la existencia como el “complemento de la posibilidad”. Indirecta o remotamente, según esta manera de pensar, la existencia misma se regirá nada más que por el principio de no contradicción. Es decir, la norma que la razón desde sí misma se da a sí misma para conducir sus operaciones immanentes, sus razonamientos, pasa a ser, según esta manera de pensar, lo que determina la existencia.

Esto es lo que Kant, con un certero instinto, que es el más propio de la metafísica, rechazará desde sus primeras reflexiones. Su inspiración no la encontrará, por cierto, en la sedicente “metafísica” de su época. Por el contrario, ésta ha caído en la monotonía, en la simplificación, en la reducción a lo más primitivo, en el engruimiento de la lógica, en la retórica del concepto. Hallará su inspiración, más bien, en aquello que anima a la nueva ciencia, a la física de Newton, en la medida en que ésta no es puramente una técnica especializada, sino el lugar dónde, en ese instante, la vida de la razón se juega.

El pensamiento de Kant se formulará nítida y enérgicamente en un escrito de 1763 titulado *La única base posible para una demostración de la existencia de Dios*. Una cosa puede ponerse en relación con otra —explica Kant ahí— en un plano abstracto y establecerse entre ellas un *respectus logicus*. Esto se lleva a efecto mediante los conceptos respectivos, haciéndoles jugar en el juicio las funciones de sujeto y atributo. Ahora bien, el “ser” es aquí otro concepto, eminentemente funcional, llamado solamente a procurar esa relación: es la cópula verbal. En cambio, si no se miran ya las relaciones que pueden establecerse entre las cosas en un plano abstracto mediante los conceptos en el juicio, sino que se mira, “una cosa en sí misma y por sí misma”, entonces, añade Kant “ser” significa algo diferente: “significa existir”. Y la existencia, dirá en el mismo escrito, en una fórmula tajante que resonará poderosamente en la *Crítica de la Razón Pura*, “la existencia es la posición absoluta de una cosa”.

Al hablar así Kant pone lo que será uno de los nervios de su pensamiento, y, al hacerlo, no hace sino recuperar la cuestión de fondo que planteara el principio de razón suficiente de Leibniz, que planteara el *cogito* cartesiano, como el *esse* tomista y el “*ser*” aristotélico. Por consiguiente: la tradición de la metafísica auténtica.

Cuando Kant dice refutar a Descartes, lo único que acredita en su escaso conocimiento de la metafísica cartesiana. La verdad de fondo es la contraria. Kant redescubre a Descartes, replantea la metafísica, retoma la tradición del pensar filosófico, la repite, dice lo mismo. No se trata de disimular, con espíritu más o menos

humanista o ilustrado, la distancia y tensión real de dos pensadores, lo que solamente se consigue por el alejamiento del plano donde se enfrentan, vale decir, por una salida fuera de la filosofía. Se trata más bien de reconocer la indole de esa mismidad de la filosofía. Esta mismidad, en donde Kant y Descartes se reconocen, es crítica. No es la monotonía de lo idéntico. Justamente esta monotonía es lo que hace crisis, lo que la crítica traspasa. La monotonía es decadente, su aparente diversidad está vacía y guarda en el fondo nada más que el gesto del "no". Hay ahí lo que Nietzsche llamara "nihilismo reactivo", un nihilismo que no hace otra cosa que cortar la rama sobre la que está montado y, a veces, con ridícula arrogancia. La filosofía es afirmación y, en ella, reconocimiento de una mismidad, aunque la mismidad de un río en el que nadie se baña dos veces. Este reconocimiento se abre paso críticamente, en una lucha contra la decadente monotonía, que cada tiempo y cada hombre que piensa ha de librar en esa búsqueda de la unidad misma de la filosofía. Este proceso reflexivo es vasto, prolongado, confuso a veces, con navegaciones aventuradas hacia mares remotos cuyas huellas van quedando en el pensamiento como las algas en la quilla del barco.

El proceso formativo interno del pensamiento de Kant se desarrolla desde 1755, fecha de su primer escrito filosófico, hasta 1770, fecha de la *Disertación* latina con la que recibe su investidura como profesor de Lógica y Metafísica de la Universidad de Königsberg. Durante esos quince años pudiera decirse que no pasa un año sin que publique algún trabajo. Esta intensa actividad culmina con la *Disertación* del 70. A partir de ese año, Kant se sume en un impresionante silencio, transcurre la década y prácticamente no publica nada. En 1781 el fruto de esa meditación está a la vista y, en él, la filosofía de Kant en toda su estatura: es la *Crítica de la Razón Pura*.

Este proceso crítico que forja el pensamiento de Kant tiene lugar en la coyuntura del conflicto de ideas que se libra en su tiempo, es decir, en la concepción de la naturaleza física. Esto es lo que hay en el trasfondo de la reflexión kantiana sobre el espacio. La "metafísica" de su tiempo mostraba a Kant una Naturaleza idealizada y desvanecida. Se la miraba como la idea de una sustancia que no

hacia otra cosa que pensar —así se entendía la *extensio* cartesiana— o como un orden de coexistencia de sustancias espirituales. Despojadas de la tensión que el *cogito* establece en el orden de razones, sin la profundidad real del pensamiento de Leibniz aplanado en la escolástica de Wolff, aquellas ideas perdían toda su fuerza y la Naturaleza que permitían ver era, en realidad, un mundo fantasmal. Además, atravesado por una antinomia, la llamada antinomia del continuo. En efecto, si el espacio se concibe desde la geometría, resulta divisible hasta el infinito; pero entonces no es posible cifrarlo en estructuras atómicas, como las "mónadas".

Pues bien la física de Newton, trae una nueva concepción del espacio: el espacio es algo real, es el continente de todas las cosas, el *sensorium Dei* como le llamara Clarke. Desde esta perspectiva, la Naturaleza retiene todo el vigor de un mundo real, que es, en última instancia, inanalizable, irreductible a los poderes de la razón. Por esta línea de pensamiento caminará decididamente Kant y pondrá las cosas en claro dentro de su espíritu justamente cuando llega a concebir el espacio y el tiempo como intuiciones, por consiguiente, ligados a lo sensible concreto e inmediato, a la Naturaleza física misma. Esta es la solución a la que Kant llega en la *Disertación* del 70 a la que titula *Principio y forma del mundo sensible y del mundo inteligible* y en donde abre la brecha, corta el nudo, la aporía en la cual su pensamiento ha crecido. Aquí está el primer núcleo de la respuesta crítica, la doctrina del espacio y el tiempo que en la *Crítica de la Razón Pura* constituirá la *Estética Transcendental*.

En sentido kantiano "estética" quiere decir teoría de la sensibilidad. Y la sensibilidad no es nada más que el conocimiento en su cara pasiva, receptiva. Es aquel aspecto del conocimiento en el que éste aparece abierto, a la expectativa, como algo que se deja llamar, tocar, impresionar, como lo que solamente recibe y acoge. Kant llama "intuición" al producto de esta disposición cognoscitiva y su doctrina fundamental dice que la intuición es únicamente sensible, por consiguiente, que en ella hay siempre algo que ha sido dado. Ahora bien, el espacio y el tiempo son dos intui-

ciones primordiales en las que lo dado, por decirlo así, es la sensibilidad misma. En el lenguaje kantiano: son las formas *a priori* de la sensibilidad.

Kant da pues, en la *Disertación* un paso decisivo, pero que no es más que un germen, una flecha que indica sin llevar todavía hacia donde indica. Había recogido la experiencia y el testimonio de la ciencia moderna forjando críticamente una respuesta a lo que él mismo llamara la forma y el principio del mundo sensible. Pero a esa respuesta la *Disertación* yuxtapone una doctrina acerca de la forma y el principio del mundo inteligible que arrastra toda la máquina de la metafísica wolfiana. Pues bien el silencio que Kant guarda durante una década y que precede al gran movimiento sinfónico de la *Crítica de la Razón Pura* es el proceso de ajuste de esos "mundos", es la tarea de compatibilizar la presencia oscura de una realidad que se manifiesta por golpes imprevisibles, por presiones sobre órganos físicos de los sentidos, por impresiones sensoriales, el mundo sensible, el mundo de la sensibilidad, con el universo de conceptos que forman la dote de la razón, cuyo canon la lógica ha establecido y a los cuales, sin embargo, la metafísica ha hecho funcionar en un espacio ilusorio. La teoría de la sensibilidad reclamaba, así, una concepción de la estructura y dinamismo del entendimiento acorde con ella; del entendimiento, diría, que late en la sensibilidad.

La *Crítica* de Kant ha nacido por consiguiente como una teoría de la intuición sensible, como una concepción del conocimiento en tanto encuentro real con el mundo en su concreta presencia física. Con ese gesto inicial Kant negó que la existencia viniera a ser el enriquecimiento de una esencia o el complemento de una posibilidad lógica. En ese gesto había, pues la interpelación fundamental de la metafísica, el llamado a dar razón de la existencia, el mismo que moviera a Aristóteles y a Descartes, el que llevara a forjar a Leibniz el principio de razón suficiente. Pero la comprobación básica que Kant hiciera en la *Estética* lleva consigo una cuestión latente. La sensibilidad es un acto de apertura cognoscitiva; acto, al fin y al cabo. Todo lo que hay de pasivo y receptivo en la sensibilidad remite, entonces, a un centro de energía, a un princi-

pio de actividad. Kant va a concebir el entendimiento como esa espontaneidad que rige el conocimiento esclareciendo el dato sensible. Su forma de regir será, pues, la de una actividad unificadora. En el poder de síntesis, en el principio de la acción espontánea que unifica el conocimiento —con palabras de Kant: en la síntesis *a priori*— estará el entendimiento y la metafísica no será otra cosa que su disposición fundamental. Así se proyecta en la *Lógica* kantiana el hallazgo de la *Estética*.

La "conciencia empírica" por sí misma está "diseminada", (B. 133) ha dicho Kant en un texto que pertenece al más decisivo párrafo de la llamada Deducción de los conceptos intelectuales puros, es decir, de aquella parte de la *Crítica de la Razón Pura* que contiene lo que el mismo Kant llamara en el *Prefacio* las "investigaciones más importantes para el estudio profundizado de la potencia que llamamos entendimiento". (A. xvi). Estar "diseminada" la conciencia empírica significa, según el mismo texto, que carece de "relación con la identidad del sujeto". No bastaría, para que esa relación se estableciera, que cada representación fuera acompañada de conciencia. ¿Qué quiere decir ésto? De atenernos al puro valor empírico del conocimiento, uno al tomar una piedra no podría emitir el juicio: "la piedra es pesada", ni mucho menos podría llegar al juicio más general y significativo: "los cuerpos son pesados". A lo sumo podría intentar algo así como: "ahora tomo una piedra, ahora siento peso", es decir, una conciencia de representaciones asociándose fortuitamente, por ejemplo, en un orden temporal. Para que sea posible ir más allá de una serie diseminada de episodios de conciencia y de las conexiones asociativas que empíricamente puedan establecerse entre ellos, es preciso que tenga lugar algo que Kant nombra con esta expresión: "que yo una", (B. 133), es decir, que forje la síntesis, que lleve a efecto la relación de identidad con el sujeto, todo lo cual se acusa en el empleo que entonces puede hacerse de la cópula verbal formulando juicios que no se limitan a notificar el registro de impresiones subjetivas, sino que hablan objetivamente de las cosas mismas, dicen "la piedra es pesada" o "los cuerpos son pesados" y hacen posible dar una explicación de estos fenómenos, como es la física de Newton. Tirando, pues, de ese

hilo que en primera aproximación nos deja ver apenas uno de sus cabos, a través de ese mínimo signo que es la cópula verbal, Kant llega al foco enérgico del entendimiento.

La cópula verbal procura la unificación de conceptos en el juicio. Pero esta es una unidad categorial, regida por la "categoría" de la unidad y, en consecuencia, no refleja más que una de las funciones lógicas del entendimiento. Ahora bien, Kant dice que las categorías presuponen un enlace, que hay una unidad que precede *a priori* a todas las categorías y para ir en busca de esta unidad invita, como él mismo dice "a mirar más alto" (B. 131), a saber: "en aquello que contiene el principio mismo de la unidad de los diversos conceptos en el juicio y, por consiguiente, de la posibilidad del entendimiento incluso en lo que toca a su uso lógico" (B. 131).

Ese principio mismo de la posibilidad del entendimiento, por ende, de su uso lógico y de la unidad de los conceptos en el juicio, es lo que Kant llamará en la *Crítica de la Razón Pura*, "conciencia trascendental". La conciencia trascendental es una conciencia de sí mismo. Pero, ¡atención! esto no significa que ella nos introduzca en nuestra intimidad y que, por esta vía, pueda penetrarse en la naturaleza humana. Para que tal cosa ocurriera, esa sí mismidad debiera estar ya dada en la sensibilidad según su forma propia, esto es, en intuiciones temporales. Pero en la conciencia trascendental no hay intuición, sino puramente pensamiento y éste no dice lo que yo en mí mismo soy, sino —como expresa Kant— simplemente dice "que yo soy" (B. 157). En esta forma, sin embargo, introduce el verbo "ser", la cópula verbal, la clave del uso lógico del entendimiento, de la unidad de conceptos en el juicio objetivo.

La conciencia trascendental es una conciencia de sí mismo, dirá Kant, pero de una sí mismidad que no es la naturaleza humana que yo pudiera reconocer en mi interior, sino de una sí mismidad constituida por el siguiente complejo de notas con las que Kant la caracteriza en ese texto capital de la *Crítica*. Primeramente, esa conciencia de sí produce la representación "yo pienso"; en otras palabras, se manifestará en una representación que Kant expresa con la fórmula cartesiana: *cogito*. Enseguida, esa conciencia debe poder acompañar

a toda representación; aquí Kant apunta a una posibilidad o capacidad, a un 'poder' que hay en ella. Tercero, si bien esta conciencia ha de poder acompañar a toda representación, ella misma, no obstante, no podría ir acompañada de otra anterior o más amplia; es decir, esta conciencia es una conciencia límite, una representación última. Cuarto, esta conciencia es una y la misma siempre. Y, quinto, en ella está la fuente de todo conocimiento *a priori*, por consiguiente, el entendimiento en su mismo origen. (B. 132).

La conciencia trascendental es pues, una conciencia última, es un límite. Más allá, nada es cognoscible. Conocimiento teórico es, justamente, el que puede desarrollarse más acá, posibilitado desde ese extremo límite por su poder de síntesis, por su energía unificante.

El entendimiento tan reiteradamente descrito por Kant como surgente actividad, como espontaneidad pura, como concreta acción unificadora ¿queda, acaso, comprendido cabalmente por esa representación fundamental que un poco enigmáticamente y otro poco por cuenta de Descartes, viene Kant a expresar en los términos "yo pienso"? En el orden teórico no es posible apelar a otra representación más comprensiva y abarcadora. ¿Habría que pensar, entonces, que todo aquello no explícito todavía en el mundo de las representaciones teóricas pertenece a alguna potencia todavía innominada, a algún fondo oculto y más o menos abismal de donde la razón emergería? Boehme Schelling, en cierta medida Heidegger, se han inclinado por esta veta que es fuerte en el pensamiento alemán. Pero el límite que la *Crítica de la Razón Pura* pone, no veda ir más allá en la exégesis de la razón misma, por el contrario, abre una nueva posibilidad.

Esta nueva posibilidad no descansa ya sobre lo dado, sobre la experiencia de la sensibilidad y sus formas trascendentales, el espacio y el tiempo. En una importante memoria que Kant dejó inacabada aunque en avanzado estado de elaboración y a la que denominara *Progresos de la Metafísica* dijo que la columna vertebral de la metafísica estaba constituida por dos elementos, por la doctrina del espacio y del tiempo y por la realidad de la libertad. La primera es la clave de la *Estética*, la segunda, de la ética, de lo que Kant llama *Crítica de la Razón Práctica*, de tal manera que la *Lógica*

kantiana, que en rigor contiene su teoría del entendimiento, encuentra su apoyo básico en la *Estética* —digamos en la teoría del mundo sensible— pero últimamente se articula y proyecta como ética, como libertad.

Esta relación entre la razón teórica y la razón práctica no se establece, sin embargo, como si hubiera en el hombre, frente a la teoría una *praxis*, de la manera como tiene una mano izquierda frente a la derecha, ni tampoco como funcionan sus dos ojos. En el pensamiento de Kant, la razón es una *praxis* y así ella misma se acusa, *de facto*, como una fuente de realidad no menos decisiva de lo que lo es la intuición sensible.

Kant habla de "realidad de la libertad". Y apela para describirla a una experiencia común, popular, universal. El hombre sabe que hay algo que *debe* hacer, a lo que está obligado. Este imperativo, esta ley determina la contextura autónoma de la libertad, es su *ratio cognoscendi*. Pero, a la vez, la razón de ser, el fundamento de esa ley, del orden moral que ella instaura, su *ratio essendi* es el *factum* de la libertad.

Roberto Torretti, en su libro sobre Kant, ha señalado los varios textos en los cuales la autoconciencia de la espontaneidad intelectual, la conciencia trascendental, se identifica con la libertad. "El concepto de la libertad dirá, en fin, Kant, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa". La idea de Dios y la idea de inmortalidad que, como meras ideas permanecían sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con el concepto de libertad y "adquieren por él y con él —concluye el texto de la *Crítica de la Razón Práctica* que estamos citando— consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real".

Si fue necesario negar a la razón especulativa sus pretensiones de determinar quien es Dios o en qué consiste mi libertad e inmortalidad, no ha sido por otra razón sino porque, familiarizada la razón especulativa en el trato con objetos de la experiencia, transforma en objetos a imagen de ellos todo lo que toca, en consecuencia hace figuras de barro, forja ídolos. En la fuente de toda incredulidad, dirá Kant, hay un dogmatismo metafísico. Se hace

necesaria, entonces, una crítica de la razón llamada a cumplir una doble función: abrir un espacio allí donde parecía no haber lugar, en un mundo aparentemente copado por los fenómenos y los objetos de la experiencia y, enseguida, cubrir ese espacio abierto con el orden que la libertad instaura, con la causalidad que su pura presencia desencadena.

Vengamos ahora, para concluir, a la cuestión de la metafísica cartesiana y al modo como incide en ella la crítica de Kant. El asunto lo trataré solo en escorzo sintiéndome autorizado para ello por haberlo hecho más cuidadosamente en otros lugares. Si la metafísica de Descartes procurara solo salvar la indubitabilidad de la experiencia interior a expensas de la puesta en duda de la existencia de objetos en el espacio externo —como Kant parecía entender— entonces tendría razón y la *Crítica de la Razón Pura* sería una refutación de las *Meditaciones Metafísicas*. Pero la verdad es que esa sería, también, una mala manera de entender a Descartes. La duda metódica no es más que la experiencia de la libertad a nivel de la inteligencia, como la misma *praxis* de la razón, en el lenguaje kantiano. Su capacidad de decir "no", de desasirse del sistema de objetos que la ampara, de trascender críticamente sus formas, sus productos, las evidencias que el mundo sensible o la razón matemática pretenden imponerle. Entonces esta energía fundamental de la inteligencia puede decir auténticamente "sí", y al hacerlo, verificar la existencia: *ego sum, ego existo*, dice el *cogito* cartesiano. Esta intuición fundamental de la existencia se proyecta en las *Meditaciones Metafísicas* en tres direcciones que son perfectamente discernibles en la *Crítica* de Kant: hacia una *res cogitans*, esto es, hacia la sustancia espiritual que yo mismo soy; hacia cuerpos sensibles, como puede ser, por ejemplo, un trozo de cera que primariamente detecto por su perfume, su dulzura, su consistencia física; y, finalmente, hacia un ser infinito, hacia Dios, de quien la razón solamente llega a saber que lo ignora pero sabe que existe.

El periplo de la metafísica cartesiana es diverso al de la crítica kantiana, ciertamente. Su 'orden de razones' es otro. Pero si la mirada no se deja extraviar por las apariencias, por las confusas huellas del ir y venir de la mera

historia de las ideas, no podrá dejar de reconocer la constante fundamental, la mismidad que puede descubrirse en las *Meditaciones* y en la *Crítica*, a condición de asumir en ellas la vida del pensamiento, a condición de pensar con ellas: la mismidad que instauran la existencia y el acto de pensar.

Y si, en fin, no quisiéramos mirar desde la *Crítica* hacia atrás, hacia Descartes o Aristóteles, sino hacia adelante —pongamos por ejemplo dos hitos señeros: la *Teoría de la Ciencia* de Fichte y *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, yo diría que éstos no son hitos de una distancia que nos separa, sino que son siempre la *Crítica de la Razón Pura*, negada y recreada, destruida y reconstituída. En el “tiempo” de Heidegger, el motivo de la forma

de la sensibilidad resuena claramente, y pienso que en el “ser” resuena la “conciencia trascendental”. Es decir, lo que nos separa de la *Crítica*, en estos dos siglos, es el espacio que ella misma abre al hundirse, el sonido que su propio silencio estaba llamado a dejar oír.

En conclusión: las *Críticas* de la razón, más que la obra de Kant, más que Kant mismo y su pensamiento, es una constante, algo que parece llamado a surgir siempre pero, a la vez, llamado a permanecer oculto, a aparecer solamente como esa diversidad tensa que es la cara que a primera vista presentan las *Meditaciones* y la *Crítica*. Esta constante no es otra cosa que el destino de la razón al que kantianamente, podemos llamar metafísica y en el cual la *Crítica* de Kant está inscrita.

# Dilemas

Indice por autores (entre paréntesis, el número correspondiente de DILEMAS y el año de su publicación).

- EDUARDO ANGUITA** — Misa Breve (1-1966).
- BRAULIO ARENAS** — Para siempre (4-1968).
- LUIS BAFFICO** — Investigación científica, encrucijada y horizonte (3-1967).
- JOAQUÍN BARCELÓ** — ¿Universidad o diversidad? (4-1968).  
— Fuga de cerebros (5-1969).  
— Historia sagrada e historia profana (6-1970).  
— La palabra y su función expresiva (7/8-1972).  
— Feuerbach: un cristianismo para ateos sensatos (9-1973).  
— Hume y Kant (10-1974).
- GEORGES BERNANOS** — Un texto sobre la pobreza (7/8-1972).
- SIMONE CHAMBELLAND** — Transespacial (aguafuerte) (6-1970).  
— Mecánica Celeste (10-1974).
- ALBERTO CATURELLI** — En el corazón de Pascal (7/8-1972).
- CARLA CORDUA** — Los jóvenes (4-1968).
- CARLOS DISANDRO** — El sentido de la historia (9-1973).
- OSVALDO FERNÁNDEZ** — Hacia una interpretación unitaria del marxismo (2-1967).
- RAFAEL GANDOLFO** — La política como pasión (2-1967).  
— Sobre cristianismo antropocéntrico (4-1968).  
— La razón que no piensa (5-1969).  
— Pérdida de la fe y conciencia ética (6-1970).  
— La teoría filosófica y la experiencia de la existencia (7/8-1972).  
— La significación del tiempo en la conciencia de la modernidad (9-1973).  
— La idea de teología en Santo Tomás de Aquino (10-1974).
- MARCOS GARCÍA DE LA HUERTA** — Contribución al diálogo marxista-cristiano (6-1970).
- MARIO GÓNGORA** — Materialismo neocapitalista, el actual "ídolo del foro" (1-1966).  
— ¿Qué puede dar el pensamiento histórico a la formación cultural hispanoamericana? (5-1969).  
— Historia y aggiornamento (6-1970).  
— Sobre la descomposición de la conciencia histórica del catolicismo (9-1973).

- HUMBERTO GIANNINI** — Soledades asociadas (1-1966).  
 — Ensayo teológico rimado: cuerpo de hombre - alma de lobo (4-1968).  
 — La buena fe de la fe (6-1970).  
 — Tradición, prejuicio y tolerancia (10-1974).
- HERNÁN GODOY** — El pensamiento nacionalista en Chile a comienzos del siglo xx (9-1973).
- JULIEN GREEN** — Testimonio sobre la crisis de la Iglesia (10-1974).
- HÉCTOR HERRERA** — La cultura y el hacer bien hecho (5-1969).
- INSTITUTO DE ARQUITECTURA, UCV** — Arquitectura (2-1967).
- LUIS IZQUIERDO** — ¿Qué relación hay entre desarrollo y Universidad? (1-1966).  
 — La autonomía universitaria y los grupos de presión (2-1967).  
 — Cátedras, Departamentos, Facultades (3-1967).  
 — Reforma universitaria: una decisión política (4-1968).
- JOAQUÍN LUCO** — Valores y poderes universitarios (2-1967).  
 — Al ingresar a una Academia (5-1969).  
 — La memoria (9-1973).
- HUMBERTO MATURANA** — Ciencia, Devenir, Universidad (1-1966).
- JOSÉ R. MORALES** — El teatro de la incertidumbre (4-1968).  
 — La disidencia del escritor (10-1974).
- AMADOR NEGHME** — La cultura, su difusión y posibilidades dentro de la Facultad de Medicina (3-1967).
- LUIS OYARZÚN** — Discurso en la Academia (7/8-1972).
- ALBERTO PÉREZ** — Sentimiento de soledad en el arte contemporáneo (3-1967).
- J. REGOURD** — Armando Roa: Cuadros psicopatológicos y clínicos de la psiquiatría (7/8-1972).
- JORGE E. RIVERA** — El hombre y el problema de Dios: un curso de Xavier Zubiri (6-1970).  
 — El conocimiento por connaturalidad en Santo Tomás de Aquino (10-1974).
- ARMANDO ROA** — Algunos rasgos de nuestro ser sudamericano (1-1966).  
 — Sexo y erótica (2-1967).  
 — Nihilismo, medicina y religión (3-1967).  
 — El co-gobierno (4-1968).  
 — Los trasplantes de órganos y la ética (4-1968).  
 — La obediencia y la pérdida de identidad del hombre contemporáneo (5-1969).  
 — La irreligiosidad de hoy (6-1970).  
 — Imagen de Karl Jaspers (7/8-1972).  
 — La adolescencia o el dilema humano entre parecer y ser (9-1973).

- DAVID ROSENMANN — Hogar (2-1967) .
- IGOR SAAVEDRA — Sobre ciencia y científicos (1-1966) .
- FÉLIX SCHWARTZMANN — La revolución rusa, la autobiografía de Evtushenko y los guerrilleros (3-1967) .
- OSVALDO SUNKEL — Los fundamentos del co-gobierno universitario (4-1968) .
- ARMANDO URIBE — Documentos literarios (2-1967) .  
— Conferencia de un teólogo (3-1967) .
- JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN — Militares, Aventureros e Ideólogos (1-1966) .  
— Qué es Teilhard de Chardin (2-1967) .  
— Fe cristiana, existencia y contemplación (3-1967) .  
— Comunidad, Investigación, Autonomía (4-1968) .  
— Proletariado y filosofía (5-1969) .  
— Catolicismo y autenticidad mundana (6-1970) .  
— Filosofía y teoría del amor (7/8-1972) .  
— Crítica y destino de la razón (10-1974) .
- EDUARDO VILCHES — El arca de Noé (xilografía) (5-1969) .

---

# DILEMAS

*Fundadores:* Mario Góngora, Luis Izquierdo, Armando Roa, Félix Schwartzmann, Juan de Dios Vial Larraín.

*Director:* Juan de Dios Vial Larraín.

*Diagramación:* Mauricio Amster.

---

*Pedidos a:*

**EDITORIAL UNIVERSITARIA**

Casilla 10220 — Santiago de Chile