R2(1164)

Revista de Filosofía

SUMARIO DEL N.os 2 - 3

JOSE R. ECHEVERRIA: REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA ★ *JORGE MILLAS*: EL PENSAMIENTO RACIONAL COMO SUSTITUTO DE LA EXPERIENCIA ★ *FELIX SCHWARTZMANN*: SIGNIFICADO DE LAS RELACIONES ENTRE NATURALEZA E HISTORIA PARA EL CONOCIMIENTO HISTORICO ★ *ROBERTO TORRETTI*: CAUSALIDAD Y EVOLUCION. TEXTOS Y CURSOS: ★ *ALFRED J. AYER*: LA ELIMINACION DE LA METAFISICA ★ *JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN*: EL SABER METAFISICO Y ARISTOTELES ★ NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

UNIVERSIDAD DE CHILE

1957

Revista de Filosofía

Visitación de Imp y Bibl.
10 DIC 1957
Depósito Legal

Vol IV *DICIEMBRE DE 1957* *N.os 2 - 3*

José R. Echeverría: *Reflexiones sobre la Cultura* . . 3

Jorge Millas: *El pensamiento racional como sustituto de la experiencia* 14

Félix Schwartzmann: *Significado de las relaciones entre naturaleza e historia para el conocimiento histórico* 28

Roberto Torretti: *Causalidad y evolución* 38

Textos y Cursos

Alfred J. Ayer: *La eliminación de la metafísica* . . . 55

Juan de Dios Vial Larraín: *El saber metafísico y Aristóteles* 70

Notas bibliográficas: 101

Bogumil Jasinowski / Saber y Dialéctica (J. de D. Vial L.) / *Erwin Schrödinger* / Ciencia y Humanismo (J. Rivano). *G. R. G. Mure* / An introdcution to Hegel (J. Rivano). *J. M. Bochenski* / Formale Logik (G. Stahl). *Martín Heidegger* / Introducción a la Metafísica (F. Zabala). *Henri Frankfort y varios* / El pensamiento pre-filosófico (M. Orellana).

Revista de Filosofía

VOL. IV N.os 2—3 AÑO 1957

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE CHILE

Tres números anuales. Precio de número suelto $ 400.—

DIRECTOR:

Félix Schwartzmann

SECRETARIO DE REDACCIÓN: *Juan Rivano Sandoval*

COMITÉ DE REDACCIÓN:

Juan de Dios Vial Larraín *Francisco Soler*

DIRECCIÓN: INSTITUTO PEDAGÓGICO. J. P. ALESSANDRI 774

Impreso en las

PRENSAS DE LA EDITORIAL DEL PACÍFICO, S. A., *San Francisco* 116. *Santiago*

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

José R. Echeverría

REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA *

1.—Los intentos para explicar la tensión de *naturaleza* y *cultura* se han orientado casi siempre en el sentido de dar primacía a la *naturaleza* sobre la *cultura,* de exhibir la *cultura* como fenómeno derivado, secundario, como la creación de una *naturaleza artificial,* por así decir. Aun acentuando la parte de creación humana, de arte, de construcción, que ha de haber en toda actividad cultural, inclusive en el conocimiento, se conserva la primacía de la naturaleza si se supone que el hombre efectúa tal creación en cumplimiento de impulsos que pertenecen a su ser "natural" definido como algo *dado.* Muchas de las concepciones que prevalecen sobre este tema, se inspiran en una comparación de los objetos de la cultura con el contorno del animal. Se dice, por ejemplo, que el hombre se diferencia del animal en que no se "adapta al medio natural", transformándose, sino que adapta el medio natural a sí mismo, transformándolo. Esta transformación sería la cultura: impronta humana en el mundo concebido como naturaleza, humanización de la naturaleza, con miras a eliminar o mitigar el sentimiento de *extranjería* que los hombres podrían experimentar si el contorno artificial que es la cultura llegara a faltarles y tuvieran que enfrentarse a un mundo *sin cultura,* a un mundo *meramente natural.*

Tales concepciones no resisten, sin embargo, a un examen atento. Desde luego, no es verdad que sólo el hombre transforme el medio físico: también los animales se crean de hecho un contorno, sea cual fuese la índole del impulso que los lleva a hacerlo. No es verdad, tampoco, que toda cultura tienda a crear un contorno: afirmarlo es acentuar en la cultura aquellos aspectos que desembocan en la técnica, pero, si por "técnica" entendemos un conjunto de medios, quedará pendiente el problema de los fines a que esos medios sirven; o mejor: el fin de toda cultura habrá sido reducido a una creación de medios,

* El presente trabajo constituye una versión, corregida y ampliada, de la ponencia leída por el autor en el Quinto Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en Washington, D. C., en julio de 1957.

que no son tales medios sino en función de fines no esclarecidos como tales. No se avanza con señalar que el fin es la *vida humana*. Pues el problema central de la vida humana consiste, precisamente, en preguntar por el fin al que esa vida apunta. La vida no puede ser tomada como un fin, sin traicionar aquello en que consiste, sin quitarle lo que la define, como empresa, como proyecto, como plan; sin reducirla, en suma, a lo que no es: un hecho, un hecho *ya hecho*. Sobre todo: ¿cómo podríamos pensar siquiera ese mundo sin cultura al que suponemos que la cultura viene a añadirse, si no es en función de una cultura, *desde* una cultura? Ocurre con la naturaleza como con el nacimiento: sólo desde la vida sabemos del nacimiento que hay en su origen; sólo en cuanto somos podemos juzgar de nuestro llegar a ser: así también, por la cultura sabemos algo de la naturaleza, y este saber *es* cultura. Mejor: el nacimiento puede ser tenido por nuestro único, auténtico contacto con la *pura* naturaleza. El que nos sea desconocido por experiencia directa, se debe precisamente a que para conocerlo nos falta una cultura en la cual pudiera ese conocimiento arraigar. La *pura* naturaleza no puede tener conciencia de sí, pues ello implicaría *cultura,* una cultura cuya presencia privaría a la naturaleza del derecho a ser llamada *pura*.

En suma: el afirmar "esto es naturaleza" no tiene sentido sino en función de una actitud, de un proyecto, de una decisión, como expresión de que aquello que se designa en una materia a que la cultura puede imprimir una forma. ¿Diremos, entonces, que la naturaleza es, si no una invención, al menos un producto de la cultura? Ciertamente, las ciencias de la naturaleza contribuyen a constituir o, en todo caso, a descubrir y delimitar su objeto. El *objeto natural* es, pues, deudor en cierta medida, tal vez variable, pero ineludible, de la ciencia que lo estudia, y esta ciencia es, desde luego, cultura. Por esto, uno de los objetos de las ciencias de la cultura es el estudio del origen, los límites, los métodos y el desarrollo de las ciencias de la naturaleza. Mas, por otra parte, el concepto de naturaleza alude precisamente a algo que *no es cultura,* a una ausencia o negación de la cultura. Por tanto, si bien es verdad que siempre, querámoslo o no, somos habitantes de la cultura, no lo es menos que, desde este nuestro

habitáculo cultural, podemos pensar lo que no es él, lo que es ajeno a la cultura, lo que es, por tanto, naturaleza.

Más aún: la cultura puede proponerse su propia destrucción. En el imperativo de una "vuelta a la naturaleza", en la lucha contra la cultura que aparece como un motivo recurrente de la historia, la voz "naturaleza" es empleada para designar el fin de una empresa cultural. Esa "reivindicación de lo espontáneo en el hombre", esa "liberación de lo natural", esa "vuelta a la simplicidad primitiva", corresponden, a una decisión que tiene muy poco de "espontáneo", de "natural", de "primitivo". La naturaleza desempeña aquí un papel análogo al del desnudo en los pueblos que usan normalmente el vestido. O mejor, el desnudo es precisamente un símbolo a la vez que un cumplimiento de la aspiración humana a desprenderse de la cultura, a reintegrarse en la naturaleza originaria. Sin embargo, es de la esencia del desnudo el porvenir de un *desnudarse,* es decir, de un acto que se constituye en excepción del modo de presentarse ante los otros tenido por normal y cuotidiano. Por esto, no se habla de la desnudez de los animales. Por esto, sólo desde el punto de vista de nuestras costumbres, contra el fondo de estas costumbres, erigidas en formas ejemplares de vida, puede afirmarse que hay pueblos que viven desnudos. Para esos pueblos tal afirmación no tendría sentido, precisamente porque desconocen el vestido o porque no han hecho de él el modo habitual de presentar el cuerpo. Ahora bien, el desnudarse nada tiene, en definitiva, de *natural:* es más bien el artificio por el que el hombre busca reproducir dentro de una cultura una naturaleza perdida. De ahí el carácter de ritual, de penetración en el ámbito de lo sagrado que suele atribuirse al acto de desnudarse. En él se expresa una ruptura con el hábito, y por tanto, un acceso a una forma de cultura, que en este caso se esfuerza por presentarse bajo el aspecto de lo natural.

2.—Si no podemos entender la cultura a partir de la naturaleza, tal vez, con más sentido, deberíamos intentar la vía contraria. La voz "naturaleza" denotaría entonces aquello que queda cuando la cultura se esfuerza por suprimirse a sí misma. ¿Qué serían las cosas si no estuviésemos allí para "culturizarlas", para hacer de ellas útiles, símbolos, objetos de investigación, ejemplares de un tipo? Eso que suponemos que serían, el todo que ellas constituirían, podemos llamarlo "na-

turaleza". Pero este esfuerzo por crear un *vacío de cultura* a fin de obtener *lo natural* como residuo, pertenece, como es obvio, al ámbito de la cultura y sólo puede ocurrir en este ámbito. En todo caso, dentro de esta perspectiva, no aparece ya la *pura* naturaleza como lo primario. Más bien queda destacado el carácter que la cultura tiene en la experiencia de cada hombre; la pura naturaleza, en cambio, aparece como el resultado de una operación cultural: aquella operación por la que la cultura finge momentáneamente su propia inexistencia.

Esta actitud que consiste en borrar ficticiamente la cultura para obtener, como fondo, la naturaleza, corresponde a aquella por la cual sabemos, en general, de objetos: el objeto no adquiere su más plena objetividad sino cuando me elimino como sujeto en mi acto de aprehenderlo; sólo entonces, en virtud de esta eliminación, pueden las cosas revelar lo que son (lo que *serían*) *por sí* independientemente de lo que son *para mí;* pero el acto por el cual me suprimo no sería posible si antes no me hubiese aprehendido a mí mismo como sujeto enfrentando a objetos, en el acto de aprehender objetos. Es necesario saber de sí aun para suprimir la propia presencia. De modo que la conciencia de objetos nos remite a la conciencia que tenemos de nosotros mismos como sujetos conscientes de objetos, y ésta a su vez a aquélla. Otro tanto ocurre en la relación yo-mundo. La idea misma de mundo presupone un yo que lo habita, que lo piensa y lo vive. Un mundo sin un yo pensante y viviente, no es ni siquiera concebible. Y, sin embargo, es de la esencia del mundo el rebasar nuestra experiencia en todas las direcciones. ¿Cómo llegamos, pues, a fundar en nuestra experiencia aquello que sobrepasa las posibilidades de nuestra experiencia? Por supresión hipotética de nosotros mismos. El todo de lo que puede existir aun sin nosotros, precediéndonos o sobreviviéndonos, de lo que excede, por tanto, en algunas de sus dimensiones, a nuestras posibilidades de experiencia, lo llamamos "mundo". De ahí nace la posibilidad de pensar "un mundo en el que no estaremos ya" o "un mundo en el que todavía no estábamos". Pero, si bien se mira, ese "mundo en el que ya no estaremos" o "en el que todavía no estábamos", la posibilidad misma de ese mundo que da testimonio de nuestra ausencia, se apoya en nuestro existir presente, o carece de sentido. La naturaleza, opuesta a la cultura como su contrario, no se concibe

sin la cultura, tal como el conjunto de los objetos opuestos al sujeto necesitan del sujeto para constituirse, tal como el mundo, que excede por definición de la experiencia del yo, se funda, sin embargo, en esta experiencia que excede. La ausencia implica necesariamente algún modo de presencia. En estas oposiciones no puede— dejar de estar presente el yo, el sujeto pensante, y lo que este yo proyecta y crea —la cultura. Por esto hemos de concluir que, si el otro término de la antimonia sólo surge por supresión del primero, esa supresión sólo puede ser ficticia, y que esta ficción es acción del yo, del sujeto, y por tanto *cultura*.

Así se comprende que ni el sujeto congnoscente pueda ser tratado como un mero objeto, ni el yo pueda ser tenido por parte del mundo, ni la cultura pueda ser subsumida en la naturaleza: ese "tratar" es operación de un sujeto, ese "tener por parte" presupone un yo que se juzga como parte, y este "subsumir" ha de corresponder a una determinada actitud cultural que se niega como tal.

3.—No obstante, si el concepto de "naturaleza" es un producto cultural, parecerá que la naturaleza misma es, en cierta medida, cultura. Podríamos concluir de esto que la distinción misma de *cultura* y *naturaleza* poca vigencia tiene, puesto que el primero de estos términos acaba por absorber al otro. Pero, si así fuera, la voz misma "cultura", por abarcar demasiado, tendería a perder su sentido, a diluirse en la nada. La extensión desmedida de cualquiera de los términos de esta oposición, al sacarlo de su quicio, lo destruye. Las afirmaciones de que "todo es cultura" o de que "todo es naturaleza" terminan por ser equivalentes. En ambos casos, falta una definición del término empleado y ello porque uno y otro —naturaleza y cultura— se definen por su relación, porque una cultura sólo es tal en oposición a una naturaleza, y viceversa. Los conceptos de "cultura" y "naturaleza" se nos muestran, pues, en indisoluble unidad: la antimonia en la que aparecen como polos, a la vez que los opone, los vincula. ¿Cómo conciliar esta relación esencial con nuestro aserto anterior en orden a la primacía de la cultura, a que sólo vivimos en el mundo de la cultura?

4.—Una primera reflexión que sugiere la dificultad en que nos encontramos nos lleva a comprobar que los productos de la acción cultural, la llamada *cultura objetiva* —el conjunto de útiles, de obras de ar-

te, de recetas técnicas, de concepciones científicas o filosóficas, de instituciones jurídicas y políticas, en que la cultura queda plasmada— desempeñan, a menudo, frente a un proceso cultural determinado, el papel de naturaleza. Según esto, los bienes u objetos culturales, el repertorio de las obras técnicas, creencias y opiniones que una cultura genera, pueden desempeñar el papel de naturaleza respecto de una nueva creación cultural. O dicho de otro modo: cada creación tendería a *naturalizar,* por así decir, a sumir en la órbita de la naturaleza, fragmentos más o menos considerables de lo que antes fue cultura. En el seno mismo de la cultura cabría, pues, distinguir una *cultura-naturaleza* y una *cultura-cultura,* sin perjuicio de que esta última pudiese ser *naturalizada* a su vez por una nueva actitud cultural (es decir, por una cultura-cultura-cultura), etc.

Cada proceso cultural histórico nos remitirá pues, a aquella cultura que es, respecto de él, pero sólo respecto de él, naturaleza; a su vez, esta última cultura nos remitiría, a su vez, a otra que ella vino a *naturalizar;* y así sucesivamente, como en un juego de espejos, al término hipotético del cual deberíamos situar una *pura* naturaleza.

La cultura de una época aparece, en esta perspectiva, en oposición a la de una época anterior que es *su* naturaleza. Más aún: esta oposición es precisamente lo que permite delimitar una época en relación a otra, introducir un corte en el curso histórico. Pero, dentro de una misma época, en sentido vertical, por así decir, aparecerán también una serie de estratos culturales apoyados los unos sobre los otros. Lo que es la vida cultural de unos hombres es el suelo natural sobre el que otros hombres edifican su cultura *.

Se podrá objetar que es diferente —tan diferente que no se justi-

* No es difícil encontrar ejemplos de esta naturalización de la cultura convertida en hábito o en formas tradicionales de vida: tal es el caso de la antigüedad pagana respecto de los comienzos del cristianismo; de la edad-media respecto de la época moderna. Más aún: toda nuestra cultura urbana parece haberse apoyado sobre el suelo de una vieja cultura agraria convertida en naturaleza, cuyos últimos vestigios se manifiestan en forma de folklore. Véase, al respecto, la interesante tesis del Profesor André Varagnac expuesta por él en la obra colectiva *L'evolution humaine des origines à nos jour,* ed. Quillet, París, 1953, t. II, p. 127 sg. (*Folklore et Archéocivilisation*); y también en *Civilisation traditionnelle et genres de vie,* París, Albin Michel, 1948.

fica la identidad de denominación— tomar como suelo para la creación cultural un conjunto de creaciones humanas —a su vez culturales— o una pura naturaleza (aquello que, según la definición de Rickert, es "generado por sí y oriundo de sí" y está "entregado a su propio crecimiento"). Responderemos que no es tan diferente. Los productos de la cultura pueden llegar a sernos tan ajenos, podemos sentirnos tan extraños frente a la cultura objetiva como si estuviéramos enfrentados a la pura naturaleza. Esta es la experiencia que llamamos *crisis cultural.* Es la de muchos hombres de hoy: desde luego, más frecuente en nuestro tiempo que el extrañamiento de nuestra cultura frente a un pretendido "mundo natural". Si podemos comprender la relación polar de la *cultura* y la *naturaleza,* es sobre todo por comparación con este sentimiento de extranjería frente a una cultura que se nos ha convertido en naturaleza, exigiéndonos una nueva creación de cultura. Los hombres del siglo pasado, albergados por una cultura que creían poseer *de derecho,* podían nutrir su fantasía con la situación, a sus ojos extraordinaria, de algún Robinson Crusoe para quien esa cultura se revelaba de pronto inútil. Muchos hombres de hoy, en cambio, se saben Robinsones en el mundo de la cultura, en las ciudades, en medio de otros hombres, de las obras de arte y de los libros, porque han descubierto que su relación con la cultura tradicional no es *de derecho,* que es solamente *un hecho.*

Esta noción de *crisis cultural* corre, sin embargo, una suerte extraña desde que entramos a aplicarla a la historia. Podemos delimitar las grandes crisis como articulaciones en una determinada secuencia histórica. Pero desde que miramos más de cerca los períodos que quedan así enmarcados por las crisis, vemos que en ellos el elemento crítico está también presente, y que si luego lo hemos perdido de vista es porque aparece insignificante en relación a una crisis posterior más profunda.

4.—Una conclusión fluye de estas reflexiones: la cultura vive creadoramente de su propia negación, de su hacerse constantemente naturaleza. La importancia de la creación requerida en una situación determinada se estima por la magnitud a que alcanza esta naturalización de la cultura hasta entonces vigente. Pero, puesto que la cultura que en un momento queda así naturalizada, ha llegado a constituirse por

una serie de actitudes análogas respecto del pasado, resulta que la actual naturalización de la cultura es solidaria, en este sentido, de la más grande creación del pasado, en la precisa medida en que pretendió desprenderse de ella. El extrañamiento aparece como requisito previo para establecer un contacto más profundo con la tradición. La pretensión a la originalidad es seguida por el descubrimiento de que sólo se ha reiterado. Y es que, en efecto, el cultivo de "lo nuevo" en cuanto nuevo, sólo produce obras superficiales, si este "nuevo" no es a la vez repetición de una palabra intemporal que se está pronunciando desde siempre, pero que siempre se degrada y es necesario por esto volver a inventar. La tarea de cada época consiste en recoger la historia, en redescubrir y reiterar para el presente lo más esencial de la cultura pasada.

5.—¿Cómo describir el fin de esta labor creadora a que somos requeridos? Si entendemos por cultura la creación más característicamente humana, deberemos describir su fin en función de lo que el hombre es. Ahora bien, entre los rasgos definitorios del hombre, ninguno nos parece tan esencial como la conciencia que el hombre, por ser tal, tiene de sí mismo. A fuer de autoconsciente, el hombre se constituye como un "yo", se circunscribe, por tanto, frente a lo que no es él y deja "allí", separado de sí mismo, el *no yo, lo* que le es extranjero. Este sentimiento de estar aislado (literalmente: *constituído en isla*) de sentirse, por tanto, ajeno frente a lo que le rodea, es de la esencia de la condición humana. Mas saberse extranjero es reclamar una patria. Sólo en función de aquello a que pertenecemos *de derecho* podemos *en el hecho* vernos como extranjeros. Si el hombre se siente exilado en medio de los seres y las cosas consideradas en su inmediatez, ello es porque, al par, vislumbra la posibilidad de trascender estos seres y estas cosas y de alcanzar un mundo que le pertenezca en propiedad.

Por otra parte, si entre los rasgos más esenciales del hombre figura la conciencia que tiene de sí, cabe preguntar qué aprehende de sí mismo, qué es aquello de que es consciente al decir "yo mismo". Ahora bien, por el sólo hecho de fijar en nosotros nuestra mirada, dejamos de estar arraigados en una definición de nosotros mismos, dejamos de ser "naturales", nos vemos como aspiración a obtener un ser

de que carecemos, como tarea por realizar con miras a constituirnos *otros* en *otra* realidad. Esto es precisamente la cultura.

Claro está, ese "otro" está presente en el *aquí* y *ahora* como una dimensión que nos obliga a trascenderlo. De modo que el *más allá* está dado también en el *acá,* es parte de la definición de éste.

Si el hombre es ciudadano de dos mundos distintos, es porque al separarse del mundo dado en su inmediatez postula necesariamente otro mundo que adivina tras éste y al que aspira. Y este mundo ha de aparecérsele como la *verdadera naturaleza,* en el sentido de que no es creación de la cultura, sino *principio de movimiento,* razón que mueve al hombre a crear cultura, y, por tanto,, a crear aquella naturaleza que la cultura manifiesta por contraposición a sí misma, como fondo del que emerge, como suelo en que se asienta. Re-encontramos pues, aquí (aunque en un sentido algo diferente del tradicional) la antigua distinción de *Natura naturans* y *natura naturata.* El fin de la cultura, no es, no puede ser, la propia cultura; es, pues, *naturaleza,* no la naturaleza que resulta de la labor naturalizante de la cultura, no la naturaleza que la cultura hace surgir retroactivamente de su seno, sino la naturaleza a que la cultura tiende, como fin del hombre.

La cultura se limita a sí misma por aquello que le sirve de punto de partida y que va dejando tras de sí como residuo —*mera naturaleza*— y por aquello que le sirve de norte: *Natura sive Deus.*

A la naturaleza de lo posible, de lo naciente y aún no desarrollado, que contemplamos desde la cultura que la niega o desarrolla, cabe vincular la naturaleza de lo cumplido y acabado, que definimos desde la cultura cuya perfección constituye. Precisamente el acto de conjunción de estas dos nautralezas en el tiempo del hombre *es* la cultura.

"Como la palabra naturaleza significa dos cosas, materia y forma, y ésta última es fin, y las otras cosas son con miras al fin, así, esta última naturaleza será una causa, la causa final" escribe Aristóteles (*Fis.* II, 8, 199 a). Y dirá también Aristóteles que los monstruos son errores en el fin (*Fis.* II, 8, 199 b) y que la forma —o fin— "es más naturaleza que la materia, pues cada ser se designa cuando está en acto, antes que cuando está en potencia" (*Fis.* II, 1, 193 b).

6.—Ahora bien, si la *Naturaleza-fin* con que la cultura deslinda

por uno de sus extremos contiene en acto lo que la naturaleza originaria contenía en potencia, si la cultura es precisamente la acción por la que revelamos esta potencialidad y el acto final en que se cumple, si por otra parte, la auténtica acción cultural ha de reiterar su propio pasado, la *Naturaleza fin* debe ser concebida como la posesión total de lo realizado en el tiempo, es decir, como la *eternidad,* en el sentido que tiene esta expresión para Boecio (*Philosophiae consolationis,* Liber V, pr. 6). La Naturaleza, en este último sentido, viene pues a ser para cada hombre la *Ortotnasia,* la buena muerte en que nuestra vida individual se termina y consuma. Para la humanidad en su conjunto, en cambio, ella es el *Juicio Final,* postulado inevitable de cualquier concepción que atribuya sentido a la historia. Quiere esto decir que aquello que al vivir postulamos como fin no es algo sobrepuesto o añadido al acaecer de nuestro vivir individual o histórico, que es este vivir mismo actualizado, justificado y cumplido, en una posesión simultánea y perfecta de todos sus momentos pasados sin la posposición que supone el tiempo, sin el no ser que el ser posible implica: tiempo reunido, crónica aquietada, acción acabada. La naturaleza que la cultura configuraba como su origen indica, a la postre, como su destino, el ser absorbida en la Naturaleza que la cultura, por su esencia misma, postula como fin. El empleo de una misma palabra para designar los dos límites de la cultura —materia y forma, nacimiento y muerte— tiene la virtud de exhibir que la Naturaleza-fin es cumplimiento de la naturaleza originaria y recapitulación, por tanto, de la cultura misma.

7.—Pero ¿acaso el fin ha de ser concebido como una posesión de todo aquello que se dio en el tiempo, inclusive de lo más insignificante? No. La cultura tiene por misión tanto el conservar y reiterar lo significativo como el liberarnos frente a lo insignificante. O dicho de otro modo: el tiempo que la cultura conserva y reitera no es el de los actos de preparación con miras al fin, no es el de los días de ejercicio; es el tiempo del cumplimiento, cuyos momentos, repetidos periódicamente, recogen cada vez el pasado que se les asemeja y de este modo lo actualizan. Crear, por sobre el tiempo cuotidiano, el Gran Tiempo que merece eternizarse, tal es el fin del trabajo cultural.

Mas, si bien los actos que han de integrarse en esta actualización

final están en el pasado, aquello que los actualiza es la afinidad con un presente, fruto de una decisión. De modo que es igualmente exacto decir que el pasado se hace presente en el fin de nuestro tiempo individual o histórico, o que el presente crea retroactivamente el pasado que aspira a recuperar. El acto mortal en el individuo, el *Juicio Final* en la humanidad, es, precisamente, el instante de la decisión que atrae hacia sí mismo el pasado con que la eternidad se constituye. Es, en suma, el momento en que nuestra naturaleza queda por nosotros mismos configurada.

El riesgo de la empresa cultural reside en la posibilidad de que esta posibilidad no se cumpla, de que no alcancemos el fin que es nuestra perfección y reposo, de que, distraídos o desviados, hagamos de la cultura una empresa generadora de monstruos.

Jorge Millas

EL PENSAMIENTO RACIONAL COMO SUSTITUTO DE LA EXPERIENCIA

ENTRE LAS representaciones del mundo fáctico, la percepción ocupa un lugar privilegiado. Esto es obvio al más superficial examen de quien compare introspectivamente sus recuerdos e imágenes de algo con la correspondiente percepción.

La nitidez, relativa estabilidad y fuerza focalizante de la percepción, contrasta con cierta borrosidad y fluidez de la imagen y del recuerdo. Con expresión metafórica, que no altera la naturaleza de las cosas, podríamos decir que hay diferencia de plenitud entre ambos modos de representación. El percepto tiene una densidad y espesor de que carecen la imagen y el recuerdo. Es probable, sin embargo, que éstas y análogas observaciones, sólo tengan interés psicológico, de relevancia secundaria para una teoría del conocimiento en sentido estricto.

Y, no obstante, en el contraste psicológico parece insinuarse ya una diferencia que desplaza el problema hacia otros planos. En la justa medida en que la percepción es más nítida, estable y plena, su contenido es también menos subjetivo, se halla mejor afincado en el "mundo exterior" (cualquiera cosa que éste sea) y ella misma se ofrece, en su función cognoscitiva, como una representación más próxima a su objeto. Gracias a ella nos son dados, no ya vestigios representativos, "fantasmas" —delicioso nombre griego que debieran haber conservado las imágenes— sino cosas, hechos, realidades.

Esta función privilegiada del percepto lleva a otra. La imagen y el recuerdo, de una manera en cada caso específica, mientan así mismo el dato, proyectan la conciencia hacia un polo real. Pero la cosa mentada está ausente; y si, no obstante, todavía es posible cierta referencia a ella, se debe a la mediación del percepto. Más aún, toda imagen y recuerdo suponen una doble función mediadora del percepto: percepto pasado en el cual la imagen y recuerdo se originaron, y percepto posible, gracias al cual la imagen y el recuerdo tienen un sentido actualmente representativo.

De este modo la percepción aparece dos veces privilegiada: pri-

mero, porque pone las cosas a la vista, en actual y próxima presencia, y, segundo, porque las otras representaciones tienen función representativa en cuanto se hallan de algún modo referidas a ella.

Pero con estas consideraciones estamos más allá del privilegio meramente psicológico de la percepción. Esta ocupa un lugar central en el cuadro de nuestras representaciones, no sólo en cuanto vívida y focalizante, sino también en cuanto ponente de realidades. Epistemológicamente, la percepción es, pues, más que representación, presentación; su nombre ya lo dice: ' ' c a p i o ' ' es en latín coger o tomar; se "coge" o "toma" la realidad. Supongo que estas reflexiones no inducirán a nadie a denunciarme como realista ingenuo (cosa que, por otra parte, no me horrorizaría). Pues aquí no se sostiene que la percepción aprehenda *la* realidad, o que la realidad sea, sin residuos, eso que se da en la percepción. Sólo se dice que la percepción tiene, tanto psicológica como epistemológicamente, una relación de referencia y proximidad con lo real, decididamente mayor que la imagen y el recuerdo. Y esto, independientemente de toda teoría de la percepción y de la realidad, como resultado o dato del sentido mismo del percibir y del imaginar. Percibiendo, nos hallamos, queramoslo o no, en la situación de tener algo allí, a la vista, d ad o. Si está o no dado efectivamente el algo, podrá ser materia de discusión. Pero no es discutible que la percepción ponga algo ante nosotros *como* dado y nos ponga a nosotros en la situación de estar ante algo dado ahí, inmediatamente, sin más. La realidad se presenta en la percepción, ergo, la percepción es el soporte, por excelencia, de nuestras representaciones. Y como mediadora de la función representativa, transmitirá su excelencia a otras representaciones, según el grado de proximidad de éstas a la propia percepción, por lo cual el recuerdo tendrá más excelencia representativa que la imagen de la fantasía. Prima, en definitiva, la percepción en cuanto prima en ella una función representativa de primer grado. Del privilegio psicológico hemos pasado al privilegio epistemológico de la percepción.

Este es, precisamente, el privilegio que se hace valer mediante un vocablo de especialísima connotación epistemológica: el vocablo experiencia. Tiene el término, como es de rigor, varias acepciones, pero hay una que impone su sabor y fija también un elemento co-

mún a todas las demás. De acuerdo con ella, experiencia es la situación del sujeto cognoscente en cuanto algo le es dado, en cuanto algo es por él encontrado y es, en esa condición, determinante suyo. En la experiencia estoy yo, como ente psíquico pensante, deseante, sufriente, memorizante, volente, percipiente, contrapuesto a algo que determina heterónomamente ese mi pensamiento, mi deseo, mi sufrimiento, mi recuerdo, mi decisión, mi percepción. La experiencia es, claro, *mía:* es *mi* situación de experiencia, pero esa situación mía consiste en hallarme yo actualmente, como centro, condicionado por un factor de acción centrípeta. Así condicionado, mi comportamiento total, desde mis pensamientos hasta mis acciones corporales, queda sometido al dato o presencia de otro ser que yo. Adecuado o no adecuado, dócil o indócil, activo o receptivo, mi comportamiento se halla en la experiencia referido a, y por ello también determinado por, un existente determinante. De esta manera la experiencia es una forma de trato con la existencia, quiero decir, con lo real. Tratamos, en general, con dos órdenes de existencia: la de nosotros mismos, la del sujeto pensante, apetente, volente, concíbase el sujeto como identidad o como flujo de actos, atómica o "gestálticamente", como sustancia o como función; y la existencia de todo lo demás: otras gentes, y sus actos; la materia y sus reacciones; las cosas que hemos visto y las que no hemos visto; y hasta los espíritus no encarnados, si es que tales entes existen; en buenas cuentas, todo otro que yo.

Ahora bien, en uno y en otro caso nuestra relación con lo real puede revestir una de estas dos formas: que lo aprehendamos o mentemos, teniéndolo a la vista como dato y presencia, o que lo propongamos, lo supongamos en ausencia. Considerando el asunto al nivel más simple posible, podemos ejemplificar la distinción mediante el contraste del mero recuerdo de una cosa o suceso y el de la percepción correspondiente. Aquél "representa", propone la cosa o suceso ausente; psicológicamente, es un residuo temporalizado; epistemológicamente, es acto cognoscitivo de segundo grado, un acto referencial al acto de percepción. La percepción, en cambio, presenta, pone la cosa o suceso como actualidad y presencia; psicológicamente, es actualidad plena de la afección; epistemológicamente, es acto cognoscitivo de primer grado, un acto originario de aprehensión o contacto.

En estricto sentido, el nombre de experiencia pertenece a esta forma de conocimiento en que el acaecer es actualmente dado, en que trabamos trato con lo real en cuanto presente. En la experiencia algo es, entonces, actualmente puesto aquí y ahora, no meramente propuesto o mentado. Huelga decir que este trato puede tener lugar tanto con la realidad o existencia psíquica como con la realidad o existencia física. El lenguaje filosófico tradicional ha reconocido desde antiguo este doble horizonte de nuestra experiencia con la distinción terminológica entre percepción interna o apercepción y percepción externa o sensorial. Ese mismo lenguaje tiene otros dos términos que pertenecen a idéntica clase: intuición metafísica e intuición axiológica. No es de nuestra incumbencia discutir aquí si, como lo pretenden un Schelling o un Bergson, en el primer caso, y un Scheler en el segundo, hay efectivamente aprehensión de datos reales metafísicos y axiológicos que legitimen el uso de esas expresiones. Pero es indudable que por su intención semántica pertenecen uno y otro a la clase de aquellos que, como "percepción" y "apercepción", designan modos de trato cognoscitivo con la presencia actual de algo real, con el dato epistemológico; pretenden, en suma, designar formas de experiencia.

Ahora bien. Por las mismas razones que hacen de la percepción —forma de la experiencia— un conocimiento privilegiado frente al recuerdo, la experiencia en general es, como zona de trato con lo real, privilegiada de suyo. Toda nuestra actividad de entes psíquicos —dígase de "organismos", si se quiere hacer una concesión lingüística al behaviorismo— se halla referida a la experiencia. Toda, y, desde luego, la actividad cognoscitiva. Kant lo dejó ya dicho en dictum famoso: "no hay duda de que nuestro conocimiento entero comienza con la experiencia". Pero con ello no se ha dicho todo. Porque nuestro conocimiento no sólo comienza con la experiencia; provocado por ella en la percepción y en la búsqueda consiguiente de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de sentido, de verificación y de acción. La ruta de nuestro conocimiento es, pues, de ida y vuelta: un circuito que, originado en la experiencia, en el encuentro con lo real, recorre los más intrincados caminos de la abstracción, la conceptuación, la inferencia, la formalización, para regresar a la expe-

riencia. No es, claro, un viaje inútil, que deje las cosas como estaban al principio; pues si es verdad que se parte de la experiencia y se retorna a ella, no es menos cierto que se parte de la experiencia como problema y se retorna a la experiencia como intelección.

Pero estas consideraciones y la propia significación del término, nos inducen fácilmente a engaño respecto a la idea de experiencia. Se trata de un concepto, y, precisamente, de aquel que, por lo visto, de refiere a la situación de una conciencia comunicada con lo real *in vivo*, situación de donde arranca y a donde se dirige todo el proceso del conocimiento. Tiéndese así a pensar en *la* experiencia *in toto*, como presencia actual de un universo real. Decimos "la experiencia es el trato actual con la realidad misma", y pensamos entonces en la situación de hallarse todo lo real como dado. Decimos "el conocimiento se mueve de la experiencia como problema a la experiencia como intelección", y otra vez nos figuramos la experiencia como la experiencia total. Y se trata, no obstante, de una mera ilusión, proveniente de confundir la universalidad del concepto con la singularidad de la situación a que el concepto se aplica. Porque, en efecto, no hay la experiencia total en que se produzca el encuentro del sujeto con la totalidad de lo real. La realidad en cuanto tal, como universal concreto, o mejor, como *universalis in re*, no es jamás dato de nuestro conocimiento, esto es, presencia. Todo dato es siempre momento o fase de una totalidad jamás dada por entero: es el dato de esto que percibo aquí y ahora, sección ínfirma de un continuo espacio-temporal, jamás, en cuanto tal continuo, percibido. Es decir, que desde el punto de vista de nuestro trato actual con la existencia, nos hallamos en la situación de un prisionero que pudiera mirar el paisaje exterior a través de un orificio muy pequeño, susceptible de desplazarse por los muros de su prisión. Nunca podría ser total su percepción del paisaje entero. Nuestra experiencia es, entonces, polifásica y toca sólo en un punto el continuo de la experiencia posible. ¿Cómo puede, entonces, hallarse el conocimiento ligado a la experiencia total?

Los filósofos conocen desde antiguo la respuesta. Aristóteles, en efecto, había ya enseñado en la Analítica Posterior (II, 19) que "de la sensación viene lo que llamamos memoria y del recuerdo muchas

veces repetido de una misma cosa formamos la experiencia, pues una multiplicidad numérica de recuerdos constituye una sola experiencia" *. El conocimiento se liga a la experiencia, porque la experiencia es sensación y *memoria*. El filósofo griego fijó así para la posteridad el alcance de un término que Descartes y Locke usarán todavía en sentido casi idéntico. Sólo con Kant va a adquirir un nuevo giro, del cual podemos prescindir aquí, por no ser relativo a nuestro asunto.

Pero nótese que semejante concepto funde en su unidad representativa dos momentos funcionalmente separables de nuestro conocimiento: la experiencia en sentido estricto, que nos sitúa en esa sección espacio-temporal, en el factum inmediatamente dado, sobre que se apoya nuestra idea de la realidad; y el residuo subjetivo y temporalizado que sobrevive del dato en la memoria. Es justo observar que esta refundición operada por el concepto aristotélico no es mero artificio teórico. Al llamar experiencia al continuo psíquico que progresa desde el más remoto dato de la memoria hacia nuevas percepciones (y apercepciones), pasando a través de los recuerdos más recientes, Aristóteles da expresión sistemática a nuestra inteligencia natural de las cosas. Nosotros, de ordinario, también llamamos experiencia, en sentido lato, al repertorio mnemónico de todo lo visto, oído, sentido, hecho, a todo lo que, según el testimonio de la memoria, ha sido alguna vez "factum" o experiencia en sentido estricto. Con lo cual no hacemos sino reconocer las funciones de la memoria como integrativa de la experiencia factual, episódica y fásica, y como sustitutiva de la experiencia ausente. Porque si la memoria no es verdaderamente experiencia, por no ser presencia actual del dato real, es lo que queda de nuestro acceso a él. Gracias a ella la subjetividad ensancha su horizonte de extro-proyección, limitado por la percepción y la apercepción al ahora y aquí del factum actualmente aprehendido. Por su intermedio se inicia el tránsito del "fenómeno experiencia" —actual, segregado, celular— al "concepto experiencia", que mienta el pasado y el futuro y que integra la multiplicidad de las experiencias singulares en el universal concreto de *l a* experiencia.

* Cf. *Metafísica*. A, I; 980 b.

Pero se trata sólo de un primer paso. Porque el *concepto* de experiencia y la constitución del conocimiento propiamente dicho, suponen unas estructuras mentales mucho más elaboradas que la de la simple recolección de nuestros recuerdos. Tales estructuras son las del pensamiento racional. Este ordena el continuo empírico de la experiencia aristotélica (el continuo memoria-percepción) bajo la unidad ideal del género y bajo la forma de la legalidad objetiva, mediante las estructuras del concepto, del juicio y del cálculo simbólico de las relaciones posibles entre juicios (razonamiento). La experiencia del hecho singular, conservada como imagen de la subjetividad y, aun más, incorporada por la memoria a la serie temporal de los recuerdos, queda así sujeta a la representación de un orden sistemático de clases y de relaciones entre clases de experiencia. Si, por ejemplo, en noche de tormenta resplandece ante mi vista el relámpago, —dato fugaz del mundo real— las funciones racionales me procuran los medios de subordinar la singularidad del hecho a todo un sistema de clases conceptuales —realidad y fenómeno, desde luego, y luz, descarga electromagnética, potencial eléctrico, espacio, etc.— y de relaciones entre ellas— las correspondientes leyes de la naturaleza física.

De este modo la experiencia, zona aislada y minúscula de nuestro conocimiento del mundo en un instante dado, se convierte en sección de un continuo infinitamente más vasto, en parte de una totalidad ausente en la experiencia misma y, no obstante, supraordinadora de ella. De este modo también nuestro conocimiento, funcionalmente orientado y dirigido por el mundo real o fáctico, cuya intelección y sentido incumbe a la curiosidad y a la acción del ente fáctico humano, trata con tal mundo, en cada momento, infinitamente más en ausencia que en presencia. Nuestra experiencia es esencialmente polifásica. Sujeto el hombre a las condiciones del tiempo y del espacio, hállase obligado a una relación de contactos múltiples y sucesivos con las cosas. No hay experiencia total, pero hay, en cambio, integración total de experiencias.

Por eso el contenido de todo pensamiento es la experiencia ausente y constituye —lo que viene a ser lo mismo— una anticipación de la experiencia posible y la reconstrucción de la experiencia

pasada. El pensamiento resulta ser así el sustituto de la experiencia. La experiencia misma, en cuanto tal, no es objeto de pensamiento: sólo lo es la experiencia eventual. "No necesitamos pensar lo que vemos, razonar lo que intuímos, formular en juicios lo que se nos da, sino en cuanto lo visto, intuído o dado no está todo entero en el acto de su presentación inmediata o cuando, estándolo, encubre un objeto que se insinúa sin mostrarse" *. Es cierto que a menudo la experiencia actual pasa por ser objeto de juicios e inferencias. Mas esto sólo ocurre en cuanto la experiencia es puesta en conexión con experiencias pasadas o posibles —ausentes ahora, por tanto— o cuando ella misma ha de ser sustituída.

Es por eso que toda proposición contiene más de lo que a primera vista parece: el más sencillo enunciado de forma judicativa lleva implícitos muchos otros, que apuntan más directamente a las experiencias eventuales a que el juicio principal remite según su sentido. Sea, por ejemplo, la proposición "el sol alumbra". Se trata de una estructura lingüística, organizada según unas convencionales normas semánticas y sintácticas. La función cognoscitiva de esta estructura, su contenido, por consiguiente, se traduce en un conjunto o universo de experiencias posibles, no dadas como conjunto o universo. Mediante este juicio nos anticipamos a la experiencia, nos situamos ante su posibilidad como ante su propia objetividad preconstituída. Y, en efecto, que "el sol alumbra" significa que en conexión con tales y cuales posibles fenómenos de percepción relativos a una cosa real que llamamos "sol", se darán tales y cuales concretas circunstancias posibles y tales y cuales otros posibles fenómenos que designo con la palabra "alumbrar".

Por otra parte, es evidente que el juicio tiene una función dialogante. Mediante el juicio señalo a otro que yo, para que él, como yo mismo, se atenga a ella, esta objetividad preconstituída que es el sol en su comportamiento de cosa que alumbra. La situación, en lo esencial, no cambia si yo, haciendo excepción a la función habitual del juicio, enuncio la proposición sin intención dialogante alguna.

* Jorge Millas. *"Goethe y el espíritu del Fausto"*. (Editorial Universitaria. Univ. de Puerto Rico. 1949. Pág. 41).

Pues en este caso el designio cognoscitivo del juicio es el mismo: preconstituir simbólicamente una objetividad de experiencias posibles. Soy yo ahora quien se da, en monólogo, que es diálogo consigo mismo, esa misma posible objetividad, situándose así ante el universo de todas las experiencias posibles constitutivas de la objetividad mentada por el juicio.

No se halla, a nuestro entender, suficientemente estudiada esta función del pensamiento racional como sustituto de la experiencia. Hay que reconocer, por cierto, que la palabra "sustituir", sin ser del todo inexacta, plantea imperfectamente el problema, por lo menos en una de sus direcciones. Porque la cuestión tiene dos direcciones fundamentales: pragmática una, epistemológica la otra.

El pensamiento racional (racional, no necesariamente racionalista) es, por una parte, medida y canon de la acción adecuada a un universo ausente, que la experiencia, según hemos visto, apenas toca en un punto. La acción se dirige a un mundo de cosas de las cuales sólo una ínfima porción están allí a la vista. La mayoría fueron ya dadas, otras no han sido dadas todavía y las hay que, al menos para nosotros, no serán dadas jamás. Pero hemos de actuar, sin embargo, en función de ese universo que apenas avistamos por la estrecha ventanuca de la experiencia actual. Desde el punto de vista pragmático, el conocimiento racional, que clasifica, generaliza e infiere, es, cabalmente, un sustituto de la experiencia, sustituto en el obvio sentido de la palabra, en cuanto la reemplaza allí donde ella no está, y en cuanto la excluye toda vez que la urgencia de la acción así lo exige. El vocablo "sustituir" parece estar aquí bien empleado. Pero no puede aplicársele sin ciertas especificaciones cuando se trata de la fase epistemológica del problema.

Hay, desde luego, plena sustitución de la experiencia en las dos operaciones básicas de todo pensamiento racional: la conceptuación, que muestra las relaciones analógicas no intuitivamente visibles entre partes de la experiencia y la inferencia, en sus dos operaciones, el cálculo de los estadios futuros de la experiencia (predicción de efectos) y el de su conformación pretérita (explicación por causas). Estas tareas no son, en verdad, sino instrumentos de la función totalizadora de la razón. Pensar racionalmente es pensar en función de totalida-

des. Toda experiencia es, por eso, integrada por el pensamiento racional en su básica categoría de mundo objetivo, de universo todo-continente de experiencias no actuales. Las operaciones totalizadoras de la razón implican, realmente, inequívoca sustitución de la experiencia. Tanto el juicio como el concepto ponen a la vista, en el modo de la inteligibilidad, el objeto no intuitivamente dado. La intuición plena de las cosas, de ser posible, haría inútil todo conocimiento racional. Puede, pues, decirse que el conocimiento es instrumental, mas en un sentido asaz diverso al pragmatismo; éste reduce la instrumentalidad a la función pragmática; aquí la extendemos a la función teórica.

Todo ello resulta posible gracias a los recursos simbólicos del pensamiento humano. El concepto, el juicio y la inferencia son estructuras simbólicas, cuyo sentido radica en proponer a un entendimiento carente de asidero actual en la experiencia, una objetividad posible. No puede, sin embargo, escapar a una consideración atenta del problema, la limitación con que ha de ser tomada aquí la idea de función vicaria. El pensamiento puede sustituir la experiencia, pero no prescindir de ella. Es siempre, por lo pronto, un dato actual el que llama, en demanda de inteligibilidad, de integración en el continuo velado de una realidad total, al ejercicio del pensamiento. Pero hay más: las estructuras simbólicas del juicio y del razonamiento no agotan su sentido, como parece suponerlo una tendencia dominante entre los lógicos contemporáneos, en la pura combinación regular de símbolos según reglas formales. El pensamiento no es un juego, aunque pueda, como los niños que mandamos con un encargo serio, entretenerse a jugar en el camino. Su último sentido radica siempre en hacer inteligible la experiencia actual, integrándola en el continuo no dado de toda la experiencia posible. "Pues a la larga, el pensamiento, sustituto de la experiencia, es un llamado a ella; todo concepto, todo juicio, todo razonamiento, toda teoría es, verdaderamente, un proyecto intemporal de posibles situaciones reales" *.

Por eso es que necesita ser verificado. La verificación cierra el ciclo del pensar racional. Iniciado el ciclo en la experiencia actual

* Jorge Millas. *Op. cit.* pág. 46.

que, como momento de una totalidad oculta, requiere ser intelectivamente integrado en ella, termina también en una experiencia, en que lo real, como objeto concebido, hace intuitivo otro momento suyo, mostrando, verificando, la adecuación o inadecuación de la mención intelectiva. De la experiencia a la experiencia por la vía de la intelección sustitutiva: tal es el ciclo del pensamiento. El niño que salió de compras y se distrajo jugando en el camino, vuelve a su casa, después de todo.

¿A la misma casa? La duda resulta inevitable, a la luz de nuestras propias consideraciones sobre el carácter polifásico de la experiencia y, sobre todo, de la vieja Filosofía del devenir. Porque, en efecto, apenas tomamos conciencia de la dimensión temporal del continuo cognoscitivo, avistándolo como proceso, reparamos en que toda realidad, *qua* realidad, se ofrece en secciones sucesivas de un continuo que se mueve en la dirección irreversible del tiempo. No hay así, para el hombre, dos momentos de experiencia idéntica. Toda experiencia es nueva, en cuanto le pertenece un lugar singular inalienable en el proceso de la experiencia total. El punto en que nuestro conocimiento toca lo real no es sólo *zona* de una extensión, sino *instante* de una duración. Si se tratara sólo de lo primero, es decir, si lo real fuera sólo un continuo espacial, sería inteligible la idea del retorno a la experiencia, a la misma experiencia: propuesta ella como problema, nuestro entendimiento regresaría a ella, y a ella misma, en la fase de la intelección. Más ocurre que lo real es un continuo espacio-temporal y sus secciones son no ya zonas, en sentido topográfico, sino instantes en sentido procesal. De Heráclito a Whitehead, los filósofos del devenir han hecho evidente al hombre la imposibilidad de bañarse dos veces en las aguas de un mismo río. ¿Cómo, pues, decir que el conocimiento se liga doblemente a la experiencia y que, partiendo de ella en demanda de inteligibilidad, vuelve a ella en demanda de verificación y de acción?

El enérgico contraste de los resultados de este análisis con nuestra concepción natural de la realidad y con las necesidades de nuestra vida, debiera habernos ya puesto en guardia frente a su metafísica y poética sugestión. Urge una revisión cuidadosa de los supuestos y de la interpretación de la filosofía del devenir. Con todo lo legí-

timo que hay en sus resultados, es indudable que no nos procura una visión adecuada de todos los aspectos de nuestra experiencia.

Aquí, naturalmente, sólo procede ocuparse de lo que concierne al problema del conocimiento. Y a este respecto, debemos partir de ciertos hechos que han de anteponerse al resultado de cualquier análisis. En primer lugar, nuestro conocimiento presupone, por su sentido, la constancia de su objeto. Un conocimiento de objeto transitorio e irrecuperable —objeto, por tanto, que fuera instante absoluto del flujo temporal— conocimiento sin objeto, no sería, realmente, conocimiento. La posibilidad del conocimiento de un objeto implica, en verdad, dos condiciones: que su duración tenga, por una parte, espesor, es decir, que detenga el tiempo, condensando una multiplicidad de instantes en su identidad de objeto; y que, por otra parte, sea recuperable, que podamos volverlo ante nosotros cuando haya remontado la corriente de la experiencia.

Que todo objeto sea, en cuanto tal, un espesor de la duración, flujo temporal retenido, es no sólo un dato de toda percepción, sino también de nuestra experiencia del tiempo. El tiempo vivido-el nuestro, íntimo, y el de las cosas, externo— no se compone de instantes. El instante es un artificio de la abstracción; lo real es el momento concreto, una plenitud temporal compleja, rica, cualitativamente diversa. No vivimos instantes, secciones infinitesimales de un tiempo vacío, sino sucesos, procesos totales. Es el momento concreto-el pájaro en vuelo, la luz que se enciende, mi angustia, el dolor de mi pierna-lo que adviene, llena mi presente y pasa para alojarse en mi memoria. La experiencia es polifásica, pero la fase no es punto de un continuo, sino toda una zona de él, una región, un espesor.

Pero, además, aunque las fases se suceden en un movimiento de dirección irreversible, son, como objeto del conocimiento, recuperables. Es obvio que esta recuperación del objeto ocurre, en cierto sentido, mediante actos apropiados de imaginación y memoria. Una y otra vez vuelve a nosotros el hecho percibido, en las representaciones de la fantasía o del recuerdo. No el hecho mismo, claro está, sino su eco subjetivo, su residuo mental. Gracias a ello, es posible el regreso a la experiencia inicial. He aquí, por ejemplo, que observo a tal persona cuando se cruza en mi camino, ataviada con traje de color muy

vivo. "Don Fulano viste hoy más alegremente que de costumbre"— pienso. E informo después a alguien: "Don Fulano lucía ayer unas prendas y colores desacostumbrados". Mas algo me lleva a dudar de la verdad de mi aserto. ¿No llevaba, acaso, la corbata gris de otras ocasiones? Acudo a mi recuerdo. En efecto: ahí está el personaje con su atavío de siempre. ¿De siempre? Repaso otros recuerdos. Nueva comprobación: sí, no caben dudas, se trata de la misma prenda; y, además, el traje de vivo colorido, lo lució ya en otras ocasiones. Mi aserto no era, pues, exacto: Don Fulano no vestía más alegremente que de costumbre.

Siempre queda en pie la duda, claro está, de si mi recuerdo era o no exacto, si puedo servirme legítimamente de él para juzgar sobre la experiencia originaria. Este tipo de duda es, sin embargo, sólo metodológico. Nos defiende del error posible, pero no invalida en principio, por modo esencial, la función epistemológica del recuerdo. Porque, si es recuerdo y no otra cosa, es reposición del objeto originario en cuanto recordado. El objeto mismo se halla, según se ha señalado más arriba, ausente; el recuerdo es un sustituto suyo. Pero en la medida en que la sustitución opera según relaciones de determinación definida, el objeto ha sido de algún modo recuperado por el conocimiento.

Pero no es aquí donde se aloja el problema principal. Porque el conocimiento no apunta tanto a la realidad que fue, a través de recuerdos, como a la realidad que ahora es y que será, a través de nuevas experiencias. Por eso, el problema de la verificación, y de la acción, se plantea más en función de nuevas y futuras, que de pretéritas experiencias. Así por ejemplo, observo el pequeño objeto de apariencia metálica que acabo de encontrar en las arenas del río. Formulo el pensamiento "es una pepita de oro". Lo cual significa realmente dos cosas: primero, que mis experiencias de percepción fueron tales y cuales, — aquéllas que, justamente, corresponden a la apariencia de una pepita de oro; y, segundo, que puedo prever tales y cuales otras experiencias en relación con ese objeto. El pensamiento racional está operando aquí en la plenitud de sus funciones sustitutivas de la experiencia. La estructura proposicional ocupa el lugar de la experiencia pasada y de innumerables futuras experiencias re-

lativas al objeto. Mas, ¿tengo yo, en principio, a mi disposición el mismo objeto, no ya en el recuerdo, sino en su realidad? Aquí es, justamente, en donde tenemos que precavernos epistemológicamente del análisis engañoso de la metafísica del devenir. Para ésta no habría una misma pepita de oro, que pudiéramos observar una y otra vez, verificando o invalidando nuestro aserto, sino otra experiencia, tan fugaz como la primera. A la corriente de nuestras percepciones corresponde el flujo de lo real. Pero contra esta visión metafísica del mundo como flujo perpetuo de estados nuevos, se opondrá siempre la visión epistemológica y pragmática del mundo como flujo de estados que se repiten, de cosas que duran, de experiencias que retornan, en buenas cuentas, *la paradoja de la reversibilidad del tiempo concreto*. Paradoja del pensamiento, y no en cambio, de la intuición. Porque el retorno de estados es la condición misma de nuestra experiencia del mundo, y de nosotros mismos. Ningún análisis sutil podrá llevarme a pensar que no es el mismo amarillo de la pepita de oro el que ahora por tercera o cuarta vez experimento al contemplarlo, ni mucho menos que sea otro el objeto que tengo entre las manos. Como tampoco, que sea otra mi emoción ante la bella melodía que ahora escucho, después de haberla escuchado otras veces como la misma melodía. La filosofía del tiempo reversible está por hacerse. Dejemos el tema.

Creemos que con lo dicho nuestro problema inicial está resuelto. ¿Cómo puede el conocimiento volver a la experiencia en demanda de verificación y de acción? Ello es posible porque la experiencia pasada se repone epistemológica y vivencialmente en las experiencias temporalmente nuevas y distintas. Percibo ahora el amarillo de la pepita de oro que observé ayer, en virtud de otra experiencia de percepción, pero percibo otra vez el amarillo. Y cuando mediante una ley de la naturaleza sustituímos racionalmente la experiencia ausente, confiamos en el valor representativo de la sustitución porque habiendo partido de determinadas experiencias, podemos volver a ellas mismas, en virtud de la constancia del objeto del conocimiento y del objeto de la acción *.

* Comunicación leída en el V Congreso Interamericano de Filosofía, Washington 1957.

Félix Schwartzmann

SIGNIFICADO DE LAS RELACIONES ENTRE NATURALEZA E HISTORIA PARA EL CONOCIMIENTO HISTORICO

I

DENTRO de una tradición filosófica que se remonta al siglo pasado, se contraponen de manera sistemática *naturaleza* e *historia*. Y ello al extremo de que fundar teóricamente su condición de mundos opuestos, prescribe el comienzo ineludible de las reflexiones sobre la historia. Tal distinción se le impone al historiador y al filósofo de las ciencias. Al primero, al indagar el sentido de los acontecimientos, su articulación y finalidad; y al segundo, cuando intenta establecer un sistema de las ciencias inspirado en aquella tradición. Ocurre, por otra parte, que tanto ese dualismo ontológico como el epistemológico, reviste diversas formas; cada uno de ellos se desenvuelve en conexión con una pluralidad de supuestos metafísicos. No coinciden, por eso, las teorías que afirman diferencias esenciales entre naturaleza e historia; al contrario, divergen profundamente en la determinación de sus notas distintivas. Esta discrepancia también se refleja en otro plano. Las concepciones filosóficas que fundamentan dicho antagonismo prefiguran, igualmente, el carácter propio de las diversas visiones de la Historia Universal. Puesto que, el sentido que se atribuya al desarrollo cultural dependerá, p. ej., de cómo y por qué se oponen necesidad y libertad, causalidad y finalidad, ritmos cósmicos y ciclos históricos.

Pero, establecer esas diferencias entre métodos y tipos de realidad, no debe ocultar los problemas que plantea la situación objetiva; esto es, el significado de la "presencia" de la naturaleza en la historia, el modo de entretejerse el ser de la una con el acontecer de la otra. Desde luego, como pensaba Troeltsch, caracteriza a tal polaridad cierta asimetría, que se manifiesta al confrontar la fugacidad de los fenómenos históricos con la infinitud de los espacios y lapsos naturales. Además, aun reconociendo la existencia de tal dualismo, plantéase agudamente el problema de cómo se opera la interpenetración entre ambos universos. Claro que esta última exigencia teórica no constriñe

a aceptar una suerte de "paralelismo" histórico-cósmico, concebido por analogía con el paralelismo psico-físico; pero, no es menos cierto que tampoco se justifica imaginar la historia diversificándose sólo desde sí misma, a partir de un invariable punto de tangencial implantación en la naturaleza; vale decir, a partir de un arraigo primigenio en el Todo, tan invariable y definitivo como cambiantes y varias son las trayectorias culturales posibles. Y, en fin, en menor grado todavía, cabe admitir la hipótesis de la constancia de las relaciones entre uno y otro mundo.

De ordinario, la invariabilidad de ese nexo primordial se entiende como permanente presencia de la naturaleza en la historia; se le imagina a manera de soporte originario, que determina un orden definitivo de dependencia para el hombre. Es decir, su carácter de sostén se identifica con su misma constancia sujeta, acaso, a variaciones insensibles. Trátase, cabalmente, de un vínculo actualizado una sola vez y prístino siempre en el marco de su inamovilidad. *Vemos, pues, que la oposición analizada, dentro de los límites en que se la sitúa, admite como un principio fundamental la constancia de las relaciones entre dichas esferas de ser;* reconoce, asimismo, la perdurable limitación, finitud e invariabilidad del arraigo de lo histórico en lo natural. Supuesto lo contrario, esto es, que la índole de ese nexo experimenta mutaciones imprevisibles, debe concluirse la insuficiencia del estudio del objeto histórico que lo recorta aislado en sí mismo; insuficiencia para prever su verdadera teleología y sus líneas de desarrollo. Porque ese nexo —que juzgamos variable—, condiciona un proceso abierto de interpenetración histórico-natural que, por cierto, también se patentiza en fenómenos culturales.

Por otra parte, es posible pensar esos mundos como opuestos, aunque no posean un enlace inmutable. Puesto que no es inherente a su antagonismo —ni ontológica ni metodológicamente—, la idea de la constancia de sus relaciones.

Aceptar el criterio propuesto, implica restringir el campo de validez de las generalizaciones históricas. Sobre todo, si éstas tienen por base la concepción de los hechos históricos como acontecer hermético, no sujeto a interferencias con la naturaleza. En consecuencia,

la real historicidad de los nexos posibles entre naturaleza e historia, introduce en las previsiones culturales un nuevo y esencial factor de indeterminación.

II

DETENGÁMONOS, ahora, a examinar cómo se revela el enlace cambiante entre la realidad natural y los procesos culturales; y luego, consideremos en qué sentido resulta crucial para el conocimiento histórico sustentar la existencia de una relación constante o variable entre los términos de aquel antagonismo.

En primer lugar, es necesario destacar algunos conceptos de naturaleza utilizados en las distintas intuiciones de la historia. Pues, como se sabe, tal oposición no es conceptualmente unívoca. En efecto, tan pronto como varía el contenido de uno de los términos de la polaridad —la idea de la naturaleza—, varía correlativamente el otro —la idea de la historia—. Dentro de la amplitud y vaguedad del empleo de la palabra "naturaleza", sólo nos referiremos a las caracterizaciones más significativas para el problema propuesto.

Se la define, así, como "origen" y "presencia"; es la Tierra, de la que brota la vida y surge la cultura. O bien, es vista como conexión geográfica y paisaje primordial, capaz de condicionar, a favor de determinadas circunstancias históricas, el carácter de un pueblo. En esta misma dirección, también se la comprende como puro ambiente geográfico, en el sentido de medio físico-ecológico. En cambio, en la doctrina panteísta de Goethe, aparece como la "naturaleza viviente"; es exaltada a la categoría de Dios-Naturaleza, donde los antagonismos tienden a desvanecerse, por la fusión en lo Universal de naturaleza y espíritu. En fin, según Hegel, representa el "suelo sobre el cual se mueve el espíritu", el grado de conciencia de sí mismo alcanzado por éste, que se manifiesta a través de "características de la existencia natural"; es decir, para Hegel, siempre existe correspondencia entre espíritu y naturaleza.

Todas estas notas aluden, pues, al arraigo originario, a la génesis material, al vínculo con un "paisaje" del que nace la vida histórica. Pero el antagonismo se insinúa en otros planos. Particularmente en

el análisis del sentido de los dos mundos. Burckhardt señala el despertar de la conciencia como el hecho que marca la ruptura con la naturaleza y el nacimiento de la historia. En su opinión, se diferencian en la manera como en ellas las especies naturales y los pueblos, nacen y perecen, se forman y desarrollan. En una reina lo genérico y la plenitud orgánica; en la otra, lo individual y el aspirar a más altos niveles de vida. En la teoría organológica de Spengler, el dualismo recibe otro fundamento y orientación. Puesto que en ella se afirma que en ambas esferas rige el ritmo propio del crecimiento orgánico. Se explica, por eso, que en su sistema el antagonismo estudiado represente "modos posibles de reducir" la "vida y lo vivido", a una "imagen cósmica uniforme", cuyos extremos son la intuición orgánica y la intuición mecánica, respectivamente. Por su parte, Troeltsch descubre en el campo propio de las ciencias naturales exactitud, necesidad, calculabilidad, grandeza y belleza; en cambio, asigna la tarea de comprender lo creador, responsable, intuitivo y ético, a las ciencias culturales. Y por último, la visión de la naturaleza puede reducirse a destacar, frente a la realidad inmediata, lo abstracto y universal, el conjunto de conexiones legales establecidas mediante el método de las ciencias exactas. Que es la representación física del mundo, que atiende a los procesos causales con olvido de toda finalidad.

Se ve que en estas versiones del dualismo considerado, la interpenetración de los polos que lo forman posee un carácter estático. Y ello en dos sentidos. Por un lado, como definitivo arraigo en la Tierra, y como marcha divergente de lo natural y de lo histórico, por otro. Hasta aquí, en cuanto a la teoría. Pero, ¿qué enseña la evolución histórica misma? Que las relaciones con la naturaleza han sido *relativamente constantes* hasta el Renacimiento y, en cierto modo, hasta el siglo XVIII; relativamente invariables, en cuanto no se realizó un cambio esencial en el proceso de interpenetración; no se operó en él una modificación radical, capaz de desviar el curso de los acontecimientos, vinculada al saber y al manejo de fuerzas ocultas en el trasfondo de la naturaleza. También han existido pueblos que no desarrollaron sus posibilidades científicas ni extendieron la aplicación de

sus invenciones; pero ello constituye otro problema que, en todo caso, no rectifica el significado de lo expuesto.

Afirmar tal constancia relativa, como fenómeno histórico, es cosa que de ninguna manera se contradice con la diversidad de actitudes frente al mundo. Porque las transformaciones del sentimiento de la naturaleza, la configuración de un "paisaje cultural", e incluso la dialéctica propia del hipotético mecanismo de "incitación y respuesta" (Toynbee), son todos fenómenos comprensibles desde la perspectiva de la historia misma. Corrobora lo anterior el hecho de que en un mismo paisaje se superpongan culturas diversas. Lo cual permite distinguir, esquemáticamente, dos líneas de desarrollo. Procesos históricos relativamente autónomos, vinculados sólo a variaciones en la disposición colectiva frente al mundo exterior; y procesos de cuyos cambios en la actitud frente a la naturaleza deriva, además, el entrelazamiento entre ésta y la cultura que origina, a su vez, nuevas formas de vida histórica.

Con el nacimiento de la ciencia moderna, comienzan a alterarse sensiblemente los complejos nexos culturales del hombre con el Todo. La nueva fase coincide con el desarrollo de la imagen física del mundo, que tiende a sustituir a la imagen de la "naturaleza viviente". Se enfrentan, entonces, en el sentido que las distinguía Goethe, la perspectiva del investigador con la del contemplador de la naturaleza. Pero es la representación física del mundo exterior como un acontecer sin finalidad, la que deja en la vida cultural una impronta más profunda que la concepción orgánica. En otros términos, *en tanto el hombre permanece atenido a la imagen de la naturaleza viviente, su relación con ella se muestra relativamente constante.* Mas, a partir de la "filosofía experimental" de Newton —que rechaza las visiones intuitivas directas a otros niveles de experiencia vital—, se modifican los enlaces existentes entre mundo externo y vida histórica. Esto indica que una de las fuentes de la interconexión señalada, se encuentra en el moderno mecanicismo. Aquí debemos limitarnos a realzar el hecho, puesto que el problema del origen mismo de esa nueva etapa de la ciencia, rebasa el marco de este trabajo.

Bosquejemos con ligeros trazos, un rasgo muy significativo de la trayectoria seguida por las ciencias físico-matemáticas. Como se sabe,

el mecanicismo comienza por tratar el movimiento como objeto o realidad independiente. Describe los sucesos a base de interacciones entre fuerzas y masas que se expresan en leyes diferenciales. Le preocupa, sobre todo, buscar lo inteligible que subyace a las apariencias, alejándose de la idea del todo para atender a relaciones expresables cuantitativamente. Se desenvuelven, así, los principios matemáticos del método de las ciencias naturales. En fin, se atribuye a dichos enunciados valor ontológico. Al propio tiempo, merced al desarrollo de la técnica, se hace posible el manejo de "fuerzas" y "elementos" que subyacen en la naturaleza viviente. Lo cual ocurre paralelamente a la inversión del sentido de las representaciones del mundo exterior.

Una honda transformación se produce hacia fines del siglo pasado y comienzos del XX. Es abandonada la búsqueda de modelos mecánicos, como criterio y esquema interpretativo. Y ahora, a la creencia en el valor ontológico de los enunciados científicos, sucede un mero realismo operatorio, para el cual las leyes objetivas de la naturaleza no describen propiedades sustanciales de las cosas. Es decir, la noción de objetividad científica se torna equivalente de la posibilidad de realizar verificaciones de alcance intersubjetivo. Y de esta nueva etapa de la ciencia derivan también, como en el mecanicismo, sorprendentes consecuencias técnicas: progresos en el conocimiento de la estructura de la materia, permiten desencadenar energías latentes en el núcleo atómico. Reparemos en que esto último sucede a través de teorías que no ofrecen *representaciones* de los fenómenos investigados. Lamentaba Goethe que las leyes de Newton no eran ya naturaleza; ahora, es el físico mismo quien percibe ese alejamiento resignándose, sin embargo, a persistir en su rumbo. Lo importante es que, a pesar de elevar los conceptos científicos su nivel de abstracción, y no obstante que, como suele decirse, las leyes físicas no corresponden rigurosamente a leyes reales de la naturaleza, condicionan, con todo, su dominio técnico.

En síntesis, constituye un proceso cultural unitario, la articulación de la siguiente serie de conexiones: Alejamiento científico de la experiencia directa a favor de abstracciones; ahondar creciente en nuevos estratos de los fenómenos, unido al (transitorio) abandono de modelos mecánicos; y progreso técnico revelador de la existencia de efecti-

vas interconexiones entre mundo y sociedad. En otros términos, sucede como si esa suerte de interferencia entre ambas esferas, estuviera subordinada al distanciamiento de la representación viva de la naturaleza.

Por otra parte, la conquista técnica del mundo exterior, envuelve una significativa ambigüedad. En efecto, si bien tal señorío se manifiesta como acontecimiento histórico, la condición de la posibilidad de tales cambios se remonta a la "existencia" de determinadas fuerzas naturales. Ambigüedad, en cuanto que el superar la opresión de la naturaleza, el violentarla, se realiza mediante energías en ella latentes. Esta paradoja refleja la realidad del intercambio entre el universo físico y el histórico. De lo que se infiere que la historicidad de esos vínculos, siempre patente como hecho histórico, añade insospechadas virtualidades al desarrollo cultural.

De esta manera, según que tales nexos sean constantes o variables, cambia radicalmente de signo el sentido del dualismo tratado. Si son constantes, las líneas de desarrollo histórico pueden considerarse autónomas y comprensibles desde sí mismas; mas, si no lo son, el filósofo de la historia deberá tener presente esa doble dirección de influjos posibles al emplear determinados conceptos evolutivos. Lo cual no obliga al historiador a abandonar la oposición entre naturaleza e historia ni a desconocer la peculiaridad de sus líneas de desarrollo, puesto que ello no se contrapone a la realidad del influjo variable de las "fuerzas inferiores" sobre el curso de la civilización. Por eso, la técnica, aunque constituya un producto cultural típico, no puede comprenderse, ni imaginarse en sus orientaciones futuras considerándola, únicamente, un objeto histórico. Las creaciones técnicas no se desenvuelven en una suerte de vacío ontológico. Lejos de ello realizan, por así decirlo, la metamorfosis funcional de las fuerzas que constituyen la condición de su posibilidad. Tal es el caso de los "reactores de energía", a pesar de que los experimentos que le sirven de base constituyen modificaciones de procesos naturales.

En suma, a medida que la ciencia conquista nuevos grados de abstracción, su alcance cognoscitivo se extiende y se multiplican las derivaciones técnicas. En la misma medida, los vínculos entre mundo y sociedad varían de manera imprevisible. Todo ocurre como si a tra-

vés de la historia, la naturaleza se tornara infinita como la historia misma. Podría decirse, hablando metafóricamente, que la Edad atómica representa una fase fundamentalmente nueva en este proceso de historización de la naturaleza, correlativo de la naturalización de la historia. Este aserto no encubre un radical cientifismo aplicado al conocimiento histórico. Se limita a realzar la complejidad de la estructura propia de los fenómenos culturales. En fin, tampoco implica necesariamente un monismo metodológico.

La concepción apocalíptica del maquinismo y la técnica, que juzga a hombre y naturaleza esclavizados por igual, parece desconocer el sentido del proceso descrito. Cuando, p. ej., se habla de la "segunda naturaleza" creada por la técnica, sosteniendo que concluye por convertirse en un medio inhóspito para el hombre mismo, también se olvida que no está justificado atribuirle una forma única. Desde luego, no pueden preverse las consecuencias históricas que deriven de la "desnaturalización" de la realidad geográfica; esto es, se desconocen las repercusiones posibles del primado de la unidad técnica sobre la diferenciación geográfica; y, asimismo, ignoramos las virtualidades culturales que encierra la unificación externa de la humanidad. En otras palabras, nada autoriza a considerar la idea de "segunda naturaleza", como una forma cultural constante. En otro nivel técnico y en diversas circunstancias sociales, puede adquirir un sentido que armonice con la vida del hombre *.

III

EL PROBLEMA de que partimos, se ha desplazado. Nos enfrenta ahora a la necesidad de comprender el antagonismo entre naturaleza e his-

* Resulta acaso ilustrativo, en este punto, recordar una idea de Spengler. Estima que la física occidental ha llegado a "los límites de sus posibilidades internas"; al propio tiempo, degrada a toda teoría atómica a la categoría de mito. En consecuencia, a su juicio, vanos serán los intentos encaminados a verificar la "existencia" del átomo. (Llega al extremo de afirmar que la noción de "vida media" de un elemento, es una imagen histórica antes que natural). Tal sorprendente idea, en el fondo persigue fijar límites invariantes a las relaciones entre naturaleza e historia conservando, además, la integridad de su sistema; persigue salvar la coherencia de su filosofía que, por lo menos en este punto, la historia de la ciencia y la técnica aconsejan rechazar.

toria a partir de la realidad cambiante de sus relaciones. Esta muestra que el desarrollo de la historia es abierto también en la dirección de la naturaleza. Una razón más de la infecundidad de los afanes astrológicos —que Burckhardt rechaza con desdén—, y de los dogmatismos finalistas de la filosofía de la historia. Porque a pesar de que el investigador sólo contempla fenómenos históricos, la variabilidad señalada obliga a tener presente la realidad en que acaecen. Más aun, el mismo despliegue cultural, en apariencia autónomo condiciona, dialécticamente, la aparición de posibilidades evolutivas originales. Y éstas se encuentran asociadas, en uno de sus aspectos, al desenvolvimiento de la técnica en distintos niveles científicos. Y en este punto sólo la naturaleza puede fijar límites. Desde luego, la aparición de vías históricas *emergentes,* resta objetividad a la teoría que admite tan sólo determinados conceptos evolutivos como categorías insuperables del pensamiento histórico (el lineal, cíclico, dialéctico). Del mismo modo, carecen de fundamento las periodificaciones inspiradas en el supuesto de la autonomía metafísica de lo histórico.

Ahora bien, es necesario llevar hasta sus últimas consecuencias teóricas, el conocimiento de un problema esencial para el filósofo de la historia. Como se sabe, los conceptos de desarrollo y los esquemas evolutivos, son completamentarios de determinadas intuiciones del objeto histórico. De ahí que el modo de comprender su índole propia, se refleja en la filosofía de la historia a que da lugar. Análogamente, la tesis sustentada plantea la cuestión de la norma evolutiva, del concepto de desarrollo aplicable y válido para un devenir abierto; esto es, aplicable a un proceso que el hombre vive como revelaciones de su propia historia, pero del que también participa la naturaleza.

Por último, es muy significativo que Troeltsch, al plantearse el problema de las relaciones entre esos dos mundos, deja traslucir la inquietud teórica que le asalta. Se pregunta, repetidamente, si no ocurrirá que la historia se desenvuelve sobre un fondo natural omnicomprensivo. En tal caso, el mencionado antagonismo poseería un valor puramente metodológico. Pero el atisbo, es menester convertirlo en una formulación de claros perfiles conceptuales. De suerte que, si durante el siglo pasado se originó ese dualismo, el futuro reserva al filósofo como tarea la solución de otros problemas. Describir y compren-

der, p. ej., en su trama compleja y sutil, el fenómeno histórico de la interpenetración de naturaleza e historia; investigar el sentido y la realidad de cómo se coordinan el conocimiento de "leyes naturales", que a través de la técnica permiten actualizar fuerzas cósmicas, y la libertad en la historia. La dirección de análisis propuesta no conduce a un monismo metafísico al estilo de Schelling, y tampoco a un determinismo cientifista, ni menos lesiona la peculiaridad del método histórico.

Para concluir, recordaremos —interpretándolo en el sentido de la tesis expuesta—, ese pensamiento de Goethe que considera a la historia como proceso de corporización del espíritu, a la vez que de espiritualización de lo corpóreo *.

* Comunicación leída en el V Congreso Interamericano de Filosofía, Washington 1957.

Roberto Torretti

CAUSALIDAD Y EVOLUCION

Consideraciones sobre el presunto dilema que estas ideas plantearían a la ciencia *

EL INCREÍBLE crecimiento de las ciencias durante los siglos XVIII y XIX inspiró a la generación de nuestros abuelos la casi inquebrantable convicción de que el método del conocimiento científico-natural brindaría el órgano infalible para alcanzar por fin la verdad de las cosas, esa *aletheia toon óntoon* que ya buscara Platón. La nueva visión científica del mundo se presentaba apoyada en dos grandes pilares: la idea de causalidad — cuyo poder ilustraba la célebre imagen de Laplace, según la cual quien lograra conocer la posición y cantidad de movimiento de todas las partículas del universo en un momento dado podría determinar toda su historia pasada y futura — y la idea de evolución que, aunque nacida y cultivada en círculos bastante sospechosos para los fieles de la nueva verdad, parecía haber sido reivindicada definitivamente para la ciencia por la difundidísima doctrina de Darwin (a pesar de que ésta, más que consagrar la evolución como un elemento autónomo de la realidad, pretendía más bien explicar sus manifestaciones en términos del mecanismo causal). No faltó quien sostuviera que evolución y causalidad eran ideas contradictorias, que en un mundo en que reinara la una no tenía cabida la otra. Este dilema, que amenazaba destruir los fundamentos mismos en que se quería cimentar la concepción científica —vale decir, adecuada e irrebatible— de la realidad, no puede parecer tan dramático en la hora presente, en que son pocos los que aún confían en la capacidad de la ciencia exacta para penetrar los arcanos del ser. No obstante, el modo de pensar que ha planteado el referido dilema se mantiene vivo en el medio intelectual en que se formó el autor de estas páginas, razón por la cual le ha parecido conveniente dilucidar en forma breve los términos en que dicho planteamiento se basa.

* Comunicación enviada al Quinto Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Washington, D.C., en julio de 1957.

I

EL TÉRMINO "causa" se introduce en el léxico del pensamiento filosófico de tradición latina como traducción de la palabra griega *aitia*. *Aitía*, sustantivación del adjetivo *aítios* que significa "culpable", "responsable", era el término empleado por Aristóteles para designar las diferentes instancias o factores a los cuales cabe imputar el que una cosa concreta dada sea o haya llegado a ser lo que es. Frente a cada cosa, dentro de este mundo cambiante, cabe preguntarse cómo, por qué, en virtud de qué es que esta cosa es así, ostenta éste su modo peculiar de ser, que la singulariza entre las demás que la rodean. Cabe, pues, emprender a propósito de cada cosa una averiguación de los factores "responsables" o "culpables" de que ella sea así como es. Desde luego, debe haber algo en la cosa que haga que ella sea lo que es y no otra cosa diferente. Este primer factor responde de que la cosa sea lo que es, silla, árbol, planeta, pero no de que sea precisamente esta cosa singular, diferente de otras del mismo género. Un segundo factor debe, pues, sumarse al primero para que llegue a constituirse la cosa de que nos ocupamos: ella es lo que es en virtud de la relación que guardan entre sí estos dos factores. Pero en este mundo fluctuante, ninguna relación de este tipo es eterna: ella llega a establecerse —y este proceso de su establecimiento es justamente el que hace nacer, el que sirve de origen a las cosas. Tal proceso parte necesariamente de otra relación estable del mismo tipo de aquélla en que desembocará: el origen de una cosa se encuentra siempre en otra cosa— de la nada, nada sale. Pero algo debe haber determinado que la cosa de que la nueva procede haya iniciado su transformación en ésta, algo debe haber desencadenado el proceso que trae a la nueva cosa al ser y este factor que reconocemos aquí, cuenta por cierto entre los responsables de que la cosa sea lo que es. Pues bien, todo lo que acontece, todo proceso que se inicia, toda perturbación que se introduce en la existencia estable de las cosas, acontece, se inicia o introduce con algún fin: este fin que motiva y orienta el proceso que trae a la cosa al ser es un último factor, de decisiva importancia entre los que responden de que la cosa haya llegado a ser lo que es. Estos cuatro tipos de factores responsables de que cada cosa sea lo que es, estos cuatro géneros de *aitía* de las cosas, los designa Aristóteles con términos que son a

la vez una sumaria caracterización del papel que juega cada uno: *To ti en einai, hypokeîmenon, arkhé tees metabolées y hou héneka* *. La escolástica ha traducido al latín estas denominaciones, creando aquéllas familiares de *causa formalis, causa materialis, causa efficiens,* y *causa finalis,* que representan de partida una homogenización de estas realidades tan dispares (como dispares son los nombres con que las mienta Aristóteles), e implican, en definitiva, una hipóstasis y casi una mágica personificación de lo que allá se presentaba meramente como lo que la labor inquisitiva del filósofo lograba desentrañar y abstraer de una situación concreta, en relación con la cual, solamente, cabía entender lo que con aquellos términos se mentaba.

De la escolástica medieval hereda el término "causa" el pensamiento moderno, sin que ello implique que con el nombre haya heredado el concepto. Al contrario: la reflexión moderna sobre este problema se inicia con una purga de que se hace objeto a las celebradas "cuatro causas". A la nueva orientación frente a la naturaleza no le interesa tanto satisfacer una curiosidad relativa a la identidad de los factores responsables de que algo llegue a ser lo que es, sino sólo determinar con el mayor rigor posible las circunstancias que regularmente rodean tal llegar a ser — y esto ya sea que se trate del origen de una cosa autosubsistente, o del surgir de una situación objetiva más compleja, o aun de una mera accidental mudanza de las cosas que por lo demás siguen siendo como son. No, pues, los elementos que intervienen en la constitución de una cosa en lo que es, sino los antecedentes regulares del advenimiento de los sucesos, es lo que el pen-

* Lo inadecuado de la versión escolástica de estos términos griegos es la mejor prueba de que son intraducibles. Citamos las paráfrasis que David García Bacca propone como equivalentes castellanos de *to ti en einai:* "el qué que es"; ser actualmente lo que se es; el existir de una esencia; que es un qué es; que es un hecho el qué un qué se halla realizado; se da un qué, etc. (*"Introducción general a las Enéadas"*. Buenos Aires, 1948, p. 13). *Hypokeimenon* significa literalmente "lo subyacente". *Arkhé tees metabolées* puede traducirse por "principio del cambio". *Hou Leneka* quiere decir, a la letra, "en razón de lo cual" (o, en la jerga heideggeriana de José Gaos, "por-mor de lo cual"; en inglés diríase "for whose sake"), un equivalente gramatical exacto de esta expresión adverbio-pronominal es aquella alemana "worumwillen", que emplea a menudo Heidegger en *Sein und Zeit.*

samiento moderno y la ciencia orientada por él conocen y buscan bajo el nombre de causas. No es, por lo tanto, la *causa,* en su identidad concreta de factor responsable de un cambio, lo que ahora importa determinar, sino más bien la *causalidad;* entendiendo por tal esa conexión de antecedente a consecuente que, en su calidad de sucesión de acontecimientos en el tiempo, todo cambio implica, pero siempre que se trate de una conexión *regular.* Porque es sobre la base del conocimiento de la regularidad de la conexión de un hecho con otros que siempre lo preceden, que puede hacerse eventualmente posible prever y aun provocar el advenimiento de tal hecho. Y esto: la previsión del curso de la naturaleza con el fin de llegar a dominarlo, es el propósito instintivo o deliberado de la ciencia moderna *. Por causa se entiende ahora, pues, una de entre las cosas o situaciones de este mundo, en tanto que precede regularmente el advenimiento de otra cosa o situación. La causa interesa sólo en su calidad de término de esta relación de causalidad; la asimetría de esta relación —que envuelve sucesión temporal— responde de toda diferencia entre causa y efecto.

En estos términos entiende la noción de causa Hume, cuando, a mediados del siglo XVIII, la somete a un estudio crítico; ni siquiera concibe que pueda pensársela de otra manera. Señala que la causalidad designa una relación entre dos objetos (cosas o situaciones), y que esta relación consiste en la contigüidad espacial y sucesión temporal de ambos, cuando tal contigüidad y sucesión aparecen como *necesarias.* La noción de causalidad es, pues, la idea de conexión necesaria entre dos objetos vecinos en el espacio que se suceden en el

* Este contraste entre la actitud fundamental de la ciencia moderna y la de la ciencia aristotélica ha llegado a constituir un lugar común, objeto de innumerables comentarios. Clásica sigue siendo la exposición de León Brunschvicg, en *L'expérience humaine et la causalité physique,* (3ª ed., París, 1949; cf. caps. XIV, XV, XVI, XVIII, XIX, XX, especialmente el bello párrafo de la p. 181). De la abundante bibliografía sobre el significado metafísico e histórico-cultural del fenómeno de la ciencia moderna citamos sólo, por ser bastante recientes y venir además de quien vienen, las tres conferencias de Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes, Wissenschaft und Besinnung,* y *Die Frage nach der Technik* (la primera, que data de 1938, ha sido publicada en *Holzwege,* Frankfurt a.M., 1950; las dos últimas, pronunciadas en 1953, figuran en el volumen de *Vorträge und Aufsätze,* aparecido en 1954, (Günther Neske, Pfullingen).

tiempo. Hume pregunta a qué experiencia corresponde esta noción, y concluye que no puede provenir de ninguna experiencia relativa a los objetos mismos en conexión, puesto que nada puede haber en dos objetos diferentes que impida que se den por separado — en esto consiste justamente su dualidad y diferencia. Ni aun la más reiterada e inalterable constancia en la conexión entre dos fenómenos puede garantizarnos que ella verdaderamente no admite excepciones: no puede, por lo tanto, servir de base a la noción de una conexión necesaria. No es, pues, a una experiencia de orden objetivo que esta noción corresponde; por consiguiente, y en tanto admitamos con Hume el postulado empirista de que toda noción se basa en una experiencia previa, toda *idea* en una *impression,* debemos concluir forzosamente que la idea de conexión necesaria o causal traduce sólo una experiencia de orden subjetivo. Hume se apresura a indicarnos cuál: la necesidad que suponemos propia de la conexión entre ciertos sucesos del mundo no es sino la expresión de la necesidad interna que nos fuerza a asociar mentalmente la representación de aquellos sucesos que en forma reiterada hemos percibido juntos. De esta conclusión de Hume se desprendería, pues, que es vano el afán de la ciencia por establecer una ordenación objetiva de la experiencia en términos de esta idea de causalidad, que traduce un fenómeno puramente psicológico *.

La crítica de Hume se sostiene y derrumba con el postulado empirista que ve en la experiencia sensorial o reflexiva (externa o interna, dirían más tarde) la fuente de todos nuestros conceptos. Como se sabe, Kant ha probado la falsedad de este postulado al poner de manifiesto que la experiencia presupone, para constituirse como tal, que el sujeto de la misma posea ya ciertos conceptos que la experiencia —que recién va a constituirse en función de ellos— no puede, por cierto, haberle proporcionado. Kant reconoce que los empiristas han subrayado con acierto el carácter pasivo de la relación que, dentro del conocimiento humano, el que conoce guarda con lo conocido: el sujeto cognoscente se limita, de hecho, a *recibir* todo su conocimiento

* Los textos pertinentes de Hume se encuentran en las secciones II, III, y XIV de la 3ª parte del libro I del *Treatise of Human Nature.*

del objeto conocido ajeno a él *. Pero procede luego a mostrar que esta receptividad puramente pasiva del sujeto frente al objeto supone una actividad, sin la cual el objeto del conocimiento ni siquiera llegaría a constituirse como tal. En efecto, para que la multiplicidad inagotable de lo dado a nuestra conciencia llegue a ser recibida o captada como colección de aspectos del objeto que se conoce, es menester que a lo menos se recorra y abarque esta variedad de lo dado, lo que supone una actividad que se encargue, en este sentido de unificarlo. Pero esta actividad, sometida a la condición fugaz de la existencia temporal, viviría una incesante y discontinua frustración, si no fuera capaz de ir en cada instante más allá de lo actualmente dado, complementándolo con lo que estuvo dado hace un momento — o hace mucho tiempo— y que ya no lo está. Recordando el ejemplo de Kant: sería imposible captar como una línea recta la multitud de puntos que la componen, sin recorrerlos y abarcarlos todos; pero esto no sería, a su vez, practicable, de no mediar la posibilidad de completar el grupo de puntos dado en cada fugaz instante a la mirada del que conoce, con el recuerdo de aquellos otros puntos que se acaba de ver pero que ya no se ve más, y aun con la imagen de lo que todavía no se ve, pero hay la expectativa de ver. Dicho en el lenguaje kan-

* No sólo sostiene Kant que el sujeto del conocimiento humano recibe del objeto exterior y ajeno a él todo lo que sobre éste sabe, sino que ensaya probar que es sólo en virtud de la captación receptiva del mundo exterior y objetivo que llega a constituirse la interioridad del mundo subjetivo: éste sólo puede surgir, esto es, hacerse presente a sí mismo, en medio de la realidad objetiva y ajena, encadenado, por lo tanto, a ella (*Kritik der reinen Vernunft*, 2ª ed., pp. 274 y ss.). Pero las contradicciones del pensamiento empirista, que se atiene a la situación descrita, fuerzan a la reflexión a ir más allá, a pasar de una consideración estática a una dinámica, que desatienda los resultados para abordar su génesis, y, trascendiendo lo manifiesto, medite sobre sus condiciones de posibilidad: A este ir más allá de lo meramente dado (aunque, eso sí, sin traspasar sus límites) se alude con esa terminología que habla de una sustitución del punto de vista empírico por el punto de vista trascendental. Por esta vía se evidencia que lo que hace posible que lo manifiesto (la relación descrita entre sujeto y objeto) se manifieste es una actividad que se revela a sí misma como subjetiva (cf. para mayor claridad sobre el sentido de esto último, las breves explicaciones que arriba siguen y el comentario añadido en la nota Nº 6).

tiano: a la síntesis de la aprehensión intuitiva debe sumarse la síntesis de la reproducción imaginativa. Pero esta síntesis imaginativa de lo actualmente dado con lo que ya o aun no lo está no serviría al propósito que la hemos visto cumplir si no la acompañase el reconocimiento de la identidad de aquellos elementos que su fantasía aporta con esos otros, ausentes, que estuvieron dados o lo estarán, reconocimiento que, por otra parte, no sería posible si la propia actividad sintética que tiene que encargarse de esta suprema unificación de lo presente con lo ausente, de lo actual con lo pasado (o futuro) no supiese de su propia identidad a lo largo del tiempo, no se reconociese a sí misma como siendo la misma entonces y ahora. Pues bien, el saber de la propia mismidad, o, como también se dice, la "autoconciencia", es justamente el rasgo distintivo del sujeto en cuanto tal. Y así resulta que se ha hecho patente, por un lado, que el sujeto no puede llegar a conocer como objeto una multiplicidad que le sea dada sino en virtud de una actividad que la unifique; por otro, que, forzosamente, una multiplicidad dada sólo puede llegar a constituirse como objeto por obra de una actividad subjetiva *.

* Esta conclusión, sumada al carácter reflexivo del análisis trascendental kantiano, sirve de fundamento, para muchos más que suficiente, del calificativo de "subjetivismo" con que se pretende desacreditar esta filosofía. Me parece indispensable, en relación con ello, recordar que lo que por esta vía se prueba no es que aquello que llamo el "sujeto", o sea, "yo mismo" — cuya intrínseca manera de ser suelo dar por conocida con demasiada facilidad — cree por sí y ante sí ese universo organizado que denomino realidad objetiva. No. Sólo se ha dicho: a) que la manifestación de una "realidad objetiva", de un mundo de lo nominable supone una actividad ordenadora; b) que esta actividad que condiciona la manifestación del objeto tiene forzosamente, para que dicha manifestación sea posible, que hacerse manifiesta ella misma a sí misma; c) que esto que se automanifiesta, en tanto que se automanifiesta es, según cabe patentemente reconocerlo, lo que designa el concepto de "sujeto". La filosofía del idealismo trascendental no es, pues, un "subjetivismo" en sentido propio, una doctrina que refiera la realidad íntegra al sujeto, el cual, para que sirva de fundamento a lo demás, tiene que darse por conocido. Al contrario: su análisis descubre recién el fundamento del ser paradojal e incomprendido de la existencia subjetiva y evidencia su conexión íntima con la raíz misma del ser de lo que es. No se afirma, empero, que el sujeto *sea* esta raíz del ser; se hace ver tan sólo que el sujeto, la existencia subjetiva, es la forma como la actividad, que es la fuente de todo ser, se hace manifiesta a sí misma; pero esta

La actividad que unifica la multiplicidad dada a la conciencia procede según ciertas reglas, cuya necesidad Kant se preocupa de poner de manifiesto en cada caso. La unificación de lo dado en conformidad con estas reglas trae consigo la posibilidad de subsumir todo contenido captado como objetivo, bajo alguno de entre ciertos conceptos fundamentales *(categorías);* son, pues, estas reglas generales que presiden la actividad subjetiva unificadora de lo dado en la experiencia las que garantizan la universal aplicabilidad de las categorías a los objetos de toda experiencia posible. Hay reglas que condicionan la captación de la multiplicidad dada como dada, y de ellas resulta esa necesidad universal de aprehender todo lo dado bajo conceptos tales como por ejemplo el de tamaño, respecto del cual podemos estar seguros de que no habrá ningún contenido captado, al que no resulte aplicable: nada hay, ni puede haber, en el mundo, que no tenga algún tamaño. Hay otras reglas que presiden la integración de los contenidos captados, dentro de un sistema unitario, correlativo de la unidad de la autoconciencia que los capta *. Entre éstas se cuenta el prin-

automanifestación de la actividad creadora sólo es posible en el seno y a través del universo de sus creaciones: no hay objeto sin sujeto, mas tampoco sujeto sin objeto, y en rigor sujeto y objeto, cada uno, claro está, en un sentido diferente, en congruencia con la peculiaridad de sus respectivos modos de existir, deben entenderse como los frutos de la actividad creadora de que brota el ser.

* La diferencia que acabamos de anotar entre estos dos géneros de reglas de la organización del material empírico por la actividad cognoscitiva se expresa en la terminología de Kant a través del distingo entre los principios matemáticos y dinámicos del entendimiento. El distingo se introduce desde el comienzo mismo de la 3ª sección de la 2ª parte de la Analítica trascendental del Juicio, consagrada a la "Exposición sistemática de todos los principios sintéticos del entendimiento puro". Pero el verdadero alcance del distingo viene a descubrirse en el curso de las aclaraciones que encabezan y preceden el estudio de las "Analogías de la experiencia", donde se dice que mientras los principios llamados matemáticos juegan un papel "constitutivo" respecto del objeto que se les somete, los dinámicos tienen una función meramente "regulativa" (*Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., pp. 178 ss; 2ª ed., pp. 221 ss.). No ha sido frecuente que se aprecie la importancia de este distingo, y es, me parece, sólo por no haber reparado en él que Schopenhauer pudo formular su crítica de la prueba kantiana del principio de causalidad, que presenta a Kant bajo una luz bastante desfavorable. (*Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichende Grunde,*

cipio de causalidad, que responde a la universal aplicabilidad del concepto de causalidad a la calificación de las relaciones entre contenidos objetivos que se suceden en el tiempo. Kant hace ver cómo es indispensable suponer la presencia de alguna necesidad en el orden con que se suceden en el tiempo los contenidos captados para que pueda captarse como objetiva la relación de sucesión temporal que media entre ellos *. Se equivocaba, pues, radicalmente Hume, cuando sostenía que la ciencia, al valerse del concepto de causalidad, se rendía a la fascinación de un espejismo puramente subjetivo; por el contrario, el principio de causalidad expresa a la vez la garantía y la condición de posibilidad de la objetividad de la ciencia y, hablando en rigor, de la ciencia misma como tal, en tanto que una ciencia que no sea objetiva es una contradicción en los términos, y en cuanto, sobre todo, la ciencia representa precisamente el intento humano de ir más allá de la mera captación de datos empíricos, para descubrir, estableciendo las relaciones necesarias que los enlazan, el orden que permite agrupar a la totalidad de ellos en el marco de una experiencia unitaria **.

El indeterminismo que los grandes reformadores contemporáneos de la física han creído necesario reconocer en el dominio intraatómico no lesiona, sino más bien confirma el alcance que Kant asigna al principio de causalidad, entendido de la manera que hemos visto corresponde entenderlo para los efectos de su aplicación dentro de la

2ª ed., Franfurt a.M., 1847, pp. 79 y ss; cf. especialmente p. 83).

* La prueba que da Kant de la necesidad del principio de causalidad aparece en la *Kritik der reinen Vernunft*, 1ª ed., pp. 189-211; 2ª edición, pp. 232-256; a ella debe remitirse el lector que desee una información más precisa que la muy sumaria e insuficiente que he dado arriba.

** Adviértase bien que la validez universal del concepto de causalidad que aquí se proclama sólo puede defenderse si se entiende éste en el sentido estrictamente funcional, libre de toda connotación mágica o metafísica, que Kant ha terminado de definir. Causalidad así concebida significa *solamente* conexión necesaria entre fenómenos sucesivos. El concepto de causalidad resulta ser, pues, como bien lo advirtió Kant, sólo una especificación del concepto de conexión necesaria entre fenómenos; el principio de causalidad sólo un caso particular del principio general de legalidad de la naturaleza.

ciencia moderna. En la medida en que es imposible determinar con rigor el orden de sucesión temporal de los contenidos objetivos captables por la investigación microfísica, en esa misma medida es imposible también integrarlos dentro del contexto unitario de la experiencia científica. Si se sustituye el determinismo riguroso de las leyes de la mecánica clásica por el determinismo estadístico que caracteriza a las de la mecánica nueva, ello significa tan sólo que se renuncia a establecer conexiones ciertas y unívocas entre los fenómenos, para reemplazarlas por otras multívocas y puramente probables. Y aun estas últimas sólo tienen un sentido desde el sólido y seguro terreno macroscópico desde el cual las aborda el investigador, porque si éste no tuviese una perfecta certidumbre respecto del curso eventual de los movimientos de sus manos, por ejemplo, o de su cabeza, o de los aparatos con que trabaja, no sólo no sería posible la ciencia, sino que jamás habría surgido en la mente de nadie la peregrina ocurrencia de ensayar constituirla. El principio de incertidumbre de Heisenberg no constituye, pues, una excepción a la necesidad universal del concepto de causalidad para la unificación del sistema de la experiencia, sino que, representa a lo sumo una limitación provisoria o definitiva de la posibilidad del hombre de integrar en un cosmos ordenado los contenidos objetivos heterogéneos y fugaces que consigue captar. No es extraño, en consecuencia, que el descubrimiento de Heisenberg haya contribuído poderosamente al abandono, muy generalizado en ciertos círculos, de la concepción tradicional de la ciencia como órgano de conocimiento.

II

EL CONCEPTO de "evolución" tiene numerosos significados, que es menester distinguir cuidadosamente para poder juzgar si hay o no oposición entre el pensamiento evolucionista, vale decir, la tentativa de valerse de este concepto, tomado en alguna de sus acepciones, para comprender el carácter central de la realidad, y la exigencia del conocimiento científico de someter a ésta al imperio irrestricto del concepto de causalidad.

En primer lugar, se entiende por evolución el fenómeno del

cambio en una cierta dirección, independientemente de cuál ésta sea. Una concepción evolucionista del mundo sería, según esto, la concepsión de que en el mundo todo cambia en alguna dirección, o en varias, incluso en direcciones antagónicas. Claramente se ve que no hay oposición alguna entre esta concepción y el determinismo causal de la ciencia moderna. Antes bien, éste supone a aquélla: sólo porque el mundo cambia y cambia en una dirección definida, es que puede intentarse la investigación de las leyes del cambio y pretenderse que éstas sean leyes causales, esto es, tales que expresen relaciones necesarias e irreversibles entre los términos de que el cambio parte y aquéllos en que redunda.

Pero es más usual que a la noción de evolución no sea tan indiferente la dirección del cambio que con ella se mienta. Por evolución se entiende en el lenguaje ordinario un cambio dirigido hacia una meta que tácita o expresamente se considera como más valiosa que su punto de partida. Evolución es, pues, sinónimo de progreso. Una concepción evolucionista del mundo sería, en estos términos, aquélla que supone que el proceso del devenir avanza de lo inferior a lo superior, de lo peor a lo mejor, que el trascurso del tiempo trae consigo un enriquecimiento lento pero seguro del contenido valórico de la realidad. Ahora bien, es obvio que la investigación científico-causal del acontecer no puede llegar nunca a instruirnos o a prejuzgar acerca del carácter axiológico del futuro del mundo, o de la tendencia de los sucesos causalmente determinados del universo a coincidir con las aspiraciones últimas del género humano. La concepción evolucionista expuesta no puede tampoco pretender que deriva de la ciencia, ni inspirarse de hecho en consideraciones de tipo teórico. Pero, evidentemente, no se opone tampoco al causalismo científico; éste no excluye, en modo alguno, la posibilidad de un progreso necesario, como el que tal evolucionismo propugna; antes bien, la necesidad que a dicho progreso se atribuye supone que sea un mecanismo causal el que lo traiga consigo. Kant ha mostrado justamente que la confianza en que el proceso causalmente determinado de la naturaleza terminará por conducir a la meta que se propone nuestra voluntad moral acompaña siempre, y forzosamente, a toda decisión de actuar. Esto, aun cuando el que actúa profese sinceramente un pesimismo extremo

en el orden teórico. Es patente para cualquiera que si el pesimista se aventura en una empresa práctica su pesimismo no determina en absoluto su conducta. Al contrario, en la resolución de actuar se manifiesta una fe en el carácter positivo del curso del acontecer, que, si ha de ser formulada conceptualmente, encontrará por cierto su más adecuada expresión en el género de evolucionismo que comentamos, el cual, por lo tanto, no es una teoría científica, sino una convicción moral, que, naturalmente, no puede, pero tampoco necesita, contradecir para nada las condiciones generales del saber teórico.

Una tercera acepción del concepto de evolución da lugar, por último, a una tercera forma de evolucionismo: el de los que conciben el devenir universal como un proceso de evolución creadora, o, como se ha de decir, "emergente", esto es, como una perpetua mudanza en la que cada instante trae consigo algo nuevo, irreductible a lo que lo ha precedido, imposible de prever en función de ello. Demás está decir que esta concepción evolucionista es incompatible con la que acabamos de discutir. Si el proceso del devenir consiste en un continuo engendrarse de lo absolutamente nuevo, sólo es posible pronunciar legítimamente un juicio de valor sobre su significado una vez que haya alcanzado su término, esto es, cuando la "emergencia" creadora cese. Sólo la última novedad que ésta genere puede brindar el punto de vista definitivo para el enjuiciamiento del conjunto. Entre tanto, y mientras el futuro pueda —y aun deba— aportar lo insospechado, estamos expuestos por fuerza al riesgo de que lo nuevo que sobrevenga invalide hasta el mismo criterio con arreglo al cual hayamos pronunciado nuestro juicio.

Pero, además, es evidente que esta forma de evolucionismo contradice los supuestos mismos del determinismo causal. Un futuro absolutamente nuevo es, justamente, lo que en el presente absolutamente no es; ahora bien, de ningún modo y bajo ningún respecto puede lo que es determinar por sí mismo a lo que no es; lo nuevo que trae consigo la evolución creadora no puede encontrarse en relación de secuencia necesaria con lo viejo que inmediatamente le precede; de otro modo se hallaría, en rigor, implícito en éste, sería calculable desde éste, reductible a éste, y no sería propiamente nuevo. Es en este sentido que ha podido decirse que la relación de causalidad ex-

presa en último término una identidad de la causa y el efecto, una implicación del consecuente en el antecedente, y sólo en función de ello hace posible una previsión de aquél en función de éste. La concepción de una evolución "emergente", no solo excluye, en consecuencia, toda idea humanamente sostenible de progreso, sino que se opone radicalmente al determinismo causal y, con él, a esa previsibilidad del futuro que ha sido el motor y razón de ser de la ciencia moderna. Esta se ha constituído por la vía de discernir, aislar, abstraer del conjunto infinitamente complejo de lo manifiesto aquellos aspectos relativamente simples que cabe suponer se conservan constantes en el seno del cambio universal, *, simplemente porque sólo de esta manera resultaba posible determinar el cambio según las leyes causales y prever así su curso ulterior. Estos aspectos de la realidad de que se ocupa la ciencia no constituyen ni el total, ni siquiera la sustancia de aquélla; pero sí son los únicos que admiten la rigurosa delimitación necesaria para dominar la naturaleza. La concepción de una evolución emergente debe, para sólo afirmarse, arrebatar a la ciencia esa posición en que la habían entronizado algunos admiradores demasiado fervientes, que llegaron a ver en ella la sola depositaria del conocimiento. Pero esto no significa que entre en conflicto con el determinismo científico en la órbita que le es propia. En la medida en que el evolucionismo "emergente" excluye la aplicación del concepto de causalidad a la determinación de las relaciones del futuro con el presente, renuncia también a toda pretensión de integrar a aquél en el sistema de la experiencia objetiva; éste perdura como el patrimonio indisputado de la ciencia exacta, que lo constituye por la vía de establecer relaciones de carácter necesario entre los fenómenos. De suerte, pues, que la verdad que pueda expresar la idea de evolución emergente debe proceder de una forma de percepción del ser

* Descartes, en ese proverbial pasaje de la segunda meditación, en que partiendo del examen de un trozo de cera sienta las bases del aparato conceptual de la ciencia moderna, sostiene francamente que esta característica constancia de ciertas propiedades de los fenómenos no sólo permite juzgar acerca de la posibilidad de conocerlos sino que constituye en rigor el criterio de la existencia objetiva de las mismas.

diferente de aquello que se llama conocimiento objetivo *. Tampoco en este tercer caso hay, como se ve, conflicto entre el pensamiento evolucionista y el determinismo científico, *a menos que la ciencia se arrogue el monopolio del conocimiento humano.* El conflicto entre idea de evolución e idea de causalidad, en este único caso en que tiene algún sentido, resulta sólo de un enfoque propio de la pseudofilosofía positivista, y constituye un motivo más para echarla al olvido.

* Demás está recordar que Bergson, el más renombrado de los teóricos de la evolución creadora, vio con toda claridad que la oposición entre esta idea y la de determinismo causal era correlativa de la otra oposición más fundamental entre el conocimiento objetivo, "intelectual" y aquella otra forma de conocimiento que él llamó intuitivo.

TEXTOS Y CURSOS

NUESTRA REVISTA
inicia esta sección destinada a publicar textos fundamentales y fuentes de trabajo para las cátedras del Departamento; asimismo, dará a conocer en ella lecciones dictadas en las asignaturas de Filosofía de la Universidad de Chile.

Alfred J. Ayer

LA ELIMINACION DE LA METAFISICA *

LA GRAN MAYORÍA de las disputas tradicionales de los filósofos son tan infundadas como inútiles. El procedimiento más seguro para terminar con ellas, consiste en establecer de modo incuestionable la naturaleza del propósito y del método de una investigación filosófica. Y no es ésta, en modo alguno, una tarea tan difícil como pudiera hacernos suponer la historia de la filosofía. Pues, toda vez que haya cuestiones, cualesquiera sean, que la ciencia deje resolver a la filosofía, será posible descubrirlas mediante un proceso riguroso de eliminación.

Podemos empezar criticando la tesis metafísica según la cual la filosofía nos da el conocimiento de una realidad que trasciende el mundo de la ciencia y del sentido común. Más adelante, cuando nos ocupemos de definir la metafísica y de explicar su existencia, descubriremos que es posible ser un metafísico sin creer en una realidad trascendente; pues veremos que muchas expresiones metafísicas se deben más a errores de lógica que a un deseo consciente, por parte de quienes las emiten, de ir más allá de los límites de la experiencia. Sin embargo, es conveniente que iniciemos nuestra discusión considerando el caso de aquellos que creen que es posible tener conocimiento de una realidad trascendente. Veremos luego que los argumentos que utilicemos para refutar su creencia pueden aplicarse a toda metafísica.

Una manera de atacar al metafísico que sostiene tener conocimiento de una realidad trascendente al mundo de los fenómenos, consistiría en averiguar cuáles son las premisas de sus enunciados. ¿No ha de partir él, como otros hombres, de la evidencia de sus sentidos? Y si es éste el caso, dónde está el proceso válido de razonamiento que pueda conducirle a la concepción de una realidad trascendente? Es claro que a partir de premisas empíricas no puede inferirse legítimamente cosa alguna que concierna a las propiedades, o siquiera a la

* Texto del primer capítulo del libro de Alfred Ayer, *Language, Truth and Logic*, que ha sido traducido del inglés por los profesores Cástor Narvarte y Juan Rivano, y que esperamos será uno de los títulos de las Ediciones de la Revista de Filosofía. La ocasión de tal traducción fue un seminario sobre esta obra, dirigido por el profesor Jorge Millas en el año 1953. (Nota de la Redacción).

existencia, de algo super-empírico. Pero el metafísico eliminaría esta objeción negando que sus aserciones se basen, en último extremo, en la evidencia de sus sentidos. El diría que está dotado de una facultad de intuición intelectual que le permite conocer hechos que no son cognoscibles mediante la experiencia sensorial. Y aún cuando pudiera mostrarse que sus premisas eran, después de todo, empíricas, y que en razón de esto su incursión en un mundo no empírico no tenía justificación lógica, no se sigue de ello la no verdad de sus aserciones respecto de este mundo no empírico. Pues el hecho de que una conclusión no siga de su supuesta premisa *(putative premise)* no es suficiente para mostrar su falsedad. Por lo tanto, no es posible rechazar un sistema de metafísica trascendente mediante la simple crítica de su modo de constitución. Lo que debe hacerse más bien es criticar la naturaleza de las afirmaciones en que efectivamente se expresa. Y ésta es, en efecto, la línea de argumentación que trazaremos. Pues mantendremos que ninguna afirmación que se refiera a una "realidad" más allá de los límites de toda experiencia sensorial posible tiene, o puede tener, significado literal, cualquiera sea éste; de lo cual debe concluirse que los esfuerzos de quienes han tratado de describir una realidad como aquella, han sido, sin excepción, dedicados a la producción de sinsentidos.

Puede sugerirse que ésta es una proposición ya probada por Kant. No obstante, aún cuando Kant condenaba también la metafísica trascendente, lo hacía sobre diferentes fundamentos. Pues decía que el entendimiento humano está constituído de tal manera que se pierde en contradicciones cuando se aventura más allá de los límites de la experiencia posible intentando entender las cosas en sí mismas. Y de esta manera consideraba él que la imposibilidad de una metafísica trascendente era una cuestión factual y no, como para nosotros, puramente lógica. No afirmaba él que nuestras mentes no pudieran de modo concebible tener el poder de ir más allá del mundo de los fenómenos, sino simplemente que era así de hecho. Y esto nos lleva a inquirir de qué manera podía estar justificado este autor cuando afirmaba que las cosas reales existen más allá [de los fenómenos] y cómo podía él señalar los límites más allá de los cuales el intelecto no debía aventurarse, siendo que, por una parte, sólo le era posible conocer

lo que se encuentra dentro de los límites de la experiencia sensorial y que, por otra, no podemos hacer aquellas afirmaciones sin traspasar tales límites. Como dice Wittgenstein, "para trazar un límite al pensamiento tendríamos que pensar a ambos lados del límite"; * una verdad que Bradley formula mediante un giro especial al mantener que el hombre que está deseoso de probar la imposibilidad de la metafísica no es más que un cofrade metafísico que ha entrado en la arena con su propia teoría **.

Cualquiera sea la fuerza que estas objeciones puedan tener en contra de la doctrina kantiana, ninguna tienen contra la tesis que voy a exponer. En este caso no puede decirse que el autor esté traspasando la barrera que, según él mismo ha sostenido, es infranqueable. Pues la infructuosidad de todo intento de trascender los límites de la experiencia sensorial posible será deducida, no de una hipótesis psicológica sobre la constitución real de la mente humana, sino del canon que determina la significación literal del lenguaje. Nuestro ataque contra el metafísico no se dirige a su pretensión de emplear el entendimiento en un dominio dentro del cual no puede aventurarse con provecho, sino que lo toca en un punto diferente; pues consiste en mostrar que las condiciones del significado literal de una sentencia no se cumplen en el caso de las sentencias que el metafísico produce. Tampoco estamos obligados a decir algo que no tenga sentido para mostrar que todas las sentencias de cierto tipo están desprovistas de significado literal. Solamente nos es necesario formular el criterio que nos permite comprobar si una sentencia expresa una proposición genuina sobre algo factual, y luego mostrar que las sentencias que estamos considerando no satisfacen dicho canon. Y esto es lo que vamos a hacer. Formularemos, en primer lugar, el criterio en términos un tanto vagos, para dar a continuación las explicaciones que exija su precisión.

El criterio que usamos para comprobar la autenticidad de aquello que se manifieste como una afirmación factual es el criterio de verificabilidad. Diremos que una sentencia es factualmente significativa para un sujeto dado cualquiera, si, y solamente si, sabe él cómo

* *Tractatus Logico-Philosophicus*, prefacio.

** Bradley, *Appearance and Reality*, 2ª edición, pág. 1.

verificar la proposición que [tal sentencia] trata de expresar —es decir, si sabe él qué observaciones, bajo ciertas condiciones, le llevarían a aceptar la proposición como verdadera o a rechazarla como falsa. Si, por el contrario, la supuesta proposición *(putative proposition)* es de un carácter tal que la hipótesis de su verdad, o falsedad, es indiferente * a otra cualquiera suposición concerniente a la naturaleza de su futura experiencia, entonces, en cuanto a tal sujeto atañe, es, si no una tautología, una simple pseudo-proposición. La sentencia que la expresa puede ser, para tal sujeto, significativa de una manera emocional; pero no literalmente significativa. Y con respecto a las preguntas el procedimiento es el mismo. En todos los casos se trata de averiguar qué observaciones nos permitirían darles una respuesta, si éstas o aquellas: y, si no se descubre procedimiento alguno, debemos concluir que la sentencia que estamos considerando, en cuanto a nosotros atañe, no expresa una cuestión auténtica, por mucho que su aspecto gramatical pueda sugerir lo contrario.

Siendo la adopción de este procedimiento un factor esencial dentro del argumento de este libro, será preciso examinarlo en detalle.

Es, en primer lugar, necesario distinguir entre verificabilidad práctica y verificabilidad de principio. Es obvio que todos entendemos, y en muchos casos creemos, en proposiciones que de hecho ni intentamos siquiera verificar. Muchas entre éstas son proposiciones que podríamos verificar si nos diéramos el trabajo suficiente. Pero hay otras que, siendo significativas y refiriéndose a algo factual, no podríamos verificar, aún cuando tal fuera nuestro deseo; y la razón es que carecemos de los medios prácticos para estar en situación de hacer las observaciones relevantes. Un ejemplo simple y familiar de este tipo de proposición es aquella según la cual hay montañas en la otra cara de la luna **. No se ha inventado todavía un cohete que nos permita ir a mirar la cara oculta de la luna, de manera que podamos resolver el punto mediante una observación real. Pero sabemos qué observaciones serían para nosotros decisivas acerca de ello,

* En el original dice 'consistent' (Nota de los T.).

** Este ejemplo ha sido empleado por el profesor Schlick para ilustrar la misma distinción.

si, como es teóricamente concebible, estuviéramos alguna vez en situación de hacerlas. Y por lo tanto diremos que tal proposición es verificable, si no prácticamente, en principio, y según ello, significativa. Por otra parte, una pseudo-proposición metafísica como "el Absoluto contribuye a la evolución y al progreso, sin que pueda él evolucionar o progresar" *, no es verificable en modo alguno. Pues no podemos concebir una observación que nos permita determinar si el Absoluto contribuye o no a la evolución y al progreso. Es, desde luego, posible que el autor esté usando las palabras de su idioma en un sentido que no es frecuente entre las gentes que hacen uso del mismo, y que de hecho esté tratando de afirmar algo que pudiera verificarse empíricamente. Pero mientras no nos explique cómo verificaríamos la proposición que desea expresar, fracasa en su intento de comunicarnos algo. Y si admite, como creo que admitiría el autor de la cita que hemos hecho, que en sus palabras no hay el propósito de expresar ni una tautología ni una proposición susceptible de ser, siquiera en principio, verificada, se sigue entonces que ha pronunciado unos sonidos que no tienen significado literal, ni siquiera para él mismo.

Otra distinción que debemos hacer es la que separa el sentido "fuerte" del sentido "débil" del término "verificable". Una proposición es verificable en el sentido fuerte del término, si, y sólo si, su verdad puede establecerse de modo definitivo por la experiencia. Pero es verificable en sentido débil, si es posible, a partir de la experienhacia, hacerla [solamente] probable. ¿En qué sentido usamos el término cuando decimos que una supuesta proposición es genuina solamente si es verificable?

Me parece que si adoptamos como criterio de verificación la verificabilidad concluyente, según lo han propuesto algunos positivistas **, nuestro argumento probará demasiado. Consideremos, por ejemplo, el caso de las proposiciones generales que formulan leyes — proposiciones como "el arsénico es venenoso", "todos los hombres son

* Una cita tomada al azar de *Appearance and Reality*, de F. H. Bradley.

** Por ej., M. Schlick, *Positivismus and Realismus*, *Erkenntnis*, Vol. I, 1930. F. Weismann, *Logische Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs*, *Erkenntnis*, Vol. I, 1930.

mortales", "un cuerpo tiende a expandirse cuando es calentado". Es un rasgo muy propio de estas proposiciones que su verdad no pueda establecerse con certeza mediante una serie finita de observaciones. Pero si se reconoce que tales proposiciones generales aluden a un número infinito de casos, debe entonces admitirse que no es posible, ni siquiera en principio, verificarlas de modo concluyente. Por lo tanto, si adoptamos la verificabilidad concluyente como criterio de verificación, estamos lógicamente obligados a tratar tales proposiciones generales como lo hemos hecho con las afirmaciones de los metafísicos.

Ante esta dificultad, algunos positivistas * han adoptado una actitud extrema, sosteniendo que estas proposiciones generales son, efectivamente, trozos de sinsentido, aunque de una especie esencialmente importante. Sin embargo, el uso que aquí se hace del término "importante" no pasa de un intento para eludir la cuestión. Lo único que se logra con su empleo es señalar que el autor reconoce el carácter notablemente paradojal de su doctrina, sin reducir en modo alguno la paradoja. Además, la dificultad va más allá del dominio de las proposiciones generales en que se formula una ley, si bien es aquí donde más claramente se manifiesta. En efecto, es apenas menos ostensible en el caso de las proposiciones sobre el pasado remoto. Pues es muy cierto que debe admitirse que su verdad, por considerable que la evidencia de las afirmaciones históricas del caso pueda ser, nunca puede llegar a traspasar los límites de una alta probabilidad. Y decir que se trata aquí también de una especie importante, o no importante, de sin sentido, no sería plausible. Lo que nosotros, en verdad, hemos de sostener es que ninguna proposición, como no sea una tautología, puede en modo alguno ser algo más que una hipótesis probable. Y por ello, si estamos en lo cierto, debe decirse que el principio según el cual una sentencia puede ser factualmente significativa solamente en el caso de expresar lo que es verificable de modo concluyente, es un absurdo increíble como criterio de verificación. Pues lleva

* Por ej., M. Schlick, *Die Kausalität in der gegenwärtigen Physik*, Naturwissenschaft, Vol. 19, 1931.

a la conclusión de que es del todo imposible hacer una afirmación que sea significativa y factual.

Tampoco podemos aceptar la sugestión según la cual una sentencia sería factualmente significativa, si, y solamente si, expresa algo que es definitivamente refutable mediante la experiencia *. Aquellos que eligen este camino suponen que, aún cuando ninguna serie finita de observaciones puede ser jamás suficiente para establecer por sobre toda duda la verdad de una hipótesis, hay casos cruciales en que una simple observación o una serie de observaciones puede refutarla definitivamente. Pero, como mostraremos más adelante, esta suposición es falsa. Una hipótesis no puede ser refutada de un modo concluyente en una partícula más de la medida en que pueda concluyentemente ser verificada. Pues cuando aceptamos el hecho de ciertas observaciones como prueba de que una hipótesis dada es falsa, presuponemos la existencia de ciertas condiciones. Y aunque, en un caso cualquiera dado, pueda ser muy improbable que tal suposición sea falsa, no es lógicamente imposible. Veremos que no es necesariamente autocontradictorio sostener que alguna de las circunstancias relevantes sea diferente de lo que suponemos que es, y que, por ello, la hipótesis no haya sido realmente refutada. Y si no es efectivo que una hipótesis cualquiera pueda ser rechazada definitivamente, no podemos sostener que la autenticidad de una proposición dependa de la posibilidad de tal refutación.

Por lo tanto, tenemos que retroceder y considerar el sentido débil de la verificación. Diremos, pues, que la pregunta que debe hacerse a propósito de una supuesta afirmación factual no es ¿puede una serie cualquiera de observaciones establecer lógicamente su verdad o falsedad?, sino simplemente, ¿puede una serie cualquiera de observaciones ser relevante para la determinación de su verdad o falsedad? Y es solamente en el caso de la negativa respecto de esta última pregunta que concluimos que la afirmación considerada carece de sentido.

Para hacer más explícita nuestra posición podemos formularla de otra manera. Demos el nombre de "proposición de experiencia" a toda proposición que se refiera a una observación real o posible. Po-

* Esto ha sido propuesto por Karl Popper en su *Logik der Forschung*.

demos entonces decir que el rasgo de una proposición factual genuina no es que deba ser equivalente a una proposición de experiencia, o a un número finito cualquiera de tales proposiciones, sino simplemente que algunas proposiciones de experiencia pueden deducirse de ella en conjunción con otras premisas, sin que sea posible deducirla a partir de la sola consideración de estas últimas *.

Este criterio parece suficientemente liberal. En contraste con el principio de verificabilidad concluyente, no resta, como es claro, significación a las proposiciones generales ni a las proposiciones acerca del pasado. Veamos cuál es la especie de aserciones que elimina.

Un buen ejemplo de la especie de expresiones que nuestro criterio rechaza, no ya como falsas, sino como carentes de sentido, es la aserción según la cual el mundo de la experiencia sensorial es completamente irreal. Desde luego, debemos admitir que nuestros sentidos nos engañan a veces. Podemos, como resultado de tener ciertas sensaciones, esperar que otras se produzcan, las cuales, de hecho, no se producen. Pero, en tales casos, es la experiencia sensorial subsiguiente la que nos informa de los errores que se constituyen a partir de la experiencia sensorial. Decimos que algunas veces los sentidos nos engañan, justamente porque aquello que nuestra experiencia sensorial nos sugiere como expectativa no se concilia siempre con lo que experimentamos a continuación. Es decir, confiamos en nuestros sentidos para justificar o rechazar los juicios que se basan en nuestras sensaciones. Y por lo tanto, el hecho de que a veces nuestros juicios perceptuales se manifiesten erróneos no sugiere en modo alguno que el mundo de la experiencia sensorial sea irreal. Y es, en verdad, muy claro, que ninguna observación, o serie de observaciones que concibamos, podría sugerirnos la irrealidad del mundo que nos es revelado mediante la experiencia sensorial. En consecuencia, quienquiera que condene el mundo sensible como un mundo de simple apariencia, como opuesto a la realidad, está diciendo algo que, según nuestro criterio de significación, es literalmente un sinsentido.

Un ejemplo de controversia que nuestro criterio nos fuerza a re-

* Esta es una formulación muy simplificada, que no es literalmente exacta. En la Introducción, pág. 13, doy la versión que me parece correcta.

chazar como ficticia nos es suministrado por aquellos que discuten acerca del número de sustancias que hay en el mundo. Pues tanto los monistas, que sostienen que la realidad es una sustancia, como los pluralistas, que defienden la pluralidad [de las sustancias], admiten que no es posible imaginar una situación empírica que sea relevante para resolver su disputa. Pero, si se nos dice que ninguna observación posible podría comportar una probabilidad cualquiera para la afirmación de que la realidad es una sustancia o para la afirmación de que consiste en una pluralidad, debemos entonces concluir que ni la una ni la otra tienen significado. Veremos más adelante * que hay problemas lógicos y empíricos genuinos implicados en la cuestión suscitada por monistas y pluralistas. Pero el problema metafísico concerniente a la "sustancia" es rechazado por nuestro criterio como un pseudo-problema.

Un tratamiento similar debe darse a la controversia entre realistas e idealistas, en su aspecto metafísico. Una simple ilustración, que he utilizado para un argumento similar en otra parte **, nos ayudará para mostrar esto. Supongamos que se descubre un cuadro y que se hace la sugestión de que fue pintado por Goya. Hay un procedimiento definido para tratar este problema. Los expertos examinan el cuadro para ver en qué aspectos es semejante a las obras reconocidas de Goya y para ver si hay algún indicio de falsificación; consideran, además, catálogos del tiempo del autor para evidenciar la existencia de tal cuadro, y así sucesivamente. Al término de todo esto, puede ser que no estén de acuerdo todavía, pero cada uno sabe cuál es la evidencia empírica que lo llevaría a confirmar o rechazar su opinión. Supongamos ahora que estos hombres han estudiado filosofía, y que alguno de ellos llega a sostener que el cuadro es un conjunto de ideas en la mente de quien lo percibe, o en la mente de Dios; otros, en cambio, que es objetivamente real. ¿Qué experiencia concebible podría realizar uno cualquiera de ellos que fuera relevante para la solución de esta disputa en uno u otro sentido? En la acepción ordinaria del término "real", según la cual éste se opone a "ilusorio", la

* En el Cap. VIII.

** Ver *Demostración de la Imposibilidad de la Metafísica, Mind,* 1934, pág. 339.

realidad del cuadro no se pone en duda. Los disputantes han constatado que el cuadro es real en este sentido mediante series correlativas de sensaciones visuales y táctiles. ¿Existe un proceso similar cualquiera por medio del cual pudieran descubrir si el cuadro es real, en el sentido en que "real" se opone a "ideal"? Es muy claro que no. Pero, si ello es así, el problema es, según nuestro criterio, ficticio. Esto no quiere decir que la controversia entre realistas e idealistas deba ser desechada sin otra consideración. Pues es legítimo considerarla como una discusión relativa al análisis de las proposiciones existenciales, implicando de esta manera un problema lógico que, según veremos, puede ser definitivamente resuelto *. Lo que hemos mostrado aquí es que el problema en disputa entre idealistas y realistas se hace ficticio cuando, como sucede frecuentemente, se le da una interpretación metafísica.

No es necesario, para nosotros, dar nuevos ejemplos del empleo de nuestro criterio de significación. Pues nuestro objetivo consiste simplemente en mostrar que la filosofía, como una rama auténtica del conocimiento, debe distinguirse de la metafísica. No estamos ahora ocupados con el problema histórico de establecer la medida de aquello que, siendo en verdad metafísica, ha pasado tradicionalmente por filosofía. Sin embargo, haremos ver más adelante que la mayoría de los "grandes filósofos" del pasado no eran esencialmente metafísicos, y así tranquilizaremos a quienes, en el caso contrario, no querrían adoptar nuestro principio por razones de piedad.

Con respecto a la validez del principio de verificación, en la forma que lo hemos establecido, su demostración se pondrá de manifiesto en el curso de esta obra. Pues se mostrará que todas las proposiciones de contenido factual son hipótesis empíricas; y que la función de una hipótesis empírica es suministrar una regla para la anticipación de la experiencia **. Y esto significa que toda hipótesis empírica debe ser relevante respecto de una experiencia real o posible, de manera que una afirmación que no sea relevante para ninguna experiencia no es una hipótesis empírica, y por lo tanto no tiene contenido

* Ver Cap. VIII. ** Ver Cap. V.

factual. Pero es precisamente esto lo que el principio de verificación afirma.

Debiéramos decir aquí que el hecho de que las expresiones de los metafísicos estén desprovistas de sentido no resulta simplemente de su carencia de contenido factual, sino de ello en conjunción con la circunstancia de no ser proposiciones *a priori*. Y al asumir esto último, anticipamos, una vez más, las conclusiones de un capítulo posterior *. Pues mostraremos allí que las proposiciones *a priori*, que tanta atracción ejercen entre los filósofos a causa de su certidumbre, deben esta última al hecho de ser tautologías. Podemos, en consecuencia, definir una sentencia metafísica como una sentencia que trata de expresar una proposición genuina, pero que, de hecho, no expresa ni una tautología ni una hipótesis empírica. Y como las tautologías y las hipótesis empíricas constituyen la totalidad de la clase de las proposiciones significativas, es legítimo que concluyamos que todas las aserciones metafísicas carecen de sentido. Nuestra tarea siguiente consistirá en mostrar cómo han llegado a formularse.

El uso del término "sustancia", aludido ya por nosotros, nos suministra un buen ejemplo del modo en que, principalmente, la metafísica llega a ser escrita. Sucede que, en nuestro lenguaje, no podemos referirnos a las propiedades sensibles de una cosa sin introducir una palabra o frase que parece representar la cosa misma, contraponiéndola a lo que puede decirse de ella. Y, como resultado de esto, aquellos que padecen la primitiva superstición según la cual a todo nombre debe corresponder una entidad real, suponen que es necesario distinguir lógicamente entre la cosa misma y una cualquiera de sus propiedades sensibles, o todas ellas. Y es así que emplean el término "sustancia" para referirse a la cosa misma. Pero del hecho que empleemos una palabra única para referirnos a una cosa, y que hagamos de tal palabra el sujeto gramatical de las sentencias en que nos referimos sus apariencias sensibles, no se sigue en modo alguno que la cosa misma sea una "entidad simple" o que no pueda definirse en términos de la totalidad de sus apariencias. Es cierto que, hablando de "sus" apariencias parece que distinguiéramos, de éstas, la cosa; pero ello no

* Ver Cap. IV.

pasa de ser un accidente lingüístico. El análisis lógico nos muestra que lo que hace que tales "apariencias" sean "apariencias de" la misma cosa no es su relación a algo distinto de ellas, sino las relaciones que mantienen entre sí. El metafísico no logra ver esto porque se ha dejado seducir por un accidente gramatical de su lenguaje.

Un ejemplo más simple y más claro de cómo cuestiones de gramática conducen a la metafísica, es el caso del concepto metafísico de ser. El origen de la tentación que nos conduce a una problemática del ser (respecto de la cual no hay experiencia concebible que nos permita dar una respuesta), reside en que, en nuestra lengua, las sentencias que expresan proposiciones existenciales y las que expresan proposiciones atributivas pueden ser de la misma forma gramatical. Por ejemplo, las sentencias "Los mártires existen" y "Los mártires sufren" consisten, ambas, en un sujeto simple seguido de un verbo intransitivo, y el hecho de que tengan gramaticalmente el mismo aspecto nos lleva a suponer que son del mismo tipo lógico. Es manifiesto que en la proposición "Los mártires sufren" reconocemos un atributo a los miembros de cierta especie, y se supone algunas veces que otro tanto es verdadero de una proposición como "Los mártires existen". Si fuera realmente así, sería tan legítimo especular sobre el ser de los mártires como lo es respecto de su sufrimiento. Pero, como Kant ha hecho notar *, la existencia no es un atributo. Porque, al predicar de una cosa un atributo, afirmamos encubiertamente que existe; de manera que, si la existencia fuera un atributo, se seguiría que toda proposición afirmativa existencial sería tautológica, y que toda proposición negativa existencial sería autocontradictoria; pero esto es falso **. Es así como aquellos que discuten sobre el ser, basándose en el supuesto del carácter atributivo de la existencia, se hacen culpables de seguir la gramática más allá de los límites de lo que tiene sentido.

Un error similar se comete en conexión con proposiciones como "Los unicornios son ficticios". También aquí el hecho de que haya una semejanza superficial de carácter gramatical entre las sentencias

* Ver *Crítica de la Razón Pura, Dialéctica Trascendental*, Libro II, Cap. III, sec. 4.

** Este argumento ha sido formulado en forma correcta por John Wisdom, *Interpretation and Analysis*, págs. 62, 63.

"Los perros son fieles" y "Los unicornios son ficticios", da origen al supuesto de que son del mismo tipo lógico. Los perros deben existir para tener la propiedad de ser fieles; y es así como se sostiene que, a no ser que los unicornios existan de algún modo, no podrían tener la propiedad de ser ficticios. Pero como es manifiestamente autocontradictorio decir que los seres ficticios existen, se adopta al artificio de decir que son reales en un sentido no-empírico —que tienen un modo de ser real diferente del modo de ser de las cosas existentes. Pero como no hay manera de probar si un objeto es real en este sentido (como ocurre que hay cuando es real en el sentido ordinarios la aserción según la cual los objetos ficticios tienen un especial modo no-empírico de ser real carece de significación literal. Ha llegado a formularse como un resultado de suponer el carácter atributivo del ser ficticio. Y ésta es una falacia de la especie que vimos antes y que hacía de la existencia un atributo; y puede ser puesta en descubierto de la misma manera.

En general, el postulado de entidades reales no existentes resulta de suponer, como hemos hecho notar, que toda palabra o frase que pueda ser el sujeto gramatical de una sentencia debe tener, en alguna parte, una entidad real que le corresponda. Por lo cual, debido a la falta de lugar en el mundo empírico para muchas de estas entidades, se invoca un mundo no-empírico que les sirva de habitación. A este error deben atribuirse, no sólo las expresiones de un Heidegger, quien basa su metafísica en el supuesto de que "nada" es un nombre que se usa para denotar algo particularmente misterioso *, sino también la importancia que se concede a problemas como los concernientes a la realidad de las proposiciones y de los universales, en donde el sinsentido no por ser menos obvio deja de ser lo que es.

Estos ejemplos nos dan una indicación suficiente del modo en que la mayoría de las aserciones metafísicas han llegado a formularse. En ellos se muestra qué fácil es expresar una sentencia que no tiene sentido literal sin darse cuenta de ello. Y vemos de esta manera que

* Ver *Was ist Metaphysik*, de Heidegger, criticado por Rudolf Carnap en su *Uberwindung der Metaphysik durch Logische Analyse der Sprache*, Erkenntnis, Vol. II, 1932.

nuestra tesis acerca del carácter metafísico, y por lo tanto ficticio, de algunos "problemas filosóficos" tradicionales, no implica algún supuesto increíble acerca de la psicología de los filósofos.

Entre quienes aceptan que la filosofía, si ha de ser considerada como una rama genuina del saber, debe ser, entonces, separada de la metafísica a partir de su misma definición, se propaga la moda de hablar de los metafísicos como de una especie de poetas extraviados. Como sus afirmaciones no tienen significado literal, no están sujetas a criterio alguno de verdad o falsedad; sin embargo, pueden aún tener un sentido en cuanto expresan, o producen en nosotros, emoción; de manera que es posible, por ello, comprenderlas según cánones éticos o estéticos. Y se sugiere entonces que pueden tener un valor considerable, como instrumentos de inspiración moral, o incluso como obras de arte. De esta manera se hace un intento para compensar al metafísico por su expulsión de la filosofía *.

Y lo que nosotros tememos es que no se equilibren el mérito y la compensación. La opinión que considera a los metafísicos entre los poetas parece apoyarse en el supuesto de que tanto unos como otros formulan expresiones que no tienen sentido. Pero este supuesto es falso. En la inmensa mayoría de los casos las sentencias producidas por los poetas tienen significado literal. La diferencia entre el hombre que usa el lenguaje científicamente y el que lo usa emotivamente no reside en que uno produzca sentencias que no despiertan ninguna emoción y el otro sentencias que no tienen sentido, sino en que uno se ocupa principalmente de la expresión de proposiciones verdaderas, en tanto que el otro está ocupado de producir una obra de arte. De esta manera, si un trabajo científico contiene proposiciones verdaderas e importantes, su valor de tal nada pierde por el hecho de no ser éstas expresadas elegantemente. Y de la misma manera, una obra de arte que contiene solamente proposiciones literalmente falsas no es inferior únicamente por razón de esta condición. Pero decir que muchas obras literarias están, en su mayor parte, compuestas de falseda-

* Para una discusión de este punto, ver también C. A. Mace, *Representation and Expression, Analysis*, Vol. I, Nº 3; y *Metaphysics and Emotive Language, Analysis*, Vol. II, N.os 1 y 2.

des, no equivale a decir que estén compuestas de pseudo-proposiciones. De hecho, no es frecuente que un poeta, o escritor, elabore sentencias que no tengan sentido literal. Y donde esto ocurre, las sentencias son elegidas cuidadosamente por su ritmo y equilibrio. Si el autor escribe un sinsentido, es porque considera esto más apropiado para el efecto que busca.

Por el contrario, el metafísico no tiene la intención de escribir faltando a las reglas del significado. Cae en ello debido a un engaño de la gramática, o por errores de razonamiento, como aquél que lo conduce a la doctrina de la irrealidad del mundo sensible. Pero no es lo característico del poeta simplemente este defecto. Hay, en verdad, quienes ven en el hecho de los sinsentidos que el metafísico produce, una razón contra el valor estético de sus resultados. Por nuestra parte, sin llegar a este extremo, podemos afirmar que, por lo menos, no es una razón que apoye su valor estético.

Sin embargo, debemos reconocer que, siendo la mayor parte de la metafísica tan sólo la consagración de errores verbales, existen, no obstante, pasajes que son el esfuerzo de un sentimiento místico genuino y pueden ser considerados, con más plausibilidad, poseedores de valor estético y moral. Pero, en cuanto nos importa, la distinción entre la especie de metafísica elaborada por un filósofo engañado por la gramática, y la producida por un místico que trata de expresar lo inexpresable, no es de mucho interés. Lo que nos importa aquí es darnos cuenta de que aún las expresiones del metafísico que trata de exponer una visión carecen de sentido literal; de manera que, en lo sucesivo, podemos proseguir nuestra investigación filosófica considerándolas en el mismo nivel de la especie más desastrosa que ha surgido de la incapacidad para entender las funciones propias de nuestro lenguaje.

Juan de Dios Vial Larraín

EL SABER METAFISICO Y ARISTOTELES *

1. *Individualidad de una obra.* Hemos analizado en el primer semestre el texto de Heidegger "Qué es Metafísica". Ahora nos proponemos permanecer en la pregunta, esta vez dirigida al pensamiento de Aristóteles. Interroguemos, pues, qué es metafísica en el pensamiento aristotélico.

Cualifiquemos primero el sentido de la interrogación. ¿No hay, acaso, artificio ahistórico en poner la obra de Aristóteles bajo la luz de una pregunta extraña, surgida en un cuerpo de ideas, por muchas razones, diverso? En efecto, lo primero que exige la comprensión de una obra es el respeto a su individualidad. Por tanto, a su forma propia, a las posibilidades que en ella se cumplen, a las cuestiones que, de un modo natural, fluyen de ella y, desde allí, nos son propuestas. Toda filosofía tiene su irreductible situación. ¿Hacemos, entonces, violencia al pensamiento aristotélico imponiéndole una pregunta que, por modo propio y explícito, parece formulada recién por Heidegger?

Una obra intelectual se individualiza activamente: por la multiplicidad de sus relaciones, por la variedad de su influjo, por su fuerza originante. Así, la obra clásica es inextinguible; en el pensamiento nuevo está permanentemente recreándose como un todo que consiste también en sus posibilidades, según la penetrante intuición del espíritu que Hegel tuvo.

La obra clásica viene a ser entonces una medida; en ella ponderamos el pensamiento nuevo. Ahora bien, supuesta esta acción recíproca, no hay artificio en reiterar la pregunta heideggeriana a la obra de Aristóteles, y, por el contrario, ella podría mostrarnos tal vez en qué sentido el filosofar es tarea común.

* Apuntes de las lecciones dadas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile por el profesor Juan de Dios Vial Larraín en el segundo semestre de este año y que forman parte del curso dictado durante 1957 acerca de "El saber metafísico".

2. *Significación fundacional del saber.* En la formulación de una pregunta como la que preside el texto de Heidegger ¿qué es metafísica? advertimos que ésta —la metafísica— retorna a sí y cumple una reflexión que cuestiona su propia entidad y fundamento. No es éste, sin embargo, un nivel que la metafísica haya alcanzado aisladamente, sino una propensión generalizada del saber. La "filosofía de la filosofía" de que habló Dilthey; la elección de Hölderlin como prototipo hecha por Heidegger "única y exclusivamente porque la poesía de Hölderlin mantiene constante la determinación poética de hacer poesía de la esencia de la poesía"; la posibilidad de considerar a la epistemología como ciencia de la ciencia, a la axiomática como matemática de la matemática, a la metalógica como lógica de la lógica. Todo esto indica que la poesía y la matemática, la lógica y las ciencias en general enfrentan las razones y posibilidades de su constitución respectiva como problema fundamental. Pues bien, procuraremos mostrar en la interpretación del pensamiento de Aristóteles, que es en la metafísica donde se cumple plenamente esta teoría esencial del saber acerca del saber.

Cada teoría metafísica tiene una tarea primordial: regular su propia constitución, de manera que lleva siempre implícita la pregunta ¿qué es metafísica?

La historia de la metafísica es, en efecto, la historia de una serie de respuestas a esa pregunta y por lo mismo de una serie de transformaciones de esta disciplina: en su estructura, en sus métodos de conocimiento, en los objetos o cuestiones que esencialmente se propone, en las formas por las cuales se expresa. Tanto, que pudiéramos decir que la historia entera de la metafísica confirma ese calificativo, que Aristóteles le reiteraba con singular insistencia: "la ciencia que buscamos" (entre muchos ejemplos véase *Met.* 995ª. 20-26; 1059B 10-15; 1059b. 20-25; 1060a. 1-5).

Así, lo que en Platón llamaríamos metafísica, la Dialéctica, es una disciplina de purificación del alma e iluminación de la inteligencia. Su método es un análisis racional que se mueve entre los extremos del diálogo y la pura contemplación.

Aristóteles en cambio nos habla más bien de una sabiduría edificada sobre un complejo sistema de ciencias y virtudes intelectuales.

Ya lo dijimos: esta sabiduría metafísica se busca más que se define: a veces parece consistir sólo en una teoría del ser, una filosofía primera, como resulta del Libro cuarto de la *Metafísica;* y es más bien una teoría de la sustancia y la definición, según el desarrollo del libro séptimo; o es una teología, tal como se desprende de los libros sexto y doce. Su método de conocimiento en parte parece ser el puro razonamiento (dianoia) formalmente perfeccionado por la técnica silogística, que es el método que el *Organon* analiza; lo es, más bien, según veremos, otro modo de conocimiento: la intuición simple del intelecto (noûs).

También en Descartes, la metafísica va a renovar su estructura, sus propósitos, sus cuestiones primordiales. Es, ahora, una fundamentación del saber sobre una certeza que resulte inconmovible; la inteligencia emprende de nuevo un discurso metódico y formula nuevas reglas para la dirección del espíritu. Así, la meditación metafísica cartesiana viene a ser una revisión crítica de creencias hecha en una forma autobiográfica, y una fundamentación demostrativa, una prueba de la existencia del sujeto cognoscente, de la existencia de Dios, y de la existencia del Mundo.

Nuevamente esta disciplina se transforma, luego, en el pensamiento de Kant; experimenta ese giro que Kant llamó "copernicano", en virtud del cual la metafísica pasa a establecerse como crítica de toda metafísica, es decir, como crítica reguladora de los usos de la razón.

En fin, lo que en el idealismo alemán fue Teoría de la Ciencia o Fenomenología del Espíritu; lo que en el saber actual es Ontología, Fenomenología y aún, en ciertos casos, simplemente Lógica, no son sino nuevas constituciones propuestas para esto que se ha denominado saber metafísico.

Pero no es una situación *de facto,* o la contingencia de un mero ocurrir lo que constata la primera mirada echada a los hitos principales de la historia de lo que ha sido la metafísica. Lo que ya esta perspectiva deja en descubierto es la índole esencial del saber metafísico. Más aún, es la capacidad fundacional, la significación creadora, propia del saber, que, en la metafísica, deja sus raíces a la vista.

Por lo tanto, concluímos, la pregunta ¿qué es metafísica? antes que ser una cuestión más agregada al cuerpo de problemas de una disciplina preconstituída, es coextensiva a la metafísica misma. Ni moti-

vada sólo por un sistema de ideas, ni inscrita en un determinado lugar histórico, dicha pregunta es, repetimos, esencial y coextensiva a la forma de saber que denominamos, justamente, metafísica y este saber se transforma históricamente dentro de cierta esencial persistencia analógica que —según procuraremos mostrar— arraiga en la existencia humana.

3. *El objeto equívoco de la Metafísica Aristotélica.* El desarrollo de estas ideas hemos de hacerlo mediante el análisis de lo que significa la metafísica para Aristóteles.

Pues bien, si se considera históricamente la personalidad intelectual de Aristóteles ¿Cuál resulta ser su figura definitiva? ¿la del sabio, el biólogo por ejemplo, a quién Darwin consideraba por encima de Cuvier y de todos sus maestros?, ¿la del lógico, forjador de un canon del pensamiento racional que Kant, en 1787, declaraba en inalterada vigencia?, ¿la del maestro de Alejandro Magno y del gran pensador ético-político que fué?

No. Ciertamente la figura histórica de Aristóteles está identificada con el metafísico. Por este capítulo se le exalta o se le condena. El aprecio o menosprecio de su lógica, de su física, de su psicología o de su ética, en medida decisiva se hace consistir justamente en estar tales disciplinas metafísicamente cimentadas.

No obstante, Aristóteles no escribe una metafísica, o algo así calificado, como hicieron Descartes con sus Meditaciones y Leibniz con su Discurso. Ni deja codificada esta nueva disciplina intelectual, como lo hiciera en el *Organon* con su doctrina lógica.

La *Metafísica,* como es sabido, es la obra que resulta de la compilación de Andrónico, quien junta esos catorce libros Aristotélicos y los pone después de los físicos, llamándolos, por estas circunstancias, "Metafísicos". La obra así compuesta, en manos de pensadores peripatéticos y neo-platónicos se convierte en una nueva disciplina filosófica más o menos en el siglo V después de Cristo, es decir aproximadamente 800 años después de la muerte de Aristóteles. Examínense, por otra parte uno a uno y luego en conjunto los libros de la *Metafísica.* Ciertamente no es una obra orgánica, acabada, madura en todas sus partes. Es lo contrario. En ella Aristóteles parece haber trabajado siem-

pre: "Fue, dice Jaeger, la metafísica el verdadero centro de su actividad crítica"; y, en efecto, en sus investigaciones filológicas, Jaeger nos muestra cómo el desarrollo lógico de la *Metafísica* es casi una historia paralela a la historia personal de Aristóteles: la curva de la obra registra su formación intelectual.

En rigor, no hay en la *Metafísica* una ciencia organizada, sistemática, coherente. Difícilmente podría concluirse —sin artificio— que las distintas partes de la *metafísica* entran a construir una tal ciencia. Pero, más difícilmente todavía, podría negarse la legitimidad de un saber que se ha denominado metafísico, cuya Summa primera está en los libros de Aristóteles y cuya historia pertenece a lo más alto de la tradición intelectual del hombre europeo.

¿Cómo vamos a considerar, en efecto, que las ideas que Aristóteles desarrolla en su Metafísica hacen el sistema coherente de una disciplina filosófica estructurada como ciencia estricta, a la cual sea posible dar una significación formal análoga a la que atribuímos a los *Elementos* de Euclides o a los *Principia* de Newton, cuando Aristóteles ni siquiera dejó determinado el objeto de esta nueva ciencia por modo unívoco? En efecto, la pregunta ¿que es metafísica? persigue a Aristóteles como una de sus cuestiones más reiteradas, si no la más. Véanse los capítulos primero y segundo del Libro Alfa, primero y tercero de alfa prima, el libro beta en su totalidad, el capítulo primero del libro gamma, el capítulo primero del libro épsilon, el capítulo séptimo del libro kappa, los primeros capítulos de los *Ultimos Analíticos,* el libro sexto de la *Etica a Nicómaco* y veremos renovarse las mismas preguntas: ¿hay "otra" ciencia o forma de saber más allá de los saberes conocidos de las diversas ciencias particulares? ¿qué clase de saber es este "otro"? ¿qué fines se propone, qué dá, sobre qué recae, de qué manera conoce? Jaeger decía, que en la Metafísica de Aristóteles se distinguen dos tipos de problemas dominantes: los problemas "esenciales" y los "problemas que se limitan a introducir y definir la ciencia de la metafísica"; pues bien éstos, en definitiva, no son menos "esenciales" que aquéllos.

Pero, después de una reflexión tan sostenida y reiterada ¿logra, acaso, Aristóteles, un esclarecimiento unívoco de lo que es el saber metafísico?

El Libro alfa nos dice que "la filosofía generalmente es concebida como teniendo por objeto las primeras causas y los principios de los seres" (981b. 25-30). De la *Metafísica,* sin embargo, no resulta una delimitación precisa del significado de estas dos nociones complejas y quedamos en la incertidumbre de los dos primeros capítulos del Libro delta, que se limitan a recoger las múltiples acepciones en que son usadas. La "causa" es una verdadera constelación a la que Aristóteles considera reducible todo el filosofar anterior al suyo (Met. 988a. 20-988b. 20); su deslinde con "principio" no es neto.

En el libro alfa minúscula la filosofía es "ciencia de la verdad" (993b. 20). Ahora bien, el cuarto capítulo del libro épsilon nos dice que "lo verdadero y lo falso no están en los objetos... sino en el pensamiento"; en efecto, "lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y el atributo y la negación de su separación real; lo falso es la contradicción de esta afirmación y de esta negación" (1027b. 20-30). En el otro extremo, el libro kappa confirma: "el ser, tomado en el sentido de lo verdadero... consiste únicamente en el enlace del pensamiento" (1065a. 20-25). Otra es, en cambio la doctrina del décimo capítulo del libro delta: "la verdad o falsedad de las cosas depende, del lado de los objetos, de su unión o de su separación. Por consiguiente, estar en la verdad es pensar que lo unido está unido y que lo que está separado, está separado" (1051b. 1-5). La "unión" o "separación" no son ya meramente la predicatividad de un atributo respecto de un sujeto; de manera que "no es porque pensamos por modo verdadero que tú eres blanco, que eres blanco, sino porque eres blanco es que, diciéndolo, decimos la verdad".

Del libro gamma, capítulo primero, se desprende que esta ciencia estudia el ser en tanto ser y sus atributos esenciales, y por esta generalidad de su objeto difiere la metafísica de las ciencias particulares radicadas en regiones determinadas del ser (1003a. 20-25); "los principios y causas de los seres, dirá Aristóteles más adelante desarrollando esta doctrina, son el objeto de nuestra investigación, pero es evidente que se trata de los seres en tanto seres" (1025b. 1-5).

Pero el libro zeta, sienta la primordialidad de la sustancia "de suerte que el ser, en sentido fundamental, no tal modo de ser sino el ser absolutamente hablando, debe ser la sustancia" (1028a. 30) y

entonces "el eterno objeto de nuestras investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre propuesta: qué es el ser, se convierte en ésta: qué es la sustancia" (1028b. 1-5). El objeto del saber de la metafísica se ha desplazado: de estar dirigido al ser en su pura universalidad, "en tanto ser" únicamente, de situarse allende todo género u objeto particular —campo propio de las ciencias particulares— se sitúa ahora ante un determinado y primordial género de ser: la sustancia.

Y, el desplazamiento prosigue. No todas las sustancias tienen igual valor; de unas, separadas y móviles se ocupa la física; de otras, inmóviles, pero separables, trata la matemática. Pero hay todavía un género por excelencia, una sustancia separada e inmóvil. Ahora bien, nos dice Aristóteles en el primer capítulo del libro épsilon que, "si lo divino está presente en alguna parte" (1026a. 20) se hallará en estas sustancias separadas e inmóviles de manera que, como la ciencia, por excelencia es la que tiene por objeto el género por excelencia, la filosofía primera será la más alta de las ciencias teóricas, pues tendrá por objeto esa sustancia absoluta. La filosofía primera consistirá, entonces, en una Teología. (1028a. 10-30). En el libro duodécimo esta teoría alcanza su apoteosis: la metafísica se ha convertido resueltamente en la Teología del motor inmóvil.

¿A qué atenernos, entonces, cuál es el objeto de la filosofía primera, qué es metafísica?

Si es una investigación de causas, será entonces la metafísica una Ciencia en el sentido estricto de los *Ultimos Analíticos* y del libro sexto de la *Etica* nicomaquea. Si es ciencia de la verdad, entonces la metafísica podría ser, sencillamente, *Lógica*. Si es la ciencia del ser en tanto ser, más allá de toda particularización genérica, la metafísica resulta ser, más bien, *Ontología*. Pero si se ocupa sólo de un modo primordial del ser, cual es la sustancia, entonces será una teoría de la sustancia, que más tarde se denominó Metafísica especial. Pero si se ocupa solo de una sustancia por excelencia, entonces la metafísica será, finalmente, Teología.

4. *La Metafísica como raíz o como sistema.* La pregunta por el constitutivo de la metafísica, es, entonces, una cuestión eminentemente aristotélica. Desde luego porque Aristóteles la plantea por no-

do explícito y reiterado. Pero, principalmente porque la pregunta queda en pie, en tanto la respuesta no es unívoca sino fluctuante.

Hemos visto que se admiten las siguientes posibilidades: que la metafísica sea una ciencia de las que investigan causas y demuestran enlaces causales; que consista en una Lógica como teoría de la verdad; que constituya una Ontología como teoría del ser en su universal formalidad o de la sustancia donde el ser ocupa su forma primordial; que consista, por último, en una teología del motor inmóvil.

La *Metafísica*, antes que una obra ordenada que contiene una disciplina sistemática, nos queda, entonces, como un haz de posibilidades, como un todo inacabado, con un objeto ambiguo, heterogéneo, aporético.

Es que, como se ha dicho, Aristóteles nos deja en la *Metafísica* la obra inconclusa de toda una vida, los vestigios de una magnífica faena intelectual, la summa de los múltiples motivos del pensar griego y, además, los cuadros que prefiguran lo que va a ser la historia de una disciplina que encuentra, justo en los libros aristotéticos, su constitución básica.

Otra cosa es, sin embargo, lo que —malamente— se considera metafísica y metafísica aristotélica, por muchos.

A través del uso y abuso del pensar aristotélico por el peripatetismo exangüe de los últimos años de la filosofía griega, por la decadente escolástica de las postrimerías medioevales, por los epígonos de los grandes pensadores del siglo diecisiete en la escuela post-leibniziana de Wolf principalmente, se engendra un aparato intelectual al que se denomina metafísica. Esta presunta ciencia está fabricada por el ensamblaje artificial de distintos momentos y formas del pensamiento de Aristóteles, a los que se ha desposeído de su sentido, de su íntima animación, de su historia. Se erige, así, un canon sistemático de la Metafísica. Y de este modo, aquel saber que Aristóteles buscaba tanteando hipótesis y objetos posibles, en los esquemas de Wolf pasa a ser una ciencia en la cual cada uno de esos tanteos ocupa un lugar definitivo. La Metafísica será entonces a la vez Ontología, Psicología racional, Cosmología y Teología.

Las fundamentales nociones aristotélicas, "sustancia", "causa", "alma", "potencia", "acto" adquieren, luego, autonomía y se les supone

la fijeza de una moneda acuñada con derecho a circulación en cualquier territorio. Cortadas de su tronco originario, "sustancia" y "causa", por ejemplo, pretenden subsistir inalteradas en la mecánica y en la microfísica, de donde legítimamente pueden ser expulsadas por simple aplicación del principio de Occam. La tarea emprendida por un Descartes, un Hume, un Kant era ya, por lo tanto, asunto de limpieza intelectual. Otra cosa es si la consiguieron.

Aristóteles nos deja más bien una rica y variada conceptuación de la realidad en nociones de sin igual hondura y sutileza. Un ordenamiento y orientación de la inteligencia hacia un saber cuya figura se escurre de sus manos, vacila en su determinación y termina siendo solamente un saber buscado a través de una selva de aporías. El filósofo muestra así que ni se puede alcanzar toda la verdad, ni dejar, tampoco, de conseguirla en parte. (*Met.* 993a. 30-993b.). La filosofía es investigación de la verdad, es búsqueda. La metafísica será eminentemente un preguntar, una capacidad de promover cuestiones, y por lo tanto, una acción crítica y reguladora del horizonte intelectual.

Ahora bien, la metafísica pasó a ser el vértice y la coronación de la filosofía. Y ésta, la filosofía, desde antes de Aristóteles, comprende todo el saber. De ella como de una gran matriz van desprendiéndose disciplinas que cobran autonomía y vida propia. La física, como es sabido, todavía en tiempos de Newton es "filosofía natural". Pero, así como de las investigaciones sobre la naturaleza, que fue el filosofar de los primeros pensadores griegos, se desprenden las llamadas disciplinas filosóficas: la lógica, la física, la ética, así adquieren independencia y surgen en el mundo moderno las "nuevas ciencias". Este proceso subsiste hoy: la lógica, la filosofía de la historia, la antropología cultural, ciertas ramas de la psicología, la sociología del saber ¿son todavía disciplinas filosóficas o hay en esta conexión solo un resabio histórico? Se trata entonces de un problema que es actual, de una cuestión de deslinde entre las ciencias, como decía Kant en el prefacio a la Crítica de la Razón Pura.

Hay pues un proceso histórico esencial en cuya virtud la filosofía va dando de sí las ciencias libres, mientras, por otra parte parece llevar inviscerado un saber metafísico en el cual ella reconoce su principio, pero cuya significación, no obstante, permanece oculta, indeter-

minada, subsistiendo más bien como un "saber que se busca". Ocurre, entonces, lo que dijo Descartes: "la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Metaphysique le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences". La metafísica es, pues, según veremos, la raíz, la raíz del saber que, oculta, explora la tierra y da los jugos de la vida.

5. *El pensar platónico y la noción de sustancia.* Al hilo del pensar platónico y sobre la extensa base de su personal experiencia empírica, Aristóteles forja una metafísica como teoría del saber.

Aristóteles hereda y perfecciona los métodos platónicos de saber. El análisis y la síntesis dialécticos, el método de división que Platón cultivó, por así decir, prácticamente (véase *Sofista, Parménides,* etc.), están perfeccionados con minuciosa rigurosidad en lo que, en el sentido más general, constituye la doctrina lógica de Aristóteles, desde la doctrina de los predicamentos (género, diferencia, propio, accidente) hasta la silogística y los motivos esenciales de la Definición y la Demostración (véase los *Ultimos Analíticos*). La técnica del pensar socrático-platónico es lo que el *Organon* codifica hasta donde era posible y, quizás, forzando esa posibilidad.

Pero Aristóteles puede ser, legítimamente, el heredero de Platón porque trabaja y recrea su pensamiento. Puede decirse que este acontecimiento ocurre en la *Metafísica.* Madura aquí la singularísima intuición aristotélica de lo real. Su "admiración de que las cosas sean lo que son" (983a. 8-15). Su adhesión a la presencia existencial concreta de las cosas reales, de los seres vivos de preferencia y, ante todo, del más noble, que es el hombre. Para esta intuición acuña Aristóteles la noción fundamental de "sustancia".

El ser es el objeto de la *Metafísica.* "Los principios y causas de los seres son el objeto de nuestra investigación, pero es evidente que se trata de los seres en tanto seres" (1025b. 1-5). Sin embargo, "el ser se toma en muchas acepciones" (1028a. 10). Ahora bien, el ser significa "por una parte, la esencia, y el individuo determinado, por otra que una cosa tiene tal cualidad, o tal cantidad, o cualesquiera de los otros predicados de esta clase. Pero, entre estos sentidos tan numerosos del ser, se ve claramente que el ser en sentido primero es la esencia, que

indica precisamente la sustancia" (1028a. 10-15). Porque, en efecto, uno puede preguntarse si "caminar", "estar sentado" etc., son seres o no. En efecto, "ninguno de estos estados tiene por sí, naturalmente, una existencia propia, ni puede estar separado de la sustancia, pero si hay allí algún ser es más bien aquel que se pasea o que está sentado. Y estas cosas parecen más seres porque hay, bajo cada una de ellas, un sujeto real y determinado: este sujeto es la sustancia, es el individuo... Es por tanto evidente que por esta categoría cada una de las otras existe. De suerte que el ser, en sentido fundamental, no este modo de ser, sino el ser absolutamente hablando, debe ser la sustancia... En verdad el objeto eterno de nuestras investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre propuesta: ¿qué es el ser?, viene a convertirse en ésta: ¿qué es la sustancia?... es por esto que nuestro objeto capital, primero, único, por así decir, será estudiar lo que es el ser tomado en este sentido (*Met.* Lib. Z, cap. 1).

Es con "sustancia", pues, que designamos el material de la común y fundamental experiencia cotidiana, eso que con el lenguaje corriente llamamos, en su alcance más general, "las cosas": "Toda sustancia parece significar un ser determinado. En lo que concierne a las sustancias primeras, es incontestablemente verdadero que ellas significan un ser determinado, porque la cosa expresada es un individuo y una unidad numérica" (*Organon Cat.* 3b. 10-15). "Nada nuevo se afirma si decimos "hombre" o si decimos "un hombre" tal como ser no significa nada fuera de la sustancia, de la cualidad o de la cantidad; es que, en fin, (ser) uno es poseer la existencia individual. (*Met.* 1054a. 15-20).

He aquí determinado el centro de la mirada intelectual de Aristóteles. Falta elaborar esta mirada, vale decir, la forma de acceso intelectual al ser y a la sustancia; modernamente diríamos la gnoseología metafísica.

Pues bien, Aristóteles elaboró una doctrina del conocimiento que ha sido uno de sus productos más acabados y definitivos. Mencionamos la conocida afirmación de Kant en el prefacio a la segunda edición de la Crítica, según la cual esta lógica aristotélica, a lo menos a la fecha en que Kant escribía (1787) y, claro, según su propio juicio, no había dado hasta entonces ni un paso adelante, ni un paso atrás.

Toda la lógica aristotélica está dirigida y centrada alrededor de los dos tratados Analíticos. Antes de ellos figuran en el *Organon* dos textos breves que son Categorías y de la Interpretación; después de los *Analíticos,* otros dos textos se ocupan de los razonamientos dialécticos *(Los Tópicos)* y de los razonamientos falsos *(Elencos Sofísticos).* "Es necesario establecer primeramente, dice la frase inicial de los Primeros Analíticos, cuál es la materia de esta investigación y qué disciplina la organiza: su materia es la demostración y es de la ciencia demostrativa de la que ella depende" *(Organon, Ultimos Analíticos,* 24a. 10).

La teoría de la Demostración es justamente el asunto central de los Ultimos Analíticos y culmina en una teoría de la Definición. Ahora bien, lo que la Definición nos da a conocer es la esencia y, como lo hemos visto en un texto recién citado, lo que la esencia designa es la sustancia. Así, volvemos al principio que se trataba de conocer.

La lógica aristotélica desarrollada en el *Organon* ofrece tres planos de conocimiento: el conocimiento falso, en el más bajo, es el objeto del análisis de los *Elencos Sofísticos.* El conocimiento probable, en el segundo plano, es el tema de los *Tópicos.* Finalmente, en lo más alto, por sobre la falsedad y la probabilidad, está la verdad objeto de la ciencia demostrativa examinada en los *Analíticos.*

Se trata pues de la verdad del ser que consistirá, ante todo en la verdad de la sustancia, según se advierte en el tratado introductorio al *Organon* que son las *Categorías.* Y este conocimiento, en el nivel de la verdad, acerca de la sustancia, lo procura el razonamiento demostrativo que culmina en la Definición.

La doctrina aristotélica de la ciencia es entonces una doctrina de la Demostración, esto es del Silogismo demostrativo, y de la Definición. La ciencia consistirá en un sistema de verdades universales y necesarias, acerca de cosas que no pueden ser de otra manera de como son *(Etica a Nicómaco,* lib. VI, cap 3). Las verdades de la ciencia importan el establecimiento de vínculos causales entre las cosas y así la ciencia será "investigación de causas".

El conocimiento de causa distingue la ciencia y es su establecimiento lo que levanta la mera percepción o el conjunto de experiencias a un nivel universal de saber que es propio de la ciencia. Esta

ciencia es lo que posee el hombre de arte y lo que le da superioridad sobre el que solo tiene experiencia, pues, mientras aquel conoce la causa, éste no la conoce: sabe solo que una cosa es, pero no sabe por qué. El hombre de arte, en cambio, sabe el porqué y la causa. (*Met.* Lib. I, cap. 1).

Toda la investigación de la verdad cumplida por los filósofos anteriores consiste, a juicio de Aristóteles, en la determinación de causas de los seres y puede reducirse —también en su entender— a una de las cuatro causas que el mismo Aristóteles determinó en su *Física* (988a. 20-25).

Así cree Aristóteles que en la filosofía anterior a la suya hay solo el oscuro presentimiento de lo que será su doctrina; de tal manera que los filósofos anteriores —los jónicos, Empédocles, Heráclito, los eleatas, Pitágoras, Platón— alcanzaron a tocar algún extremo, a mostrar solo un fragmento de la constelación de causas que Aristóteles descubriría (*Metaf.* Libro I, cap. 7). La ciencia establece, pues, enlaces causales en verdades universales y necesarias, demostradas silogísticamente. Pues bien, toda esta estructura está construída sobre un supuesto fundamental. Lo llamaremos, el carácter predicativo de la ciencia.

6. *La ciencia y la función predicativa.* La predicación engendra el juicio y por lo tanto la estructura básica del razonamiento, vale decir, de la ciencia. Consiste en referir una cosa a otra, por atribución de las ideas que respectivamente las designan. La idea atribuída es lo que "decimos" del sujeto, lo "pre-dicado".

Ahora bien, la investigación recae última y fundamentalmente sobre la existencia de las cosas y sobre ella se edifica la serie de cuatro cuestiones, que, dice Aristóteles, son susceptibles de ser conocidas y propuestas: "el hecho (atribución), el porqué (causa), si la cosa existe (existencia) y, en fin, lo que ella es (esencia)" (*Ult. Anal.* 89b. 20-25).

Pero la existencia puede ser absoluta o parcial: "cuando la investigación recae sobre el hecho, hablo de existencia parcial de la cosa, si recae sobre la existencia misma, hablo de existencia en sentido absoluto. Hay existencia parcial cuando, por ejemplo, pregunto: ¿la luna se eclipsa?, porque en cuestiones de este género averiguamos si

una cosa es o no es esto. En cuanto a la existencia de una cosa en sentido absoluto, es cuando preguntamos, por ejemplo, si la Noche o la Luna existen. El resultado es que en todas estas investigaciones preguntamos sea si hay un término medio, sea cuál es el término medio. En efecto, el medio es la causa y es éste el objeto de todas nuestras investigaciones". (*Ult. Anal.* 89b. 35-90a. 10).

En otras palabras, el porqué dirigido a la existencia parcial, no a la luna misma, sino al eclipse que le atribuímos, será respondido por la causa; en cambio será la esencia lo que responda al porqué de la existencia absoluta al existir cabal de la luna y no solo de sus partes o atributos.

La existencia absoluta es más que una causa el principio de la serie de cuestiones propuestas a la investigación y, por lo mismo que es tal "principio" escapa a la serie y constituye aquel saber preexistente que todo razonamiento supone. (*Ult. Anal.* 71a. 1-15).

En efecto, dice Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica* que "preguntar el porqué es siempre preguntar por qué un atributo pertenece a un sujeto" (1041a. 10). De tal manera que "buscar por qué una cosa es ella misma, es no buscar nada", o más bien, como luego aclara, "el hecho de que una cosa es ella misma es la única razón y la única causa que puede darse en respuesta a toda cuestión tal como por qué el hombre es hombre... a menos que se prefiera responder: porque cada cosa es inseparable de sí misma, y esto es precisamente lo que significa su unidad". En cambio, "lo que podría preguntarse con mayor verdad es, por qué el hombre es un animal de tal especie. En este caso, evidentemente, no se busca por qué lo que es un hombre es un hombre, sino se averigua por qué un ser es predicado de otro ser"; y, entonces, "es manifiesto que lo que se busca es la causa". (*Met. Z*, Cap. 17).

Si la pregunta es por un atributo, única que —aquí— se mira como legítima, la respuesta será la causa de la atribución. En cambio, "el objeto de la investigación escapa muy fácilmente cuando un ser no es referido como predicado a otro ser, por ejemplo, cuando averiguamos lo que es el hombre" (1041a. 30-1041b.). Es decir, si la pregunta no es ya por un atributo, sino por la existencia absoluta, la respuesta será también una especie de causa, la esencia, "la quididad...

que es, en ciertos casos, causa final" (1041a. 25-30). En este caso la causa está en la existencia misma interrogada, en aquello que formalmente la constituye en eso mismo que es, en su quididad, que, a veces, se confunde con su propio fin.

"Puesto que la existencia de la cosa se debe conocer como dada, es evidente que lo que se averigua es por qué la materia es tal cosa. Por ejemplo: estos materiales son una casa, ¿por qué? porque a estos materiales pertenece la quididad de la casa" (1041b. 1-10). Aquí la estructura referencial se ha hecho intrínseca: no abandono la plena existencia de la cosa en averiguación de su causa; permanezco en ella y determino lo que es por referencia interna de sus partes, realmente indiscernibles. Esta cosa es tal, porque sus materiales hacen lo que una casa es, poseen esta forma, que coincide con la causa final porque es dicha forma la que organiza los materiales en orden a proporcionar el abrigo que miramos como el fin a que una casa está destinada.

Ahora bien, la investigación, nos dice Aristóteles, recae siempre, según lo hemos dicho, sobre el medio, sobre la causa. Pero esta, nos agrega, "no la buscamos sino porque no la percibimos: buscamos si hay o no un medio que causa un eclipse, por ejemplo, pero si estuviéramos en la luna no investigaríamos si el eclipse tuvo lugar ni porqué ocurrio, el hecho y porqué serían a un mismo tiempo evidentes. En efecto, del acto de percepción nos vendría también el conocimiento de lo universal" (*Ult. Anal.* 90a. 25-30).

Esta básica función predicativa de la ciencia responde, entonces, al hecho de que no todas las cosas nos están dadas en su existencia absoluta y no se hallan, en consecuencia, presentes a nuestra mirada. Hemos de buscarlas, pasar de una a otra, referir esta a aquella, conocer predicativamente. Si las cosas estuvieran presentes en plena intelegibilidad, tal presencia colmaría al entendimiento, instándole a permanecer en la directa contemplación de aquello que descansa en su propia luz "el hecho es el punto de partida y si apareciera con suficiente evidencia no habría necesidad de averiguar su razón" (Et. Nic. 1095b. 5-10). La realidad, sin embargo, en buena medida está oculta —"ama ocultarse" como decía Heráclito— y hace falta descubrirla por sus síntomas y vestigios, por este andar oblicuo del pensar predicativo.

El descubrimiento de esta función predicativa marca la mayoría

de edad de la investigación filosófica. Según Aristóteles los primeros pensadores griegos limitaron su investigación a la búsqueda de elementos físicos constituyentes de toda realidad. Pero Anaxágoras, "el único de buen sentido" comprendió que ni el orden, ni la belleza, por ejemplo, podían venir del fuego, el aire o la tierra, de manera que debía haber en la naturaleza, como en los animales, una inteligencia ordenadora en cuyos planes los diversos momentos están registrados. (Véase *Met.* Lib. I, 984b. 10-20).

Pero si en la realidad existe o subyace este plan inteligible trazado por un entendimiento ordenador, atendiendo a sus signos comprenderemos lo que la realidad es, cómo sus partes se refieren recíprocamente y se ligan por vínculos causales. Las cosas podrán determinarse dentro de él por dos coordenadas ideales; y, en efecto, no de otro modo se determina la esencia de una cosa mediante su definición que resulta de la especificación en un género de cierta diferencia última (*Met.* Lib. Z, 1038a. 5-10).

Dada esta trama metafísica de ideas, fácil es comprender cómo opera el método deductivo, vale decir, la silogística de la ciencia aristotélica. "El silogismo, dicen los *Primeros Analíticos,* es un razonamiento en el cual, puestas ciertas cosas, resulta necesariamente otra cosa diversa de aquellas que fueron dadas, y por el mero hecho de estar dadas" (*Anal.* 24b. 15-20 y *Tópicos* 100a. 20-30). Aristóteles no se cuida de explicar cómo ocurre este paso y, aparentemente, no lo necesitaba, pues, dada la realidad en una trama cerrada de ideas y fijados dos puntos en ella, la determinación del tercero viene de suyo.

La función predicativa articula además los datos elementales del conocimiento científico, los últimos elementos lógicos, los "términos" que son las palabras. Estos "átomos" forman la estructura molecular de la ciencia: las palabras componen juicios; los juicios forman silogismos y la ciencia está formada, por último, de silogismos demostrativos. (*Ult, Anal.* 71b. 15-20).

Las palabras aisladas, son meramente expresivas, significan la "sustancia, la cantidad, la cualidad, la relación, el lugar, el tiempo, la posición, la situación, la acción, la pasión" (*Organon Cat.* 1b. 25). Pero, "es en la composición y división que consiste lo verdadero y lo falso". Esta es la doctrina de la Metafísica, libros épsilon y dseta: "en

cuanto al ser como verdad y al no ser como falsedad, consisten en la unión y en la separación... lo verdadero es la afirmación de la composición real del sujeto y del atributo" (1027b. 20); "estar en la verdad es pensar que lo que está unido está unido y lo que está separado, está separado" (1051b. 1-35).

Las palabras quedan unidas por la afirmación o la negación y se forman las frases. Toda frase es expresiva, significa algo (*de la Interpretación* 17a), pero no en toda frase hay ese ligamen predicativo que contiene la verdad. Una plegaria, es el ejemplo de Aristóteles, es una frase expresiva, es un discurso, pero ni verdadero ni falso; frases análogas son materia de la Poética. El campo de la Lógica queda restringido desde el principio al juicio predicativo donde el ser hace la función de cópula.

La función predicativa en la que "ser" es mera cópula es el rasgo esencial de la ciencia aristotélica, la articulación de la estructura entera de la Lógica: une o separa las palabras engendrando el juicio donde la verdad puede estar alojada; es el esquema operatorio de la Definición, de la Causa, y como consecuencia, finalmente, del Silogismo demostrativo. Estas son todas y cada una de las grandes cuestiones lógicas aristotélicas.

7. *El divorcio de la Ontología y la Lógica.* El objeto propio del saber metafísico, como Aristóteles lo determina, es el ser, la existencia individual de una sustancia concreta (*Met.* Lib. Z, Cap. 1). Y lo que de este objeto se busca saber son "las primeras causas y principios" (981b. 25-30). Ahora bien, la sustancia es, como se sabe, lo que Aristóteles llama un "objeto primero", al cual define así: "por objeto primero se entiende todo lo que *no* está constituído por la atribución de una cosa a otra" (*Met.* Lib. Z, 1030a. 10-15). Y en el tratado de las Categorias nos dirá: "La sustancia, en el sentido más fundamental, primero y principal del término, es lo que no se afirma de un sujeto, ni en un sujeto" (2a. 10-15).

Aristóteles nos dice por otra parte "que no hay definición sino de lo universal", de tal manera que la existencia concreta e individual no es definible: "para el compuesto, como este círculo, es decir, un círculo individual, sea sensible o intelegible... no hay definición"

(1036a. 1-5). Es, como hemos visto, el ser, tomado en el sentido de sustancia, "el objeto capital, primero y único" de las investigaciones metafísicas de Aristóteles (*Met.* Lib. Z, 1028; 1069a. 35-1069b. 1). Y la sustancia prototipo es aquella comúnmente admitida, la sustancia sensible e individual, este hombre, este caballo (*Cat.* 2a. 10-15). Pero, justo "de las sustancias sensibles individuales no hay definición, ni demostración..." (*Met.* Z, 1039b. 25-30). Ni hay tampoco definición del ser, situado allende todo género. Ni el conocimiento de las causas primeras puede ser, a su vez, causal, toda vez que no serían causas "primeras" las que fueran reducibles a otras anteriores.

En síntesis, aquello que centra el interés intelectual de Aristóteles y constituye el principio animador de sus investigaciones metafísicas, es justamente aquello que resulta incognoscible en las formas de la doctrina lógica que el mismo Aristóteles forjó. El ser, la sustancia primera, la existencia individual, no son definibles, ni demostrables, ni predicables. Se plantea entonces un divorcio de la *Lógica* y la *Ontología,* de lo que Aristóteles aspira a conocer y lo que su método científico le permite.

La esencial aporía que —aparentemente— estalla en el pensamiento moderno de Kant está ya formulada por el propio Aristóteles o, en todo caso, está implícita en el pensamiento de aquel a quien con suficientes títulos se mira a la vez como el fundador de la Lógica y de la Metafísica.

¿No es este, acaso, el conflicto interno del discípulo de Platón que, repercutiendo aquí, tuerce el curso de una dialéctica destinada a elevar el alma a la contemplación de las Ideas y la hace servir otros menesteres extraños al interés originario de la Dialéctica? Pues lo que se forjó inicialmente para una intuición directa de sus sustancias puras, se convierte hacia una analítica de sustancias sensibles, y lo que fue pensada más bien como operación parteadora del alma en el diálogo personal de hombre a hombre, se convierte en instrumento demostrativo de verdades universales.

8. *La Intuición.* La verdad, sin embargo, no es esa. Cierto es que Aristóteles transforma el método "debil" de la división (*Ult. Anal.* Lib. 2, Cap. 5) en la poderosa técnica silogística. Cierto es que ela-

boró con minuciosidad una doctrina de la ciencia, una teoría de la Demostración y la Definición que, sin pretender, propiamente, ser una iluminación del alma, traban un sistema rigurosamente racional de verdades necesarias.

Pero esto no significa que la gnoseología aristotélica niegue o destruya las posibilidades del conocimiento metafísico que el propio Aristóteles se propuso con fervoroso ahinco.

Formula Aristóteles una doctrina de la ciencia, pero cuida bien de advertir sus límites e indicar en todo instante que allende la ciencia hay otros modos de saber; que el método va a depender del objeto que se trata de conocer; "que es absurdo buscar al mismo tiempo la ciencia y el método de la ciencia" (*Met.* 995a. 10-15); que puede exigirse "rigor matemático", pero solo cuando "se trata de seres inmateriales", y cuidando de "no perderse en futilidades" en las que cae "la afectación de rigor"; que podemos también servirnos de "ejemplos", de "analogías", de "la autoridad de un poeta". (*Met.* 995a. 1-20).

Esta doctrina de la ciencia está propiamente contenida en los *Ultimos Analíticos* en cuyas páginas iniciales Aristóteles nos advierte que del examen de "otro modo de conocimiento" se ocupará después y que todo razonamiento viene de "conocimientos preexistentes" (*Ult. Anal.* Lib. I, Cap. 1 y 2). De tal manera que "más allá del conocimiento científico hay todavía un principio de la ciencia que nos capacita para conocer las definiciones" (*Ult. Anal.* 72b. 20-25).

La ciencia, veíamos, según la doctrina de los Analíticos culmina en definiciones y demostraciones. Pero, "no es preciso buscar la definición de todo hay que saber contentarse con aprehender la analogía" (*Met.* 1048a. 35); "es ignorancia no distinguir lo que requiere demostración y lo que no la necesita. Porque es absolutamente imposible demostrarlo todo, se iría a lo infinito, de suerte que no habría demostración" (*Met.* 1006a. 5-10); "aquellos filósofos que piden una razón para todo... que buscan un principio y desean llegar a él por vía de demostración... buscan la razón de lo que no la tiene porque el principio de la demostración no es una demostración" (*Met.* 1011a. 5-15).

Pues bien, ¿hay alguna forma de conocimiento, determinada también por Aristóteles, que esté más allá de la Definición, la Demostra-

ción, la red de enlaces predicativos y causales? Ciertamente que hay esta forma. Aristóteles la llamó Noûs, intuición, aprehensión de los principios. Diremos, entonces, que la forma de conocimiento propia de la Metafísica, es la intuición. Pero, de la intuición no hay, aparentemente, una idea justa. Así ocurrirá efectivamente si pretendemos comprender qué sea la intuición mirándola solo como una operación gnoseológica, como uno de los mecanismos cognostivos, distinto de la razón aunque ligado con ella.

A través de la historia del pensamiento ha sido la intuición, clara o veladamente el modo propio del conocimiento metafísico.

La más alta forma de saber para Descartes, el conocimiento propiamente tal es esa "inspección del espíritu", de la cual la deducción no es sino la cadena que la reitera. El saber fundamental, cogito ergo sum, no es sino un acto intuitivo. Heidegger ha mostrado con brillo el predominio neto del momento intuitivo en el proceso kantiano del conocimiento. Husserl y Bergson, en nuestro tiempo, han repensado la intuición como forma originaria del conocer metafísico. Pero no se trata solo de filosofía moderna, ni de filosofía actual. La filosofía de Aristóteles nos da el más acabado fundamento de la intuición y aquí está —según deseamos mostrar— la fuente viva de su pensar metafísico.

9. *El saber es "virtud"*. La Metafísica de Aristóteles es, en rigor, una teoría del saber. Lo más neto que resulta de los libros maduros de la Metafísica aristotélica es una teoría del saber. Pero una teoría aristotélica del saber, contra lo que nuestra inteligencia formada en hábitos modernos, tiende a pensar, no es un problema lógico-gnoseológico. Para mantener esta terminología digamos que es un problema ético-antropológico. Pero que, planteado como cuestión ético-antropológica fuerza a estas regiones a reencontrar su fundamento ontológico. Esto es lo que procuraremos mostrar a modo de conclusión de nuestro trabajo.

La teoría del saber no resulta del *Organon,* donde Aristóteles elabora la doctrina de una forma determinada de saber, que es la ciencia. La teoría del saber se construye sobre las siguientes fuentes principales: los libros primero, segundo, sexto y décimo de la *Etica a Ni-*

cómaco; los libros segundo y tercero del tratado *de Anima;* los libros séptimo, noveno y duodécimo de la *Metafísica;* los capítulos primero, segundo y tercero del libro primero y capítulos primero, segundo, tercero y décimonono del libro segundo de los *Ultimos Analíticos.*

En el pensamiento de Aristóteles el saber no presenta una significación unívoca, un contenido homogéneo. Ofrece, por el contrario una variedad estratificada según las distintas latitudes del alma. Es saber mi visión de esta hoja en blanco que resulta de la simple mirada que ahora doy. Pero, es saber también ese acto de inteligencia que es la vida misma de Dios en la que nosotros participamos solo por "breve tiempo". (*Met.* 1072b. 15-30; 983a. 1-10).

Ahora bien, la vía de acceso a la comprensión de lo que es el saber, son los aludidos libros de la *Etica,* porque el saber es, ante todo, la "virtud" intelectual. Pero la virtud, malamente entedida, parece reducirse a los cuadros estrechos de una casuística moral. No obstante, la virtud es cualidad habitual, fuerza, capacidad de ser y obrar propia de toda cosa. La "virtud" tiene significación ontológica. Hablamos adecuadamente de "virtud" cuando decimos "virtud" curativa de una yerba, "virtud" mágica de una varita.

Todo ser, piensa Aristóteles, tiende a un fin, aspira a su propio bien. (*Etica Nic.* 1094a. 1-5). Así, todo ser acusa su deficiencia actual, su inacabamiento, que lo pone en tensión, proyectándolo intencionalmente hacia lo que en definitiva es él mismo, su propia entidad acabada y perfecta. En este acabamiento entitativo está la Felicidad, el Bien, aquello a que todo ser tiende a apetece. Este bien consiste en el acto propio del hombre en el ejercicio de su función natural y distintiva, en la ejecución de la obra a que está destinado (*Et. Nic.* 1097b. 20-1098a. 20). Este acto no puede ser ninguno que tenga en común con otra especie de seres, sino aquel que individualiza al hombre en su entidad singular. No puede ser el vivir, que comparte con una planta, ni la sensibilidad que posee cualquier animal; "resta, entonces, la vida activa de aquel elemento que tiene un principio racional" (1098a. 1-5). La obra propia del hombre es, entonces, un "acto del alma", pero de aquella parte del alma que es el asiento propio y natural de la razón. El bien humano será, en fin, nos dice Aristóteles, "aquel que proviene del acto del alma de acuerdo con la vir-

tud, y si hubiere más de una, de acuerdo con la virtud perfecta y completa". (*Et. Nic.* 1098a. 15-20).

El saber es, en efecto, más que una virtud, el haz de virtudes intelectuales que Aristóteles examina en el sexto libro de la *Etica a Nicómaco* (epistème, tékhne, phrónesis, noûs, sophía) que perfeccionan el centro más elevado del alma, conduciéndola a su propio fin, instalándola en lo que ella misma es.

10. *El Alma.* El saber arraiga en el campo ético-antropológico del alma, y éste se halla metafísicamente fundado en una teoría del bien. La estructura material de esta figura no es otra que la realidad del hombre.

El hombre es, para Aristóteles, un ser animado, un ser vivo, un ser que posee un cuerpo organizado; pero la definición resulta de la diferencia de las diferencias y, para el hombre, esta proviene del alma, del núcleo del alma, que es su racionalidad. (*Et. Nic.* 1102b., 1103a. 10; 1098a. 1-20).

También los hábitos del pensar moderno dificultan una comprensión adecuada de la noción aristotélica del alma. O se incurre en una concepción materialista: el alma sería una cosa en otra, fisiológicamente localizable; o en una concepción espiritualista: el alma sería una sustancia supracorporal, que, desde fuera, anima el cuerpo mediante invisibles poderes.

La concepción aristotélica es más simple y sencilla. El alma no es otra cosa que el cuerpo. Es el cuerpo, pero animado, pues, en rigor, no puede ser de otra manera. No hay alma en el cadáver, que es ya una cosa que fue cuerpo. El alma no tiene un cuerpo como un instrumento, ni está en su cuerpo como en una cárcel. Alma y cuerpo son los ingredientes indiscernibles de un ente singular: el ser vivo. El hecho de que mi cuerpo sea cuerpo que pueda crecer, marchar, reir, mirar, recordar, pensar, le viene de la forma que lo anima, de la entelequia que es el alma. El alma es pues el acto del cuerpo. Entelequia del cuerpo natural orgánico, la define Aristóteles, y nos deja de ella dos espléndidas imágenes: si el ojo fuera el animal, el alma sería la vista; si el hacha fuera el animal, el alma sería la capacidad de cortar. (*de Anima* 412a.–413a. 10).

En el pensamiento de Aristóteles el alma, como toda realidad, está jerarquizada, desde aquella que anima la nutrición y crecimiento hasta aquella donde la razón se halla constituída.

La virtud, como hemos dicho, perfecciona a un ser completando su buena disposición y asegurándole la ejecución perfecta de la obra que le es propia; la virtud del ojo hace que el ojo vea bien, la del zapatero, que haga buenos zapatos. La virtud que asegura la perfecta ejecución de la obra humana será la virtud de lo más esencial del hombre. Y esto es el principio supremo del alma racional, vale decir, el entendimiento. El acto propio del hombre, la virtud que le perfecciona es el acto del entendimiento y es la vida del entendimiento la más propia del hombre, pues en definitiva, es en ella que el hombre esencialmente consiste. "El entendimiento más que ninguna otra cosa es el hombre". (*Et. Nic.* 1178a. 5-10).

11. *El Saber connatural al Alma.* ¿Qué resulta de esta doctrina del entendimiento y de su vida teórica? El saber es el acto propio del entendimiento; es más, por lo tanto, que una mera operación del alma por la cual efectuamos algo que dejamos y que allí subsiste como un trabado conjunto de teoremas, o un sistema impersonal de experiencias y conceptos susceptibles de indiscriminadas transformaciones técnicas.

El saber es connatural al alma. Ser, para el hombre, es saber; él es, por eso, un animal racional.

Pero ¿es, acaso, el entendimiento una facultad acotada del alma, cuyo fruto sería el saber? Supongamos que llamamos hombre a un árbol. Podríamos decir que el saber es una parte del árbol, los frutos, por ejemplo.

Los frutos están emparentados con el tronco, las ramas, las hojas, pero son distintos e independientes de ellos.

Hay, efectivamente, saberes que corresponden a los frutos; estos los podemos desprender del árbol.

Pero cuando hablamos esencialmente del saber del alma, no hablamos de frutos caedizos y corruptibles del alma, distintos y separables de ella. El saber es el alma del alma. El saber no se desliga del alma, ni cae de ella.

El saber pertenece constitutiva y esencialmente al alma intelectual. Y, entonces, los saberes: las ciencias, las artes, la experiencia todavía innominada, la percepción, estos sí que son frutos, esbozos, reflejos, proyecciones de esa matriz sustantiva: el alma sapiente propia del hombre.

El saber será entonces medida del hombre y, solo en este sentido, podrá el hombre ser medida de las cosas. El saber no es el fruto especializado de una rama: es el principio animador del árbol mismo, lo que le hace ser árbol, como el cortar hace ser hacha y el ver hace ser ojo.

12. *El Acto.* El saber es el acto del entendimiento. El entendimiento, el acto propio del alma intelectiva en que el hombre consiste. El alma es el acto del ser vivo. Ahora bien, ¿qué es acto?

A través de toda la filosofía aristotélica veremos reiterarse esta figura: una jerarquía de formas integradas, una concentricidad que lleva todas las cosas a un centro acabado, perfecto, monárquico. Vale este principio, por ejemplo, para las formas del alma, para los modos del conocimiento, para la serie de las "causas y principios", para el ordenamiento de las sustancias. Esta concepción rectora, que estimamos la más honda y esencial del pensar metafísico aristotélico, se expresa en la idea de "acto".

Aristóteles explicita esta noción contraponiéndola dialécticamente a la idea de movimiento. El movimiento sabemos que es el carácter propio de la sustancia sensible, la nota dominante de la realidad física. Pero, "el movimiento es siempre imperfecto, como el enflaquecimiento, el estudio, la marcha, la construcción... no se puede, en efecto, al mismo tiempo marchar y haber marchado, construir y haber construído". (*Met.* 1048b. 25-35). ¿Qué ocurre en estos casos? Si me pongo a construir una casa, se engendra un proceso discontinuo que tiene un principio y un fin, y que termina, por así decirlo, más allá de sí mismo. En efecto, comienzo a construir, realizo una serie de movimientos distintos, ahora esto, luego aquello, por último mi trabajo, es decir el movimiento, termina en algo que está fuera: en una obra, en una casa. Yo no puedo construir la casa y haberla construído ya, hay entonces un momento en que el movimiento finaliza proyec-

tado en una cosa fuera de él mismo y de los instantes que lo generaron.

Con el acto ocurre lo contrario. Aquí, "el fin buscado se confunde con el ejercicio mismo; así la vista tiene por término la visión sin que resulte de la visión otra obra que la vista". El acto no engendra nada fuera de sí, "el acto reside en el agente mismo". (*Met.* 1050a. 35-1050b.). "No se puede, pues, al mismo tiempo, construir y haber construído... en cambio es la misma cosa la que, en un mismo tiempo, veo y he visto, pienso y he pensado. A este proceso yo lo llamo un acto, al otro, un movimiento". (*Met.* 1048b. 30-35). El saber —ver, pensar— es un acto.

Así, en el Acto, el fin se confunde con el ejercicio; nada se engendra fuera del acto. Así es cómo, nos dice Aristóteles, "la visión está en el vidente, la ciencia en el sabio, la vida en el alma". (*Met.* 1050a. 30-35).

El acto acusa una continuidad, una unidad de existencia, una perfección, casi una eternidad. Desde este foco se contraponen, en la filosofía de Aristóteles un orden actual a un orden potencial, una sustancia eterna, en acto, intelectual, a una sustancia perecedera, en movimiento, sensible. Acto del cuerpo, alma intelectual, entendimiento, saber, son nociones equivalentes. Son de esas ideas cardinales de una filosofía a las que vemos reiterarse en series analógicas, por las cuales van dando de sí, decantándose, buscándose a sí mismas.

El entendimiento en el saber no opera, por lo tanto como el constructor que construye o el órgano que funciona. Comparémosla con un músculo: el músculo en descanso, relajado, está ahí, es indiscutiblemente tal músculo; ahora se contrae, funciona, realiza una obra: traslado, merced a su funcionamiento, este libro de ese lugar a aquel otro. El músculo tiene una realidad sensible, consistente, que está ahí aunque el músculo no haga nada, no juegue específicamente como músculo, aunque esté internamente corroído, inclusive aunque sea incapaz de contraerse.

Pero el entendimiento, en cambio, se constituye como acto, como vida propia del alma intelectual, y se confunde con su propio ejercicio sin quedar fuera de este. De aquí el carácter propio de las cien-

cias teóricas. Mientras las ciençias prácticas y poéticas gobiernan una conducta o una obra, el saber teórico se legitima en sí mismo. (*Met.* 982a. 25-982b. 5; Lib. E. cap. I). En el saber hay un acto y el acto por excelencia es justamente el del pensar que se piensa a sí mismo. (*Met.* 1074b. 15-1075a. 5).

13. *Acto y Metafísica.* Ahora bien, ¿por qué se determina este acto del saber connatural al alma? La cuestión cabe proponerla, toda vez que los actos se determinan por sus objetos (*de An.* 415a. 15-25). Pero no puede serlo por esta o aquella cosa, que confinarían al saber a un determinado campo, radicándole fuera de su actualidad.

El saber, como acto constituyente del alma, se determina por el ser de las cosas. El saber de que ahora hablamos es, entonces, constitutivo del entendimiento por el ser de las cosas y, a la vez, constitutivo de las cosas en el ser del entendimiento.

Por esto nos dice Aristóteles que "el conocimiento en acto es idéntico a su objeto" (*de An.* 431a.) y que el alma viene a ser así, "en cierto modo, todas las cosas" (*de An.* 431b. 20-25).

El entendimiento, como todo ente, vive en tensión, intencionalmente dirigido a su fin natural. Como el fuego tiende hacia arriba y la piedra tiende a caer, el entendimiento tiende hacia el ser, hacia la individualidad actual o posible de toda existencia. El entendimiento está abierto, extendido hacia el más extremo horizonte, dentro del cual todo ente queda incluído. Aristóteles ha denominado "ser" a este extremo, a este fin infinito del entendimiento, que le perfecciona y perfecciona entitativamente al alma, al ser mismo del hombre.

Pero, si el entendimiento se dirige naturalmente al ser y en esta dirección halla su perfección entitativa, entonces el entendimiento, en su raíz más honda, es metafísico. Metafísica viene a ser la realidad última del alma que se cumple en esa tensión hacia el ser.

El ser es la patria, el continente natural del entendimiento. La metafísica pertenece a la existencia, al alma del hombre como entendimiento proyectado allende tal o cual ente hacia todo ente, hacia toda posibilidad actualidad de la cual, en algún sentido, podamos decir "es". El saber metafísico es, por esto, fundador. Es el alma del alma. Constituye la realidad profunda del hombre. Sin metafísica, sin

esta posición del alma, sin este saber de principios, constitutivo de la realidad última del alma, el hombre se desarraiga, seca su existir como fuente, se degrada y mundaniza, clausura el ámbito de su existencia.

14. *Intuición metafísica y ciencia.* El saber es el acto fundamental en el cual el entendimiento existe y el alma consiste. Este acto está dirigido a la constatación y aprehensión de la existencia, del ser de las cosas. En él la inteligencia es idéntica a la cosa sabida.

Pero, ¿cuál puede ser el acto del entendimiento capaz de connaturalizarse e identificarse con su objeto y leer en el interior de éste?; ¿cuál de las virtudes intelectuales está en condiciones de presidir este acto? Ciertamente no lo están por su propia índole ni la ciencia, ni la prudencia, ni el arte; nos quedan la intuición y la sabiduría. Pero la sabiduría como el mismo Aristóteles lo dice es una "combinación" de razón intuitiva y ciencia. (*Et. Nic.* 1141a. 15-20). Es entonces el intelecto intuitivo la virtud propia y el modo de conocimiento de este saber.

En efecto, dado el carácter individual y concreto de la existencia, el conocimiento que con ella se identifica es intuitivo, simplemente aprehende, constata que esto existe. No atribuye una cosa a otra, no predica, no juzga, no reduce un ser a otro. Ve, simplemente. Contempla al ser en sí mismo y lo deja en sí mismo. Su aprehensión es de principios, y del principio primero, la existencia.

En efecto, ¿cuál es aquí la forma de conocer, qué es aquí la verdad?: "lo verdadero y lo falso no son más aquí lo que son en los otros seres. De hecho así como la verdad no es la misma en este caso, así el ser no es el mismo. He aquí lo que es, entonces, lo verdadero y lo falso: verdadero es aprehender y enunciar lo que se ha aprehendido (afirmación y enunciación no son idénticas); ignorar es no aprehender... para las sustancias no compuestas es imposible, frente a ellas, estar en lo falso... todas son en acto... para todo lo que es precisamente una esencia y existe en acto no puede haber error; solamente hay o no hay conocimiento de estos seres. (*Met.* 1051b. 15-35).

Este saber intuitivo, metafísico, este acto originario dador de sentido, se ejerce por la constatación de la presencia, verifica qué existe

y qué no existe. Sus valores veritativos no son verdad-error, sino ser-no ser. Su conocimiento no es predicativo sino existencial. Es un saber que dice la existencia de tal o cual ente. Para ello acuña nociones; dice: alma, cuerpo, tiempo, Dios, historia, fuerza, espíritu. De ellas da una presentación y entrega estas materias primas a las ciencias. Las ciencias cavan en ellas, elaboran definiciones, las descomponen analíticamente, pero la ciencia no puede ignorar que estas nociones trascienden y se hunden como raíces en crecimiento. La metafísica alimenta así a la ciencia y ésta, la ciencia, elabora analíticamente a la Metafísica.

La Metafísica aprehende al ser de las cosas; forja nociones sostenidas y animadas en el ejercicio actual del saber.

Estas nociones primeras son lo que Aristóteles denominó "principios". No son ideas innatas, nos dice (*Ult. Anal.* Lib. 2, cap. 19) ni son productos del mero razonamiento. Tienen, no obstante, algo de innatas en cuanto son naturales, surgen expontáneamente en la vida del entendimiento, no son fabricadas. La formación de estos principios es un género especial de experiencia, un "acto de percepción que si bien tiene por objeto algo individual, no recae menos sobre lo universal". (*Ult. An.* 1100a. 15-100 b.). Cierta experiencia que constituye una especie de historia del entendimiento. Aristóteles compara esta formación histórica de principios del entendimiento a lo que ocurre con un ejército en retirada. (*Ult. Anal.* 100a. 10-15): en la huída, un soldado se detiene, repentinamente. Luego otro y otro hasta que el ejército recupera su orden primitivo.

Ahora bien, ¿quién es el que está en derrota como ese ejército de la comparación aristotélica? ¿no será la retirada del entendimiento cuyos límites naturales le arrojan contra aporías, y no será que en esta derrota el entendimiento reordena sus filas, sienta nuevos principios y prosigue su historia hacia la verdad? (Véase *Met.* 993a. 30-993b. 10).

Esta es la función metafísica. El sentido de su aprehensión del ser y de su acuñación de principios.

La diversificación de regiones de entes, de zonas categorizadas, de ciencias independientes, pertenece ya al campo de las operaciones

dianoéticas de la razón. En cambio la existencia en su plena realidad es cosa de la intuición metafísica y entra así en la constitución actual del entendimiento.

15. *Sustancia y Existencia.* El acto es la noción fundamental del pensamiento metafísico aristotélico. A esta idea convergen todos los cauces y de ella reciben su sentido.

Pero el acto es un eje apoyado en dos sustancias. Una sustancia es la sustancia sensible cuyo prototipo es el hombre, Sócrates el filósofo, Corisco el músico, el hombre concreto en cuerpo y alma. No obstante el acto, a su vez, encuentra su prototipo en la otra sustancia, en el ser divino de la teología que corona la sabiduría metafísica de Aristóteles. Sobre esta intuición aristotélica del ser como plenitud actual descansan las pruebas de la existencia de Dios que se darán después, tanto las "cinco vías" de Santo Tomás cuanto el argumento ontológico.

Este ordenamiento jerárquico hacia la monarquía del Acto puro —del cual "están suspendidos el cielo y la naturaleza". (*Met.* 1072b. 10-15) — no arrasa la riqueza de la realidad. El eros teocéntrico de Aristóteles, exalta el ser, la verdad, el bien de cada creatura y así prenuncia el amor a un Dios cuya figura está encarnada y repartida en el centro existencial de cada ser.

El acto aristotélico indica la individualidad incesante del ser. Acto, Ser, Uno, Sustancia son las ideas capitales de los libros maduros de la Metafísica. Todas estas son ideas convertibles. En sus sentidos más propios el ser ser es uno, el ser es sustancia, el ser es acto, el acto es uno, el acto es sustancial. (Véanse, por ejemplo, *Met.* 1061a. 15-20); 1053b. 15-20; 1028a. 1-5). (de *An.* Lib. 2, Cap. 1).

No son, pues, meros conceptos, acuñados y rígidamente definidos. Son palabras-fuerzas, verbos intelectuales puros en los que se vacía la íntima conmoción aprehensora en la cual el alma queda configurada.

La existencia de un Acto Puro, de un ser absoluto —ya advertida por la poderosa mirada de Platón— no oculta la numerosidad de seres individuales que quedan acá, en nuestras manos, a la vista de nuestros ojos.

He aquí la realidad que Aristóteles exalta, poblada de seres individuales con existencia concreta, que son yo, tú, este y esto, aquel y aquello, en maravillosa infinitud. Estos son los nudos de la realidad y las fuentes del saber.

Aristóteles decanta la visión teológica de Platón y la ordena a esta inefable y fundamental constatación del saber: que el ser, es y mantiene viva su presencia originante.

La visión de Acto Puro, de un orden perfecto, no es el producto vacío de un mero razonamiento sino responde a la concepción más honda y animadora del pensamiento de Aristóteles. Pero Aristóteles no es un místico, como no es astrónomo un hombre por el hecho de ver el sol. Sabe Aristóteles que existe ese Acto, pero no consagra su mirada a su presencia deslumbradora; esa intuición tan viva y operante no le arrebata el alma. El entendimiento de Aristóteles permanece ligado a las creaturas próximas, en cuya viviente presencia él descubre, sin enajenación, la figura del Acto puro.

El saber metafísico de Aristóteles —quizás ahora podemos comprenderlo— tiene en verdad dos objetivos, es una teoría que recurre el ser de extremo a extremo. Es, por eso, primero una Teología; en ella lo válido no es la mitología física de un Motor con un cortejo de esferas, sino la teoría de un acto de ser perfecto, del cual todo ser en alguna medida participa y al cual en todo ente, en alguna medida analógica, descubrimos. Pero, este último saber ya corresponde a una Ontología, a una teoría del ser en general y primariamente de la sustancia individual sensible.

En esta sustancia el ser es también y propiamente, en acto; pero, carece de pureza; ya no es el simple fluir circular del pensamiento. A la simplicidad sucede, aquí, la complejidad de una estructura. Al acabamiento como perfección, sucede el acabamiento de un ser en sus límites. Entonces la investigación recae sobre la sustancia pero no como simple forma, sino como forma animadora de un sustrato material; y sobre un acto, pero que no es acto puro sino que está cruzado por lo que no es sino aspiración al acto, por lo que es potencia solamente; su saber no será por completo infalible, entitativo

inmediato sino también discursivo, analítico, amenazado por el error y la falsedad. (Véanse los libros Z, H y O de la *Metafísica*).

Por esto Aristóteles exaltó las ciencias particulares pero propuso, más allá del conocimiento de este o aquel ente, una nueva ciencia que buscaba y buscamos, una ciencia que, nos dice Aristóteles, es la vida misma de Dios y nos diviniza en la breve medida que podemos alcanzarla. (*Met.* 1072b. 15-30). Una ciencia que no es "ciencia" sino sabiduría y vida, que es el fondo mismo y esencial de nuestra existencia, el constitutivo del alma intelectual. Una ciencia animada por esta razón: el ser; por esta verdad: que el ser, es, que la raíz de toda cosa es su existir actual.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Bogumil Jasinowski. SABER Y DIALÉCTICA. Ediciones de la Revista de Filosofía. Editorial Del Pacífico. Santiago de Chile, 1957. 159 páginas.

En los días de la última guerra mundial, llegó a nuestro país el Dr. Jasinowski, antiguo profesor de la Universidad de Vilna en Polonia, cuyos años de formación y de trabajo habían transcurrido en distintos lugares de Europa, principalmente Rusia, Berlín y París. El profesor Jasinowski ha desempeñado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile cátedras de filosofía de la cultura y de filosofía medioeval y tanto desde ellas, cuanto por sus múltiples contactos personales, ha ejercido un decisivo influjo en la formación de varias generaciones y en la promoción de los estudios filosóficos que vienen cultivándose con intensidad creciente entre nosotros. Su nombre y su figura están íntima y magistralmente ligadas a este desarrollo.

La Revista de Filosofía ha querido rendir testimonio de reconocimiento a la obra del profesor Jasinowski, y para iniciar estas ediciones le pidió que reactualizara algunos antiguos trabajos suyos. Fruto de esta tarea es el presente libro que gira alrededor de uno de los más originales entre los múltiples ejes de su pensamiento.

El profesor Jasinowski puede ser considerado entre quienes con más legítimo título han acuñado una noción actual de la vieja y siempre renovada doctrina platónica de la Dialéctica. Y decimos "platónica" como referencia en primera aproximación, pues la idea matriz del pensar del profesor Jasinowski, dirigida como está al ordenamiento de un material inédito, no puede ser referida sino a sí misma. Mencionar a Platón o a Hegel es tan solo aludir a los "lugares clásicos" para una adecuada y ulterior comprensión de la idea que —aquí— está en juego.

La dialéctica es, para el profesor Jasinowski, el verdadero tronco intelectual donde la ciencia halla su fuente viva, donde la sistemática de la ciencia reencuentra su historia y los gérmenes espirituales que le dieron origen.

La comprensión dialéctica de la historia de la ciencia no será entonces asunto de significación tan solo para la historia de las ideas sino de influjo decisivo para el sistema mismo de la ciencia y para la previsión de sus horizontes posibles. Ciencia e historia encuentran aquí cierta profunda razón unitiva a través de un desarrollo de categorías dialécticamente acuñadas y en este desarrollo es, en definitiva, la historia espiritual del hombre lo que se gesta.

La dialéctica de que el profesor Jasinowski nos habla tiene un carácter "dual". En efecto, él observa que la dialéctica forjada ya en el pensamiento de Heráclito es "unitaria", es decir, viene a ser en definitiva una transformación de "lo mismo"; el paso por momentos diversos es solo un "ritmo" que puede ser dual como también terciario o cíclico. El punto de partida en este caso "es la sucesión en el tiempo de entidades consideradas en su alternación sucesiva y como si se encontrasen en cierta relación de equivalencia".

En cambio, la dialéctica "dual" que el profesor Jasinowski propone se refiere a "la simultaneidad de dos entidades que lejos de ser rígidas y determinadas obedecen a un género de transformación flúida, dando lugar cada vez a nuevas en-

tidades cuyos radios de relaciones crecen simultáneamente". En esta dialéctica, entonces, van a predominar las oposiciones contrarias sobre las contradictorias, idea esta última que el profesor Jasinowski no desarrolla con mayor extensión en este trabajo y a la cual, según entendemos, ha dado especial desenvolvimiento en sus escritos sobre Leibniz.

Esta formulación teórica se muestra, de preferencia, operando en el desarrollo histórico de la ciencia. Son, en particular, algunos grandes procesos los que reciben una esclarecedora luz a partir de esta concepción dialéctica de las ideas que en ellos están en juego. Porque, en verdad, es de observar que las categorías que el profesor Jasinowski formula son aplicables —diríamos— a grandes ondas de desarrollo histórico de la ciencia y no están pensadas para desarrollos que se den dentro de una continuidad de breve tiempo. Se trata por otra parte de la ciencia más bien como forma de vida intelectual, como testimonio histórico del hacer humano y no mera industria abstracta. Es, por tanto en esta perspectiva propiamente filosófica y en esa magnitud histórica donde funcionan estas categorías que, por lo mismo, no podrían —sin mengua de su sentido— ser, por ejemplo, reducidas a la historia lineal interna de cada ciencia particular. Ni podrían operar sobre historias "locales" que quieran estar presididas por categorías forjadas por las mismas ciencias para sus fines positivos, y definidas, por lo tanto, en la restringida significación que el contexto sistemático de la misma ciencia requiere. Así, por ejemplo, sospechamos que tal vez estas categorías poco dirían acerca del paso de Galileo a Newton o de Planck a Heisenberg; en cambio, acerca del paso de la ciencia clásica griega al pensar de la época helenística o acerca de la trayectoria de la ciencia moderna, las categorías ordenadoras del profesor Jasinowski son de insospechada resonancia. Para formularlas el profesor Jasinowski acuña sentencias de gran vigor expresivo. Es, respecto de la ciencia griega, la "pasivización de la materia" a que llega el pensar neoplatónico por contraste con una concepción de la materia en permanente tendencia a la forma, como fue la materia aristotélica; es, la "fluidificación del número" que lleva de magnitudes matemáticas rígidas que dan predominio a la geometría en la época clásica a una noción de continuidad, de función, de serie que conducen a la preponderancia helenística del álgebra; es la concepción clásica del movimiento como desplazamiento de masas a la idea neoplatónica de emanación construída sobre imágenes de radiación de la luz o escurrimiento de gases; es el paso dialéctico del infinito en potencia, del "apeiron" al infinito actual que, nos dice el profesor Jasinowski se encuentra ya en el comentario de Proclo sobre Euclides.

Pero, donde nos parece ver que el pensamiento histórico del profesor Jasinowski puede ser de más fecundo alcance es en la comprensión que tiene de los orígenes de la ciencia moderna entroncado a grandes ideas de las postrimerías helenísticas, neo-platónicas y neo-pitagóricas en particular; estas ideas, por otra parte, no llegan a los tiempos modernos por cauces sumergidos, sino en línea directa a través de la ciencia medioeval. La ciencia moderna resulta entonces heredera de lo que el profesor Jasinowski llama "disposiciones cognoscitivas" que estarían involucradas en lo que fue el sen-

tido del pensar helenístico sintetizado en un "triple monismo" metafísico (emanantismo gradualista neo-platónico) matemático (continuidad numérica como estado fluyente) y físico (véase por ej. la hermosa cita de Grosseteste "la forma primera que algunos denominan corporeidad es, pienso yo, la luz... ella es una consecuencia de la extensión de la materia en sus tres dimensiones... propagarse a sí misma, expandirse de un modo súbito es, cabalmente, la operación propia de la luz... se ve por tanto que la potencia que mueve los cuerpos es aquella misma fuerza en virtud de la cual la luz se propaga").

Las parejas contrarias del movimiento dialéctico que el profesor Jasinowski observa en la historia de la ciencia no están confinadas al ámbito de la ciencia natural; muestran parentesco profundo con fenómenos como la "ambivalencia de los valores que encuentran su expresión en la simultaneidad del goce y el dolor" y con la formación, por ejemplo, de la idea de lo sublime, de personalidad, etc. Es decir, he aquí otra vía de conexión e interpenetración del artificio: ciencias del espíritu —ciencias de la naturaleza.

Es importante, además, acentuar que en el pensamiento del profesor Jasinowski no se trata de formación de parejas categoriales antitéticas que respondan a una ontología o a una gnoseología rígidas. Se trata más bien de formas en transformación y, tal vez, sujetas a un proceso de integración progresiva que, en este punto, aproximan el pensamiento del profesor Jasinowski a las ideas de Hegel.

Podría quizás reprocharse a estas páginas cierto desorden que se explica si se considera que, como se ha dicho, responden más bien a un propósito de reactualizar ideas que el autor ha desarrollado en distintos trabajos anteriores. No podría tampoco pedírsele una especie de historia positiva de las ciencias que viniera a verificar las penetrantes categorías que el profesor Jasinowski propone. En verdad una justa ponderación de estas ideas reclama suficiente "esprit de finesse", pues probablemente escaparán a un exceso de "geometrie".

Esta dialéctica del profesor Jasinowski es, en fin, un crucero de fecundas direcciones. Para la ciencia, que tonifica su sistema conceptual recuperando las intenciones profundas que lo generaron. Para la historia qeu prueba su vitalidad animando hasta las formas más tecnificadas del saber y verificando lo que se consideró mero curso de individualidades en formas universales altamente racionalizadas. Para el cosmos del saber que afianza su unidad. Para el pensar filosófica, principalmente, que descubre aquí un haz de ideas vivas.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN.

Erwin Schrödinger. CIENCIA Y HUMANISMO. LA FÍSICA EN NUESTRO TIEMPO. Editorial Alhambra. Madrid. 1954. 69 páginas.

Tanto en el caso de la literatura epistemológica popular como en el de las publicaciones de divulgación científica, según se estilan en nuestro días, parece difícil encubrir un balance notablemente negativo. Y ello es particularmente manifiesto cuando utilizamos como unidades de medida los mismos fines que, según las inclinaciones del juicio prudente, es legítimo atribuir a tantos desvelos, fines que se determinan por el hecho de ser éste el caso de un esfuerzo

del hombre para elevar al hombre. A pesar de la verdad de esto último, no podemos decir que sea frecuente el buen libro de divulgación, en donde esté presente la opinión de los grandes maestros de la ciencia acerca de la ciencia misma, es decir, acerca de una actividad que el hombre realiza, encajada por tanto dentro de la totalidad que el hombre es. En efecto, la mayoría de las obras que se publican sobre la epistemología y la ciencia contemporáneas, no logran satisfacer ciertas exigencias, por debajo de las cuales debieran estar las lenguas devoradoras de un fuego justo y eterno. 'Este libro', tendría que preguntarse el lector, a la manera de Hume, 'tan hermosamente ataviado, brillante y multicolor, y cuyo título me sugiere "la última palabra", ¿impulsa al hombre a un autoconocimiento integral? ¿Tiene como divisa advertirle sobre su posición y destino dentro del universo? ¿Le dice algo acerca de cómo la ciencia puede contribuir a su esperanza? ¡No! Nada de esto logra cumplir. Entonces, ¡al fuego!'

La lectura de numerosas obras de divulgación acerca de 'el progreso colosal de la ciencia contemporánea' o 'la crisis de los cánones clásicos' o 'la filosofía científica del futuro', produce la muy desagradable impresión de un mundo sin autoridad y sin orden, en donde cada uno hace de las ingenuidades más absurdas el fundamento de 'su punto de vista'. Es obvio que no se quiere decir aquí que los hombres no tengan derecho a una opinión; el punto de vista es un hecho tan incontestable como el de la diversidad de las mentes finitas. Sin embargo, no lleva luz al monte el que no tiene media bujía para las tinieblas de su madriguera; razón por la cual de muchos 'epistemólogos' actuales debe decirse que no conocen siquiera las técnicas de la 'fotometría'.

Tales consideraciones surgen espontáneamente por razón del contraste que a tal situación ofrecen determinadas obras de divulgación científica, las cuales se elevan como testimonios condenatorios del estado general de las cosas en este terreno. Nombres como los de Henri Poincaré, Albert Einstein, Louis de Broglie, Erwin Schrödinger, se encuentran más allá de nuestras escépticas consideraciones. No es necesario que nos refiramos aquí a los tres primeros, ilustres científicos que han contribuido con una maestría propia de su genio a la elevación cultural del gran público, exigiéndose para ello a sí mismos una concepción lo más clara que les fuera posible del complejo de ideas que define la ciencia. Su prestigio y universal aceptación hace supérfluo todo comentario. Pero Schrödinger es poco conocido, al menos en este aspecto y entre nosotros. Si ponemos de lado uno o dos artículos publicados en *"Revista de Occidente"* nada sabíamos de sus inclinaciones hacia la divulgación ni de sus excelentes dotes como aficionado de la filosofía. Es por tal razón que nos parece necesario dedicar un espacio a su obrita "Ciencia y Humanismo", que hemos leído en estos días, ayudándonos su contenido a mantener la esperanza, tan legítima y saludable, acerca del destino de la ciencia, y que sus falsos profetas hacen tambalear impunemente.

El libro de Schrödinger no es más que la fusión de cuatro conferencias que el célebre físico dictara en el Colegio Universitario de Dublin, en 1950. No obstante los visibles artificios con los cuales se busca la impresión de la unidad,

es manifiesta la duplicidad de su contenido, de la cual, por lo demás, da cuenta el título mismo de la obra, que a la cuestión de la ciencia y el humanismo yuxtapone, literalmente, la consideración del estado actual de la física. Empieza Schrödinger considerando el problema del valor de la ciencia natural y rechazando inmediatamente las pretensiones del utilitarismo. Tres son los argumentos que opone a la opinión según la cual el valor de la ciencia reside en la utilidad de sus resultados: En primer lugar, la igual posición de la ciencia natural respecto de las disciplinas teóricas restantes (de las que no se ha de decir que tengan valor por razón de algo útil); luego, el hecho de que haya ciencias naturales que no tienen ninguna influencia práctica sobre la vida social; y, finalmente, la consideración de que la felicidad humana (seguramente en conexión con las condiciones materiales) no ha experimentado un desarrollo paralelo al progreso de la ciencia. Luego de esta refutación, pasa Schrödinger a formular su opinión sobre el punto. Y es justamente aquí donde produce una profunda y muy grata impresión, pues sus palabras lo llevan por encima de su prestigio profesional, haciéndole contrastar, por decirlo así, violentamente con el tipo de hombre de ciencia que se estima obvio y necesario en nuestros días:

'Podéis preguntarme, estáis obligados a preguntarme ahora: Entonces, ¿cuál es su opinión sobre el valor de la ciencia natural? Contesto: Su alcance, su objetivo y su valor son los mismos que los de cualquiera otra rama del conocimiento humano. Es más: ninguna de ellas sola, sino únicamente la unión de todas ellas, tiene algún alcance o valor, y éste se puede expresar con bastante sencillez: el de obedecer la orden de la divinidad délfica, conócete a ti mismo. O para decirlo con la retórica breve y contundente de Plotino (Enn. VI-4-14): "Y nosotros, ¿quiénes somos nosotros en todo caso"...' (pág. 13).

Luego de insistir en este aspecto del problema (un aspecto en verdad central en la cuestión de las relaciones entre ciencia y humanismo), aunque sin desplegar en la insistencia habilidad filosófica alguna, se ocupa Schrödinger de la otra gran cuestión: la exigencia de especialización impuesta por la ciencia de manera cada vez más rígida. En este punto alude principalmente a la idea que inspiró la *Rebelión de las Masas*, de Ortega*, libro del cual extrae una cita algo extensa. La solución (si podemos darle este nombre) que ofrece Schrödinger para reducir las desastrosas consecuencias de esta limitación cada vez creciente, consiste en una ingenua exhortación que revela cómo, a pesar de su excelente disposición no ha reflexionado (así parece) bastante sobre el punto. En efecto, la

* La referencia a Ortega en el texto inglés (que hemos hojeado con posterioridad a la redacción de esta nota) contiene algunas alusiones críticas a la actitud adoptada por el gobierno de Franco en contra del filósofo español, el pasaje, por 'razones' obvias, no aparece en la versión española. Dice así:

"(José Ortega y Gasset, the great Spanish philosopher), who is now after many years of exile back in Madrid (though he is, I believe, just as little a fascist as a *sozialdemokrat*, but just an ordinary reasonable person) ..."

cuestión no reside, como este autor opina, en decirle a nuestros educadores que hagan algo, en advertirles: 'no perdáis de vista el papel que vuestra disciplina particular tiene en la tragicomedia de la vida humana; mantened el contacto con la vida, no tanto con la vida práctica como con el fundamento ideal de la vida, que es siempre mucho más importante;...' (pág. 17). Es muy claro que si procedemos de esta manera no pasamos de acompañar una buena intención con un pésimo discurso, pues (para decir algo sobre esto) la frase 'el fundamento ideal de la vida' pretende ser la esencia misma de nuestra exhortación, pero (así como está expresada) no dice nada, y según vamos haciéndola explícita nuestros educadores irán abandonando el auditorio en progresión geométrica. Pero dejemos esto, pues lo que vamos diciendo va a comprometernos en un desarrollo que no podemos cumplir en esta nota.

Luego de referirse a tales ideas, pasa Schrödinger a considerar algunos problemas que se plantean actualmente a la física. Empieza considerando el cambio que ha experimentado, a través de los últimos cincuenta años, el concepto que de la materia tenían los sabios del siglo pasado, que pensaban en la existencia exterior de una cantidad constante de materia 'sometida a leyes rígidas relativas a su conducta y a su movimiento' las cuales leyes, desde el punto de vista de las condiciones iniciales, constituirían la clave inconmovible del universo. En el estado actual del problema, 'puede afirmarse que la materia ha dejado de ser la cosa sencilla, palpable y áspera, situada en el espacio', tan cara a lo que suele llamarse sentido común, y que no es más que un remedo estadístico del juicio sano. Indudablemente, la idea de los atomistas presocráticos sobre el carácter corpuscular de la materia (y es este el sentido tradicional de la palabra) ha sido una de las más fecundas que la historia de la ciencia pueda exhibir; nuestros abuelos insistían en su 'validez objetiva', y nosotros hemos llevado esta insistencia hasta los últimos límites. Incluso se ha llegado a extremos en que la existencia de las partículas pudiera estimarse probada. Y, sin embargo, debemos rechazar esta idea:

'Casi parece una burla que precisamente en los mismos años en que logramos percibir los átomos y los corpúsculos sueltos... nos hemos visto obligados a desechar la idea de que tales corpúsculos sean entes individuales que conservan en principio su "identidad" para siempre...' (pág. 24).

Y todo este rechazo de la concepción clásica de la materia proviene de la crisis experimental del principio clásico de la continuidad espacio-temporal, crisis que se propaga inevitablemente al principio de causalidad en sentido estricto, según el cual 'la situación física exacta en cualquier punto P en un momento dado t está determinada inequívocamente por la situación física exacta dentro de cierta zona alrededor de P en cualquier momento anterior, es decir, t-t' (pág. 34). Schrödinger se refiere directamente al fracaso experimental del principio de continuidad; pero se ocupa también de conducir la crítica mediante una consideración matemática de las paradojas del continuo, restando de esta manera fuerza a los prejuicios favorables a la continuidad. Después de toda esta elaboración crítica, nuestro autor se ocupa de esbozar la solución que ofrece la mecánica

ondulatoria. En este punto, su claridad expositiva (de la cual, por lo demás, hace gala a través de todo su escrito) alcanza su nivel máximo. Para quienes somos ignorantes de la ciencia física no hay aquí una partícula de dificultad. Es así que entendemos claramente que la teoría ondulatoria de Schrödinger se ajusta a los cánones clásicos de la continuidad y la causalidad, al tiempo que permanece por encima de una conexión directa con los hechos, una conexión de correspondencia en el sentido de un concepto tradicional de la verdad.

Creemos que con esto nos hemos referido a los principales puntos de este pequeño estudio, que sin ser una meditación cumplidamente epistemológica y filosófica acerca de las cuestiones que encara, es, en muchos sentidos, ejemplar, y que debiera ser considerado por los hombres de ciencia que no resisten la tentación de dar publicidad a sus opiniones sobre la actividad que desarrollan, como expresión del nivel en que tales consideraciones cumplen un designio valioso.

JUAN RIVANO.

G. R. G. Mure. AN INTRODUCTION TO HEGEL. Oxford University Press. Oxford, 1948, 180 páginas.

Mure reconoce ser deudor de Joachim, Joachim de Bradley, y este último de Hegel. Sin embargo, la serie de estas deudas parece constar de elementos que son entre sí heterogéneos. Mure heredó de Joachim (por lo que es manifiesto en la obra que estamos comentando) un poco del estilo que este último exhibe en sus obras, todas ellas (hasta donde nos son conocidas) admirables; y mucho del conocimiento que Joachim poseía de Hegel, lo que él mismo nos dice en el prefacio de su *Introduction*. Joachim, en cambio, es verdaderamente un discípulo de Bradley; en tanto que éste no es precisamente un discípulo de Hegel. En cuanto a esto último, Mure asegura, por su parte, que Hegel excede aún en estatura a su posteridad, que la hechura de su Discípulo es (si me es permitido jugar un poco con las palabras) un chispazo latente todavía dentro del Absoluto; y que tampoco podemos pretender que entre sus antagonistas se encuentre el Antagonista, el chispazo antitético del Absoluto. Sin embargo, aún cuando debiéramos reconocer 'que en parte alguna ha surgido el pensador con la capacidad suficiente para absorber y para desarrollar la filosofía de Hegel como un todo; o para oponerse al hegelianismo como un todo' no ve uno por qué deba decidirse la capacidad de un pensador adoptando tal criterio; la continuidad temática (por lo demás, no evidente como tal continuidad) que algunos idealistas procuran hacer explícita a través de una tradición que se iniciaría con la filosofía platónica, podrá indudablemente constituir un esfuerzo titánico del pensamiento; pero no se puede pretender que no haya otras cosas entre el cielo y la tierra.

Es justamente enfatizando este aspecto de la continuidad histórica de una problemática que se hace ya explícita en el pensamiento platónico-aristotélico, que Mure intenta introducirnos a la filosofía hegeliana. En este sentido, cualesquiera sean las reservas que tengamos acerca de la persistencia sistemática de tales motivos, no puede discutirse el valor del esfuerzo de Mure. El lector puede objetar en diferentes niveles la elaboración pre-

determinada de las ideas de Aristóteles y Kant, los cuales, desde la perspectiva que Mure adopta, aparecen (por decirlo así) como el 'lower self' de Hegel; sin embargo, todo lo que puede verdaderamente ser un sacrificio y una limitación es una pérdida harto insignificante con relación a las ganancias; pues mediante este procedimiento (que, por otra parte, tiene una gran probabilidad de ser legítimo) las ideas principales que alientan el sistema hegeliano son aprehendidas de modo seguro y penetrante.

La obra de Mure consta de catorce capítulos, casi todos ellos densos de contenido, y algunos de lectura difícil. Es por razón de esto último que debemos en primer lugar, excusarnos de sortear las dificultades y de seleccionar sin someternos a un principio único los pasos de este breve comentario. Los seis primeros capítulos contienen una revisión de las ideas fundamentales dentro del sistema aristotélico, examinadas con el propósito de destacar la problemática que implican, y que ha de ser reelaborada y superada dentro del sistema de Hegel. El capítulo séptimo (*Transition to Hegel*) contiene una exposición muy esquemática de los tramos principales de la ruta que debemos seguir dentro de la historia moderna de la filosofía para desembocar en el hegelianismo. Descartes, Leibniz, Spinoza y Kant, son aquí aludidos; y también Fichte y Schelling. La conexión —repetimos— se establece de manera muy simplificada. En el capítulo octavo (*Nature and the Concrete Spirit*) somos conducidos al nivel de la reflexión hegeliana. Para ello emplea el autor los resultados de su examen de Aristóteles. La concepción metafísica de este filósofo, con todas las resquebajaduras insolubles que en sí misma implica, se toma como una referencia de desarrollo. El más extenso, y probablemente el más difícil, es el capítulo noveno (*Categories*) en el cual la doctrina hegeliana de las categorías se introduce, fundamentalmente, mediante una contraposición a Kant. La crítica de Hegel a la doctrina kantiana de las categorías (que se reduce principalmente al hecho de no haber ido Kant más allá de una 'deducción' *a posteriori* de las mismas) está desarrollada a través de una demostración impecable de capacidad analítica.

'Puede parecer que Hegel no hace justicia a Kant. En primer lugar, parece que éste sostenía que todas las formas del juicio... se encuentran implicadas en cualquier acto de conocimiento. Si ello es así, se seguiría que *todas* las categorías... son operativas en cualquier acto particular de juicio. En segundo lugar, Kant observa, como un hecho en que debemos reflexionar, que las tres subdivisiones en cada uno de los cuatro grupos principales de categorías son "momentos" relacionados de manera que la combinación de los dos primeros produce el tercero como un nuevo pensamiento; una doctrina en que Hegel ve una profecía de su propia concepción dialéctica de las categorías. Además, en la Analítica de los Principios, Kant trata de mostrar la necesaria presuposición y real operatividad dentro de nuestra experiencia de cada categoría esquematizada... No obstante la reserva principal de Hegel subsiste. Kant no puede deducir sus categorías filosóficamente, porque ha reducido el conocimiento a conocimiento a través de las categorías del mundo fenoménico...' (pág. 103).

En el capítulo décimo (*Dialectic*) se establece la conexión entre Hegel y Platón a través de las anticipaciones de éste

último sobre el método dialéctico. Además, ocupa una gran extensión de este capítulo el examen de los procesos lógicos en el nivel del Entendimiento, con vistas a detectar allí la autotrascendencia de la experiencia finita y mostrar el significado de la transición desde el Entendimiento a la Razón:

'Sin embargo, el criterio de la verdad como forma, es decir, como coherencia, es siempre operativo en el pensamiento empírico, y es el desempeño de tal criterio en el nivel del Entendimiento lo que muestra que éste es, después de todo, algo más de lo que su misma reflexión pueda sugerirle. Por lo tanto, es la consideración de este elemento de forma lo que más bien se presta para una transición desde el pensamiento del Entendimiento hacia el pensamiento dialéctico de la Razón' (pág. 127).

La separación entre forma y contenido, *between coherence and comprehensiveness*, que se opera en el nivel empírico prefigura la naturaleza de la verdad y el conocimiento filosófico. Ello se manifiesta en la actitud del Entendimiento hacia el aspecto contingente del contenido (brute fact) al tratar de cerrar una conclusión por sobre esta condición que él no puede eliminar; y asimismo en el tipo de idealidad que adopta para alcanzar tal propósito de coherencia y que se expresa esencialmente en la estructura del juicio disyuntivo. Esto último muestra que el Entendimiento implica ya una encarnación, sólo que abstracta, del principio de coincidencia de los opuestos. De esta manera se adelantan los temas del capítulo décimo primero (*Dialectical Logic*) en el cual expone Mure los aspectos principales del movimiento dialéctico de la Razón. El principio de coincidencia de los opuestos opera concretamente en el caso de una lógica dialéctica, pues las categorías son fases del Absoluto, definiciones suyas. Cuando afirmamos que el Absoluto, en su más abstracta definición, *es* simplemente, y cuando constatamos que, justamente en cuanto es, no está determinado por carácter alguno y que, por tanto, *no es;* entonces la coincidencia de los opuestos que se ha de operar en la síntesis no es ya el abstracto esquema de la disyunción, en el que hay un elemento de rigidez y de límite, sino el desarrollo viviente de un 'momento' real.

En el capítulo siguiente (*Dialectical and other Logics*) se establece la relación entre la lógica hegeliana y (no exactamente otras lógicas sino) algunos tópicos de la 'lógica tradicional' (que por lo demás es un Arca de Noé). Primeramente se examina la pretensión exclusivista de la lógica de la no contradicción al tiempo que el significado limitado y abstracto que ésta adquiere con relación al sistema lógico de Hegel:

'Para cualquier lógico que identifique el pensamiento con el Entendimiento, la relación de la tesis y la antítesis en la lógica de Hegel adopta la apariencia de una violación de la ley de contradicción. Pues la tesis y la antítesis no son simplemente contrarios que articulen en su diferencia (*are not merely contraries precisely articulating difference*), sino también contradictorios que se dividen el universo, y que así, aparentemente, disputan por la misma posición predicativa. Pero aunque ambas pretenden caracterizar el Absoluto como un todo, no están, de hecho, disputando por la misma posición pues el sujeto que ellas caracterizan *se desarrolla* en la transición de la

tesis a la antítesis' (pág. 140) y un poco más adelante:

'Si no hubiera desarrollo en el pensamiento empírico, si no hubiera progreso de un nivel a otro, toda proposición empírica sería falsa o tautológica. La ley de contradicción paralizaría completamente el pensamiento, y cuando el sujeto lógico forcejara por desarrollarse para aceptar predicados de otra manera incompatibles, se dividiría simplemente en sujetos sin relación mutua' (pág. 141).

A continuación se refiere Mure a las rectificaciones que introduce la lógica dialéctica en los tópicos populares en conexión con el juicio. Muestra cómo deben en este caso superarse las frecuentes distinciones entre juicios y predicativos y existenciales, de cualidad y de relación; y se refiere asimismo a la distinción entre el sujeto lógico y el sujeto empírico, que es trascendida en el nivel filosófico de la reflexión.

'Pero el Absoluto no es solamente un sujeto de predicados; es un sujeto que se autoexpresa en las categorías, las cuales son fases de su autoconciencia' (pág. 145).

El capítulo décimotercero (*Truth: Other Logicians and Hegel*) está casi totalmente dedicado a un examen de las ideas de Bradley. Su última sección contiene una referencia a Bosanquet, en tanto que los primeros párrafos se dedican a un examen de la doctrina de la verdad como correspondencia. Quienes estén deseosos de 'actualidad', encontrarán en tales párrafos algunas referencias al empirismo o positivismo lógico de nuestros días.

En el capítulo último (*Hegel's Conception of Truth*) empieza Mure con la distinción hegeliana entre la verdad como coincidencia del objeto y nuestra concepción, y la verdad como coincidencia del contenido consigo mismo. Este último sentido, el sentido filosófico de la verdad, comprende un valor, un bien; así, la conexión entre Hegel y Platón se hace explícita y esta comunidad de sentido viene a asumir la función de un enlace entre la filosofía clásica y el idealismo moderno. Sin embargo, hay que destacar las diferencias: la verdad es (en Hegel como en Platón) un bien o valor *en* el objeto; pero en Hegel la antítesis pensamiento-realidad es explícita y reflexivamente trascendida; además, 'cuando Hegel no solamente dice que la verdad es el acuerdo de un objeto con su noción, sino que es también el acuerdo de un contenido consigo mismo, entonces, está él concibiendo la realidad no ya como sustancia-forma inteligible sino como pensamiento activo. Se opera la transición de la sustancia al sujeto, y lo que Hegel sostiene es que la verdad es valor conocido en cuanto el conocer es autoconciencia explícita' (pág. 166). Y todo esto quiere decir que la concepción de la verdad en Hegel implica la doctrina de que 'la realidad y el pensamiento, en el más alto sentido de ambos, son idénticos' (pág. 167). Esto puede anticiparse considerando la crítica que hace Hegel a Kant en su Lógica (*Wissenschaft der Logik*) y según la cual este último no puede absorber dentro de su doctrina la concepción de la verdad como correspondencia entre el conocimiento y su objeto justamente por rechazar la idea de un Entendimiento intuitivo. En cuanto a Hegel, la sección 4 de este capítulo contiene la expresión más exacta de su concepción de la verdad:

'Hegel dice que das *Wahre ist das Gan-*

ze. No significa él con *das Ganze* un todo que consista en un complejo (o estructura) concebido realísticamente como indiferente en cuanto a su advenir objeto; ni tampoco un todo consistente en un complejo de proposiciones que corresponda correctamente a tal objeto. Lo que él significa es que la verdad es la "genuinidad" de una actividad espiritual cognoscitiva, cuyo conocer es autoconocer. El todo que es la verdad, es la totalidad de las fases en esa autocognoscente actividad que, como se ha dicho, es la autodestrucción y autoacuerdo del sujeto (*subject's self-diremption and reunion with itself*). La verdad para Hegel es *una* coherencia, o autoacuerdo, tan sólo porque el espíritu es uno en la diversidad de todas sus fases' (págs. 169-170).

La verdad es, pues, en Hegel *'knowledge of value, or good, wich is selfconsciusness'*. Esto sugiere una objeción, en cuanto aparentemente tal doctrina implica que el pensamiento estaría, en la experiencia del valor, infiltrado de emotividad y sentimiento. El capítulo termina con el rechazo de tal dificultad, que resulta de una 'articulación' simplificada del alma, que en modo alguno podemos hacer valer en el caso de Hegel.

JUAN RIVANO.

I. M. Bochenski. FORMALE LOGIK. Verlag Karl Alber, Freiburg y München, 1956, 640 páginas

Los primeros intentos de escribir una historia de la lógica se remontan, según nuestros conocimientos actuales, a Petrus Ramus (siglo XVI), que incluye entre los lógicos nada menos que a Noé y Prometeo (!). Desde entonces salieron a la luz de la publicidad varias otras obras de la historia de la lógica, que se caracterizaron en general por una mayor seriedad. De una historiografía de la lógica formal, sin embargo, que por un lado satisfaga las exigencias filológicas con respecto al estudio de los textos y que por el otro lado se base en una efectiva comprensión de la lógica formal, de sus problemas y características, disponemos solamente en este siglo. Ella se inicia principalmente con los trabajos de Scholz (1931) y Lukasiewicz (1935), mientras que este libro de Bochenski puede considerarse como primera exposición amplia y detallada.

Para la nueva fase de la historiografía de la lógica es característico que —contrariamente a lo que sucede en el caso de los historiadores del siglo pasado, tales como por ejemplo Prantl— se limite a la lógica formal (excluyendo consideraciones epistemológicas, psicológicas, metafísicas, etc.). Por lo tanto no debe sorprender que en las 490 páginas de textos (las demás páginas contienen una amplia bibliografía, índices, etc.), se dediquen, por ejemplo, 8 a Platón, 67 a Aristóteles, aproximadamente 12 a Boole, aproximadamente 22 a Frege, etc., mientras que ni Descartes (aparte de un texto en que éste critica la lógica formal), ni Kant, ni Husserl figuren.

El libro de Bochenski —y esto le da un valor especial— contiene principalmente textos originales traducidos al alemán, que el autor se limita a explicar y poner en mutua conexión. Es así que el lector estudia la historia de la lógica escrita por los propios lógicos. La selección de los textos originales es en general excelente y señala efectivamente los pasos característicos en la historia de la lógica. Las exigencias filológicas se satisfa-

cen por indicaciones precisas sobre el estado de las fuentes, su autenticidad, su orden cronológico, sobre la traducción de los términos característicos, etc.

Los textos seleccionados se clasifican en cinco partes, dedicadas respectivamente a la *estructura* (Gestalt) *griega de la lógica*, a la *estructura escolástica de la lógica*, al *período de la transición*, *a la estructura matemática de la lógica* y a la *estructura india de la lógica*. Las cuatro estructuras (al período de la transición no corresponde una estructura propia) no constituyen simplemente una subdivisión conveniente de la materia a tratar, sino que cada una de ellas tiene, según el autor, supuestos puntos de vista y técnica exclusivos, y cada una desarrolló además aspectos diferentes. Reconociendo que las ciencias siempre tienen distintas fases de desarrollo con distintos supuestos, técnicas, etc., parece sin embargo, exagerada una separación algo arbitraria y tan rígida que reconoce progreso sólo dentro de cada una de estas estructuras. ¿Sería la lógica una excepción entre las ciencias? Me parece innegable que en la lógica formal hay una conexión directa, aunque no siempre un progreso continuo, por ejemplo entre Aristóteles y Tarski, al igual que en la geometría entre Euclides y Hilbert. ¿O tampoco podría afirmarse la superioridad de la geometría moderna sobre la griega?

Volviendo a la exposición histórica y a los textos, nos referimos ahora a las cinco partes del libro por separado:

La estructura griega de la lógica. En esta parte se tratan los lógicos pre-aristotélicos (especialmente Platón), Aristóteles, Teofrasto, la escuela megárica-estoica (Eubúlides, Diodoro, Filón de Megara, Crisipo, etc.), y "el período de los comentarios y manuales" (Porfirio, Alejandro de Afrodisias, Boecio, etc.). No coincido con el autor con respecto a 16.20, porque esta cita no es suficiente para refutar a De Morgan que afirmó que la lógica clásica era incapaz de *demostrar* los llamados raciocinios asilogísticos. 16.20 emplea uno de ellos, pero no lo demuestra.

La estructura escolástica de la lógica. Prantl y otros historiadores de la lógica en el siglo pasado expresaron, debido a su incomprensión de la problemática de la lógica formal, un desprecio olímpico por la lógica escolástica. Bochenski substituye este injustificado desprecio por una igualmente injustificada sobrevalorización. En ninguna parte del libro se presenta como aquí la tendencia de proyectar resultados modernos hacia el pasado (una tendencia por lo demás bastante frecuente entre los historiadores de las ciencias). Una cita vaga, que puede interpretarse de muchos modos distintos, se señala como anticipación de futuras creaciones científicas. Como ejemplo indicamos un texto de Tomás de Aquino sobre analogía (teológica) en que éste, según B., anticipa nada menos que el isomorfismo. Además, a partir de algunos textos, seleccionados por su calidad lógica, no se puede formular ninguna conclusión sobre el nivel lógico general al final de la escolástica, como B. lo hace en la página 21. Para ésto habría que tomar en cuenta en forma amplia la literatura que nos ha llegado de esta época.

Sin embargo, también esta parte contiene secciones excelentes, como por ejemplo los capítulos sobre las suposiciones. Como lógicos más representativos de la

escolástica se presentan entre muchos otros Pedro Hispano, Guillermo Occam, Alberto de Sajonia y Pablo de Venecia.

El período de la transición. Esta parte abarca el tiempo desde el humanismo hasta mediados del siglo XIX. Debido a que no se incluyen los aportes de Leibniz y de sus seguidores a la lógica matemática (estos se tratan en la parte siguiente), ni tampoco los aportes de los lógicos de Port Royal, de Jacobo Bernouilli, etc., a la lógica inductiva o lógica de la probabilidad (el libro se limita a la lógica deductiva en el sentido restringido), el resto de este período queda tan pobre, que B. llama a esta forma de la lógica "decadente" y a este tiempo un "período muerto en el desarrollo de la lógica". Sólo con las salvedades mencionadas (que son considerables) se puede, creo, concordar con el autor.

La estructura matemática de la lógica. Esta parte trata el desarrollo de la lógica formal desde Boole (en un capítulo se remonta hasta Lulio) hasta Goedel y contiene muchos textos de sumo interés. Sin embargo, presenta un carácter más fragmentario que las demás partes y hace deseable una ampliación en varios puntos. Especialmente sensible es la falta casi completa de información sobre el desarrollo de la lógica en los últimos 30 años.

La estructura india de la lógica. En estas páginas, probablemente por primera vez, se hace en cierta extensión accesible al lector occidental la lógica de la India. Se señalan numerosos autores, textos y comentarios que, si los comparamos con los textos griegos y escolásticos, nos dan una idea de cómo un grupo de hombres forma —en muchos siglos— una lógica.

Vista en total, la "Formale Logik" se presenta como un valioso aporte a la historiografía de la lógica que podría servir hasta como ejemplo para la historiografía de otras ciencias. Considerando que la historiografía seria y fundamentada de la lógica formal es más joven que la de muchas otras ciencias, es de esperar que este libro será la base para futuras investigaciones muy fructíferas.

GEROLD STAHL.

Martín Heidegger. INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA. Traducción y estudio preliminar sobre "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", por Emilio Estiú. Nova, 35, 200 páginas. Buenos Aires, 1956.

La séptima edición de *Sein und Zeit*, de 1953, tiene una advertencia: "El título 'Primera Mitad' que hasta ahora traían las ediciones ha sido tachado. La segunda mitad no se deja agregar después de un cuarto de siglo sin que la primera no fuere expuesta de nuevo. Su camino, entretanto, también hoy sigue siendo un camino necesario, si la pregunta por el Ser ha de mover nuestro existir.

"Para la aclaración de esta pregunta séase remitido a la *Introducción a la Metafísica* que aparece simultáneamente con esta edición en la misma editorial. Trae el texto de una prelección del semestre de verano de 1935". Es decir, a ocho años de *Ser y Tiempo*, somos remitidos por el autor, para la comprensión de la pregunta que origina su obra considerada mayor, a esta otra pensada seguidamente (y antes de Sartre *et caetera*). A más de veinte años de esta *Introducción*, mal puede hablarse del "último Heideg-

ger", y menos aún de una nueva modalidad discontinua con su obra anterior. El prologuista dice que podemos "formarnos una imagen más exacta del llamado último Heidegger o, por lo menos, no tan constructiva como las habituales". Lo que pasa es eso precisamente. Sin preguntar lo que pregunta *Sein un Zeit*, un tiempo cuyo mundo son imágenes (*Holzwege*, p. 82) se han asegurado allí varias imágenes tan exactas como constructivas de la máquina existencialista, esto es, de lo que permite exposición, manejo, hablar del sistema (inexistente), de los temas existencialistas*. Heidegger no publicó, creo que durante doce años sino veinte páginas sobre Hölderlin. Cuando entregó a la publicidad lo que él ha seguido *pensando desde Sein und Zeit*, se patentizó que ello no tiene nada que ver con el existencialismo y antiexistencialismo que surgen (hoy entre nosotros) de esa manera de *dominar* el libro. Lo que surge del pensar del autor es "el último Heidegger", objeto, hemos de esperar, de nuevas posiciones. Más directo que hacerse una imagen objetiva de *Ser y Tiempo* —esto es, que re-presentarlo como un objeto, luego como algo extraño, objetable de uno u otro modo y acerca del cual se puede opinar (lo mismo que *acerca de* todo Heidegger, *acerca de* su caso...) —, más directo tal vez sea leerlo de acuerdo a la intención aclarada por el propio autor, es decir, justamente por quien está pensando lo allí dicho.

La *Introducción a la Metafísica* es una aclaración de la pregunta por el ser: ¿Por qué es en general el ente y no más bien la nada?, en la formulación de Leibniz. En desesperación, o aburrimiento, o júbilo, las cosas ceden en su fundamento, se nos mueven abriendo esto: que pueden no ser. La nada es preguntada (cf. p. 58). La pregunta por el ser es la que al ir al fundamento de todo va más allá de todo ente. "Un salto (Sprung) a través del cual el hombre cumple un cambio súbito (Absprung) de todo lo atesorado anteriormente en su existencia —sea auténtico o supuesto"; es un salto que es origen, el saltar del origen (Ur-sprung). Introducir a la filosofía es reconducir al origen, al fundamento al preguntar por él: por el Ser. Si el preguntar rebota sobre la pregunta misma (¿por qué es la pregunta por el ser?), el preguntar está en el origen y, por tal jerarquía (p. 42), en *todo* verdadero preguntar. Y luego, fuera de la creencia en Dios como en un ente, que no es preguntar; fuera de lo actual, que es una filosofía degradada del origen "a estado natural y evidente de la existencia": el preguntar frente al hoy, "lo hace retornar a lo que ha sido antes y *al principio*"; fuera de lo útil como utilizable ("aunque *nosotros* no podamos empezar nada con la filosofía, quizá ella empezara algo *con nosotros*"). En una palabra (48): fuera de todo dominio corriente y habitual del ente. Nietzsche dijo cierta vez: "El filósofo es un hom-

* "La angustia no es sino *una* de las disposiciones efectivas fundamentales, no la única. Luego sería cometer una grosera falta de interpretación hablar aquí de una "filosofía de la angustia" y más grave aún —dado que se trata de la "Nada" únicamente en vista del Ser— descubrir en ello un "nihilismo". (H. en prólogo a *Qu'est-ce que la Metaphysique*, 1937, p. 9).

bre que constantemente vive, ve, oye, sospecha, espera, y sueña ... cosas extraordinarias".

El origen se dio a los griegos. La palabra con que *llamaron* al ente, *physis*, fue manejada en una traducción sólo literal, sin la experiencia de su origen, de romanos a medievales a modernos, que hablamos de "filósofos físicos", según la Naturaleza de la Física. "Luego los griegos serían después de todo una especie mejorada de hotentotes, frente a los cuales la ciencia moderna habría progresado infinitamente". Pero nuestra "Naturaleza física" es algo muy desgastado y derivado de esa physis *llamada* en una originaria experiencia poética y pensante, pues "las cosas sólo llegan a ser y son en la palabra, en el habla. Por eso el abuso de las "palabras" nos hace perder auténtica relación con las cosas". Históricamente es lo que ha sucedido en ese manejo gramatical de términos, externo a la experiencia que es pensar (Cf. lo dicho del manejo de *Ser y Tiempo*). En Occidente la Filosofía, como Meta-física, desde el comienzo ha sido determinada por lo que se entienda por "Física" (53). Así nuestra pregunta ontológica se ha vuelto una pregunta por los entes. Esto quiere decir: se ha vuelto un olvido del *ser*. Sin pregunta por el Ser, estamos fuera de origen y hasta los entes los hemos perdido en su ser.

Pero aquí vemos que es vano seguir hablando "acerca de" lo que dice este libro. Si tiene alguna fuerza, sólo la tiene si es un ir pensando. No podemos *resumir el pensar*, ni siquiera exponerlo como un objeto del que se pueda dar opinión, sino que, si *es* algo, lo es si *piensa**. Como lectores tenemos que participar preguntando paso a paso (en un En este sentido es excelente texto para un curso de introducción a la filosofía en la Universidad. Desde luego no se interpone ninguno de los esquemas en los que por coger "conocimientos filosóficos" queda cerrado todo aprender. "Saber significa poder sostenerse ante la verdad. Esta tiene el carácter de la manifestación del ente. Según eso, el saber consiste en poder estar y subsistir ante dicha manifestación del ente".

Muchas cosas son pavorosas, ninguna más que el hombre. El hombre, lo más pavoroso según el magnífico coro de la *Antígona* de Sófocles (cf. pp. 179-196), como lugar que soporta la manifestación de los entes en todo su ser, es el "ahí" donde el Ser manifiesta (Da-sein); él *es* por esta relación con el Ser: ésta, no otra (p. 40), es la preeminencia de preguntar por el hombre.

"Tener simples conocimientos por amplios que sean, no es saber en modo alguno. Aún cuando tales conocimientos, mediante la ordenación del estudio y probadas determinaciones, se extendiesen hasta lo más importante desde el punto de vista práctico, no constituirían sin embargo, el saber. Aún cuando se posean conocimientos modelados sobre la más imperiosa necesidad —como "cercanos a la vida"— no se tendría saber alguno.

* Aquí repetimos lo dicho por Etienne Gilson a su paso por Chile, acerca del diálogo), lo que el autor va diciendo, como nos lo advierte la primera hoja. estudio de la filosofía a un grupo de estudiantes. Una nota a una Introducción a la metafísica es el lugar para prometer otra repetición de ello.

Quien se preocupe por ellos, ejercitando estratagemas o dando zarpazos prácticos, frente a la efectiva realidad —que siempre es otra cosa que lo que el tosco rústico entiende por proximidad a la vida y realidad— estará, sin embargo, desamado y será chapucero. ¿Por qué? Porque carece de todo saber, pues saber significa: *poder aprender.*

"El entendimiento vulgar piensa que los que saben no necesitan aprender, puesto que ya han aprendido. No; sólo sabe quien entienda que constantemente tiene que volver a aprender y quien, basado en esta comprensión se conmueva ante todo y siempre *pueda aprender.* Esto es mucho más difícil que poseer conocimientos".

No creemos poder hablar, como D. Alberto Wagner de Reyna (en la nota a la edición alemana del libro V, Nº 1 de esta revista) de carices míticos, místicos, o de corte vigoroso, si lo hablado es lo que impone el tono del habla y no una postura especulativa. A su objeción a la continuidad de Heidegger, el Padre Cornelio Fabro ha respondido (en el pasado congreso de filosofía) también en el sentido de que hemos de creer al pensador que es quien la da o no. "Un gran filósofo es un acontecimiento bastante raro en este mundo", en las palabras del traductor al francés de *Qué es Metafísica.* Don Alberto Wagner de Reyna, él mismo traductor de Heidegger, ha sido entre nosotros el primero en reconocerlo. Pero es lo que él dice al terminar su nota. El fin de la presente es agradecer esta versión que debemos a Emilio Estiú.

FERNANDO ZABALA.

Henri Frankfort, H. A. Groenewegen Frankfort, John A. Wilson y Thorkild Jacobsen; traducción de Elí de Gortari. EL PENSAMIENTO PRE-FILOSÓFICO. F. C. E. Brevario 97, México, 1954.

Fondo de Cultura Económica ha publicado en dos volúmenes (Breviarios 97 y 98) el ensayo titulado "The Intellectual Adventure of Ancient Man". Los cinco ensayos —en su edición original constituyen un solo volumen— han sido traducidos por el conocido filósofo mexicano Elí de Gortari. El primer volumen, en edición española, consta de los siguientes trabajos: 1) Introducción: Mito y Realidad, por H. y H. A. Frankfort; 2) Egipto, por J. A. Wilson; y 3) Mesopotamia, por T. Jacobsen. Y el segundo por los dos restantes: 1) Los hebreos, por William A. Irwin; y 2) Conclusión: La Emancipación del Pensamiento, por H. y H. A. Frankfort. Reseñaremos aquí solamente el Breviario 97, que estudia el pensamiento egipcio y mesopotámico, dejando para otra ocasión el siguiente, que estudia el pensamiento de los hebreos.

Entrando ya en materia, nos detendremos brevemente en un problema, aparentemente de detalle, pero que nos permitirá esbozar el significado de este volumen que comentamos. El título dado a la edición española (El pensamiento pre-filosófico) nos parece estrecho y equívoco. El concepto "pensamiento" es amplio y rico en matices y permite incluir en él no sólo al pensamiento "filosófico" sino también al "religioso", al "mítico", al "político", al "ético", etc. Al agregarle el concepto "pre-filosófico" se le determinó y, desgraciadamente, limitó. Creemos que este concepto invita al lector a unir estrechamente el mundo de

los problemas filosóficos griegos con el variado y multifacético mundo egipcio y mesopotámico: el binomio filosofía-prefilosofía reduce la comprensión del estudioso que se enfrenta a los "singulares" problemas mítico-religiosos de los egipcios y de los sumerios del tercer milenio A. C. Porque nos parece que los autores de este ensayo, —además de tratar de encontrar en los documentos antiguos pre-clásicos las huellas del pensamiento especulativo— han querido aprehender "las características" más esenciales de las civilizaciones egipcia y mesopotámica. Conocer y comprender el estilo de estas culturas, los diferentes planos que las integran, sus reacciones psicológicas, sus valores éticos, sus creencias religiosas, sus aspiraciones políticas, sus problemas económicos y sociales, su vida histórica y su significado para el futuro, fue, indudablemente, una de las aspiraciones más deseadas de J. A. Wilson y T. Jacobsen. Por todas estas razones nos habría agradado que el traductor, que cumple su labor acertadamente, hubiese, o respetado el título en inglés, o acuñado un título de acuerdo con el significado más amplio de la obra.

Expondremos a continuación el contenido de los tres estudios que integran el Breviario 97.

A.—Introducción: Mito y Realidad. El hombre primitivo-antiguo se identificaba con su grupo social, al cual concebía inmerso en la naturaleza, dependiendo así de las fuerzas cósmicas. Su pensamiento estaba entretejido con la imaginación y la fantasía: al querer explicar los diferentes fenómenos del Universo formulaba mitos y no leyes científicas. ¿Cuál era la razón? Mientras el hombre moderno ve el mundo de los fenómenos como algo impersonal —como un "ello"—, el hombre antiguo veía el mundo de los fenómenos como algo enteramente personal —como un "tú"—. Ahora bien, toda experiencia de un tú viviente es individual y, por consiguiente, los acontecimientos son concebidos como sucesos individuales. Estos sucesos son pensados como una acción y toman la forma de un relato. Este relato, que se expresa bajo formas poéticas y pretende proclamar una verdad, es el mito. En este mundo mítico, el antiguo vive problemas que trascienden los fenómenos: el problema del origen, de la justicia, etc. Atendiendo a su intención, ya que no a su expresión, las doctrinas asociadas a tales problemas pueden ser llamadas especulativas (la Teología Menfita). ¿Cómo funciona el pensamiento creador de mitos? ¿Cuáles son sus categorías más importantes? Comparémoslo con el pensamiento científico: 1) El pensamiento científico distingue entre lo Subjetivo y lo Objetivo, lo que no ocurre en el caso del pensamiento primitivo; 2) Mientras el pensamiento científico postula el Principio de Causalidad, el hombre primitivo antiguo no podía concebir la Causalidad como una operación impersonal, mecánica y sujeta a leyes. Cuando buscaba una causa no preguntaba, ¿cómo? sino, ¿quién?: no esperaba encontrar una ley impersonal que regulase los procesos, sino que interrogaba por la Voluntad y la Intención que producían tal o cual acto (si el río Nilo no fluía era porque no quería); 3) En tanto el hombre moderno considera al espacio como un sistema de relaciones y funciones —postulándolo como infinito, continuo y homogéneo—, el antiguo no podrá abstraer el concepto de espacio de su experiencia espacial. Los conceptos es-

paciales del primitivo eran orientaciones concretas que se referían a lugares que poseían un color emotivo, pudiendo ser familiares o ajenos, hostiles o amistosos. El pensamiento creador de mitos lograba establecer, al igual que el pensamiento moderno, una coordinación en el sistema espacial; sólo que este sistema no era determinado por mediciones objetivas, sino por el reconocimiento emotivo de valores; 4) Para el hombre moderno la concepción del tiempo es cuantitativa y abstracta, para el antiguo era cualitativa y concreta. El tiempo era experimentado en la periodicidad y el ritmo de la vida humana, lo mismo que en la vida de la natuarleza. Para el hombre antiguo el tiempo no significaba un sistema de referencia abstracto y neutral, sino una sucesión de fases recurrentes, cada una de las cuales poseía un valor y un sentido peculiares.

El pensamiento creador de mitos —como hemos visto— no funcionaba de manera autónoma: no excluía los factores emotivos, de tal modo que las conclusiones obtenidas no constituían juicios objetivos sino imágenes complejas. Esta actitud mental era común para las culturas del Cercano Oriente y de Egipto. Sin embargo, estas culturas —como dice Wilson— "exhiben su uniformidad general en términos individuales de desarrollo muy diferente".

B. Egipto.— Siguiendo el plan esbozado en la Introducción, el autor divide su estudio en tres capítulos: 1) La Naturaleza del Universo; 2) La Función del Estado y 3) Los Valores de la Vida.

Inicia el capítulo I con algunas consideraciones geográficas; señala cómo algunos elementos geográficos pudieron haber intervenido en la formación del carácter egipcio: contraste entre el desierto y las tierras de cultivo; concentración de la población; papel del Sol y del Nilo; uniformidad del paisaje; simetría en el panorama uniforme de Egipto. Estas características geográficas hicieron que en Egipto se desarrollasen desde un principio algunas tendencias universalistas y sincretistas. En Egipto se toleraban las concepciones más divergentes, mezclándolas e impidiendo la existencia de un sistema ordenado y consecuente (se aceptaban innovaciones sin descartar lo antiguo y lo anacrónico). El profundo deseo de equilibrio y simetría tenía por consecuencia mantener simultáneamente conceptos que se hallaban en contradicción manifiesta: eran los egipcios, indudablemente, poco sensibles a las incongruencias y, por lo tanto, estaban siempre dispuestos a equilibrar las cosas incompatibles. Por esto mismo no se encuentra una formulación única de las ideas de los egipcios acerca del Universo físico. La imagen es cinemática y fluída, en vez de ser como la nuestra fotográfica y estática. Al igual que el valle regado por el Nilo el Universo era de espacio limitado y de una periodicidad tranquilizadora. Sus relatos (mitos) acerca de la creación se expresaban siempre en términos gráficos tomados de la experiencia (aún el texto denominado "Teología Menfita", el cual relaciona la creación con los procesos del pensamiento y del lenguaje).

El capítulo II muestra cómo el Universo estaba para los egipcios compuesto por una substancia única (los elementos del Universo eran consubstanciales, constituyendo lo humano el sistema de referencias para los fenómenos no humanos). Servían de apoyo para sostener la consubstancialidad de los elementos,

el principio de la Substitución (un elemento ocupa el lugar de otro), la Idea Monofisista (muchos dioses y muchos hombres, pero todos ellos de una sola naturaleza) y la Idea de que los dioses eran muy humanos y estaban sujetos a las debilidades de los hombres. También este capítulo señala que el rey de los egipcios —que era un dios: "Hijo de Ra"— era el punto de contacto entre los hombres y los dioses; siendo sus atributos principales la percepción inteligente de las situaciones, la capacidad de ordenar con autoridad y la recta aplicación de la justicia.

El capítulo III trata de encontrar los valores que el egipcio intentaba realizar en su vida. El análisis se apoya en el dominio histórico: de acuerdo a las épocas de la historia de Egipto (abarca casi tres mil años), los valores de la vida se modificaron. En el Reino Antiguo (ca. 3000-2200 A. C.) los egipcios eran gente alegre y llena de vigor; gustaban de la vida y negaban el hecho de la muerte trasladando al otro mundo la vida de aventura que disfrutaban. Un éxito visible era el mayor bien. Lo que deseaban, en último término, era otro mundo tan alegre, excitante y venturoso como éste. Luego del Primer Período Intermedio (ca. 2200-2000 A. C.) el Egipto alcanzó en el Reino Medio (ca. 2000-1730 A. C.) un alto nivel moral en su búsqueda de la vida buena. Tanto ricos como pobres podían ser felices, sólo importaban las relaciones rectas de unos con otros: el concepto de justicia (ma'at) adquirió el sentido de comportamiento virtuoso con el prójimo. Con la invasión de los hicsos (ca. 1730-1580 A. C.) el Egipto puso en duda la concepción milenaria de que era el centro del Universo. Como respuesta a los ataques del exterior, Egipto se convirtió en un Imperio. En el Reino Nuevo (ca. 1580-1200 A. C.) la bondad de la vida se fundaba en el interés del grupo y se exigía que el individuo se conformara a las necesidades de la comunidad: la tendencia dominante centrípeta, nacionalista y comunal. Luego del Reino Nuevo, en el Post-Imperio (ca. 1200-332 A. C.) se llevó una vida formal y conformista. El egipcio se convirtió en un ser sumiso y humilde (el concepto clave para esta época es "silencio"); deseando escapar de su presente sólo piensa en la otra vida, o en el pasado remoto, pero glorioso (Reino Antiguo).

¿Contribuyó Egipto en algo a las culturas griega y hebrea? Según Wilson, en nada: los griegos y los hebreos tuvieron que volver a descubrir los elementos que habían perdido su fuerza persuasiva en Egipto. El destino de Egipto fue culminar intelectual y espiritualmente demasiado pronto en la Historia Universal.

C.—Mesopotamia.— Este estudio se compone también de tres capítulos: 1) El Cosmos concebido como un Estado; 2) La Función del Estado; y 3) La Vida Virtuosa.

El mesopotamio —según el capítulo I— no dividía el Universo, como nosotros, en dos partes fundamentales, en materia animada e inanimada, en objetos vivos e inertes. No establecía diferentes niveles de realidad: cualquier cosa susceptible de ser percibida, experimentada o pensada, existía y, por lo mismo, formaba parte del Universo. Por lo tanto, en el Cosmos del mesopotamio todas las cosas vivientes o no, poseían una voluntad y un carácter propios. De acuerdo con esto, este Universo formado por individuos era concebido como una ordenación de

voluntades, como un Estado. La forma que atribuyeron al Estado del Universo fue la de una Democracia Primitiva, ya que ésta era la forma de Estado que prevalecía en la época (proto-literaria) en que surgió la civilización mesopotámica. Dentro del Estado Cósmico no todos sus componentes formaban parte de él: así como los esclavos, los niños y las mujeres no participaban como ciudadanos en las democracias del mundo clásico, igual cosa ocurría con el hombre en el cosmos mesopotámico. Este no era ciudadano del Estado Cósmico, sino que un esclavo. Sólo los dioses (el Cielo, la Tempestad, la Tierra y el Agua) eran verdaderos ciudadanos en un sentido político. El fundamento de este Estado era el dios Anu (El Cielo), quien sometía voluntariamente a su autoridad a los otros dioses. Este Universo era dinámico y no estático: funcionaba por la cooperación de todas las voluntades que desempeñaban distintas tareas. Al igual que la democracia primitiva el Universo mesopotámico tenía una asamblea general compuesta por todos los ciudadanos (los dioses): en ella se tomaban las decisiones más importantes acerca de los destinos y de los grandes acontecimientos del Universo. Esta noción del cosmos era antiquísima y por lo tanto, no se discutía. Los diferentes mitos del tercer milenio A. C. aceptaban esta organización estatal del Universo, preocupándose sólo de los detalles de este orden (mitos sobre el "origen" —de algún dios p. ej.— mitos de "organización" y mitos de "valorización"). Todos estos mitos coincidían en la manera de entender las fuerzas que existían en el Universo: mediante la comprensión de sus caracteres, es decir, de la misma manera que se explicaba y comprendía al hombre. Sólo más tarde, cuando el Estado Cósmico dejó de ser algo evidente por sí mismo, se preocuparon los mesopotamios de los problemas fundamentales de su concepción del mundo (Poema de "Enuma Elis" — "Cuando arriba").

Los elementos del Estado mesopotámico —de acuerdo al Capítulo II— eran la ciudad-estado y el estado-nacional. ¿Qué función desempeñaban dentro de la Organización del Universo? La ciudad-estado desempeñaba una función económica: suministraba a uno de los grandes dioses y a su corte la base económica que le permitía vivir holgadamente. El estado-nacional, en cambio, tenía una función política: era una prolongación de los órganos de poder ejecutivo, del Estado Universal y llevaba a la práctica las decisiones de los dioses. Al término de este capítulo se plantea un problema importante y fundamental para la mejor comprensión de las relaciones entre el Estado y la Naturaleza. Los festivales religiosos (Rito matrimonial, drama guerrero, representación de muerte y resurrección de algún dios) eran asunto del Estado. En el caso de un rito matrimonial: las deidades eran representados por dos seres humanos (una sacerdotisa y el rey). ¿Por qué acontecía esto? La respuesta se encuentra en la época pre-histórica, cuando todavía no se había formado la concepción del mundo como Estado y los dioses no eran considerados como gobernantes antropomórficos, sino que se relacionaban con los fenómenos de la naturaleza. Entonces el hombre no era un ser pasivo, por el contrario, tomaba participación activa en los asuntos más importantes: haciendo el papel del dios, o de una fuerza de la naturaleza, se identificaba con él, adquiriendo todos sus

poderes (La Analogía y la Identidad se confunden en el pensamiento creador de mitos). Así el enlace de una sacerdotisa y del rey —representando a dos deidades— era el enlace de las fuerzas creadoras de la naturaleza. Mediante festivales religiosos el hombre controlaba a la naturaleza. Pero ésta era la antigua concepción pre-histórica y no la histórica, en donde el hombre era un esclavo de las fuerzas cósmicas: de todos modos estas dos concepciones subsistieron a traves de toda la historia de la civilización mesopotámica.

En el último capítulo se expone que la obediencia es la virtud principal del mesopotámico. Al ser obediente a los dioses cósmicos, al dios personal, al rey, a sus familiares, a sus padres, el hombre —esclavo de los dioses— lograba éxito en la tierra. Sin embargo, la vida más virtuosa no aseguraba con certeza una recompensa tangible, sólo había una promesa, porque la justicia —en el milenio III A. C.— era una cuestión de favor y no de derecho. En el milenio II A. C. la justicia se convirtió en un derecho (Código de Hamurabi), pero al ocurrir esto surgieron ciertos problemas —que se expusieron en algunos poemas: el de Gilgamesh, el de Ludlul Bel Nemeqi (Alabaré al Señor de la Sabiduría) —como el de la justificación de la muerte y el del sufrimiento en el inocente. El último milenio A. C. observa la pérdida de los valores básicos de la cultura mesopotámica: surge entonces una actitud pesimista —representada por el Diálogo del Pesimismo— que niega todos los valores y la posibilidad de que pueda existir una "vida virtuosa".

Sólo nos resta recomendar la lectura atenta de estos ensayos, no sólo a los estudiosos de la filosofía antigua, sino también a los historiadores de las Culturas antiguas pre-clásicas.

MARIO ORELLANA RODRÍGUEZ.