Revista de Filosofía

Vol. X

Sumario

N.º 1

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN: PENSAMIENTO Y EXISTENCIA ✣ *ANTONINO PAGLIARO:* ESTRUCTURA Y PENSAMIENTO DEL CRATILO DE PLATON ✣ *ROBERTO TORRETTI:* SOBRE EL SIGNIFICADO DEL IMPERATIVO CATEGORICO ✣ *MIGUEL ROJAS MIX:* LA IDEA DE LA HISTORIA Y LA IMAGEN DE AMERICA EN EL ABATE MOLINA ✣ *RENE GUENON:* SANATANA DHARMA ✣ *LUIS CAMPODONICO:* NOTAS SOBRE MUSICA CONTEMPORANEA ✣ COMENTARIOS CRITICOS ✣ NOTAS BIBLIOGRAFICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

1963

29. AGO. 196
DEPOSITO L

Revista de Filosofía

VOL. X JULIO 1963 Nº 1

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: *Pensamiento y existencia* . . 3

ANTONINO PAGLIARO: *Estructura y pensamiento del Cratilo de Platón* 23

ROBERTO TORRETTI: *Sobre el significado del imperativo categórico* 45

MIGUEL ROJAS MIX: *La idea de la Historia y la imagen de América en el Abate Molina* 67

RENÉ GUÉNON: *Sanatana Dharma* 99

LUIS CAMPODÓNICO: *Notas sobre música contemporánea* . . 109

Comentarios críticos: Jorge Millas / *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (Humberto Giannini) / Juan Rivano / *Entre Hegel y Marx* (Marco Antonio Allendes Juan Rivano / *Entre Hegel y Marx* (Humberto Giannini) 121

Notas bibliográficas: A. de Waelhens / *Phénoménologie et verité* (Carla Cordua) / Udo Rukser / *Nietzsche in der Hispania* (M. G.). 145

VOL. X Nº 1

AÑO 1963

Revista de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE CHILE

Tres números anuales. Precio del número suelto: Eº 1.

DIRECTOR:

Félix Schwartzmann

SECRETARIO DE REDACCIÓN:

Humberto Giannini

COMITE DE REDACCION:

Luis Oyarzún *Juan de Dios Vial Larrain*

DIRECCIÓN: J. P. ALESSANDRI 774

Impreso en las

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

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

Juan de Dios Vial Larraín

PENSAMIENTO Y EXISTENCIA

La meditación cartesiana conduce a una teoría metafísica cuyo fundamento se expresa en una breve palabra latina —*cogito*— que será el tema principal de estas reflexiones.

Cogito ergo sum, escribió Descartes en el *Discurso del Método* y pudiera decirse que sus *Meditaciones de Prima Philosophia* son una explicación de esa idea. La metafísica de Descartes se reduce, dice Gilson[1], a un análisis del *cogito* que descubre tres nociones: el pensamiento, Dios, y las cosas, cuya existencia se trata, respectivamente, de probar.

En la metafísica cartesiana centrada en el *cogito* se reconoce la matriz de la filosofía moderna: Fichte, Hegel y Husserl la proclaman como primera fuente de la filosofía trascendental; Descartes, ha dicho Gueroult[2], es el punto de partida de la filosofía analítica y reflexiva, del iluminismo, del movimiento surgido alrededor de la Enciclopedia, del positivismo y de la filosofía del espíritu científico; en Spinoza, Malebranche o Leibniz, como en la *Crítica de la Razón Pura,* en la *Teoría de la Ciencia* o en las *Ideas* acerca de una Fenomenología, el *cogito* quedará, para valernos de una imagen cartesiana, como la marca que el artesano deja en su obra. Del denso y lacónico libro de las *Meditaciones* sale, pues, el río de canales múltiples de la filosofía moderna.

El contenido del *cogito* parece de suma sencillez: ¿cómo pudiera yo pensar, si no existo, si soy nada? Luego, es indudable que si pienso existo. Sobre este fundamento, Descartes, como Arquímedes, se propone hacer descansar el universo de la ciencia.

Este pensador genial, prototipo del más puro intelectual europeo, que fuera Descartes, dueño de un conocimiento profundo tanto de la matemática como de la naturaleza y de las humanidades clásicas, que consagró su vida a la investigación de la verdad, propuso, pues, como objetivo de la filosofía, la búsqueda de un fundamento inconcuso para la ciencia, y vino a encontrar éste en la sencilla verdad de que existo, cosa que descubro, simplemente, porque pienso. La filosofía moderna y la ciencia, en el sentido cartesiano, hallarán su último fundamento en algo que para expresarse requiere apenas de aquella breve palabra —*cogito*— que se reduce a otra más simple: existo.

[1] Gilson. *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du systeme cartésien.* Vrin. Paris 1951, pág. 204.

[2] Gueroult. *Descartes selon l'ordre des raisons.* Aubier. Paris 1953, t. II, pág. 306.

La existencia y el pensamiento, he aquí los pilares de esta filosofía. La llamada teoría del *cogito* se apoya en ellos, establece entre ellos una determinada relación, y esto es lo que nos proponemos analizar.

1. La reflexión cartesiana se ve conducida a la afirmación de la propia existencia, que asumirá, en esta filosofía, un sentido fundamental. En dos pasajes de la primera *Meditación,* Descartes reitera su voluntad de descubrir ese fundamento de la ciencia y cualifica sus caracteres: debe ser "firme", "constante" y "seguro". Ciertamente caeríamos en un equívoco si quisiéramos trasponer a la noción cartesiana el contenido que asignamos hoy al concepto de ciencia. Lo que para Descartes significa la ciencia hemos de investigarlo en el contexto de su pensamiento.

En los *Cartesii Cogitationes Privatae,* extractados por Leibniz en París, se leen algunos fragmentos juveniles en los que, bajo el título *Considérations Générales sur les Sciences,* se expresa lo que para Hamelin[3] constituye un anticipo de la Regla primera:

"Hoy por hoy las ciencias se hallan enmascaradas. Cuando acertemos a quitarles la máscara que las cubre, se mostrarán en toda su belleza. Podrá apreciarse igualmente, entonces, el nexo que las liga". Y, al margen de otros fragmentos titulados *Olympica* deja escrito Descartes un célebre pasaje que alude a un momento de significación decisiva en orden a lo que averiguamos: "El 10 de noviembre de 1619, como estuviera lleno de entusiasmo y hallara los fundamentos de la admirable ciencia . . ." nada más se lee en la transcripción que viene de Leibniz. El pasaje alude a un conocido episodio —el sueño de Descartes— que tuvo los caracteres de una mística y memorable experiencia. Descartes ve súbitamente abierto su camino y su vida se organiza ajustada con devoto rigor a lo que intuye como su propio destino. Su preocupación inicial aparece determinada por el *nexo* entre las ciencias y por los *fundamentos* de una ciencia a la que califica de admirable.

En las *Reglas para la Dirección del Espíritu,* que forman su primera obra, aunque la dejara inédita, "todas las ciencias no son otra cosa, sino la sabiduría humana que permanece siempre una y la misma, por diferentes que sean los objetos a los cuales se aplica, y que no recibe de esos objetos más cambio que la luz del sol de la variedad de cosas que ilumina" (Regla 1). Las ciencias están, pues, ligadas y en recíproca dependencia, son una y la misma. La variedad de objetos no las diversifica

[3] Hamelin. *El sistema de Descartes* (traducción al castellano), Losada. Buenos Aires, 1949, pág. 50.

esencialmente. Y lo que constituye la esencial unidad de las ciencias es que, en lo más íntimo, son una "sabiduría" que Descartes parece identificar con la naturaleza racional del hombre, con lo que llama la "luz natural de la razón", que es "sabiduría humana", "sabiduría universal", "buen sentido".

La ciencia, primordialmente llamada a incrementar la luz natural de la razón, tiene caracteres matemáticos. Pero la estimación de lo que la matemática significa en el pensamiento de Descartes ha de ser bien ponderada. No se trata del sentido ordinario, que corresponde a la aritmética y geometría clásicas. Descartes habla de matemáticas como han podido hacerlo Platón y Leibniz, de una manera filosófica, y da a la noción el sentido general de "ciencia", más precisamente, de "método".

Tal es la doctrina de la regla cuarta. Según en ella se expresa, los mortales tienen una curiosidad ciega y, a semejanza de quienes ardiendo en el deseo de encontrar un tesoro recorren locamente todos los caminos buscando el que algún viajero pudiera haber perdido, así andan en la ciencia. Pero el estudio desordenado turba la luz natural y enceguece el espíritu. Y quienes acostumbran andar, así, en tinieblas, disminuyen la agudeza de su mirada y no podrán soportar la plena luz, como le ocurre —recordémoslo— al esclavo en el mito de la caverna.

En el espíritu humano hay algo de divino, se dice también en la regla cuarta, y ahí han sido echadas las primeras semillas del pensamiento que producen fruto espontáneo. Tales frutos primeramente se desarrollan en la matemática por la simplicidad de su objeto; lo cual mueve a considerar la matemática como el camino conducente a otras ciencias. En lo tocante a números y figuras la matemática pone ante los ojos algunas verdades provenientes de determinados principios. Pero en este conocimiento matemático hay una doble deficiencia: no hace ver claramente al espíritu "pourquoi il en est ainsi, et comment s'était faite l'invention". Es vano, entonces, ocuparse de números vacíos y figuras imaginarias, dedicándose a demostraciones superficiales que se encuentran más por azar que por método y se dirigen a los ojos y a la imaginación más que al entendimiento. Estas son las que Descartes llama "matemáticas vulgares" y "ordinarias". No obstante, en ellas hay como la envoltura de otra ciencia que contiene los "primeros rudimentos de la razón humana" y cuyo desarrollo permite "extraer las verdades de cualquiera cosa". Descartes denomina ésta ciencia "matemática universal". Ella se ocupa sólo de lo que atañe al orden y a la medida. No se aplica, pues, a ninguna materia en particular. El orden y la medida puede ser buscado

en los astros, en los sonidos, tanto como en los números y figuras y, en consecuencia, la astronomía, la música, la óptica, o la mecánica, bien pueden ser miradas como partes de la matemática. "La ruda y simple antigüedad", dice Descartes, supo preferir la virtud al placer y lo honesto a lo útil, gracias también a la fuerza de esas "primeras semillas de verdad depositadas por la naturaleza en el espíritu humano". Lo ético, pues, entra en el ámbito universal del saber de envoltura matemática. "Todo el método, dirá la regla quinta, consiste en el orden y disposición de las cosas hacia las cuales es necesario dirigir la mirada del espíritu para descubrir alguna verdad".

Ahora bien, hay dos fuentes de la ciencia en la filosofía cartesiana: la intuición y la deducción. Y el método se regula por ellas. Por esa "mirada que nace de la sola luz de la razón" como "concepción firme de un espíritu puro y atento", que es la intuición. Y, por "el movimiento continuo e ininterrumpido del pensamiento que tiene una intuición clara de cada cosa" que constituye la deducción (Regla III). Las restantes operaciones dialécticas resultarán inútiles: "nada puede agregarse a la pura luz de la razón que de alguna manera no la oscurezcan" (Regla IV).

De lo cual concluimos: el método que dirige el espíritu a la verdad está en el orden y medida de la matemática universal, que es el nexo de la ciencia. La ciencia así establecida es para Descartes una sabiduría que constituye la intrínseca perfección de la naturaleza espiritual. Ella se manifiesta en el esplendor de la luz de la inteligencia.

2. En los años que van entre las *Reglas* y el *Discurso,* Descartes procurará poner su método en ejecución, aplicándolo, en particular a la física en su *Tratado sobre El Mundo. El Discurso del Método* y los ensayos de los que el *Discurso* es prefacio, aspiran sólo a dar un testimonio parcial de este método.

En una carta dirigida a Mersenne el año 1636, Descartes le anuncia el título general que se propone dar a la obra que será su filosofía: "Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar nuestra naturaleza a su más alto grado de perfección". El título confirma lo que recién concluíamos: se trata de una "ciencia universal" cuya finalidad propia es la perfección de la naturaleza. En el subtítulo de la *Dióptrica,* los *Meteoros* y la *Geometría,* Descartes explica: "donde las más curiosas materias que el autor haya podido escoger para dar prueba de la ciencia universal que él propone, se explican de tal suerte, que aquellos que no han

[4] Gilson. Id., pág. 42.

estudiado las pueden entender". Es decir, la ciencia universal lo es, también, en el sentido de ser accesible a todos y de constituir una sabiduría humana común.

En definitiva el título de la edición de Jean Maire, de Leyden, será: "Discurso del Método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias. Seguido de la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría que son ensayos de este método".

Pero alrededor del año 1630, hay constancia de que empiezan a germinar también los elementos de la metafísica cartesiana de la cual el *Discurso* ofrece un esbozo. En carta a Mersenne de abril de 1630 y en otra de 25 de noviembre del mismo año, alude a las que serán las *Meditaciones* como a un "pequeño tratado de metafísica".

En la carta de abril dice a Mersenne, a propósito de determinada cuestión que éste le planteara, que dicha cuestión no tiene carácter teológico puesto que no depende de la revelación, y que "es más bien metafísica y debe ser examinada por la razón humana. Ahora bien —agrega Descartes y téngase presente que lo hace el año 1630— yo estimo que todos aquellos a quienes Dios ha dado el uso de esta razón, están obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerle y conocerse a sí mismos. Es por ahí que he tratado de comenzar mis estudios y quisiera decirle que no habría sabido jamás encontrar los fundamentos de la física si no los hubiera buscado por esta vía".

En el contenido de la metafísica se advierte, de inmediato, la temática agustiniana de los *Soliloquios* —el alma y Dios— antecedente esencial del *cogito,* reafirmada en el Prólogo de las *Meditaciones* a los Decanos y Doctores de la sacra Facultad de Teología de París: "siempre he estimado que estas dos cuestiones, de Dios y del alma, eran las principales entre las que deben ser demostradas más bien por las razones de la filosofía que de la teología". Pero se advierte, a la vez, lo que Descartes mismo, y Pascal más tarde, pusieron de relieve acerca del sentido de las *Meditaciones*: la inserción de esa temática en un contexto nuevo caracterizado por la idea de "fundamento": fundamento de la ciencia o de la física, como decían los escritos primeros, la primera *Meditación* o el pasaje citado de la carta a Mersenne y fundamento de la metafísica, según expresa el preámbulo del *Discurso*: "razones por las cuales prueba la existencia de Dios y del alma humana que son los *fundamentos* de su metafísica".

3. ¿Cuál es la vía para la determinación de dicho fundamento? Tal investigación propiamente se desarrolla en la primera de las *Meditaciones.*

El sentido de la oportunidad madura, el rol de la decisión personal, las adecuadas circunstancias de vida que requiere, el nombre mismo de la obra –*Meditaciones*– y otros muchos elementos análogos, contribuyen a dar, en particular a esta Meditación, el carácter de un ejercicio espiritual en el que el agustinismo, y más próximamente la mística agustiniana de estirpe neoplatónica del Cardenal de Bérulle y la ascética de Ignacio de Loyola, dan el temple a la voluntad del pensador. En la primera *Meditación,* ha dicho Gilson, hay no sólo una teoría que debe comprenderse, sino la práctica de un ejercicio.

Se trata, en efecto, explica Descartes en esta *Meditación,* de una "tarea difícil", de un "penoso esfuerzo" que "a lo menos una vez en la vida debe emprenderse seriamente". En forma deliberada aguardará "una edad tan madura que no pueda esperar otra más apropiada". Su espíritu está, ahora, "libre de todo cuidado"; dispone del "seguro reposo" y de la "soledad apacible" que tan tenazmente buscó y mantuvo. Sería una "falta" dejar pasar todavía el tiempo en deliberaciones. Es hora de "obrar", de acometer la tarea. Pero dicha tarea sólo consiste en un hacer consigo mismo. Debe deshacerse de sus antiguas opiniones –obsérvese este motivo central de la ascética: el desasimiento– para luego rehacer, desde su fundamento, ¿qué cosa?, el edificio de la ciencia –nuevamente las imágenes de la mística: el fundamento, el "grund", el edificio, el castillo, la morada interior.

Aquel desasimiento pudiera con rigor quedar expresado en el lema cartesiano de estirpe platónico: *abducere mentem a sensibus,* desasir el espíritu de los sentidos, supuesto de la distinción entre el alma y el cuerpo que Descartes se propone demostrar, según reza el subtítulo de las *Meditaciones.*

Es decir, la vía de investigación del fundamento será una nueva dimensión del "método" en la acepción de las Reglas. La existencia personal está ahora comprometida. Por eso el tono autobiográfico de las obras metafísicas de Descartes no proviene del género literario en que están escritas, sino de ser la experiencia personal y la vida en pleno las que dan sentido a una meditación de *prima philosophia.* Ya no basta la matemática como método y son más bien las disciplinas ascético-místicas de la vida del espíritu las que servirán de modelo. En la primera *Meditación* la ciencia misma como método de conocimiento cierto está en cuestión. Esto envuelve la pregunta metafísica por su fundamento. La respuesta será dada por la teoría del *cogito.*

4. Los caracteres del fundamento de la ciencia se van a determinar en dos pasajes concordantes dentro de la misma *Meditación* primera: ha de ser "firme" y "constante", dice el primer pasaje; "constante" y "seguro" dice el segundo pasaje.

En una nota consignada en sus *Apuntes sobre el Pensamiento, su Teurgia y su Demiurgia,* comenta Ortega y Gasset el Discurso Rectoral de Hans Freiherr von Soden. *¿Was ist Warheit?* del año 1927 y dice: "El sustantivo *émunah-amen* es la forma verbal con que se dice "verdad" en hebreo, viene de un tema cuyo significado primario es "lo firme", "lo seguro", pero referido, sobre todo, al orden personal: es la seguridad de un amigo, la firmeza de una promesa. Esto implica su orientación hacia el futuro: que el amigo *será* seguro, que la promesa se *cumplirá.* De aquí el significado del sustantivo *émunah*: confianza. Que de "confianza" pase el vocablo a significar "verdad" revela hasta qué punto el hebreo, como el asirio y el persa, no siente delante de sí el *ser,* la *naturaleza,* sino una absoluta voluntad, algo más allá de todo *ser* —ἐπέκείνα Τῆς ουσίας— dirá Platón, que mediatiza y nulifica a éste. Es digno de notarse cómo la expresión más técnica que se ve Aristóteles obligado a emplear para decir lo "sustancial" de una cosa, por tanto el más auténtico *ser,* es su extravagante término —un término que es toda una frase, la cual debe ser entendida como un nombre— "Τὸ Τί ἦν εἶγαι", "ser una cosa lo que era". El ser es para el griego un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. Se trata de una óptica cronológica inevitable, dada la idea griega del ser. La realidad que ante nosotros hay *ahora* —el presente— es, en parte, un pseudo-ser, lo accidental. Ese pseudo-ser es sólo ahora, no era antes: lo produjo una causa temporal o el azar. Pero tras él hay también *ahora,* por tanto también en presente, el verdadero ser, la sustancia. Y esta es lo que es ahora, porque lo *era* ya *antes,* en un infinito pasado, desde siempre. El verdadero ser tiene el esencial carácter de un *antes,* un próteron. Por eso es principio, arché, antigüedad".

Toda esta gama de ideas viene, como anillo al dedo, a la exégesis de la primera *Meditación.* Se trata de la verdad. Los rasgos de la idea de "verdad" expresada en el hebreo *émunah,* lo "firme" y "lo seguro", son literalmente, como hemos visto, los rasgos que Descartes asigna al fundamento de la ciencia. Tal seguridad y firmeza corresponden a un orden personal: es la confianza en el amigo, la confianza en que una promesa nos será cumplida, diríamos, la fe como fiducia. Esto implica una proyección al futuro en el cual debe cumplirse y, por lo tanto, un

permanecer a lo largo del tiempo. Hay, pues, una permanencia del ser, que *es* ahora lo que *era* antes. Esta forma de constancia, Aristóteles la denominó, sustancia. La sustancia en la metafísica de Descartes se halla primordialmente en el fundamento de la ciencia y, por eso, éste no sólo ha de ser firme y seguro, sino también "constante".

Aquella disquisición sobre la verdad que de la confianza en la persona lleva a la sustancia, finalmente sitúa en el horizonte de una ontología neoplatónica de carácter voluntarista: más allá de todo ser, trascendiendo toda esencia —según el motivo platónico del pensamiento de Plotino y del neoplatonismo— hay una voluntad que afianza, asegura, mantiene. En la metafísica cartesiana veremos figurar la verdad firme y segura vinculada a la sustancia mediante una decisiva función que juega la voluntad. Verdad, sustancia, voluntad van a girar en el núcleo de esta metafísica que es el *cogito*.

5. Lo que pudiera constituir una primacía de la voluntad aparece explícita en dos teorías cartesianas. La primera de ellas —que es donde mejor queda de relieve la suprema trascendencia de la voluntad de Dios— constituye como el plasma germinativo de la metafísica de Descartes; Alquié ha visto en ella lo más fundamental del cartesianismo: es la teoría de la creación de las verdades eternas, que Descartes principalmente formula en su correspondencia con Mersenne, del año 1630.

Dios establece leyes en la naturaleza como un rey en su reino, y de la manera cómo éste las imprime en el corazón de sus súbditos, las leyes de la naturaleza, o verdades eternas, están *mentibus nostris ingenitae,* innatas en nuestro espíritu. Ellas dependen de Dios como cualquiera creatura. Suponerlas independientes equivale a concebir a Dios como a un Júpiter o a un Saturno. Sería blasfemia decir que la verdad de algo pueda preceder al conocimiento de Dios. Hay que decir, pues, que esas leyes son verdaderas y posibles porque Dios las conoce y no que Dios las conozca en tanto sean verdaderas y posibles. Sin embargo, las leyes y verdades de la naturaleza son eternas e inmutables porque Dios es eterno e inmutable y, en Dios, el querer, el entender y el crear son lo mismo, sin que ninguna de estas operaciones preceda o pueda distinguirse de otra *ne quidem ratione,* ni siquiera según razón.

La segunda teoría cartesiana que reafirma este voluntarismo, es la teoría de la verdad y el error formulada en la cuarta *Meditación*. La voluntad del hombre es infinita. Formalmente considerada, no menor que la de Dios. En ella reconozco mejor la imagen y semejanza de Dios

que hay en mí. Ahora bien, el juicio es obra tanto del entendimiento como de la voluntad y el error proviene de que siendo la voluntad más extensa que el entendimiento, no se contiene en sus límites y se extiende a cosas que el entendimiento no entiende. Entonces el hombre yerra o peca.

6. Pues bien, este voluntarismo cuyo antecedente agustiniano y escotista ha sido investigado y cuya formulación es tan neta en las teorías del juicio y del error y de la creación de verdades eternas, actúa decisivamente ya en la teoría de la duda desarrollada en la *Meditación* primera.

La duda tiene una función catártica. De manera pasiva e indiscriminada recibe el hombre desde su infancia toda suerte de opiniones, muchas de ellas falsas. No cabe perseguirlas individualmente en una indefinida cacería. La crítica ha de situarse a nivel de los principios, esto es, de las fuentes del conocimiento que son las facultades cognoscitivas, básicamente los sentidos y la razón. Es la postura gnoseológica de los empiristas ingleses y de Kant. Una argumentación que entrelaza la imagen ordinaria de los sentidos, con la imagen del delirio, la imagen del arte y la imagen del sueño, conduce a reconocer la precariedad del testimonio de los sentidos o de la imaginación. Hasta aquí, sin embargo, Descartes no habría ido más allá de Platón. No obstante, la conmoción de la duda es más radical y pone en juego dos hipótesis metafísicas: la duda se hace hiperbólica, por una parte, y se apoya en el genio maligno, por otra. La idea de un Dios engañador, rechazada como hipótesis en la primera *Meditación* y cuya falsedad demostrará la *Meditación* tercera, suscita la hipótesis de un genio maligno. Sobre esta hipótesis, el desasimiento de la inteligencia puede llegar a ser radical con el reconocimiento de la incertidumbre que hay en las verdades matemáticas y en los productos de la razón pura.

El hombre ha quedado, tal es el motivo con que se inicia la segunda *Meditación,* sin apoyo ninguno, en un mar de dudas, sin conseguir ni tocar el fondo ni sobrenadar en la superficie. Pero en esta ascesis de la inteligencia, en este oscuro mar, o noche, se toca, finalmente, la sustancia segura. Puedo estar en lo falso, puedo estar en el engaño, puedo estar en la duda, cualquiera sea el caso: yo existo.

La duda hiperbólica se destruye a sí misma: deja de ser duda para ser negación de lo incierto que porta dialécticamente en su seno la afirmación de lo cierto. El genio maligno invoca en el hombre un poder infinito radicado en su voluntad de conocimiento envuelta en la duda

y, en definitiva, remite a una certeza en la que el hombre –como Adán y como Fausto, quizás– se afirma a sí mismo, pero con firmeza, seguridad y constancia.

La primera *Meditación* culmina en unas breves líneas bajo cuyos rasgos divísase, una vez más, la escena de la caverna platónica. El conocimiento de la verdad aparece figurado en un conflicto de luz y tiniebla, de libertad heroica y esclavitud complaciente. Es la contraposición pendular que anima la dialéctica filosófica: "mundo sensible" y "mundo inteligible" (Platón), "diversión" y "conversión" (San Agustín, Pascal), "autenticidad" e "inautenticidad" (Heidegger). En síntesis, la primera *Meditación* nos deja situados en la dialéctica de la filosofía cuya dinámica, en el pensamiento de Descartes, es una metafísica voluntad de certeza.

7. Pero ¿qué sentido tiene este singular voluntarismo cartesiano? Entendido a la luz de una antropología que se limite a reproducir tradicionales categorías psicológicas, "voluntarismo" parece llevar implícita la afirmación de una facultad de lo voluntario, en desmedro de otra facultad en la cual estarían las potencias de la razón; de donde, en nuestro caso, resultaría el irracionalismo alojado en el pensamiento de quien, por otra parte, es considerado como el padre del racionalismo. Tal manera de pensar conduce, además, a una serie de pseudoparadojas, que se cree advertir en la filosofía de Descartes, entre la omnipotencia de Dios y su bondad, entre la indiferencia de la voluntad y la sumisión al bien, y otras análogas.

Nada más pobre, sin embargo, que una metafísica que se arme con los ladrillos de otra ciencia. No es por una prolongación, ciertamente ilegítima, de la psicología, la física, o la matemática, que se llega a la metafísica. Ante tales casos lo más justo es hacer como Kant: negar su posibilidad. El deslinde claro entre las ciencias viene a ser como la conciencia de ellas mismas y la última ley del pensamiento, en cada forma de saber, ha de ser la originalidad. Los elementos de una filosofía deben ser comprendidos desde ella, originalmente, de ahí que no se pueda dar por sabido lo que sean "inteligencia" y "voluntad" y con arreglo a tal prejuicio juzgar su concurrencia en la filosofía de Descartes.

En el *cogito, la acción* de la voluntad es judicativa: despojándose de todo prejuicio, de toda opinión, de todo conocimiento incierto, afirma sólo aquello que se presenta a la inteligencia con evidencia plena. Desde fuera el acto puede ser descrito conforme al análisis de sus elementos y

distinguirse la operación de la inteligencia de la acción de la voluntad. En su ejecución la esencia del *cogito* es simple y descubre nada más que la existencia. Pero la existencia firme, segura, y constante que es la existencia como verdad. En este acto mi pensamiento no es distinto de mi ser. La figura del hombre se dibuja en él, unificando "razón y "voluntad". Lo que es constante y seguro tiene una estructura personal. Quien existe es el hombre o, lo que en la filosofía de Descartes es el "espíritu", el "alma", el "intelecto", la "cosa que piensa". No se afirma, entonces, ni la voluntad, ni la razón, ni la una contra la otra, sino la unidad del ser humano. En el *cogito* la voluntad se contiene en los límites de la razón, puesto que, según la doctrina de la cuarta *Meditación,* en la demasía de la voluntad surge el error y aquí estamos, en cambio, en la verdad más cierta.

La metafísica de Descartes conduce, pues, a lo que Alquié ha llamado el descubrimiento metafísico del hombre (*La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes.* P. U. F. Paris, 1950). El sentido del voluntarismo cartesiano será, entonces, abrir lo que llamáramos la vía de investigación del fundamento. Pero la interpretación de Alquié paga tributo a la suerte que corre el pensamiento de Descartes en la filosofía moderna.

En su evolución e interpretaciones ulteriores el cartesianismo queda, en efecto, desgarrado. Su contenido conviértese o bien en una ontología racional puramente deductiva, despojada del nervio de la intuición, o bien en un materialismo mecanicista, heredero de la física mutilada de su fundamento. Entonces, aquel conocimiento del hombre parece quedar expulsado de la metafísica y de la ciencia y ser patrimonio, como piensan Alquié y cierto existencialismo, de la angustia, la paradoja y otras experiencias catastróficas o inefables. El sentido de la intuición cartesiana empieza, entonces, a borrarse.

8. El descubrimiento esencial del hombre en la metafísica de Descartes estará, conforme la doctrina de las *Reglas* y el *Discurso,* en la línea de la "ciencia", que perfecciona la luz natural del espíritu humano. Pero la "ciencia" en las *Meditaciones* se proyecta hacia su fundamento en una "con-ciencia" que es el *cogito.* ¿Por qué esta proyección metafísica de la "ciencia" a la "con-ciencia"? ¿Qué significa la con-ciencia vivida en el *cogito?*

Una interpretación generalizada ve en el *cogito* el principio de un idealismo subjetivista. En tal sentido parece inclinarse la crítica de Heidegger.

"Toda la metafísica moderna, Nietzsche inclusive, dice Heidegger[5], se mantiene dentro de la interpretación del ente y de la verdad encauzada por Descartes". En tal interpretación el ente se entiende como *sub-jectum* en el sentido de una subjetividad privilegiada que sería la conciencia. Y la verdad se entiende como adecuación del objeto al sujeto de manera que la verdad no es ya intelegir lo presente, al modo griego, sino re-presentar objetivamente lo o-puesto, es decir, como ob-jeto. Esta concepción del ente y la verdad, afirma Heidegger[6] proviene de la pretensión del hombre a un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*. La re-presentación de ob-jetos se hará, entonces, mediante un "cálculo", esto es, mediante un conocimiento exacto de tipo matemático, con el cual de antemano y permanentemente se quiere garantizar el estar cierto de lo re-presentado. Así, el hombre, libre del vínculo con la verdad revelada, estatuye desde sí mismo la verdad. La postura metafísica de Descartes, agrega Heidegger, se apoya en la metafísica platónico-aristotélica, de manera que "Descartes es únicamente superable por la superación de aquello que él mismo ha fundado, por la superación de la metafísica moderna, y esto quiere decir simultáneamente metafísica occidental"[7].

En la crítica de Heidegger es posible distinguir tres instancias diversas. Por una parte, la afirmación del *sub-jectum* como fundamento metafísico. Por otra parte, la interpretación subjetivista de éste: la subjetividad como conciencia. Finalmente, esa "pretensión del hombre" que convertiría al *sub-jectum* en conciencia preeminente, esto es, el criterio de verdad, la búsqueda de un *fundamentum absolutum inconcussum veritatis,* que hemos llamado voluntad de certeza. La interpretación heideggeriana aproxima Descartes a Nietzsche: la "voluntad de poderío" sería una variación de la búsqueda cartesiana de un conocimiento cierto. Nietzsche vendría a consumar la metafísica de Descartes.

Pese a lo que Husserl deja entrever en el Epílogo a las *Ideas, Sein und Zeit* se mantiene fiel al sentido profundo de la fenomenología: "la ontología sólo es posible como fenomenología", dice la Introducción a *Sein und Zeit* y más adelante agrega: "las siguientes investigaciones sólo han sido posibles sobre la base puesta por Husserl".

El pensamiento de Heidegger guarda los caracteres de lo que en cada tiempo ha sido el progreso del filosofar: un a-hondamiento, un re-planteo,

[5] Heidegger. *Holzwege*. V. Klostermann. Frankfurt am Main 1950, pág. 80.

[6] Heidegger. Id., pág. 98.

[7] Heidegger. Id., pág. 92.

una re-visión. Y porque Heidegger replantea la fenomenología su propio pensamiento arraigará en algún sentido en las *Meditaciones de Prima Philosophia*. El *Dasein* es tributario del *cogito* y por eso la filosofía de Heidegger puede esclarecer el sentido ontológico de la teoría cartesiana. Su crítica, entonces, va a constituir típicamente lo que Heidegger llama "destrucción de la historia de la ontología"[8], que replantea la metafísica de Descartes sometiéndola a exigencias contemporáneas, a las cuales el pensador clásico, porque lo es, sabe responder.

En *Sein und Zeit,* Heidegger[9] propone una preeminencia múltiple del *Dasein*. Dicha preeminencia es, en primer lugar, óntica, en el sentido de ser, el *Dasein,* un ser determinado por la existencia tal que su "comprensión del ser" es "determinación de ser" del *Dasein* mismo. Es, luego, ontológica, en tanto con igual originalidad es inherente al *Dasein* la comprensión del ser de todos los entes. Por último, hay en el *Dasein* la condición de posibilidad de todas las ontologías. Ahora bien, los rasgos que Heidegger destaca en la metafísica cartesiana: la "sustancia", en tanto determinación fundamental y permanente; la "conciencia", en tanto comprensión del ser determinante de sí misma, y una "conciencia trascendental", en tanto sujeto de condiciones de posibilidad, están asumidos por el *Dasein* heideggeriano. Por eso el peso de la crítica de Heidegger a la metafísica de Descartes, en rigor no cae ni sobre la "sustancia", ni sobre la "conciencia" como tales, pues en tal caso igualmente recaería sobre el *Dasein*. Esto es, si la crítica se dirige contra el bloque de la metafísica cartesiana, el fundamento mismo de la ontología prevista en *Sein und Zeit* —posición inicial de Heidegger que él mismo considera en plena vigencia— estaría vitalmente amagada, y pudiera preguntarse con igual derecho por qué la ontología proyectada desde ahí no queda igualmente viciada del subjetivismo que se atribuye a la metafísica de Descartes y por qué no vendrá a quedar inscrita, ella también, en la línea declinante de la metafísica que va de Sócrates a Aristóteles y de Descartes a Nietzsche.

El orden de las instancias que comprende la crítica de Heidegger se invierte si queremos determinar su lógica. En efecto, el blanco sobre el cual la crítica primero incide es la certeza. Heidegger recusará la "ciencia" cartesiana, el sentido matemático de un orden y certidumbre del saber, y la "lógica" del logos socrático-platónico, en el cual la verdad es adecuación de sujeto y objeto. A partir de aquí la crítica de Heidegger

[8] Heidegger. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tubingen, 1960, pág. 19.

[9] Heidegger. Id., pág. 13.

irradiará a las otras instancias: de la crítica a la "verdad" cartesiana proviene la crítica a la "sustancia" y a la "conciencia". En la interpretación de Heidegger, de la libertad del hombre brota la necesidad de certeza que en la *conciencia* se convalida a sí misma como *sustancia*. Esta es un sujeto de conocimiento para quien conocer es re-presentar ob-jetos, traer y retrotraer al ente frente a sí y dejarle yaciendo como o-puesto y, en consecuencia, susceptible de ejercer sobre él como actitudes cognoscitivas el cálculo y el dominio. Sujeto y objeto, ente y cognoscente, se miden recíprocamente y el pensar cae así en lo que Heidegger ha llamado un olvido del ser. Tal concepción del ente y la verdad serían, sencillamente, las de la metafísica.

Una de las direcciones más claramente desenvueltas en la filosofía de Heidegger es su concepción de la verdad. Al saber lógico de la metafísica y de la ciencia matemática cartesiana, Heidegger opone un pensar esencial que denomina poetizar. La teoría de la verdad, entonces, dejará de establecer relaciones de adecuación entre un "sujeto" y un "objeto" y consistirá en el simple descubrimiento del ser.

Podemos, entonces, preguntarnos: ¿existe, acaso, contradicción entre la lógica y el poetizar, entre la matemática como método del orden y la medida en la "ciencia" cartesiana y el pensar esencial que poéticamente descubre la verdad, o bien hay otras relaciones entre estos modos de saber que coordinan la "ciencia" y el "poetizar"? Si la intuición de esencias, en el sentido de Husserl, remite a una ontología que el mismo Husserl reconoció en la metafísica de Descartes hasta considerar la fenomenología como un neo-cartesianismo (*Meditaciones Cartesianas,* Introducción 1), ¿no podría decirse, igualmente, que las bases ontológicas de una poetización esencial puestas en *Sein und Zeit,* constituyen una re-visión y un re-planteo de la ontología de Descartes? En orden a tales cuestiones limitémonos, ahora, a considerar el fundamento de la ontología cartesiana.

9. El *Dasein* de *Sein und Zeit* ónticamente se determina como "existencia", su "esencia" está en su "existencia" (Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz"[10]). Tal "existencia" se halla singularizada, según Heidegger, justamente por no constituir lo que el llama un "Vorhandensein" sino un "Dasein", con lo cual Heidegger quiere decir que su "qué es", su "esencia" es "ser", de donde provienen el carácter y pre-

[10]Heidegger. Id., pág. 42.

eminencia ontológicos del *Dasein*: la comprensión de su existencia es comprensión del ser de todos los entes.

De ordinario se estima, en cambio, que en la concepción cartesiana el *cogito* significa solamente que la "razón" se conoce a sí misma y sobre tal conocimiento acuña un axioma que permite edificar un "orden de razones". El contenido y función del *cogito* serían análogos a los de los principios lógicos de manera que el *cogito* pudiera quizás ser propuesto como una variante del principio de identidad.

El *cogito,* no obstante, constituye el núcleo de la ontología cartesiana y más que el axioma de un sistema de razones, es lo que Alquié denominara, una "experiencia ontológica"[11]. Pero ¿en qué está su significación ontológica? El sentido ontológico de la teoría del *cogito* se aclara si se ilumina otro ángulo del pensamiento cartesiano integrándose la doctrina de las *Meditaciones* con aquella contenida en las *Reglas,* los *Principios* y la correspondencia con Mersenne e Isabel de Bohemia, acerca de las "verdades eternas".

Descartes denomina también las verdades eternas, "ideas innatas", "simples", primitivas", "comunes". Se trata de una noción de remoto origen estoico, ampliamente conocida en la escolástica, de la cual se sirven Santo Tomás y San Buenaventura y que, según las investigaciones de Gilson y Koyré, es uno de los más claros vínculos de Descartes con el agustinismo y el neoplatonismo. El entronque de Descartes en San Agustín no está pues tan sólo en la formulación del *cogito,* pero también en el rol de la "duda" y de la "voluntad", en la concepción de la filosofía como conocimiento del alma y de Dios y en esta doctrina de las ideas innatas.

Por primera vez aparecen las ideas innatas en la literatura latina, dice Koyré, en un texto de Cicerón y vinculadas al *lumen naturale*. La doctrina de las *Reglas* acerca de la luz natural de la razón y sus semillas innatas de verdad se desarrolla, como puede advertirse, sobre un trasfondo tradicional.

Pues bien, las ideas tienen, en la filosofía de Descartes, una bivalencia. Por una parte, las ideas dicen relación al pensamiento, son "formas de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de las cuales los conocemos" (Apéndice a las Segundas Objeciones). Por otra parte las ideas dicen relación a la cosa representada, son la idea-imagen, la idea-cuadro, la idea en tanto realidad objetiva correspondiente a una realidad formal, de la tercera *Meditación*.

[11] Cahiers du Royaumont. Descartes.

En otras palabras, la relación pensamiento-idea en la filosofía de Descartes no podemos entenderla conforme al estatuto que adquieren las Ideas platónicas, que gozaron de independencia y autonomía, al incorporarse a la mente de Dios en la filosofía de San Agustín. No juega en la relación pensamiento-idea un esquema de continente-contenido como el que nos sirve para hablar del agua *en el* vaso. Si hubiéramos de acudir a un esquema para sensibilizar dicha relación pudiéramos representarla en la figura del tornillo y su espiral. Esta no es más que el relieve agudo del eje del tornillo mediante el cual penetra y se estabiliza. Así, las ideas innatas, dice Descartes en sus *Notae in Programma,* no son "alguna cosa diferente de la facultad que tenemos de pensar". Ellas han sido puestas por Dios en nuestra naturaleza de la misma manera en que nos hizo inteligentes. El pensamiento naturalmente tiene "ideas" como elementos de su propia contextura. Tiene, así la idea de "pensamiento", la idea de "ser", la idea de "Dios". Tiene, asimismo, lo que en las *Reglas* Descartes llama "vínculos" entre ideas simples (Regla XII) como los principios lógicos o los axiomas matemáticos. Finalmente, tiene, de este modo también, la idea de que para pensar es necesario ser, vale decir, la fórmula misma del *cogito* (*Principios* 10).

Pero, por el mero tener ideas, la inteligencia no sale de sí y permanece en la subjetividad y, en consecuencia, bajo el imperio del genio maligno en cuanto a la verdad de sus conocimientos. El plan de las *Meditaciones* está animado, en cambio, por la intención de trascender la estructura subjetiva de la razón y sus "opiniones".

Los *Principios de la Filosofía* establecen por qué no basta el orden puro de la razón y, al hacerlo, contraponen lo que la metafísica persigue. La insuficiencia de las ideas, dicen, proviene de que "por sí mismas no nos dan a conocer ninguna cosa que exista" (*Principios* parágrafo 10).

Las ideas son el relieve natural de la inteligencia. Es la facultad de un sujeto mediante la cual éste puede forjar un orden hipotético-deductivo. Entonces, "si Sócrates dice que él duda de todo, se sigue necesariamente que él comprende a lo menos que duda y que sabe y, por consiguiente, que puede haber alguna cosa verdadera o falsa" (Regla XII). Necesariamente también se siguen consecuencias como las siguientes: "yo soy, luego Dios existe" (Regla XII), "yo comprendo, luego tengo un espíritu distinto del cuerpo" (Regla XII), "para pensar es necesario ser" (*Principios* 10).

Dichas nociones, sin embargo, como meros enlaces lógicamente necesarios tienen una validez que la *Meditación* primera deja en suspenso.

La verdad innata de las "ideas" naturalmente cognoscibles y la certeza de la "ciencia" de estructura lógico-matemática, plantea la necesidad de un fundamento metafísico: la verdad debe dar a conocer lo que existe.

La empresa de la duda como método metafísico se dirige a despojar a la inteligencia de todo "subjetivismo", de todo "prejuicio", de todo fácil apoyo en lo que tiene primeramente a mano: las opiniones de los sentidos o de la pura razón aunque estén revestidas de la certeza precaria de la matemática. Ese ejercicio metódico purifica, en el sentido platónico. Y, al hacerlo, potencia los resortes que posibilitan otra experiencia capaz de fundar y restaurar el orden de la ciencia.

Se trata de conocer lo que existe. Hace falta una experiencia que sea constatación del ser. Pues bien, esto es lo que ofrece el *cogito* cartesiano y por eso lo llamamos una experiencia ontológica. El paso dado en la segunda *Meditación,* usando una expresión heideggeriana, es un "salto" desde el pensamiento a la existencia. Solo así el pensamiento puede asumir el estatuto ontológico de sustancia, que de suyo, como mera razón subjetiva, no tenía. De ahí que la afirmación de que para pensar es necesario ser, permaneciera como pura idea y no llegara a afirmar el ser de alguna cosa que exista, sino la idea de ser. La idea de ser ciertamente se acuña en el ser, pero una vez acuñada entra, como una moneda, a un proceso de circulación múltiple en donde podrá funcionar como cópula lógica, como verbo o como sustantivo y en donde el sentido de la experiencia originaria podrá desgastarse y desvanecerse, hasta llegar a ser aquella noción común, el más universal y vacío de todos los conceptos. El *cogito* constata la existencia como "ser", ontológicamente. Esta originaria experiencia establece la posición en la realidad del ser que piensa y, por lo tanto, la existencia sustancial que le hace ser una "res cogitans".

La llamada cuestión del "puente" que permitiera pasar del presunto idealismo del *cogito* a la realidad del mundo, la cual sería patrimonio natural de los realistas, paso que se haría bajo garantía de la veracidad divina y por una especie de deducción trascendental implica considerar a Descartes algo así como un epígono de Kant. Y peor que un epígono de Kant, pues en la hipótesis se desconoce a Descartes como antecedente de Kant y sus epígonos. Dicho paso en verdad se verifica mucho antes, en el *cogito* mismo, que permite, en consecuencia, fundar, a gusto de cada cual, el idealismo o el realismo.

El fundamento de la ciencia que Descartes persigue como la cuestión metafísica, constituye por estas razones una con-ciencia que primordialmente está en la existencia humana esclarecida por la experiencia onto-

lógica del *cogito*. Ciencia y con-ciencia, ser y verdad del ser, se aunan en la verdad de la existencia aprehendida como principio ontológico en el *cogito ergo sum* y desenvuelta en las *Meditationes de Prima Philosophia*.

10. La metafísica, según Aristóteles, es ciencia del ser, y como tal parece arrancar del pensamiento de Parménides acerca del pensar y el ser: "la relación entre el pensamiento y el ser pone en movimiento toda la reflexión de Occidente", dice Heidegger[12], al iniciar su estudio sobre Parménides, y en el curso del mismo agrega que la palabra enigma de Parménides no es ni "pensamiento", ni "ser", sino la partícula que los liga, que se acostumbra a traducir del griego en la fórmula "uno y el mismo": uno y lo mismo son el pensar y el ser.

Aristóteles dice, por otra parte, en su tratado sobre *El Alma* que el acto de lo sensible y la sensibilidad en acto son "uno y lo mismo"[13] e igual identidad establece entre el acto del pensamiento teórico y lo conocido[14], de manera que la ciencia resulta idéntica a su objeto intelegible y la sensibilidad al objeto sensible. En el fondo está la teoría aristotélica según la cual el alma es, en algún sentido, todos los seres[15].

¿Qué significa esta unidad y mismidad entre el pensamiento y el ser que vemos planteada en el origen de la metafísica? En la metafísica cartesiana significan la identidad del pensamiento y la existencia contenida en el *cogito* o, en otras palabras, el *cogito* como experiencia ontológica.

Cuando Descartes dice, "pienso *luego* existo", no deduce la existencia del pensamiento, según claramente lo expresara él mismo. Cuando en las *Meditaciones* agrega: "yo existo": "es necesariamente verdadero todas las veces que lo pronuncio o que lo concibo en mi espíritu" y luego, "esto es cierto, pero, ¿cuánto tiempo?, a saber, todo el tiempo que yo pienso; porque pudiera ser que si yo cesara de pensar, cesara al mismo tiempo de existir", Descartes no está expresando una pura simultaneidad temporal del pensamiento y la existencia sino una co-pertenencia que en el *cogito* llega a identificación. Uno y el mismo son el pensamiento y la existencia en el *cogito*. Hay identidad entre la existencia y su concepción originaria. Aquí está el fundamento primero de la ciencia y el principio de la metafísica.

Por otra parte en esta experiencia el hombre se sitúa en su propia

[12] Heidegger. Vortraege und Aufsatze. Gunther Neske Pfulligen, 1954, pág. 231.
[13] Aristóteles. *de Anima* 425b. 25.
[14] Aristóteles. *de Anima* 431b. 16.
[15] Aristóteles. *de Anima* 431b. 21.

existencia como "res cogitans", esto es, como "espíritu", "alma" "intelecto" o "razón" (*res cogitans, id est, mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*). Pero a la vez, y no menos primordialmente, en el orden de lo real, de lo que verdaderamente existe.

Ahora bien, el hombre ocupa en el cosmos un "lugar intermedio entre Dios y la nada" (*Meditación* cuarta), pero la idea que tiene de sí mismo, que le permite definir este lugar y que en el *cogito* se expresa, está posibilitada por la idea que tiene de Dios porque hay "más realidad en la sustancia infinita que en la finita", de manera que "tengo primero en mí la noción de lo infinito que la de lo finito, es decir, de Dios que de mí mismo" (*Meditación* tercera). La doctrina de la tercera *Meditación* establece, en fin, que el hombre no existiría ni sabría de sí si Dios no existiera como creador de su existencia.

La metafísica de Descartes fundada en el *cogito,* como la metafísica de Aristóteles[16] es, pues, una onto-teología. Pero en la sexta *Meditación* y ya en la "alegoría" del trozo de cera de la segunda *Meditación,* también el cuerpo y el mundo figuran en el *cogito* de modo que pudiera decirse que la metafísica cartesiana es, asimismo, una onto-cosmología.

Las *Meditaciones* no hacen sino desenvolver y fijar en sus rasgos esenciales los contenidos ontológicamente implícitos en la identidad intelectivo-existencial del *cogito.*

[16] Aristóteles. *Metafísica* 1026ª. 15-20).

Antonino Pagliaro

ESTRUCTURA Y PENSAMIENTO DEL CRATILO DE PLATON*

(Traducción y notas de *Genaro Godoy* y *Humberto Giannini*)

1. Lo que se ha escrito sobre el *Crátilo*[1] —y se ha escrito más que sobre ningún otro diálogo platónico— ha estado dominado principalmente por el problema de las etimologías. El σμῆνος[2] de *étimos*[3], que prorrumpe de la boca casi inspirada de Sócrates, ¿es el fruto de una investigación seria, realizada con anterioridad o responde, más bien, a un propósito un tanto irónico y festivo? ¿Y estos *étimos* —ya sean todos o los más de Platón, o de otros—, fueron asumidos por él y, tratándose de juego y de ironía, a quién se hace ése y contra quién va dirigida ésta?[4]. La preocupación por dar respuesta a tales problemas ha entorpecido sin duda una mejor comprensión de la estructura misma de la investigación y del fin a que apunta. Ha faltado, además, una valoración exacta del auténtico pensamiento platónico en lo que concierne al fenómeno lingüístico y al lugar que éste ocupa en la historia de la teoría de la lengua, incluso de acuerdo con principios que la investigación moderna considera como ya adquiridos. Sin duda, Platón no plantea el problema del lenguaje en términos válidos para nosotros: no considera la lengua en su estructura funcional ni pesquisa los variados elementos de su mecanismo, como sucederá más tarde por obra de los estoicos, fundadores de la gramática; ni sigue tampoco al hecho lingüístico en su historicidad, actitud factible sólo con el advenimiento del método comparativo. Y, pese a todo, el *Crátilo* posee una innegable actualidad, puesto que el fin mismo en que el tratamiento se inspira, esto es, la búsqueda del valor gnoseológico del signo, coloca el problema en términos cuya importancia advertimos hoy plenamente. Y la importancia reside justamente en que el lenguaje representa una forma particular del conocimiento y, en este sentido, el acto lingüístico consiste en transportar a una articulación de valores sabidos[5] un contenido de conciencia. Por tanto, el examen del signo, con

* Este artículo del Prof. Antonino Pagliaro, de la Universidad de Roma —uno de los lingüistas más eminentes y conocidos del mundo actual—, se publica por especial gentileza de su autor para la *Revista de Filosofía*. En la traducción, emprendida con real afecto y cariño, pues los traductores se honran con haber sido alumnos suyos, hay dos tipos de notas, las del autor y las de los traductores. Estas últimas se acompañan de una indicación, en ese sentido. Las palabras griegas llevan en nota su traducción únicamente la primera vez que aparecen. Los textos griegos han sido traducidos cuando su texto no está incorporado expresamente en el artículo. *(N. d. l. t.)*.

el fin de establecer su *étimon* con relación a la naturaleza, posee cierta legitimidad confirmada ulteriormente por la negatividad de los resultados a que llega el examen mismo.

En el *Crátilo* confluye todo aquello que la cultura del tiempo agitaba alrededor del lenguaje. No está bien ir en busca de influencias específicas de tal o cual pensador precedente ni imaginar que la polémica tiene que apuntar contra esta o aquella corriente. A Platón se le presenta el problema en la concreción de las actitudes en que este problema vive. El diálogo reflejará las opiniones de los heracliteanos acerca del vínculo del pensamiento discursivo con el proceso de la realidad, y reflejará también la disposición contraria de los eléatas, y la particular concepción pitagórica del signo fónico cual forma secundaria, mediata de lo real, y la democriteana que, por una parte, reconoce en palabras y cosas una estructura atómica análoga, pero que por otra, advierte la importancia del factor histórico-cultural, que da fisonomía diversa a cada lengua, y en fin, reflejará los matizados planteamientos de los sofistas, inspirados en el principio de la función de la mente instrumental del lenguaje. Todas estas doctrinas y opiniones habían llevado el problema a cierto grado de madurez, y el examen que de ellas hace Platón, empujándolas, como se verá, a sus extremas consecuencias, es coordinación de todos sus aspectos con el propósito último de sostener que la verdad está en las cosas y no en las palabras.

2. El problema del lenguaje, en sentido real y propio, no fue planteado, nos parece, ni por Heráclito ni por Parménides, puesto que tanto el uno como el otro se detienen a examinar la relación entre el proceso del pensamiento, tal como se manifiesta en un signo expresivo consumado —la frase— y la realidad; y no atienden a la validez del signo individual —del vocablo— y a su vinculación directa con la realidad. En otros términos, la tarea consiste en determinar si el vicario verbal de una intuición, es decir, de la realidad que constituye su contenido, adhiere a ésta, sea verdadero; no se plantea explícitamente el problema del signo individual, del ὄνομα[6], en su eventual vínculo con la realidad. Del famoso fragmento B. I Diels parece desprenderse con claridad que a Heráclito sólo importa mostrar cómo el proceso verificado en el *logos* y el proceso verificado en la realidad son idénticos y a tal punto que el *logos* debe tenerse por ley del mundo. El fragmento, según nuestro parecer, debería entenderse así: "Di questo logos, che sempre c'e, gli uomini non riescono a rendersi conto né prima che lo abbiano udito (cioé, quando esso é

inespresso), né dopo che l' abbiano udito (cioé, quando esso é espresso). Infatti, per quanto tutte le cose avvengano secondo questo logos gli uomini fanno la figura di esserne inesperti, nell'atto stesso che hanno esperienza di parole e di fatti, dell'ordine di quelli che io spiego, distinguendo ciascuno secondo la sua natura e opinando come le cose vanno"[7].

No hay rastro en los fragmentos heracliteanos de una auténtica investigación etimológica; la preocupación del Oscuro de Efeso es establecer la universalidad del proceso que se cumple en el *logos;* la correspondencia del ὄνομα, como elemento del *logos,* con la realidad no llama su atención; llamará, en cambio, la de sus discípulos, quienes de la identidad del proceso del *logos* con el devenir de la realidad se verán obligados a postular como conclusión la necesidad de una correspondencia entre los elementos que participan en ambos procesos y, por consiguiente, a afirmar que el nombre aislado es φύσει[8]. Pero, como se verá, tal desarrollo del pensamiento heracliteano no se cumplió del todo, como puede desprenderse de la misma posición que el discípulo Crátilo mantiene en el diálogo platónico, y que consiste en una tenaz adhesión a la doctrina del eterno fluir y a la validez general del proceso que se cumple en el pensamiento discursivo.

Que la doctrina de Parménides deba considerarse en relación con la heracliteana, resulta no sólo de las evidentes alusiones polémicas (bastará la severa alusión a aquellos que piensan que el camino de todas las cosas es un ir que vuelve: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος B. 69[9] que apunta desde cerca a Heráclito ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή B. 60), sino también del planteamiento de su doctrina, que ve la verdad en el acto mismo de la mente que aprehende lo que es, y no el devenir, que encierra lo que aún no es B-6. I-2 χρὴ τὸ λέγειν τε **νοεῖν** τ'ἐὸν έμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ'οὐκ ἔστιν "Es necesario que el decir y el pensar sean lo que es: en efecto, el ser es; la nada no es.

Ahora bien, tampoco Parménides se plantea el problema del signo individual ὄνομα, sino el del proceso representativo que se desarrolla en la frase; y se opone, al negar la validez de tal proceso, a Heráclito, que la defiende. En efecto, afirma el eléata que el pensar —más bien el intuir— y el ser son una y la misma cosa (B. 8 34 ταὐτὸν δ'ἐοτὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔοτι νόημα). "La misma cosa es el pensar y aquello de lo cual hay pensamiento" (es decir, el objeto), pero, además, el ser es la condición misma del pensamiento y sin aquél, éste no puede existir. En 8, 34-41 reaparece la palabra ὄνομα, pero si se observa con cuidado, allí se emplea en el sentido particular de 'verbo', signo de un proceso. Después de

afirmar: "Pues, sin esto 'que es' no reconocerías el pensar en la forma en que aquél es representado; y nada más es ni será, salvo lo que es, ya que la Moira lo destinó a permanecer unido e inmóvil", agrega τῳ πάντ'ὄνομ'ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαίτε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν, "debido a esto, serán mero nombre, cuantos nombres pusieron los mortales, confiados en que eran verdaderos: nacer y perecer, ser y no ser y el mudar de lugar y el cambiar las vestiduras visibles". Resulta claro que estos ὀνόματα[10], que no expresan más que nociones verbales, procesos, son para Parménides símbolos ficticios, puesto que en realidad sólo lo que 'es' es verdadero y el pensar intuye exclusivamente este ser. Substancialmente, también para Parménides el problema del lenguaje se limita al problema de la verdad que en el lenguaje se expresa; el signo de un proceso es 'mero nombre': la representación de un devenir no es veraz, puesto que verdadero es sólo 'lo que es' y, al mismo tiempo, la mente, en cuanto aprehende el ser en conjunto, en unidad.

En B 4 se confirma con patencia cómo Parménides niega todo valor de verdad a la representación verbal y, por tanto, al pensamiento discursivo frente a la mente que aprehende intuitivamente la realidad[11] como sujeto con todos sus atributos. "Observa cómo las cosas separadas (en el discurso) están firmemente unidas en la mente. Porque ésta no separará lo que es de su verdadera ligazón con lo que es, ni en el sentido de distribuirlo según orden en cada lugar integralmente, ni en el sentido de reunirlo todo". Es evidente, a nuestro parecer, que Parménides se refiere aquí al predicado, como οὐσία, separado de la cosa y puesto como entidad en sí por obra del discurso. La mente intuitivamente no logra pensar la cualidad —también ésta una οὐσία—[12] ni como distribuida sobre (todos) los objetos, ni como una cualidad en sí, abstraída de las cosas.

De cuanto hemos dicho se desprende con claridad que la polémica parmenídea está enderezada toda contra el logos —contra el pensamiento discursivo— elevado por obra de Heráclito a ley del universo, y que su intento es el de restituir a la mente el privilegio de la verdad, como intuición de 'lo que es', como intuición de la realidad en la plenitud global de sus atributos. No hay dudas de que Parménides, así también como Heráclito, parte de un examen de la representación verbal, pero sus conclusiones, totalmente negativas, aconsejan que no aceptemos las afirmaciones de Hoffmann (*Die Sprache und die archaische Logik*, 1925,

pág. 15), según las cuales, Parménides habría establecido los presupuestos de la lógica arcaica[13]. Más bien, deberemos decir que comparte con Heráclito el mérito de haber dirigido la atención sobre la estructura de la frase y de ser el único que realizó esto con disposición crítica. El conjunto de las palabras no expresa la verdad; la verdad está en la mente que intuye lo real y une las intuiciones (πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα B 8, 50)[14], al paso que las palabras representan un complejo engañoso, apto sólo para dar cuerpo a las "opiniones" de los mortales. (δόξας δ'ἀπὸ τοῦδε βσοτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατΗλὸν ἀκούων ib, 51-2)[15] De lo que hemos afirmado no puede en ningún caso inferirse que ya con los dos pensadores griegos –los primeros en proponer el problema del universo como problema del conocimiento humano y los primeros en considerar el lenguaje en función de tal conocer y de tal problema– estén ya planteados explícitamente los términos de la antítesis φύσει-νόμῳ[16], al interior de los cuales se desarrollará la discusión sucesiva. Heráclito, como se ha visto, considera el proceso del pensamiento discursivo cual modelo del devenir mundano: esto, todavía, no supone la necesidad de afirmar la legimitidad del signo (ὄνομα), como expresión de verdad natural. Parménides, por su parte, no considera el desarrollo de la frase como imagen de lo real y, debido a esto, niega al discurso que separa el acto unitario de la mente (νόημα) en una representación, todo valor gnoseológico esencial: una vez expresado, el νόημα se vuelve δόξα[17]. Y, sin embargo, no hay duda de que en el modo como Heráclito ve la frase, atribuyéndole el valor absoluto de ley del mundo, está implícita una valoración positiva del signo aislado, así como cuando Parménides niega a la frase el valor de una verdad, está implícita una valoración negativa del signo, o al menos, de relatividad, en la medida en que el vocablo, el ὄνομα se encuentra en relación no con las cosas sino con la δόξα de los mortales. En otros términos, Parménides coloca la expresión lingüística al margen de un juicio positivo de verdad, ya que un vínculo de identidad existe sólo entre τὸ ἐόν y νόημα[18].

3. El problema del signo individual, apenas tocado por Parménides y circunscrito al verbo, se hace más explícito y central en Pitágoras y en Demócrito, que llegaron a él recorriendo caminos diversos.

Pitágoras, una vez puesto el número como fundamento y principio de las cosas, se vio conducido por la analogía misma a pasar a la consideración del símbolo matemático a la de la validez del símbolo fónico. Como fuentes de su doctrina en lo que concierne a este aspecto, sólo nos

ha llegado una noticia de Proclo (*in Crat.* 16, pág. 5, 25 Pasq. 68 B 26 Diels), de la que resulta que Pitágoras asigna en la escala de valores cognoscitivos el primer puesto al número, porque éste se identifica con el conocimiento (νόησις) y con lo que es el objeto de éste (νοητόν)[19]. Respecto al signo fónico, introduciendo la idea de un onomathetes, "pone en apuros al alma, pues le confía la tarea de interpretar como si fuera un enigma, la nominabilidad que el onomathetes confiere a las cosas". Así debemos seguramente interpretar la frase διὰ δὲ τοῦ θεμένου τὰ ὀνόματα τὴν ψυχὴν ἠνίττετο, ἥτις ἀπὸ νοῦ μὲν ὑπέστη. El alma está dotada de cualidades cognoscitivas inferiores a la razón, por lo que, mientras ésta conoce primaria y directamente, el alma retiene únicamente de los hechos y de las cosas, imágenes y representaciones que aluden a la esencia de aquéllas a la manera de estatuas o de formas externas. La misma relación se verifica con los nombres —representaciones de las cosas—, imitación de los números, símbolos éstos de entidades puramente racionales (καὶ αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐκ ἔστιν ὥσπερ ὁ νοῦς πρώτως, ἔχει δ'αὐτων εἰκόνας καὶ λόγγους οὐσιώδεις διεξοδικοὺς οἷον ἀγάλματα τῶν ὄντων ὥσπερ τὰ ὀνόματα απομιμούμενα τὰ νοερὰ εἴδη, τοὺς ἀριθμούς)[20]. Es patente que para Pitágoras el primer conocimiento es el del número en el que la mente se identifica con su objeto por ser signo de un valor abstracto. El signo fónico que es obra del alma viene en segundo plano. El alma con imágenes y representaciones discursivas expresa la forma externa de las cosas (ἄγαλμα)[21]. La superioridad del número resulta del hecho de estar libre del dato ontológico, de la cosa que, en cambio, está operando sobre el alma. El símbolo fónico, por el contrario, es el reflejo del ἄγαλμα de las cosas, tal como se construye a través de la experiencia sensible. Ahora bien, "el ser de todas las cosas proviene de la mente que, sabia, se conoce a sí misma; el nombrar, por el contrario, deriva del alma que, imitando a la mente", obtiene también cierto valor abstracto (χχ τὸ μὲν οὖν εἶναι πᾶσιν ἀπὸ νοῦ τοῦ ἑαυτὸν γινωσποντος καὶ σοφοῦ, τὸ δ'ὀνομάζεσθαι ἀπὸ ψυχής τῆς νοῦν μιμουμένης)[22]. En consecuencia, según Pitágoras, "poner nombres no es función que pueda realizar cualquiera, sino quien por una parte, pende de la mente en su proceso creativo de valores abstractos y, por otra, de la nominabilidad que es connatural a las cosas"[23]. Por eso el nombre de las cosas es naturaleza (οὐκ ''αρα, φησὶ Πυθαγόρας, τοῦ τυχόντος ἐστὶ τὸ ὀνοματουργεῖν, ἀλλὰ τοῦ τὸν νοῦν ὁρῶντος καὶ χχ τὴν φύσιντῶν ὄντων· φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα). Como se ve, para Pitágoras el símbolo fónico es secundario respecto del número, ya que es creado por la psiquis y, vinculado a la forma sensible de las cosas,

imita el número, que es pura imagen cognoscitiva (τὰ νοερὰ εἴδη) y constituye una realidad abstracta que se identifica con la mente que la piensa.

Demócrito por otro camino, fue llevado a considerar la palabra como unidad aislada. Examinada en su valor acústico, le parece una entidad subsistente, un σῶμα y esta opinión la condividirán Epicuro y los estoicos (68 A, 127 Diels). Este hecho, puesto en relación con una noticia (68 B, 142) según la cual Demócrito habría considerado los nombres de los Dioses como "estatuas vocales" (αγάματα φωνήετα), ha inducido a algunos estudiosos[24] a inferir que Demócrito debió de considerar la constitución de la palabra como perfectamente análoga a la de las cosas, también formada por átomos y que entre la estructura atómica de la palabra y la estructura atómica de la cosa hubiese una correspondencia precisa: se ha concluido asimismo que la investigación del *Crátilo,* encaminada a establecer un vínculo entre la naturaleza física del sonido y su función expresiva ha de considerarse como un rasgo de la influencia doctrinaria de Demócrito (Haag).

Es evidencia que la concepción de la correspondencia entre los átomos que componen los vocablos y los átomos que componen la palabra vendría a situar a Demócrito entre los filósofos que consideran la lengua como surgiendo de necesidad natural: (φύσει). Esto está en patente contraste con una amplia y bien afianzada opinión que lo destaca como un sostenedor de la tesis, es decir, que la lengua es obra humana, producto de un acuerdo. Tal opinión que se encuentra en Proclo y a continuación del texto que hemos citado antes a propósito de Pitágoras (68 B, 26 Diels), contrapone Demócrito a Pitágoras y explica las razones por las que éste sostenía que la lengua es (θεσει), producto de convención: la homonimia, o sea, el hecho que dos cosas diversas tengan el mismo nombre; la polionimia, el que una cosa pueda tener diversos nombres; las modificaciones sufridas por los nombres mientras las cosas permanecen iguales y, además, la falta de correspondencia analógica en la formación de las palabras. Esta doctrina es con justicia puesta en relación con el pensamiento histórico-cultural de Demócrito, tal como nos ha sido transmitido en el prólogo del libro primero de Diodoro Sículo, quien conoció la elaboración hecha por Hecateo de Abdera (68 B 5 Diels); particularmente importante es Diod. I. 8, 3 ss., donde se dice que, partiendo de una voz inarticulada y confusa, los hombres hicieron los vocablos (λέξεις) mediante progresiva articulación y que, habiendo puesto en recíproco acuerdo los símbolos fónicos al lado de cada objeto, se

crearon así una explicación cognoscitiva de todo. Una vez creados tales sistemas en toda la tierra, los pueblos no lograron una misma lengua, pues "cada cual juntaba los vocablos como venía al caso" (Χ ἑκάστων ὡς ἔτυχε συνταξάντων τὰς λέξεις). Esta es la causa de que surgiesen tipos de lengua de toda especie, si bien los primeros sistemas fueron los "fundadores" (ἀρχέγονα) de todas las estirpes. Como puede verse, si hay alguna doctrina que atribuya al hombre, y justamente a su libertad, la creación de la lengua, es precisamente esta que hemos expuesto; aquí son los seres humanos quienes poseen una propia interpretación de la realidad (γνώριμον σφίσιν αὐτοῖς ποιῆσαι τὴν περὶ ἁπάντων ἑρμηνείαν)[25] y están muy lejos de la responsabilidad de hacer reflejar en la estructura fónica del nombre la nominabilidad inherente a las cosas, como sostiene la doctrina opuesta que ve el lenguaje constituido φύσει.

Frente a esta explícita declaración del pensamiento democriteano, la hipótesis de la estructura atómica de la palabra en correspondencia con la estructura atómica de las cosas, hipótesis aludida más arriba, no puede mantenerse, y como quiera que sea, debe considerarse con prudencia. En efecto, la documentación doxográfica no nos dice otra cosa sino que Demócrito estimaba la voz (φωνή) como un cuerpo (σῶμα) y que los nombres de los Dioses eran "estatuas vocales". El que la voz sea una entidad corpórea se corresponde bien con la concepción democriteana, según la cual toda sensación aun interna ocurre por contacto (Teofr. *De sen.* 55). Pero esto no implica de ningún modo que los átomos que componen el nombre tengan alguna relación con los átomos que componen las cosas, y que el nombre se pueda considerar como el reflejo fónico natural de la cosa[26]. Téngase presente que ni aun en la sensación visual Demócrito admite una correspondencia directa entre la cosa y la imagen, sino que ésta se compone por coagulación del aire bajo la doble acción de lo visto y del vidente (Teofr. ib. 50). De esta manera, la voz no se puede concebir sino como aire que se organiza en imagen acústica y el objeto permanece allí físicamente ajeno, presente sólo en la referencia del hablante. El calificativo de ἀγάλματα φωνήεντα dado por Demócrito al nombre de los dioses no puede significar otra cosa sino el complejo fónico con que se nombra a la Divinidad, crea una imagen (ἄγαλμα), la cual respecto a la realidad del Dios tiene el mismo valor de la estatua que lo reproduce figurativamente. Incluso el nombre es un ἄγαλμα que en lugar de ser de madera o mármol es de sonido. Pero el vínculo con la realidad del Dios es idéntico tanto en uno como en otro caso; por lo tanto, es posible emplear la palabra ἄγαλμα (que ya hemos visto empleada por

Pitágoras para indicar el reflejo subjetivo, sensible de las cosas) para el nombre de los Dioses que tras sí no posee más realidad que la que cada cual advierte en él [27].

Para cerrar este pasaje, podemos afirmar que así como Heráclito no planteó el problema del *étimo* del vocablo aislado, y sólo el de la estructura del logos, así Demócrito no investiga una correspondencia entre la configuración atómica de la cosa y la de la palabra. Y si en el *Crátilo* de Platón los dos aspectos —indagación etimológica y tentativa de pesquisar un vínculo directo entre sonido y significado— aparecerán profusamente tratados, no será ésta una directa toma de posición frente a Heráclito y Demócrito, sino un desarrollo que la investigación debía asumir, establecidos ya ciertos puntos de partida. La actitud de Parménides ante el lenguaje se volverá a encontrar por cierto en las conclusiones a que llega el diálogo platónico; y así también el planteamiento de Pitágoras respecto al signo —con la clara distinción entre significante, significado y dato ontológico— adquirirá gran importancia en el desarrollo dialéctico del tema. Pero también aquí las posiciones platónicas son más avanzadas que las sus predecesores. Podemos preguntarnos si tal progreso se debe al compromiso teorético de Platón o acaso, al menos en parte, a la acción de los sofistas, que desde diversas perspectivas habían mirado con particular interés el problema del lenguaje.

4. El relativismo de los sofistas debía acarrear necesariamente la negación del valor cognoscitivo de la lengua, esto es, la negación de todo vínculo de necesidad natural entre el sonido y el objeto y la insistencia en la pura validez instrumental del lenguaje, en las relaciones entre los hombres.

Las posiciones más extremas se presentan en el ámbito del pensamiento de Gorgias, para quien el lenguaje no es instrumento de real comprensión, sino de malentendido. Mientras que el *logos* heracliteano se funda en la comunión de la naturaleza humana (B 114 ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκωσπερ χό νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως)[28], el hombre, en la concepción de Gorgias, aparece de tal modo diferenciado en su individualidad, que cada existente es extraño a otro. Son conocidos los argumentos de que se valieron los sofistas para defender una postura tan extremadamente subjetiva y psicologista, donde se pierde no sólo el valor cognoscitivo de la palabra aislada, sino que aparecen gravemente comprometidas la validez del discurso y la posibilidad de recíproco entendimiento (diversa es la sensación que suscitan

las mismas cosas en dos individuos y la palabra no posee ninguna virtud para traducir tales sensaciones: el nombre, por esto, viene a ponerse junto a la cosa como una entidad del todo extraña; se concluye que, en todo caso, las cosas podrían explicar las palabras y no viceversa) [29]. Estas eran las posiciones extremas. Otras figuras del movimiento sofístico mantienen actitudes intermedias y llegan por otras vías a una revalorización del hecho lingüístico. Protágoras, como se desprende del homónimo diálogo platónico, considera la lengua como producto humano que, a la par que el arte político y todo arte manual, trasciende el dato meramente natural y surge del estadio en que los hombres se hicieron partícipes de los bienes divinos (322 a α ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν . . . θεοὺς ἐνόμισε . . . ἔπειτα φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνη)[30]. Hay numerosos indicios de la preocupación de Protágoras por las cuestiones lingüísticas: el *Crátilo* nos confirma que daba lecciones acerca de la justeza de las palabras (391 c) y la frase ξυνιέναι ἃ τε ὀρθώς πεποίηταικαὶ ἅ ᾳἤ[31]de *Prot* (339 a) es probable se refiera a un trabajo suyo de valoración gramatical y lexicológica acerca de las expresiones empleadas por diversos escritores. Parece, además, que un criterio lógico informase tal valoración, ya que por Arist. *Soph.* el 14, 173 b, 17, sabemos que Protágoras tenía noticias de la diversidad de los géneros (a él se refiere por cierto el gesto satírico de Aristófanes, *Nubes,* 658, ss.) y de la exigencia de la concordancia (habiendo establecido que los nombres en is eran masculinos, reprochaba a Homero de solecismo porque a μῆνιν había apuesto el femenino οὐλομένην)[32].

Ahora bien, estos intereses lingüísticos de Protágoras se explican como una última consecuencia de su heracliteísmo. Puesto que éste, como se sabe, partiendo del paralelismo entre pensamiento y realidad, llega a la extrema consecuencia de que el pensamiento humano es la medida de todas las cosas (Frag. I Diels) , la posición del hombre en la identidad cosmos-hombre, realizada en el *logos,* según Heráclito, viene ahora a ser preeminente y, de aquí, el proceso mental asume el imperio, no sólo en el simple nexo sujeto-predicado, como presumimos respecto al *logos* heracliteano, sino en todas las formas expresivas de que tal proceso se reviste.

La atención que Protágoras puso en el estudio de los valores gramaticales, Pródico de Ceo más tarde, la llevó al examen de los valores lexicales. Aquella misma tendencia racionalista, que lo indujo a ver en las divinidades fuerzas naturales hipostasiadas por la mente humana (Frag., 5 Diels) , lo lleva también a considerar la lengua como primer órgano de la racionalidad y, por esto, según sabemos particularmente por Platón,

se puso a separar el significado de palabras sinónimas. En *Men.* 75, e, a propósito de los sinónimos τελευτή, πέρας y ἔσχατον[33], se afirma que "sólo Pródico sería tal vez capaz de distinguirlos" (πάντα ταῦτα ταὐτόν τι λέγω· ἴσως δ'άν ἡμῖν Πρόδικος διαφέροιτο). Es muy probable que, según piensa Momigliano, (op. cit., pág. 103 ss.), una relación de dependencia concule a Pródico con Antístenes, el famoso discípulo de Gorgias y, más lejanamente con Sócrates. Antístenes afirma, como sabemos, la impredicabilidad del sujeto, en el sentido de que en la noción de cada cosa como tal están incluidos todos sus atributos, y que, por esto, todo nombre comprende cuanto es inherente a sus posibles funciones (Arist. *Met* V, 29, 1024, b, 33); en consecuencia, la investigación sobre las palabras (ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις) llega a ser el principio de toda enseñanza (ἀρχὴ παιδεύσεως), cfr. Epict. *Diss.* I.17.12. Como puede verse no existe ningún motivo para suponer que su investigación sobre las palabras haya tenido una finalidad etimológica y que justamente a ella venga a referirse la εἰρωνεία del *Crátilo,* como se creyó por mucho tiempo después de Schleiermacher; lo que sí se puede recavar de los escasos testimonios es que el examen de Antístenes debe de haberse dirigido simplemente a la determinación de los valores lexicales, probablemente con intención didáctica y ampliamente educativa[34].

Como resulta claro, no es posible atribuir a los sofistas otros intereses que no sean gramaticales y lexicales, los que por último se coordinan a los intereses de tipo retórico. La etimología, como investigación del valor cognoscitivo del signo, sobre la cual se centra el examen platónico del *Crátilo,* queda fuera del dominio de sus preocupaciones, puesto que niegan el valor absoluto de la lengua y la reducen a instrumento. La consideración gramatical y lexical, a la cual algunos se inclinan, es evidentemente una consecuencia de tal actitud ante la lengua: está inspirada con criterio didáctico, y por esto, práctico; nada tiene que ver con la investigación del *Crátilo,* dominada por un destacado fin especulativo.

5. El *Crátilo* es sin duda una investigación acerca del valor del lenguaje, desde el aspecto, de ningún modo secundario, del problema cognoscitivo[35]. Con los sofistas habíasele considerado y examinado bajo el aspecto puramente instrumental y, así, sus disquisiciones habían asumido un carácter principalmente gramatical y lexicológico. Platón, ahora, lleva la reflexión al surco de la tradición doctrinaria heracliteana, replanteando de una manera más evolucionada y particular la cuestión del vínculo entre *logos* y realidad. Las posiciones heracliteanas están bastante

fielmente defendidas por Crátilo, como pensamos ya haber mostrado en otro escrito[36]; Sócrates empuja tales posiciones y muestra a Crátilo las consecuencias extremas que descienden de la primitiva suposición de una correspondencia entre el proceso del pensar discursivo y el eterno fluir de las cosas.

En la posición inicial, atribuida a Crátilo al comienzo del diálogo, hay ya un desarrollo del pensamiento de Heráclito, al admitirse que no exclusivamente en el proceso, sino también en los elementos del *logos* existe una correspondencia con lo real; por lo tanto, los nombres de las cosas deberían servir de guía al conocimiento de su naturaleza (lo que equivale a decir, de su función, ya que φύσις se emplea todavía en un sentido plenamente teleológico). Sin embargo, al admitir esto, Crátilo permanece extremadamente cauto: no se trata de los nombres que los hombres han asignado a las cosas, se trata de una nominabilidad que es inherente a las cosas y que, debido a esto, es válida para todas las lenguas: esta constituye el nombre justo, el nombre verdadero, válido tanto para los griegos como para los bárbaros (*Crát.* 383, a Κράτυλος φησὶν ὅδε, ὦ Σώκρατες, ὀνόματος ὀρθότητα εἶναι ἑκάστῳ τῶν ὄντων φύσει πεφυκυῖαν, καὶ οὐ τοῦτο εἶναι ὄνομα ὅ ἄν τινες ξυνθέμενοι καλεῖν καλῶσι, τῆς αὑτῶν φωνῆς μόριον ἐπιφθεγγόμενοι, ἀλλὰ ὀρθότητά τινα τῶν ὀνομάτων πεφυκέναι καὶ Ἕλλησι καὶ βαρβάροις τὴν αὐτὴν ἅπασιν). A esta posición Crátilo permanece fundamentalmente fiel, tanto que ya al término de la discusión, durante la cual se ha ido viendo obligado a conceder esto o aquello a la dialéctica de Sócrates, vuelve a afirmar que una potencia superior a la humana debe de haber otorgado los primeros nombres a las cosas, de donde es necesario que sean justos (438 c οἶμαι μὲν ἐγὼ τὸν ἀληθέστατον λόγον περὶ τούτων εἶναι, ὦ Σώκρατες, μείζω τινὰ δύναμιν εἶναι ἢ ἀνθρωπείαν τὴν θέμενην τὰ πρῶτα ὀνόματα τοῖς πράγμασιν, ὥστε ἀναγκαῖον εἶναι αὐτὰ ὀρθῶς ἔχειν). La consecuencia es que los nombres, que de hecho no se conforman a la naturaleza de las cosas, no son nombres verdaderos (ib ἀλλὰ μὴ οὔκ ἦ τούτων τὰ ἕτερα ὀνόματα[38]). Lo que existe de verdad es la nominabilidad de las cosas impuesta por una fuerza superior a la humana, y esta nominabilidad es igual para los griegos y para los bárbaros, puesto que está fundada en la naturaleza de las cosas.

Este, en resumen, el pensamiento de Crátilo, de cuyo hermetismo se queja el buen Hermógenes al comienzo del diálogo. Ahora bien, Sócrates, siguiendo su acostumbrado estilo de discusión, desarrolla primeramente hasta sus últimas consecuencias, demostrando haberla hecho suya, la doctrina de Crátilo, en contra la tesis de la arbitrariedad del signo:

después, cuando haya ilustrado todos sus aspectos y la haya aquilatado en el plano concreto de la búsqueda etimológica, volverá a la tesis originaria de Crátilo y, discurriendo consigo mismo, demostrará la falta de fundamento del punto de partida, del principio en que ella se basa.

En el desarrollo dialéctico de esta primera parte del diálogo, la participación de Sócrates se revela como inspirada por cierta convicción y no denuncia ningún intento de polémica. En esta parte, se examina substancialmente la relación entre el significado en abstracto y la realidad ontológica, el objeto, dejando a un lado el significado, es decir, el valor semántico de la palabra. La nominibilidad es inherente a las cosas y el comprenderla, el conocer en qué consiste, no es tarea para todos, sino para el experto: un ὀνοματουργός es un νομοθέτης (398 a)[39]. La materia fónica con que está construido el nombre no tiene importancia porque ni siquiera cada herrero utiliza el mismo hierro, aunque haga el mismo instrumento y para el mismo fin. "Mientras imprime en la materia la misma idea" (ἕως ἄν τὴν αὐτὴν ἰδέαν ἀποδιδῶ), el instrumento es adecuado, tanto si se manufactura aquí, como si se lo hace entre los bárbaros (389 e). El signo como fin tiende a expresar y a ser entendido, por esto es obra de un legislador, a quien controla un dialéctico, para preservar la adecuada imposición (390 d). Hasta aquí, resulta claro que Sócrates considera la relación teórica entre el nombre y la cosa designada sobre el plano genético: el problema de la forma fónica concreta está aún distante. El reconocimiento de la nominabilidad de las cosas, condición de la adherencia de las palabras a la realidad, queda al margen de la esfera del individuo, ya que ellas responden a una voluntad que lo trasciende (el νομοθέτης): esta voluntad está, en substancia, dominada por la necesidad de un instrumento de comprensión, cuando se lleva lo particular al plano cognoscitivo (la intervención del διαλεκτικὸς ἀνήρ[40] posee tal significado). Las anteriores consideraciones tienen un carácter evidentemente platónico. En 393 b se afirma que el nombre es válido para el género (γένος); agrégase luego que cualquier nombre es bueno, siempre que en él prevalezca claramente expresada la noción de la cosa (ἕως ἄν ἐγκρατὴς ᾖ οὐσία τοῦ πράγματος δηλουμένη ἐν τῷ ὀνόματι 393 d)[41]. La referencia al concepto, disimulada aquí bajo el aspecto cuantitativo en la especie animal y en la estirpe humana y bajo el aspecto cualitativo en la esencia común de los seres particulares, es de indiscutible impronta platónica[42].

La noción de γένος, que da cuenta del valor general (diremos 'genérico') del signo, o sea, de la aplicabilidad de éste a toda una categoría

bien determinada de seres y de cosas (τοῖς μὲν δὴ κατὰ φύσιν γιγνομένοις τὰ αὐτὰ ἀποδοτέον ὀνόματα 394 d)[43], trae consigo el problema de la validez del nombre propio, nombre que no posee significado genérico o general, sino uno determinado y particular. Luego de la aproximación semántica de *Héctor* a *Astianacte,* y formal a ἔχει, Sócrates enumera algunas fáciles etimologías como Ἅγις, Πολέμαρχος, Εὐπόλεμος y examina los nombres Ὀρέστης, Ἀγαμέμνων, Ἄτρεύς, etc. Con esto, de la nominabilidad abstrasta se pasa (era inevitable), a la nominabilidad concreta.

6. La discusión, que se venía manteniendo en una línea de cautela y rigor, toma ahora un rumbo más bien aventurado. Sócrates había considerado el vínculo significante-dato ontológico en términos heracliteanos: las cosas poseen nominabilidad; el significante resulta de esta nominabilidad. Al admitir un vínculo de esta especie aflora la necesidad de un examen concreto del significante en relación con la cosa que designa; en efecto, en su forma externa, el signo debe revelar (a modo de indicación) los atributos naturales de las cosas. Partiendo de tal presupuesto, se abandona Sócrates a una reflexión de orden etimológico, aun cuando, desde el primer momento manifiesta su absoluta falta de convicción acerca de los resultados. Dice que, si hubiese conservado en la memoria toda la genealogía de los dioses de Hesíodo, habríase puesto a hacer la etimología de todos los nombres "hasta no haber probado qué puede hacer, y si es inagotable o no esta sabiduría que repentinamente me ha caído encima no sé de dónde" (396 c). Y cuando Hermógenes dice que también a él Sócrates le parece endemoniado, éste le responde que tanto "divino saber" (τῆς δαιμονίας σοφίας) lo obtuvo de Eutifrón de Prospalta, con quien se había encontrado esa mañana. Y ahora deseaba hacer empleo de esa sabiduría, aun a condición de tener que purificarse luego con un sacerdote o con un sofista (396 d-e).

Y así empieza el 'enjambre' de etimologías que se explica, sin embargo, según el orden de una concepción cosmológica y antropológica, en la que hay evidentes huellas de categorías platónicas[44].

En cuanto al carácter y al móvil de estas etimologías platónicas, toda esta materia ha sido muy discutida, aun en estos últimos tiempos. Para nosotros no hay duda de que constituyen el desarrollo de la tarea que Sócrates se propone en esta primera parte del diálogo: empujar hasta sus extremas consecuencias la doctrina heracliteana de la correspondencia entre *logos* y realidad. Hasta ahora, y no tenemos noticias de lo contrario, no ha sido suficientemente destacado cómo en las etimologías haya un constante referirse a la doctrina del flujo eterno: lo que prueba que,

al presentarlas, sigue Sócrates una ostensible inclinación heracliteana, conforme a la actitud dialéctica asumida. Basten algunos ejemplos: de φρόνησις se dice que es la intelección del movimiento y del fluir, φορᾶς γάρ ἐστι, καὶ ροῦ νόησις 411 d; lo justo, δίκαιον no es más que el principio que todo lo recorre διαϊόν con una κ para la εὐστομία (412 e)[45], y, en consecuencia, ἀδικία es el obstáculo para 'aquello que recorre' (ἐμπόδισμα τοῦ διαϊόντος 413 d) ἀνδρεία, es decir, ἀνρεία (ἀν[α] ρεῖν) se origina del hecho de que el valor representa una contra-corriente, ἐναντία ροή 413 e; así ἄρρεν, "macho", es aquel que corre hacia lo alto, ἄνω ροή 414 a; ἀρετή se deriva de 'αεὶ ρέον 'que siempre escurre' y por esto debería decirse más bien ἀειρείτη (ganándose una aproximación a αἱρετή 'elegible', ya que la virtud es lo que más debe ser elegido αἱρετωτάτη 415 d); αἰσχρόν deriva por contracción de un ἀεισχορροῦν y éste, a su vez, de un ἀεὶ ἴσχον τὸν ροῦν 'que siempre impide el fluir', 416 b; βλαβερόν es aquello que 'daña el curso de las cosas', τὸ βλάπτον τὸν ροῦν 417 d; χαρά; alegría es conjuntamente la efusión y la facilidad en el curso (τῇ διαχύσει καὶ ἔὐπορία τῆς ροῆς) 419 c; εὐφροσύνη se liga a ξυμφέρεσθαι y significa en sustancia 'moverse bien', εὐφερροσύνη 419 d; ἵμερος sería así llamado porque 'corre impetuoso' ἱέμενος ρεῖ 419 e; ἔρως se explica como aquello que ἐσρεῖ ἔξωθεν 'fluye adentro desde fuera', 420 a; ἀλήθεια no es otra que un 'divino andar vagando' θεία ἄλη 421 b; en fin, 'aquello que es', ὄν, no otra cosa sino 'lo que va' ἰόν, y lo que 'no es', οὐκ ὄν, 'lo que no va', οὐκ ἰόν 421 b-c.

Estos indicios son, a mi parecer, definitivos para probar que el conjunto de etimologías propuesto está inspirado en la necesidad dialéctica de empujar la búsqueda en sentido heracliteano hasta sus últimas consecuencias. Es así como la extraña explicación de ψεῦδος, considerado como lo opuesto al movimiento (τοὐναντίον τῇ φορᾷ), se le entiende ahora como formado por semejanza con las personas adormecidas (ἀπήκασται δὲ τοίς καθεύδουσι) 421 b ("lástima que el agregado de la ψ oculte el intento del nombre" τὸ ψῖ δὲ προσγενόμενον ἐπικρύπτει τὴν βούλησιν τοῦ ὀνόματος), explicaciones que remiten evidentemente a Heráclito en B 73: οὐ δεῖ ὥσπερ καθεύδοντας ποιεῖν καὶ λέγειν[46], cf. también B. I. La explicación del nombre σοφία se fundamenta en 'el contacto' con el movimiento (φορᾶς ἐφάπτεσθαι σημαίνει) 412 b; un espartano ilustre tenía por nombre Σόος, nombre con el que los espartanos indican τὴν ταχεῖαν ὁρμήν[47]; es por cierto el contacto con el movimiento que da su nombre a la sabiduría: ταύτης οὖν τῆς φορᾶς ἐηαφὴν σημαίνει ἡ σοφία.

Me parece claro que un tal 'contacto' remita a las consabidas conexiones, συνάψεις, que Heráclito veía en el movimiento de lo real.

Que muchas de estas etimologías son invenciones de Platón a fin de poner a prueba la tesis heracliteana en el dominio concreto de las denominaciones, me parece bastante probable. Mas no excluimos, por otra parte, que etimologías del mismo tipo hayan provenido de los heracliteanos y que Platón las haya usado, acaso transformándolas[48]. No resulta probable además, en todo caso, que el mismo Crátilo sea autor de *étimos,* ya que que en este punto del tratamiento permanece al margen; en algún momento parece asentir, manteniendo siempre, sin embargo, fuertes reservas: καὶ ἐμοὶ σύ, ὦ Σώκρατες, ἐπιεικῶς φαίνει κατὰ νοῦν χρησμωδεῖν, ε᾽ιτε παρ'Ευθύφρονος ἐπίπνους γενόμενος, εἴτε καὶ ἄλλη τις μοῦσα πάλαι σε ἐνοῦσα ἐλελήθει 428 c[49].

Con estas premisas, preguntarse si Platón propone las etimologías en serio o simplemente por juego, es algo del todo ocioso. Platón se ha instalado en una perspectiva que no es la suya y, desde allí ha pesquisado en el campo etimológico, naturalmente sin ninguna convicción[50].

Incluso, la investigación sobre un vínculo natural entre sonido y realidad resulta inevitable a partir del examen correlativo de objeto y palabra. El nombre en un modo o en otro, define la cosa, esto es, la aprehende en algún aspecto suyo, en una función natural suya. Pero, ¿qué representan los elementos con que se construye ese nombre-definición y de dónde les llega su necesario ser absolutos? Ya Sócrates en el curso de sus fantasías etimológicas tuvo ocasión de señalar la función de elementos menores en la composición de las palabras, como por ejemplo, ἰόν 'lo que va', ῥέον 'lo que fluye', δοῦν 'lo que une', y, Hermógenes, por último, le pregunta (421 c) en qué consiste lo justo de tales elementos. La respuesta de Sócrates involucra una sustitución de la palabra –definición por la palabra– imagen, sin más, por la palabra-retrato. Por lo que concierne a los πρῶτα ὀνόματα, o sea, a los "vocablos más elementales" que constituyen los nombres, no sin preocupación y reservas (πάνυ μοι δοκεῖ ὑβριστικὰ εἶναι καὶ γελοῖα[51], 426 b) Sócrates sugiere la idea de que los sonidos posean, en su singularidad, una función expresiva, que sean 'imitación' (μίμημα) mediante la voz, de la esencia (οὐσία) de lo real. Así 'r' (ῥῶ) sería "instrumento del movimiento" (ὄργανον πάσης τῆς κινήσεως), 'i' (ἰῶτα) estaría para indicar "cosas ligeras" (πρὸς τὰ λεπτὰ πάντα), las que, por lo mismo, "pueden ir por todas partes" (διὰ πάντων ἴοι ἄν) 426 d y ss. Así también para los demás sonidos.

Se ha querido ver en esto el influjo de concepciones atomísticas; aún

más, a propósito de estas conexiones, propuestas sin convencimiento, entre el sonido y la función natural de las cosas, Haag, en la obra ya citada, sostiene que todo el diálogo es una polémica contra el materialismo atomista. Nos parece, en cambio, que el diálogo entra en la consideración de un posible vínculo entre el sonido y la naturaleza de la cosa, debido a una explicitación necesaria del principio admitido como punto de partida: el valor cognoscitivo del lenguaje. La etimología del nombre como definición de la cosa traía consigo la necesidad de poner en claro el carácter absoluto inherente a los elementos con que la definición —el acto lingüísticamente consumado— podía realizarse en perfecta adhesión a la naturaleza de las cosas.

Si se considera el curso del diálogo en su primera parte, se ve con claridad que se va explicitando coherentemente dentro de los términos del tema, tal como éste había sido planteado; en un primer tiempo el examen está volcado al vínculo entre la parte significante del signo y la realidad que, por así decirlo, lo genera: el significante es la nominabilidad inherente a la cosa, y, en abstracto, se mantiene independiente del material fónico en que se expresa, por lo que resulta idéntico tanto para los griegos como para los bárbaros. Sin embargo, el signo se realiza cabalmente como estructura fónica. Para que ésta posea un real valor cognoscitivo es preciso que exista un vínculo de necesidad entre el significante que resulta y el dato ontológico. De aquí que el análisis socrático se inicie examinando el vínculo existente entre significante y la persona en el nombre propio; luego, un criterio igual de nombre-definición es introducido en el examen del nombre común: de aquí el σμῆνος de las etimologías, las que no son en definitiva más que desmenuzamientos arbitrarios de los vocablos con el fin de obtener una definición, es decir, un acto lingüístico acostumbradamente elíptico: al ᾽ανθρωπος se le llama así porque es 'considerans', ἀναθρῶν, de lo que ha visto, ὄπωπε. Una vez considerado el vocablo como constituido por la contracción de diversos elementos capaces de dar un significado pleno (este fue el modelo de la etimología precientífica: Giambattista Vico pensó que la 'contracción' era la modalidad del paso de 'la lengua de los poetas' a 'la lengua de prosa'), era indispensable que se asegurara a tales elementos —a los πρῶτα ὀνόματα— un valor absoluto: ese es el origen de la postulación de un nexo natural entre los sonidos y las particulares modalidades de lo real. Ciertamente tal desarrollo del enfoque es perfectamente coherente con el postulado de la lengua como φύσει: en este enfoque han venido a confluir, indudablemente, actitudes y teorías que circulaban en la

cultura del tiempo; pero, según nuestro parecer, es el intento de llevar a fondo el examen de aquel principio, lo que da organicidad al movimiento indagatorio y legitima plenamente el σμῆνος de las etimologías, invenciones de Platón, en su mayor parte.

7. El planteamiento del diálogo se funda evidentemente en dos aspectos diversos del hecho lingüístico, a los que dedica, dos partes diferentes; la primera: relación entre significante y objeto, que corresponde a la primera parte y que acabamos de examinar. El segundo: relación entre significante y significado, a la que dedica el *Crátilo* la segunda parte. Al comienzo de ambas partes se presenta una ejemplificación temática, fundada en el nombre de Hermógenes: desde el punto de vista del nexo entre significante y objeto, ese nombre, que vale etimológicamente 'estirpe de Hermes' es sin duda, falso (383 b, 384 c, 407 e), puesto que Hermógenes nada tiene que ver con el Dios del Comercio. Y, sin embargo, cuando Hermógenes es llamado por tal nombre, la persona indicada es él y no otra; no sería posible llamarlo Hermógenes si no fuera él (πότερον οὐδὲ ψεύδεται ὅταν τις φῇ Ἑρμογένη αὐτὸν εἶναι; μὴ γὰρ οὐδὲ τοῦτο αὖ ᾖ, τὸ τοῦτον φάναι Ἑρμογένη εἶναι, εἰ μὴ ἔστιν; 429 c) [52]. En esta dirección temática se inicia la segunda parte del diálogo, en la que Sócrates, que ya ha abandonado la posición heracliteana asumida a fin de empujar hasta el fondo la tesis que sostiene el carácter natural del signo, retorna finalmente a su posición del todo negativa a propósito de la validez cognoscitiva que se quería descubrir en el significante y concluye, por último, que el verdadero conocimiento no se encuentra en las palabras, sino en las cosas mismas.

Los argumentos que Sócrates emplea en la discusión y que ahora dirige a Crátilo son dos: primero, existe la posibilidad teórica de que el nombre, aun inexacto e inadecuado a la cualidad de la cosa, la designe de hecho (también la imagen de una cosa puede ser imperfecta y, a pesar de todo reconocible). Segundo: la correspondencia entre nombre y significado no es necesaria, y tanto es así que en la diversidad de los dialectos bien pueden producirse modificaciones entre fonemas de la misma palabra (σκληρότηρ en Eretria contra — σκληρότης, 434 c). Se concluye que en la determinación de un vínculo entre significante y significado interviene no un hecho natural, sino un factor humano: "el uso y la convención deben contribuir necesariamente a la manifestación de lo que está en nuestras conciencias mientras hablamos". (ἀναγκαῖόν ηου καὶ ξυνθήκην τι καὶ ἔθος ξυμβάλλεσθαι πρὸς δήλωσιν ὧν διανοούμενοι λέγομεν

435 b). A propósito del nombre de Hermógenes es patente que, mientras que el vínculo entre el significante y la persona no existe naturalmente, se crea en cambio, una necesidad de orden humano, histórico, en la relación entre significante y significado (que, tratándose de nombre propio, se identifica con la persona).

Una vez establecido en qué reside la necesidad —relativa a los hombres, que atribuyen a un complejo fónico un significado, y no a la naturaleza— Sócrates se apresta a demostrar su tesis más cara: que el conocimiento tiene por objeto las cosas, no las palabras. Y se detiene antes que nada en el valor instrumental de las formas lingüísticas, llamadas a representar lo que se vuelve momento de la conciencia: la experiencia real. Y puesto que el nombre es imagen de la cosa, es más fácil y proficuo conocer directamente desde la cosa y no a través del nombre. Y si los nombres son la revelación de la esencia de las cosas, ¿cómo habría podido el primer *onomathetes* imponer un nombre *ex cognitione* si los nombres mismos no existían? (438 b). Luego entra a considerar las posibilidades generales del conocer, en relación con la doctrina del perenne fluir. Si se admite que las cosas están en continuo movimiento, ni siquiera existirá conocimiento, ya que el mismo conocimiento estará moviéndose de continuo y justamente por esto no será conocimiento (440 a). Si, por el contrario, se sostiene la estabilidad tanto del sujeto que conoce cuanto del objeto que se conoce, entonces no será ya posible hablar de un perenne fluir (440 b). De todos modos, no es a los vocablos a los que nos podemos dirigir para aprehender las cosas: "no es propio, en verdad, de hombre cuerdo dirigirse a los nombres para (θεραπεύειν) hacerse mejores ellos mismos y su propia alma, confiados en ellos y en aquellos que los impusieron, para hacer afirmaciones como si algo se supiese y decidir, contra ellos mismos y contra las cosas que nada hay de íntegro; que algo se escurre de todas las cosas como de vasos de greda" (440 c). Sin lugar a dudas, este último aserto se refiere a la relación que puso Heráclito entre el devenir de las cosas y el proceder del acto lingüístico: el incesante movimiento de las cosas, paralelo al movimiento del sujeto hacia el predicado y viceversa, propio esto último del pensamiento discursivo, aparece como el vaciarse de contenido de un recipiente que pierde.

Si queremos resumir el aporte platónico, al margen de la polémica gnoseológica antiheracliteana, limitándonos al problema del signo lingüístico, deberemos detener la mirada en dos adquisiciones: primero, Platón se anticipó a los estoicos en la consideración del signo bajo el

aspecto de una triple distinción: significante, significado, objeto[53]; segundo, el análisis del vínculo entre significante y significado, que se concluye con la afirmación de la arbitrariedad natural (negación de algún vínculo entre significante y objeto) y de la necesidad histórica de tal vínculo (νόμος, ἔθος, ξυνθήκη) constituye la anticipación de una verdad postulada desde otras perspectivas por la moderna lingüística. Las etimologías, pesquisadas desde un dominio doctrinario no suyo (desde el punto de vista del nexo entre significante y objeto, en el surco de la doctrina heracliteana) son obviamente falaces y de valor nulo. Desgraciadamente, una investigación etimológica, en el sentido de la historicidad del signo, apenas si la divisó en el vínculo entre significante y significado (ἔθος y variaciones dialectales), ya sea por la falta de seguridad en la visión histórica, o por la consiguiente inadecuación del método. Aun así, e incluso a este respecto, la simple intuición es meritoria en sí misma, si se piensa que dos milenios más tarde, recién, se llega a una segura adquisición de la historicidad del hecho lingüístico.

[1] σμῆνος = enjambre. *(N.d.l.t.).*

[2] Pagliaro usa el vocablo griego ἔτυμον en su transliteración y con un significado que está entre *el verdadero sentido literal de acuerdo con su origen histórico,* y el corriente de "etimología" *(N.d.l.t.).*

[3] En términos semejantes plantea la problemática del *Crátilo,* L. Meridier, *Cratyle,* París, 1950, pp. 7 y ss.

[4] Véase especialmente A. Pagliaro, *Il linguaggio come conoscenza,* Roma, 1951.

[5] ὄνομα = nombre. *(N.d.l.t.).*

[6] De esta interpretación se da cuenta ampliamente en Pagliaro, *Saggi di critica semantica,* Messina, 1961, pp. 131 y ss.

[7] φύσει = por naturaleza. *(N.d.l.t.).*

[8] "El camino de arriba y el de abajo son uno sólo y el mismo".

[9] ὀνόματα = nombres. *(N.d.l.t.).*

[10] Acerca de la pretendida identidad entre pensamiento y ser en Parménides, afirmada por la tradición doxográfica y repetida ampliamente por los modernos, Cfr., particularmente G. Calogero, *Parmenide e la genesi della logica classica,* en "Annali della R. Scuola Normale Su. di Pisa", S. II, v, 1936, pp. 178 y ss. Es patente la precedencia dada por Parménides a la realidad con respecto al pensamiento que piensa únicamente "lo que es". El pensamiento (νόημα) de Parménides se opone como intuitivo, global, al *logos* de Heráclito, que es desarrollo, proceso y síntesis.

[11] Substancia.

[12] "Die Lehre des Parmenides, auf die kürzeste Formel gebracht, lautet: Die Wörter sind "falsch", weil sie Identität mit den Dingen, welche sie zu benennen scheinen, vorstäuschen. Identisch ist nur sein und Gedanke. Nur was ist, kann Gegenstand wahren Denkens sein; nur was denkbar ist, Inhalt "wahrhafter Rede". Seiendes, Denkbares, Sagbares sind nicht zu trennen. — Hiermit ist von Parmenides die Voraussetzung der archaischen Logik der Griechen geschaffen".

[13] "Discurso atendible y pensamiento".

[14] "Desde aquí, aprende a conocer las opiniones de los mortales, oyendo el orden engañoso de mis palabras".

[15] Son los términos, familiares para los

lingüistas, en que se planteó entre los filósofos y gramáticos griegos, la alternativa acerca del origen del lenguaje: φύσει-νόμω, esto es, "por naturaleza o por ley (convención)". *(N.d.l.t.)*.

[16] δόξα = opinión. *(N.d.l.t.)*.

[17] τὸ ἐόν y νόημα = "el ser (lo que es, el "ens", y el pensamiento". *(N.d.l.t.)*.

[18] Cfr., HOFFMANN, o. c., pp. 22 y ss.

[19] Las dos frases, que constituyen un único fragmento, deben traducirse así: "Por aquel que pone los nombres se plantea un enigma al alma, que está por debajo de la razón. Ésta no es como la razón primera, tiene, por el contrario, imágenes y palabras esenciales, apropiadas para circular, como estatuas de las cosas; igualmente sucede con los nombres que imitan a los números, de formas racionales". *(N.d.l.t.)*.

[20] ἄγαλμα = estatua. *(N.d.l.t.)*.

[21] Continuación del fragmento anterior. *(N.d.l.t.)*.

[22] Las frases entre comillas son una traducción libre, pero fiel del fragmento. *(N.d.l.t.)*.

[23] Cfr., HOFFMANN, *o. c.*, pp. 25 y ss. HAAG, *Platons, Kratylos,* 1933, pp. 45 y ss., POHLENZ, *Die Bergründung der abandlandischen Sprachlehre durch die Stoa* in "Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissenchaften, Phil.-hist. Kl.". N. F. Altertumswissenchaft, III, 1939, pp. 154 y s., *Die Stoa,* II, 1949, p. 21 (bibl.).

[24] "Hicieron una explicación clara para ellos de todas las cosas".

[25] El hecho de que Demócrito se haya servido de la diferencia de forma de las letras para ilustrar la diferencia de forma de los átomos (ARISTOT. *Metaph.* 985 b 4, cfr., 315 b 6), no tiene ninguna importancia acerca de la presunta correspondencia entre la composición atómica de la cosa y la de la voz como cuerpo.

[26] A. MOMOGLIANO, *Prodico da Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici* in "Atti Accad. Scienze Torino", 115, 1930, pp. 95 y ss., cree que la creación lingüística, como la poética, está colocada en la esfera extralógica. Pero es bien probable que en el frgm. B 21 ὅ Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεσζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήσαντο παντοίων la alusión a la inspiración tenga que ver únicamente con la poesía (ἐπέων κόσμον). El frgm. B. 145, λόγος γὰρ ἔργου σκιή, demasiado breve y aislado para poder fundamentar en él alguna conclusión, debe entenderse verosímilmente en el sentido de que el discurso reproduce como valores abstractos los hechos reales.

[27] "Quienes hablen con inteligencia deben hacerse fuertes en aquello que es común a todos, como la ciudad en sus leyes, y aún más fuertemente". *(N.d.l.t.)*.

[23] Cfr. HOFFMANN, *o. c.*, pp. 1 y ss., y p. 18, nota 1, donde están citadas las fuentes.

[29] "Ya que el hombre participaba de los bienes divinos, primero . . . honró a los dioses . . . después tuvo el arte de emitir sonidos y palabras articuladas". *(N.d.l.t.)*.

[30] "Distinguir lo que está bien hecho de lo que no lo está". *(N.d.l.t.)*.

[31] "La ira funesta" (de Oquiles) . *(N.d.l.t.)*.

Otro reproche, también según el testimonio de ARISTOT. *Poet.* 1456 b 15, hacía Protágoras a Homero, pues al comienzo de la *Ilíada* había usado el imperativo tratándose de una súplica (ὅτι εὔχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν "μῆνιν ἄειδε θεά") .

[32] Tres palabras que quieren decir más o menos lo mismo: fin, cumplimiento, último. *(N.d.l.t.)*.

[33] Los títulos de los libros que se atribuyen a Antístenes delatan la intención educativa: "Acerca de la educación o de las palabras", "Acerca de la utilidad de las palabras".

[34] Así PAGLIARO, *Sommario di linguistica arioeuropea,* I, 1930, p. 15, nota. Ahora A. DIES en MERIDIER, *Cratyle,* cit., p. 30. (y J. DERBOLAY, *Der Dialog "Kratylos" im*

Rahmen der platon. Sprach. u. Erkenntnisphilosophie, 1953).

[35] En *Saggi,* cit., pp. 145 y ss.

[36] "Este Crátilo dice que la exactitud del nombre para cada uno de los seres está basada en la naturaleza (*toma su origen* de la naturaleza. *(N.d.l.t.),* y no ya que sea nombre lo que algunos denominan así por convención, agregando una partícula de su propia lengua (su propia fonética. *N.d.l.t.),* pero que la misma exactitud (adherencia) ha venido por naturaleza tanto a los griegos como a todos los bárbaros. *(N.d.l.t.).*

[37] "Creo que lo mejor que se puede decir a propósito de esto es lo siguiente, oh Sócrates, y es que hay un poder superior al humano que es el que impone los primeros nombres a las cosas, de manera que es necesario que éstos estén bien puestos". *(N.d.l.t.).*

[38] "Uno que impone nombres es un legislador". *(N.d.l.t.).*

[39] *Crat.* 390 c "el hombre dialéctico, esto es el que sabe interrogar y responder, razonar". *(N. d. l. t.).*

[40] "Mientras la substancia del objeto, manifiesta en el nombre, mantenga su fuerza". *(N. d. l. t.).*

[41] Cfr., HAAG, o. cit., pp. 81 y ss.

[42] "A aquellos que vienen naturalmente de una misma estirpe se les darán los mismos nombres" *(N. d. l. t.).*

[43] Cf., W. JÄGER. Aristóteles, tr. it., 1935, p. 581, nota 2; ver también HAAG, *o. c.,* pp. 34 y ss.

[44] "Facilidad de pronunciación" *(N.d.l.t.).*

[45] "No deben (los hombres) obrar y hablar como durmiendo". *(N.d.l.t.).*

[46] "El movimiento rápido". *(N.d.l.t.).*

[47] Un indicio de que no todas las etimologías son de Platón, se puede ver en el hecho de que Hermógenes, en cierto momento, adelanta la sospecha de que puedan no ser fruto de una improvisación: (φαίνει μοι, ὦ Ζώκρατες, ταῦτα μὲν ἀκηκοέναι του καὶ οὐκ αὐτοοχεδιάζειν 413. "Me parece haberlas oído, Sócrates, de alguien, y que no son improvisadas" *N. d. l. t.)*

Alguna debía ser corriente y bastante acreditada: la de αἰΘήρ que reaparece en ARISTOT., *De caelo,* 270 b 16 y s. y en *Meteorol.* 339 b 27. M. WARBURG, Zwei Fragen zum "Kratylos", 1929, p. 3 y ss. (espec. 17 y ss.), ha adelantado la hipótesis de que, bajo el disfraz del sacerdote Eutifrón, presunto inspirador de Sócrates, haya que identificar a Heráclides del Ponto, filósofo y sabio que fue discípulo de Platón.

[48] "Y me parece que tú, oh Sócrates, hablas correctamente como un oráculo, ya sea que te haya inspirado Eutifrón, o que alguna Musa está dentro de ti desde hace tiempo, sin que tú lo sepas" *(N. d. l. t.).*

[49] En consideración de esto, las etimologías platónicas no son serias, como pretendía SCHÄUBLIN, *Über den platonischen Dialog Kratylos,* 1891, p. 71, pero tampoco puede decirse que son irónicas, como han creído muchos (el más autorizado de todos: WILAMOWITZ, Platón, I, 1919, p. 293). Las etimologías tienen exclusivamente un cometido "dialéctico", son el desarrollo coherente de ciertas posiciones: pero precisamente a estas posiciones iniciales no adhería Platón.

[50] "Me parece que son violentas y ridículas". *(N.d.l.t.).*

[51] "¿No mentirá acaso alguien si dice que es Hermógenes? Pero esto tampoco puede suceder, que diga que es Hermógenes, si no lo es" *(N. d. l. t.).*

[52] Los estoicos explicitaron la distinción y la motivaron, Cfr., POHLENZ, *Begründung,* cit., p. 157, *Stoa,* cit., I, p. 39.

Como es sabido, los recientes debates acerca de la arbitrariedad del signo (bibl. en BOLELLI, *Fra storia e linguaggio,* 1949, p 37), se han derivado del desconocimiento de esta distinción, que los antiguos no sólo habían entrevisto (Platón), sino también planteado claramente (Zeón).

Roberto Torretti

SOBRE EL SIGNIFICADO DEL IMPERATIVO CATEGORICO

> "Man muss *wollen können,* dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt"[1].

En el segundo capítulo de su *Fundamentación de la metafísica de la moral,* Kant establece que, para un ser como el hombre, capaz de representarse normas racionales de conducta y de actuar conforme a esas normas, pero inclinado permanentemente a desoírlas, las normas racionales se expresan en la forma de imperativos. La norma racional puede lógicamente adoptar dos formas: o bien prescribe una conducta como necesaria para alcanzar cierto fin, y entonces se expresa en la forma de un imperativo hipotético, o bien prescribe una conducta como necesaria absoluta e incondicionadamente, como un fin en sí, y entonces se expresa en la forma de un imperativo categórico. Kant se pregunta cómo son posibles estos imperativos. La pregunta no concierne obviamente a la mera posibilidad lógica de pensarlos sin contradicción, la cual, al parecer, no admite dudas. Pero tampoco concierne, según Kant nos advierte expresamente, a la posibilidad real de ejecutar lo prescrito por ellos. Se trata de determinar cómo hemos de concebir el constreñimiento (*Nötigun*) de la voluntad que el imperativo expresa, o sea, en otras palabras, de determinar cómo es posible que el imperativo ate o comprometa a la voluntad, y no cómo es posible que la voluntad así comprometida efectúe los actos requeridos para cumplir ese compromiso. El problema en cuestión se resuelve fácilmente en el caso de los imperativos hipotéticos de carácter técnico; prescriben éstos ciertas conductas a quien quiera lograr determinados fines; la voluntad tiene que estar dispuesta ya –por motivos ajenos al imperativo mismo– a querer esos fines; el imperativo se limita a prescribirle los medios para conseguirlos; es fácil comprender que la voluntad que quiere los fines esté comprometida a querer también los medios pertinentes. En cambio, en el caso de un imperativo categórico, el problema no es tan fácil, y Kant defiere su tratamiento hasta el capítulo tercero; el resto del segundo capítulo se dedica a prepararlo, con una investigación compleja e importante, en el curso de la cual se exponen los conceptos que estudiaremos aquí.

Dice Kant que, aunque no podamos resolver sin más el problema de

la posibilidad de un imperativo categórico, tal vez podríamos, con sólo analizar la noción misma de tal imperativo, averiguar qué es lo que prescribe a la voluntad a él sujeta. Subsistiría siempre la cuestión de determinar cómo hemos de concebir esta sujeción de la voluntad a un imperativo de este carácter; pero si sabemos lo que va a prescribirle —en caso de que ella le esté sujeta— habremos avanzado bastante hacia la solución de esa cuestión. Ahora bien, aunque parezca sorprendente que la mera noción de un cierto género de imperativos contenga ya la determinación de lo que prescribe todo imperativo de este género, Kant justifica esta conclusión con un argumento conciso y convincente: "Cuando concibo un imperativo *hipotético* en general, no sé de antemano qué contendrá, mientras no me den la condición. Pero si concibo un imperativo categórico, sé en seguida lo que contiene. Pues, dado que el imperativo, además de la ley, contiene sólo la necesidad de la máxima de ajustarse a esa ley, y la ley, por otra parte, no contiene ninguna condición limitativa, no resta nada más que la universalidad de una ley en general, a que la máxima de la acción debe ajustarse, y este ajuste es lo único que en rigor el imperativo representa como necesario"[2]. No nos detendremos a explicar esta argumentación, que Kant reitera con otras palabras en otros contextos y que es familiar a todo lector de sus escritos éticos. La citamos porque nos interesa destacar un significativo desajuste entre el alcance del argumento mismo y la conclusión que Kant deriva de él en el párrafo siguiente: "El imperativo categórico es pues uno sólo, a saber: obra solamente según una máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley universal"[3].

El análisis de la noción de imperativo categórico nos llevaba a concluir que éste sólo puede prescribir que la máxima de la acción del agente se ajuste a una ley universal en general, esto es, sea capaz de asumir sin contradicción la universalidad de una ley; pero en ningún instante se insinuaba que esa ley general cuya universalidad la máxima de nuestros actos debía poder asumir tuviera que ser una ley cuya vigencia pudiésemos *querer*. Dicho análisis, en consecuencia, nos hacía esperar una formulación distinta del imperativo categórico, como la que aparece en la *Crítica de la razón práctica:* "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal"[4]. Aquí y en otros textos posteriores desaparece la referencia al querer: lo que importa es que la máxima que inspira la conducta *pueda imperar* universalmente, no que el agente pueda *querer que impere*.

Esta diferencia, que Kant jamás explica ni comenta, puede entenderse de diversos modos. Puede sostenerse que la fórmula tardía es equivalente a la anterior y que elimina la referencia al querer porque ésta es simplemente redundante: cuando se habla de un ajuste de la máxima de mi conducta a la universalidad de la ley es obvio que se trata de una máxima querida por mí, adoptada como principio por mi voluntad. Sin embargo, no es lo mismo adoptar una máxima como principio de mi conducta, que querer verla establecida como ley universal; hay máximas que sin contradicción pueden regir universalmente, que a la vez yo puedo querer adoptar por motivos circunstanciales como norma de mi conducta, y que sin embargo me repugnaría ver imperando sobre todos los actos de todos los seres racionales —por ejemplo, la máxima "no te desvíes de tu camino para socorrer al prójimo necesitado". Esta objeción obliga a precisar el pensamiento anterior, pero no parece afectar sus conclusiones. En efecto, para probar la equivalencia de las dos fórmulas del imperativo categórico basta mostrar que ninguna acción que sea moral según una de ellas resulta inmoral o amoral según la otra. Hemos intentado impugnar la equivalencia aduciendo el ejemplo de una máxima tal que, si bien yo puedo adoptarla como principio de mi conducta y que a la vez podría valer sin contradicción universalmente, yo no puedo sin embargo *querer* que tenga esta vigencia universal. Pero se ve fácilmente que tales máximas, aunque concebibles, jamás pueden servir de principio a una conducta moral; sólo es moral aquella conducta que se adopta *porque* cumple con la ley moral, o sea, si aceptamos la tesis de Kant acerca de la fórmula única de esta ley, aquella conducta que se adopta *porque* su máxima puede al mismo tiempo valer como principio de una legislación universal; ahora bien, es obvio que éste no puede ser el motivo por el que adopto una conducta según una máxima como la que describíamos, cuya vigencia universal es sin duda posible, pero repugna a mi voluntad; puesto que no puedo *querer* que impere universalmente, no puede ser la posibilidad de este imperio lo que me determina a escogerla como máxima de mi conducta. Sólo puedo adoptar una máxima para mis actos *porque* es capaz de universalidad y dar cumplimiento así a la segunda versión del imperativo categórico, si al mismo tiempo puedo *querer* que ella rija universalmente, según lo expresaba la primera versión.

Esta discusión bastaría para convencernos de que ambas fórmulas son en definitiva equivalentes, lo cual hace comprensible el que Kant nada diga sobre su diferencia. Pero, según espero mostrar en las páginas que siguen, la primera fórmula, publicada en la *Fundamentación,* envuelve

consecuencias tan contrarias a la enseñanza que es corriente asociar al nombre de Kant, que es razonable proponer otra interpretación para la diferencia entre esa fórmula y la que aparece en los escritos éticos posteriores. Podría pensarse que Kant vio esas consecuencias y retrocedió espantado ante ellas, introduciendo en la fórmula del imperativo categórico un leve cambio que permitía aparentemente eludirlas. Como es sabido, Heidegger ha pretendido explicar de un modo semejante las importantes modificaciones introducidas por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en la deducción trascendental de las categorías: Kant habría retrocedido espantado ante la primacía de la imaginación que imponía su doctrina inicial de la síntesis a priori[5]. Se ha sostenido con razón que el historiador de la filosofía no puede legítimamente calificar de "retroceso" las rectificaciones que un pensador introduce en sus escritos para corregir sus propios deslices o para prevenir los malos entendidos de los lectores. Pero aunque no describamos así la modificación efectuada por Kant en la fórmula del imperativo categórico, podríamos siempre entenderla como una rectificación deliberada, encaminada a eliminar ciertas consecuencias a que podría dar pie la fórmula original. Esta interpretación, sin embargo, además de estar obligada a refutar los argumentos con que procurábamos probar la equivalencia de las dos fórmulas, tendría que enfrentar algunas dificultades formidables. Si vamos a tomar en serio la tesis de que las dos fórmulas no son equivalentes tendremos que entender que, con arreglo a la segunda, la moralidad de la máxima de nuestra acción depende únicamente de la posibilidad lógica de su vigencia universal, independientemente de que los agentes queramos o repudiemos tal vigencia. El imperativo categórico, interpretado así, ofrece sólo un criterio negativo para juzgar la moralidad de las máximas, condenando aquéllas que no son universalizables, pero no una prescripción positiva que ordene adoptar ciertas máximas. Esta conclusión contradice la doctrina expuesta en la *Metafísica de la Moral* (segunda parte: Primeros principios metafísicos de la teoría de la virtud), según la cual el imperativo categórico prescribe positivamente ciertos objetivos a nuestra conducta, ciertos "fines que a la vez son deberes". Se ha opinado[6], es verdad que esta enseñanza tardía de Kant representa un cambio considerable en su filosofía moral, ya que la prescripción de fines para la conducta implica una determinación del contenido de la misma, aparentemente inconciliable con el "formalismo" que se supone característico de la ética crítica. A la luz de opiniones como ésta resulta notable observar que la supuesta innovación tardía

ha estado presente ya en la *Fundamentación* de 1785, el primer escrito de Kant sobre estas materias: los "fines que a la vez son deberes" de que habla la obra posterior, es decir, la perfección propia y la felicidad ajena, son el tema de dos de los cuatro ejemplos con que Kant explica su fórmula del imperativo categórico, procurando exhibir cómo ciertas normas morales comúnmente aceptadas caen bajo esa fórmula y son justificables por ella; y lo más notable es que estos dos ejemplos –en contraste con los dos restantes– sirven precisamente para ilustrar que la moralidad de la máxima no requiere sólo que ésta sea universalizable, sino también que el agente pueda querer que se la universalice. Esta extraordinaria concordancia entre la primera y la última exposición de la filosofía moral de Kant bastaría para hacernos dudar de una interpretación que suponga una modificación de fondo en el contenido del imperativo categórico, aun cuando esta interpretación no expusiera a la ética crítica a una objeción demoledora. Consiste ella en lo siguiente: si la moralidad de la acción depende de la moralidad de su máxima y la moralidad de la máxima radica en la posibilidad de que rija, sin contradicción, universalmente, toda acción podría justificarse moralmente, pues para toda acción se podría concebir una máxima universalizable *ad hoc*. Así, por ejemplo, aunque la *usurpación* de la propiedad no puede imperar sin contradicción universalmente, no hay ninguna contradicción en la *abrogación* de la propiedad. Por lo demás, como ya observaba Hegel, "sería sorprendente que la tautología, el principio de contradicción, que en el conocimiento de la verdad teórica se admite sólo como un criterio formal, es decir, como algo enteramente indiferente a la verdad o no-verdad, hubiera de ser algo más en el conocimiento de la verdad práctica"[7]. Si esta objeción vale, el imperativo categórico es trivial. Creo que sólo podemos combatirla invocando ciertas consideraciones que ya hicimos presentes, a saber, que para que la acción sea moral no basta que su máxima *sea* universalizable, es menester además que esa máxima se adopte *porque* es universalizable. Aunque para cualquier acción pueda construirse una máxima universalizable *ad hoc,* no es ella necesariamente la máxima de la acción, la razón que nos determinó a ejecutarla; ésta última puede no ser universalizable (y la acción es entonces claramente inmoral), o bien, aunque lo sea, no haberse adoptado ni poder adoptarse porque lo es (y entonces la acción es en todo caso amoral). Esta respuesta permite escapar a la objeción en cuanto muestra que no es cierto que el imperativo categórico permita justificar toda conducta, pero elimina también el planteamiento que daba lugar a la objeción: aunque la moralidad

de las máximas consista sólo en su universalizabilidad, la moralidad de las acciones decididas conforme a tales máximas presupone siempre que el agente pueda *querer* verlas universalizadas; la segunda versión del imperativo categórico es sostenible sólo en la medida en que involucra la primera.

La discusión precedente justifica, me parece, que tomemos como base para un análisis del significado del imperativo categórico el texto de la *Fundamentación de la metafísica de la moral*. De paso, se nos ha vuelto comprensible también el que Kant ofrezca en esta obra la fórmula más compleja y rica y tal vez redundante como conclusión de un argumento que conducía más bien a establecer, como veíamos, otra fórmula más escueta y aparentemente menos estricta; este procedimiento no tiene nada de ilegítimo si la fórmula escueta efectivamente implica a la otra y tiene exactamente el mismo alcance que ella. Cierto es que Kant, aquí como en otros muchos pasajes, es poco considerado con el lector al obligarle a suplir las elipsis de su pensamiento; pero esta suerte de desconsideración constituye quizás el mejor servicio y el mayor tributo que un filósofo puede rendir al estudioso de sus obras, pues lo pone en la necesidad de pensar por su cuenta, a la vez que le reconoce la capacidad de hacerlo.

Reproduzcamos una vez más la fórmula del imperativo: "Obra solamente según una máxima por la cual puedas al mismo tiempo querer que ella se convierta en una ley universal". Varias autoridades, entre ellas la Academia Prusiana de Ciencias, en su edición clásica de las obras de Kant, han sugerido una ligera modificación en esta fórmula, que así como está tiene algo desconcertante. Proponen que las palabras "por la cual" (*durch die* —podemos traducir también "mediante la cual", "a través de la cual", "en virtud de la cual") se reemplacen por las palabras "de la cual" (*von der*). El texto parece más inteligible si dice: "Obra solamente según una máxima de la cual puedas al mismo tiempo querer que se convierta en una ley universal". Sin embargo, por razones que quedarán en claro en el curso de la discusión que aquí iniciamos, creo que debemos adherir al texto original y rechazar la modificación propuesta. Ella, por otra parte, no afectaría las conclusiones de nuestro estudio. Me he convencido, sin embargo, de que suscitaría problemas mayores de los que resuelve, aparte de que, como veremos, otros textos de Kant militan contra su aceptación. Esta, en todo caso, envuelve una cuestión delicada. Es obvio que no se trata aquí de un simple error tipográfico; el descuido, si lo hubo, tendría que achacarse a Kant. Ahora

bien, aunque éste, como se observa en sus papeles póstumos, cambiaba muchas veces el curso de las frases que iba escribiendo sin ocuparse de alterar las preposiciones y otros elementos sintácticos que hubiera puesto ya sobre el papel con vistas a una redacción diferente del mismo pensamiento, ello no nos autoriza para modificar a nuestro amaño el texto impreso de sus escritos públicos cada vez que no logramos entenderlo. Este método se aplicó en gran escala en una época aciaga de la filología kantiana, pero la mayoría de los pasajes que se ha querido modificar en la *Crítica de la razón pura,* por ejemplo, han podido interpretarse en su versión original, con un poco de paciencia e inteligencia, de una manera aún más satisfactoria –es decir, más concordante con el resto de la obra del autor– que la propuesta por los enmendadores del texto. Creo que estamos aquí ante un caso parecido. Las palabras que se propone reemplazar chocan sin duda en una primera lectura: ¿qué significa querer algo *por* una máxima o *a través de una máxima?* No es ésta una expresión admitida en español ni en alemán[8]. Sin embargo, cabe darle una interpretación plausible: cuando adoptamos una máxima que prescribe un contenido a nuestra conducta, podemos decir que en virtud de esa máxima, o sea, por ella, mediante ella, a través de ella, queremos dar a nuestra conducta ese contenido. Querer algo por una máxima –o, como es preferible decir, *en virtud de* ella– sería lo mismo que quererlo *según* esa máxima, o sea, inspirándose en ella. La expresión adoptada por Kant resulta en cierto sentido mejor que la habitual, en cuanto indica concisamente que el objeto del querer no sólo guarda conformidad con la máxima sino que se lo quiere *porque* guarda esa conformidad, *en virtud de* la máxima y no sólo *de acuerdo con* ella. Con todo, aunque estas consideraciones permiten eludir nuestras reservas con respecto a la sintaxis del texto de Kant, ellas no eliminan las dificultades de orden lógico que surgen en cuanto se intenta entenderlo de esta manera. El imperativo categórico ordenaría obrar según una máxima en virtud de la cual podamos querer que esa misma máxima rija universalmente; una sola máxima inspiraría mi decisión de obrar de cierto modo y mi decisión de querer que ese modo de obrar se haga general. No es fácil concebir que una misma máxima, una regla simple de conducta, pueda inspirar al mismo tiempo dos decisiones de orden tan diferente. Sin embargo, hay otros pasajes de Kant en que esta concepción se repite en forma expresa e inequívoca; en el tercer capítulo de la *Fundamentación* dice que "el principio de no obrar según otra máxima que la que pueda recaer también sobre sí misma como una ley universal" es precisamente

"la fórmula del imperativo categórico" y agrega luego que "una voluntad absolutamente buena es aquélla cuya máxima puede siempre contenerse a sí misma considerada como ley universal"[9]. Claramente se dice aquí que la máxima de la acción moral tiene que poder ser también la máxima de la voluntad de que ella misma se convierta en ley. No podemos rehuir las dificultades que esta idea opone a nuestra comprensión rectificando también estos dos pasajes, que concuerdan con el otro y entre sí. Debemos decidirnos a enfrentarlas, y procurar instruirnos resolviéndolas. La tarea de encontrar una máxima que satisfaga la condición prescrita por el imperativo categórico deja de parecernos imposible si observamos que dicha máxima no tiene por qué servir directamente de principio a nuestra voluntad de obrar; obviamente, una máxima en virtud de la cual puedo querer que ella misma rija como ley, aunque en sí y por sí sirva de principio solamente a la voluntad de establecer su vigencia, constituye, una vez que la hago mía, también el principio de mi voluntad de obrar; pues, si quiero efectivamente que esa máxima valga para todos, con ello quiero también que regule mis propios actos. Conviene advertir, antes de abandonar este tema, que Kant no dice en ningún momento que la máxima prescrita por el imperativo categórico *ordene* querer que ella rija como ley. Tal aseveración sería paradójica, puesto que si bien toda máxima, por su misma forma lógica, envuelve una pretensión de validez universal (al modo como los juicios envuelven, según se dice, una pretensión de verdad), dicha pretensión no puede autolegitimarse; de otro modo, la iniciativa espiritual quedaría subordinada a la letra muerta de las reglas de conducta. Sólo una fórmula tiene para Kant fuerza prescriptiva por sí misma: la fórmula del imperativo categórico; pero esto se debe a que, como veremos, ella expresa la conciencia de la libertad del espíritu (análogamente, sólo hay un juicio capaz de legitimar su propia pretensión de verdad: *ego cogito;* en él se expresa la conciencia de la actividad misma de juzgar).

Después de estos extensos preparativos podemos abordar la tarea que nos hemos propuesto, a saber, determinar el significado del imperativo categórico de Kant mediante un análisis de la fórmula que nos parece más adecuada para este propósito: Obra según una máxima tal que puedas, en virtud de ella, querer que se convierta en una ley universal. Como todo imperativo, éste expresa una orden dirigida a la voluntad. Kant define la voluntad como la facultad de obrar según la representación de leyes, o sea, según principios[10]. El acto propio de la voluntad *(Wille)* lo llamamos querer *(wollen);* es importante destacar que usamos

esta palabra en este sentido estrictísimo, que excluye muchas de las connotaciones que tiene habitualmente en castellano; querer algo no significa en estas páginas tener afecto o inclinación hacia ello o vagamente desearlo, sino estar plenamente decidido a contribuir con todas sus fuerzas a lograr que lo querido se realice; el acto propio de la voluntad es el acto de tomar esta decisión. El imperativo categórico expresa una orden dirigida a la voluntad. Sólo cabe ordenarle que ejerza su acto propio, que tome una decisión, que quiera algo. ¿Qué? El imperativo categórico lo dice: obrar en cada caso según una máxima de la que uno pueda al mismo tiempo querer que se convierta en ley universal. *Debemos* querer que nuestros actos en cada caso se ajusten a una máxima de la que *podamos* querer que rija universalmente. El imperativo categórico se refiere, pues, dos veces al querer. Una vez implícitamente; como orden dirigida a la voluntad la prescribe su acto propio: querer. Este querer prescrito es un querer obrar —por acción o por omisión— en cierta forma; llamémoslo *querer ejecutivo*. El otro querer que el imperativo menciona es de índole diferente: no es un querer actos u omisiones singulares, sino un querer que ciertas máximas rijan como leyes; la propiedad del lenguaje exige que lo llamemos *querer legislativo*. El imperativo categórico se dirige a mi voluntad como facultad de determinarse a obrar conforme a la representación de leyes y le prescribe ajustarse precisamente a aquellas leyes cuya vigencia como tales pueda querer mi voluntad. El imperativo categórico supone, pues, en mí una voluntad legislativa, o facultad de querer leyes[11]. En cuanto el imperativo categórico prescribe a mi voluntad ejecutiva que se someta incondicionalmente a mi querer legislativo posible, está expresando la potestad de mi voluntad legislativa para exigirme el cumplimiento de las leyes que quiere. Puesto que el imperativo categórico expresa esa potestad, la conciencia del imperativo categórico puede entenderse como conciencia de esa potestad, o sea, como conciencia de mi capacidad efectiva de querer leyes que debo cumplir. La capacidad de dictar leyes para la propia conducta constituye en rigor, según Kant, lo que llamamos la libertad[12]. De ahí que podamos ver en la conciencia del imperativo categórico la conciencia o —como Kant también lo expresa— la autoconciencia de la libertad[13]. ¶ El imperativo categórico prescribe la subordinación de mi querer ejecutivo a mi querer legislativo posible. Obsérvese que no tiene para nada en cuenta el contenido de este último. Si lo tuviera, según Kant, su prescripción no podría ser incondicional, pues estaría condicionada por el interés que me merezca ese contenido. En cuanto se refiere

al querer posible, y no a tal o cual querer determinado, habla propiamente de la capacidad o facultad de querer que llamamos voluntad. El imperativo categórico establece la autoridad de mi voluntad legislativa sobre mi voluntad ejecutiva o, mejor dicho –para evitar un lenguaje que induce a pensar erradamente que pudiera haber en mí dos voluntades– instaura la soberanía sobre mi conducta de mi voluntad *en cuanto* es capaz de legislar. La soberanía instaurada, es como sabemos, incondicional: el cumplimiento del imperativo categórico es un fin en sí, el único fin en sí concebible. Dicho fin consiste ni más ni menos que en ésto: en que se actualice mi facultad de querer leyes y reine sobre mi conducta. Pero al prescribir este reinado como un fin incondicional el imperativo categórico no tiene en cuenta el contenido particular de las leyes que puedo querer, sino sólo el carácter mismo de mi facultad de quererlas, en virtud de la cual soy capaz de concebir una ley universal y de decidir su vigencia. Kant entiende por ésto que el imperativo categórico establece como un fin en sí el reinado de esta facultad legislativa dondequiera que se dé, es decir, el reinado de la libertad. Y puesto que concibe esta facultad como lo propiamente humano en el hombre, reformula el imperativo categórico en términos más familiares: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, en tu persona y en la de los demás, siempre a la vez como un fin, nunca meramente como un medio"[14].

Estas consideraciones nos permiten entender por qué Kant estimó que la fijación de su fórmula mediante un análisis del concepto mismo de imperativo incondicional contribuiría decisivamente a la solución del problema de cómo tal imperativo es posible. Vimos que este problema consistía en preguntar cómo es posible que el imperativo ate o comprometa la voluntad del agente al que se dirige. Entendemos ahora que esta atadura concierne a la voluntad de obrar o voluntad ejecutiva del agente, y que sólo es dable concebirla si suponemos en el agente una potestad para dictar la ley que ha de regir sus actos. El imperativo categórico, entendido como fórmula, expresa esta potestad. Si la conciencia de la exigencia consignada en el imperativo categórico se reconoce –como lo hace Kant en la *Crítica de la razón práctica*– como un hecho fundamental de nuestra vida espiritual, podemos legítimamente concebir esa conciencia como la conciencia de nuestra potestad de hacer las leyes de nuestra conducta, esto es, como la conciencia de nuestra libertad. Ese hecho fundamental constituiría por sí solo una garantía de que somos libres, suficiente al menos para todo propósito práctico: puesto que *debo* obrar según la ley que yo mismo me doy, es seguro que *puedo* hacerlo.

Nuestro análisis del significado del imperativo categórico no puede, con todo, estimarse completo, mientras no precisemos más el sentido de la expresión "querer que una máxima se convierta en ley universal". Desgraciadamente, Kant no aclara este punto. Pero me parece difícil admitir otra interpretación que la que voy a proponer. Trataré en primer término el objeto de este querer. Querer que una máxima se convierta en ley universal significa, ante todo, querer que esa máxima rija mi propia conducta en todas las circunstancias en que sea aplicable y no sólo en tal o cual caso especial; sobre este alcance primordial de la expresión kantiana creo que no cabe discusión, lo cual es importante, porque a partir de aquí es fácil fijar inequívocamente su alcance general. Querer que una máxima se convierta en ley universal significa, evidentemente, querer que rija todos los fenómenos a que sea aplicable, pero para que esta definición sea útil tenemos que disponer de un criterio de su aplicabilidad; decíamos —y el contexto de la obra de Kant confirma, me parece, suficientemente esta aseveración— que ella debe ser, ante todo, aplicable a mi conducta; de aquí inferimos que sólo se puede pretender que rija aquellos fenómenos a los que sea aplicable *por la misma razón* por la que es aplicable a mi conducta; tales fenómenos solamente pueden ser otras conductas, esto es, otras series de acciones y omisiones voluntarias. Querer que una máxima se convierta en ley universal significa, pues, querer que sirva de norma invariable a mi conducta y a la conducta de todo ser dotado de voluntad. Ahora corresponde que nos ocupemos del querer mismo de que aquí se habla. Querer (*wollen*) no puede designar otra cosa que el acto propio de una voluntad (*wille*), es decir, la decisión de un agente de poner todo de su parte para que lo querido se realice. Lo querido aquí es que una máxima sirva de norma invariable a la conducta del mismo agente y de todo otro ser dotado de voluntad. Querer esto significa, pues, en primer término, estar decidido a que la propia conducta se ajuste a esa máxima, es decir, estar decidido a adoptar dicha máxima como principio de la propia voluntad de obrar. No puede suceder que yo quiera efectivamente que una cierta máxima rija como ley universal y que al mismo tiempo no quiera ajustar a ella mi propia conducta. De ahí que no proceda distinguir en el hombre dos voluntades actuales diferentes, una legislativa y la otra ejecutiva; la fórmula del imperativo categórico contrapone más bien una voluntad ejecutiva actual a una voluntad legislativa posible; la actualización de esta última sólo se perfecciona y se hace manifiesta cuando se traduce en la ejecución de lo que quiere. Así entendemos mejor el alcance de la prescripción del im-

perativo categórico; no nos manda conducirnos según los dictados de nuestra voluntad legislativa en acto, porque tal mandamiento sería superfluo: una vez que queremos actualmente una ley no podemos menos que cumplirla; nos manda en cambio ajustarnos a nuestra voluntad legislativa *en potencia,* lo que equivale a mandarnos que la actualicemos apropiadamente cada vez que vamos a determinarnos a obrar. Esto es lo mismo que mandar que nunca tomemos una decisión que no tenga a la vez valor de ley, es decir, que nuestra voluntad ejecutiva actúe en cada caso en virtud de su propia decisión como voluntad legisladora. Pero querer que una máxima se convierta en ley universal no significa sólo estar decidido a ajustar a ella en todo caso la conducta propia; significa, además, estar dispuesto a poner todo de su parte para que ella rija también la conducta ajena. Esto es evidente, pero puede entenderse mal si no precisamos dos puntos que se relacionan con ello. En primer lugar, entendemos que una máxima rige una conducta, cuando la voluntad que decide esa conducta la adopta como principio determinante; no basta, pues, que la conducta se ajuste externamente a la máxima; ni siquiera basta que la voluntad internamente consienta en ajustar la acción a ella, pero por cumplir una máxima diferente que es su principio determinante efectivo. Por lo tanto, quien quiere que una cierta máxima rija la conducta ajena debe empeñarse en obtener que el prójimo adopte voluntariamente esa máxima como principio de sus actos, y no meramente en obtener que éstos se conformen a esa máxima. En segundo lugar, no hay que olvidar que el imperativo categórico no me ordena querer que ciertas máximas rijan universalmente; tal querer no es, pues, el contenido de una prescripción moral. Es verdad sí, que al prescribirme que adopte como máxima una que yo pueda querer como ley y que la adopte precisamente porque puedo quererla como ley, el imperativo moral me está ordenando que legisle al menos para mí, pues la adopción actual de una norma porque puedo quererla como ley (y por ninguna otra razón) equivale, sin duda, a quererla como ley efectivamente (no se ve al menos de qué otra manera pudiera hacerse efectivo tal querer). Resta sólo averiguar si yo puedo legislar para mí sin querer al mismo tiempo que la ley por mí dictada rija también la conducta de todos los otros seres dotados de voluntad, cuando les sea aplicable. Parece que el concepto mismo de ley excluye esta posibilidad. En tal caso, es claro que aunque el principio supremo de la moral no me manda legislar para el prójimo, al cumplirlo estaré de hecho queriendo que el prójimo también lo cumpla, y lo cumpla del mismo modo como entiendo que debo cumplirlo

yo. Esta conclusión estaría corroborada por la convicción común según la cual a la moralidad de la vida no pertenece sólo el comportarse con arreglo a ciertas normas, sino además el empeñarse en que los demás también las hagan suyas. ¶

La acción voluntaria, esto es, la acción decidida por una facultad de actuar de acuerdo con la representación de leyes, es por definición acción con arreglo a principios generales, o como Kant acostumbra a decir, con arreglo a máximas. La acción voluntaria es moral o amoral según la naturaleza de la máxima adoptada por la voluntad al determinarse a obrar. El imperativo categórico, que expresa la exigencia de actuar moralmente, contiene un criterio para diagnosticar las máximas de nuestra conducta: para que ésta sea moral es menester que la máxima de nuestra voluntad al decidirla sea tal que en virtud de ella podamos querer que ella misma se convierta en ley universal. Obviamente, no todas las máximas concebibles pueden satisfacer este requisito. El imperativo categórico separa pues aquellas máximas que son admisibles como principios de una conducta moral de aquellas otras que no lo son. Pero el criterio que ofrece para separarlas es, como ha solido decirse, puramente formal. El imperativo categórico señala precisamente la instancia que debemos consultar y la pregunta que debemos hacerle para averiguar acerca de la moralidad o inmoralidad de una norma de conducta. Pero su mera fórmula no basta por sí sola para resolver infaliblemente cuáles normas son morales y cuáles no. Es asombroso que algunos filósofos hayan visto en esta concepción "formalista" del principio supremo de la moral un grave defecto del pensamiento ético de Kant. Como si la tarea de la filosofía fuera sustituir el juicio moral individual por un recetario de aplicación automática, y no más bien, como Kant la ha entendido, descubrir los principios reguladores de ese juicio y esclarecer su sentido y sus condiciones de posibilidad. Kant nos ofrece en su doctrina acerca del imperativo categórico todo lo que podemos pedir a una investigación filosófica del principio supremo de la moral: un análisis del contenido de la única exigencia que puede concebiblemente plantearse con carácter de incondicionada. Si el análisis kantiano es correcto y si la moralidad, es decir, el reconocimiento de que la propia conducta está sujeta a exigencias incondicionadas, es un hecho de la vida humana, tenemos que admitir que el imperativo categórico expresa la fórmula general de las exigencias de esa clase y por tanto el principio que rige este aspecto de la vida. La clara conciencia de este principio ofrece, como Kant señala, no sólo un interés teórico sino también un interés práctico, en cuanto

ayuda a educar para la vida moral y a preservar la pureza de la misma[15]. Pero de ningún modo puede esperarse que la conciencia de una fórmula nos introduzca a la vida moral, mucho menos que nos aligere el peso de vivirla. Por el contrario, así como la filosofía teórica no nos ahorra el trabajo de conocer, tampoco la filosofía práctica puede relevarnos de la tarea de decidir; más bien nos lleva a percibir con claridad su magnitud. Porque, si las conclusiones de Kant son válidas, resulta que la vida moral consiste ni más ni menos que en esto: nunca decidir atendiendo únicamente a las circunstancias particulares del caso, sino siempre con vistas a las condiciones y propósitos de nuestra propia vida en general y de la vida de la humanidad entera[16]. Pero justamente por esto la vida moral no puede consistir en una abdicación de la propia voluntad —como sería inevitable si el bien y el mal pudieran definirse por recetas— sino en una actualización de su potencialidad más alta; la capacidad de querer leyes. El imperativo categórico, como veíamos, no me prohibe obrar como yo quiero, antes bien me lo exige, pero me exige que dé a mi querer aquella forma que yo esté decidido a adoptar como permanente, para mí mismo y para mis semejantes. Esta exigencia de remontarse sobre la perspectiva mezquina desde la cual solemos resolver nuestros actos para alcanzar a la perspectiva más vasta de que somos capaces es la sustancia del imperativo categórico. La efectividad de la exigencia que él expresa garantiza nuestra efectiva capacidad para instalarnos en ese punto de vista y adoptar desde él nuestras decisiones.

Aunque la ética no puede decidir por nosotros, sino sólo procurarnos una conciencia lúcida del principio formal a que nuestras decisiones deben ceñirse, bien podemos aguardar de ellas una respuesta general a la pregunta: ¿de qué dependen las decisiones de la voluntad moral? es decir ¿de qué depende el que yo pueda querer que una cierta máxima rija universalmente? El querer legislativo no es un querer arbitrario —al menos en la concepción de Kant. La fórmula misma del imperativo expresa que la posibilidad de querer la universalización de la máxima depende del contenido de la máxima misma, puesto que es "en virtud de ella", "durch sie" que tiene que ser posible ese querer[17]. Ahora bien, es claro que hay máximas cuya universalización no es concebible siquiera, pues envolvería una contradicción; estas máximas están excluidas de partida como posibles principios de acción moral y, por lo mismo, está asegurado un lugar entre estos principios a las máximas opuestas. Pero hay además, como Kant muy bien lo destaca, otras máximas que, aunque perfectamente viables como leyes universales, yo no puedo querer que

alcancen este rango. Ya hemos citado un ejemplo clásico: "No ayudes al prójimo aunque lo necesite". Es significativa la argumentación de Kant para probar que no puedo querer la vigencia universal de esta máxima: "Aunque es posible —escribe— que subsista una ley natural conforme a aquella máxima, es imposible *querer* que tal principio rija universalmente como ley de la naturaleza. Pues una voluntad que decidiera esto se contradiría a sí misma, en cuanto pueden darse muchas situaciones en que necesite del amor y la simpatía ajenas, en las cuales, en virtud de esta ley natural nacida de su propia decisión, se habría privado de toda esperanza de obtener la ayuda que desea para sí"[18]. Es obvio que la contradicción que aquí se señala, no ya en la mera universalización de una máxima, sino en la voluntad de que se universalice, sólo puede surgir cuando se trata de la voluntad de un ser finito, expuesto a padecimientos y necesidades. El imperativo categórico, como expresión del principio supremo de la moral, sienta, pues, un criterio al que debe ajustarse la norma de toda conducta recta, pero no determina el contenido de esa norma. Dicho contenido dependerá, en el caso de la conducta humana, de la condición finita del agente. No podemos pensar, sin embargo, que esta condición considerada así abstractamente determine cuáles son aquellas normas de conducta cuya vigencia universal el hombre puede querer. Será más bien su condición humana concreta, sus necesidades efectivas —más bien que su característica general de ser necesitado o menesteroso— lo que circunscriba en cada caso el campo de las máximas que su voluntad puede adoptar. Esquemáticamente podemos representarnos la decisión moral así: la voluntad en acto del agente, que es siempre voluntad ejecutiva, se inclina a adoptar ciertos principios de conducta, condicionados por sus individuales necesidades y tendencias; pero esa voluntad está sujeta a la exigencia moral, esto es a la exigencia de adecuarse a la posible voluntad legislativa del mismo agente; puesto que en el agente no hay dos voluntades, y la función legislativa de que aquí se habla no es sino una posibilidad, la más excelsa, de su voluntad única, la exigencia moral descrita es una exigencia de que la voluntad ejecutiva esté a la altura de esta posibilidad suya y la actualice en sus decisiones, es decir, que entre las máximas que le es dable adoptar (delineadas por las inclinaciones y necesidades del agente) haga suyas solamente aquellas que quiera a la vez como principio de una legislación universal. El ineludible condicionamiento empírico del contenido de las normas de una conducta moral no redunda en un condicionamiento empírico de la moral misma, puesto que la moralidad de la conducta no

depende del contenido de las normas que la rigen, sino precisamente de la que Kant llama su "forma", vale decir, de su conformidad con el criterio expresado en el imperativo categórico. La acción moral es aquélla cuyo principio determinante es esta "forma", esto es, aquella que se decide *porque* su máxima satisface el referido criterio, es decir, porque puede quererse su vigencia universal. Por esto, aunque esta posibilidad de querer la vigencia universal de la máxima dependa de la condición empírica del agente, la acción moral misma no depende de dicha condición, ya que la decisión de ejecutarla no está determinada por el contenido de la máxima cuya vigencia universal puede quererse, sino sólo por el respeto a la exigencia de que las máximas de la propia conducta, sea cual fuere su contenido y la inclinación a que respondan, satisfagan el requisito indicado. Esta exigencia, como hemos visto, equivale a la exigencia de que la voluntad del agente se constituya en voluntad legisladora, esto es, regule su conducta no con vistas al provecho real que con ella se puede conseguir, sino al orden ideal que en ella se puede encarnar. Aunque el contenido de este orden ideal esté condicionado por las inclinaciones y necesidades del agente —¿qué otro origen podría tener?—, obviamente estos factores no determinan la decisión de querer ese orden y de poner la propia conducta al servicio de su eventual instauración. En efecto, cuando las inclinaciones del agente determinan su conducta, ésta se encamina a lograr su satisfacción efectiva, no, como en el caso descrito, a dar cumplimiento a leyes cuya vigencia universal promovería sin duda la satisfacción de esas inclinaciones, pero cuya adopción como máximas en el mundo en que vivimos conduce frecuentemente a que queden insatisfechas. Aunque las inclinaciones del agente sean en ambos casos la fuente del *contenido* de las máximas de su conducta, estas máximas (y por ende la conducta misma) presentan una fisonomía muy distinta según que su contenido sea o no el principio que determina a adoptarlas. En el caso de la acción moral, según Kant, definitivamente no puede serlo: la adopción de tal o cual máxima como norma de esta acción ha de estar determinada exclusivamente por el respeto a la exigencia de que la propia voluntad dicte para sí sus leyes. Es verdad que también la conducta decidida por cumplir esa exigencia recibe su contenido de la disposición afectiva, pasional del agente; pero los apetitos juegan en esta conducta un papel muy diferente del que les cabe en una acción inspirada por ellos: se limitan a brindar la materia que la voluntad legisladora precisa para que tome cuerpo y se haga manifiesta su autonomía. Importa destacar en todo caso que la acción moral,

en la concepción kantiana, no es ajena a los apetitos, inclinaciones, necesidades del agente; al contrario, éstos aparecen en ella ennoblecidos, disipada la urgencia de una satisfacción efectiva, trasmutados en sustancia de un orden ideal del que el agente quiere que su conducta sea por lo menos un ejemplo, ya que no basta sola para ponerlo en vigor[19].

El reconocimiento, por lo demás inevitable, del condicionamiento empírico del contenido de las máximas a que se ajusta la conducta moral del hombre, tiene una importante consecuencia que Kant omite destacar: Dios, entendido como un ser supremamente inteligente y poderoso, bien puede querer la vigencia universal de leyes que repugnen a la voluntad humana. Esta consecuencia, aunque chocante para la sensibilidad de los contemporáneos de Kant, no perturba necesariamente el equilibrio de su filosofía; es obvio que, si vale lo que hemos dicho, un conocimiento especulativo de la existencia de Dios no garantizaría el orden moral del universo (entendiendo por tal lo único que podemos entender, esto es, un orden que puede aprobar la voluntad racional de un hombre); pero Kant, como es sabido, niega que tal conocimiento especulativo sea posible, y sostiene que la creencia racional en Dios se funda en la necesidad de creer que tal orden moral impera y en la imposibilidad de entender su vigencia si Dios no existe. Claro está que si aceptamos, conforme a lo que decíamos, la total imposibilidad de comparar lo que un ser finito puede querer como ley con lo que puede querer un ser infinito, resulta que la vigencia de un orden moral sigue siendo igualmente incomprensible, aunque Dios exista. En efecto, si Dios no existe, el imperio del orden moral es un producto del azar; pero si Dios existe es también un azar que el orden querido por El coincida con el que nosotros, como seres finitos, podríamos querer. Aunque Kant, como decíamos, ni siquiera insinúa esta consecuencia, ella presenta cierto paralelismo con la doctrina central de la *Crítica de la razón pura*. En este libro se toma por fin en serio la inconmensurabilidad del conocimiento divino y el conocimiento humano; aquél es algo de lo cual ni siquiera podemos figurarnos cómo es posible; éste, en cambio, es un aspecto esencial de nuestra vida, que podemos fundamentar y esclarecer sin salirnos de su esfera. La ética kantiana implicaría, aun en contra de su enseñanza expresa, una inconmensurabilidad correspondiente en materia moral. No sólo como investigador científico, también como agente moral tiene el hombre que arreglárselas por su cuenta, a solas con sus semejantes, prescindiendo de toda pretendida comunicación con una

instancia superior, que, por su misma infinita superioridad, de nada podría valerle.

Pero el reconocimiento de que, aunque la "forma" de la acción moral y de sus máximas esté determinada *a priori,* su contenido o "materia" depende de factores empíricos, no sólo redunda en que se elimine a Dios de la comunidad moral de los hombres: parece amenazar también la posibilidad misma de esa comunidad. En efecto, a menos que supongamos que todos los hombres en todas las épocas y latitudes comparten un mismo sistema de apetitos, no hay razón para presumir que todos pueden querer la vigencia universal de unas mismas normas. De hecho la historia demuestra más bien lo contrario: los hombres han solido combatirse unos a otros movidos por el afán de satisfacer apetitos que, por ser coincidentes, los llevaban a disputarse un mismo objeto; pero los conflictos más implacables y destructivos no han sido éstos, causados por una comunidad de afectos e inclinaciones, sino más bien aquéllos en que el antagonismo, acompañado esta vez de mutua incomprensión, ha nacido del común afán de imponer la vigencia universal de normas y valoraciones divergentes e incompatibles. Ciertamente, sería necio rechazar una teoría ética porque de ella se concluye que, aunque es común a los hombres la disposición a acatar exigencias incondicionadas, el cumplimiento de tales exigencias no redunda en todos los pueblos en la adopción de normas de conducta concordantes. El valor de una filosofía no debe medirse, al fin y al cabo, por su capacidad para reconfortarnos y fomentar nuestras ilusiones preferidas, sino más bien por su aptitud para dar cuenta de cómo las cosas son. Pero el pensamiento ético de Kant no conduce a la conclusión de que la comunidad moral de los hombres sea una ilusión irrealizable, sino precisamente a la conclusión contraria: la comunidad humana sólo es posible si los hombres la entienden como comunidad moral. En los apetitos, veíamos, no puede cimentarse una comunidad de todos los hombres, pues en cuanto coinciden dan origen a rivalidades, en cuanto divergen son fuente de incomprensiones. La común capacidad de dictar las leyes de la propia conducta, manifestada en el reconocimiento común de la exigencia incondicionada de ejercer esa capacidad, basta en cambio, si todos los hombres efectivamente acatan esa exigencia, para consolidar la más perfecta comunidad entre ellos. No importa que la ley que se dé cada uno no concuerde con las que se den los otros: la comunidad moral no se funda en una coincidencia en el contenido de la conducta y de sus máximas, sino en la identidad del principio que las determina. Tampoco importa que en virtud de ese mismo prin-

cipio cada cual quiera que las máximas adoptadas para su conducta propia rijan también la conducta de los otros. Si esta voluntad es efectivamente, como suponemos, una voluntad moral, no podrá traducirse nunca en actos de violencia que destruyan la autonomía ajena. Quien quiere que una cierta norma se convierta en principio de la conducta *moral* de todos, no puede aspirar a que los otros hombres se ciñan en sus actos a esa norma simplemente por miedo o por otro motivo de este género; su empeño consistirá más bien en que ellos la hagan suya por decisión de su propia voluntad. Ahora bien, es obvio que nada puede fortalecer tanto los lazos de una comunidad humana como este afán de cada uno de sus miembros por obtener que los otros adopten libremente los principios que ha escogido como ley de su propia conducta. La misma diversidad de estos principios debe convertirse en motivo de alegría, si todos se mantienen fieles a la exigencia moral elemental de respetar la libertad de los demás. En efecto, antes que eliminarse unos a otros, es verosímil que los principios rivales mutuamente se modifiquen y enriquezcan, pues su pugna no va a consistir en un ciego despedazarse los hombres en su nombre, sino en una lúcida confrontación de su sentido y sus consecuencias. El imperativo categórico de Kant se nos revela así como la expresión del principio de una ética humanista, que al atribuir importancia absoluta sólo a la capacidad de querer leyes y una puramente relativa a las leyes concretamente queridas, supedita aquello en que los hombres comúnmente difieren a la única disposición en que todos coinciden. En este punto la doctrina de Kant contrasta con la enseñanza de esos enemigos modernos del "formalismo en la ética", quienes, junto con proclamar el valor absoluto de ciertos contenidos y propósitos de la conducta humana, no tuvieron empacho en acusar de "ceguera moral" a quienes discreparan de sus apreciaciones. Oponían de este modo a la prudencia respetuosa del filósofo crítico la seguridad desfachatada del fanático.

NOTAS

[1] "Hay que *poder querer* que una máxima de muestra acción se convierta en ley universal: tal es el canon del enjuiciamiento moral de la misma en general" Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), en Immanuel Kant, *Werke in sechs Bänden,* herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956 — y ss., tomo IV, pág. 54. Privado de todo acceso a la edición de la Academia Prusiana de Ciencias, cito a Kant por esta pequeña y útil edición, que en adelante designo así: KW.

[2] KW, IV, 51; leo "der Imperativ" en lugar de "den Imperativ".

[3] *Ibídem:*

[4] KW, IV, 140; cf. KW, IV, 331, 332, 519.

[5] Véase Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* Klostermann, Frankfurt a. M., 1951, Nº 31, "Die Ursprünglichkeit vor der transzendentalen Einbildungskraft", págs. 146-156.

[6] Véase Georg Anderson, "Die Materie" in Kants Tugendlehre und der Formalismus der Kritischen Ethik", *Kantstudien,* XXVI, págs. 289-311.

[7] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes,* herausgegeben von Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1952, pág. 308.

[8] "A rather curious preposition", la llama H. J. Paton (*The categorical imperative,* Hutchison, Londres, 1958, pág. 136); pero su tímido intento de explicarla no nos aporta grandes luces: "Perhaps Kant wishes to emphasise the interpenetration as it were, of the formal and the material maxim . . ." *(Ibídem).*

[9] "Der Satz aber: der Wille ist in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz, bezeichnet nur das Prinzip, nach keiner anderen Maxime zu handeln, als die sich selbst auch als ein allgemeines Gesetz zum Gegenstande haben kann". KW, IV, 81. "Ein schlechterdings guter Wille ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann". KW, IV, 82.

[10] KW, IV, 41; cf. KW, IV, 59, "La voluntad se concibe como la facultad de determinarse a obrar conforme a la representación de ciertas leyes"; más adelante Kant expresa que "la voluntad es una suerte de causalidad de los seres vivos, en cuanto son racionales" (KW, IV, 81); pero en la *Crítica de la razón práctica* precisa el alcance de esta causalidad: "La voluntad . . . es una facultad de producir objetos correspondientes a las representaciones o, por lo menos, de determinarse a sí mismo a efectuarlos (sea o no suficiente la capacidad física)" — KW, IV, 120; cf., también KW, IV, 59, 142, 175, 177, 213. "Las leyes prácticas —dice en la *Crítica de la razón práctica*— se refieren únicamente a la voluntad, sin tener en cuenta lo que se efectúa en virtud de la causalidad de la misma" — KW, IV, 127.

[11] No supone, eso sí, que esa facultad llegue a ejercerse, ni, mucho menos, que cuando efectivamente se ejerza, su acto vaya a diferir del acto propiamente ejecutivo de determinarse a obrar conforme a la ley querida.

[12] "Das Vermögen, sich selbst ursprünglich Gesetze zu geben, ist die Freiheit" ("La facultad de darse leyes originariamente, es la libertad"), Reflexión Nº 5975, *Kants gesammelte Schriften,* edición de la Academia, tomo XVIII, pág. 412.

Esta definición de la libertad suele parecer desconcertante a personas que aceptan como natural otra definición —a mi juicio, más oscura—, que aparece frecuentemente en las obras de Kant. Citemos una versión que figura en la misma reflexión Nº 5975, una línea antes de la ya transcrita; allí se identifica la libertad con la facultad de "efectuar sucesos sin a su vez depender de un suceso y estar determinado por él" ("Begebenheiten zu bewirken, ohne selbst von einer Begebenheit abhängig und bestimmt zu sein"). Kant expone, al comienzo del tercer capítulo de la *Fundamentación de la metafísica de la moral* (KW, IV, 81), que esta última definición implica la otra. Esto equivale a sostener que sólo puede determinarse a obrar con independencia de sucesos anteriores y ajenos, quien se da a sí mismo la ley de su propia conducta, en otras palabras, que la autodeterminación supone autonomía. Aún admitiendo, con Kant, que toda acción —en cuanto envuelve necesariamente una conexión causal—, se sujeta a alguna ley, parecería que un agente puede determinarse a actuar con arreglo a una ley que le es dada desde fuera, es decir, que sería posible

una autodeterminación heterónoma, la cual satisfaría el concepto corriente de libertad y no, en cambio, el más estricto (y por lo mismo antojadizo y controvertible), concepto kantiano. Sin embargo, esta apariencia es ilusoria. En efecto, la ley conforme a la cual el agente se determina a actuar puede especificar o no las circunstancias en que procede la acción sujeta a ella. Si las especifica, de manera que actuar con arreglo a ella es actuar en las circunstancias que ella misma especifica, el agente que así actúa no estaría autodeterminándose; su acción, más bien, estaría determinada por la ley misma y por las circunstancias previas que, según la misma ley, han de desencadenar su aplicación. En cambio, si la ley no especifica las circunstancias en que procede actuar conforme a ella, la aplicación o no aplicación de la ley a la conducta del agente queda librada a la decisión del agente mismo; éste, al determinarse a actuar conforme a esta ley, está determinando a la vez por su cuenta que esa ley regirá su conducta; ahora bien, esto es lo que se llama darse a sí mismo su propia ley. Vemos así que la autodeterminación sólo es auténtica, si es al propio tiempo autónoma.

[13] Véase KW, IV, 139, 155, 160.

[14] KW, IV, 61. Obsérvese que Kant no dice que debe tratarse a la humanidad siempre como un fin, nunca como un medio (así repiten la fórmula algunos estudiantes y estudiosos); ello implicaría que no es moralmente admisible aprovechar los servicios del hombre en cuanto hombre, consecuencia ciertamente ridícula. Kant escribe, por esto, con su precisión habitual "siempre *a la vez (zugleich)* como fin, nunca *meramente (bloss)* como medio".

[15] KW, IV, 38, 39.

[16] Kant habría dicho "la vida de todos los seres racionales" (lo cual incluiría a Dios y los ángeles, si es que existen); pero veremos que, a la luz de sus análisis, esta generalización es tan impracticable en materia moral como lo es en materia científica.

[17] Sugiero que Paton ha querido indicar esto en el pasaje que cito en la nota 8.

[18] KW, IV, 54. cf. *Metaphysik der Sitten,* párrafo 30, KW, IV, 589, y sig.

[19] La interpretación expuesta está corroborada, me parece, por la importante nota 1 al teorema IV de la *Crítica de la Razón Práctica,* que transcribo parcialmente a continuación: "Nunca ha de contarse como ley práctica una prescripción práctica que implique una condición material (por tanto empírica). Pues la ley de la voluntad pura, que es libre, sitúa a ésta en una esfera completamente distinta de la empírica, y la necesidad que expresa, puesto que no debe ser una necesidad de la naturaleza, puede consistir únicamente en las condiciones formales de la posibilidad de una ley en general. Toda materia de reglas prácticas descansa siempre en condiciones subjetivas, que no le procuran ninguna validez universal para seres racionales, excepto en forma hipotética (en caso de que yo *desse* esto o aquello, qué debo hacer para realizarlo); todas ellas giran en torno al principio de *la felicidad propia.* Ahora bien, es innegable que todo querer tiene que poseer un objeto, esto es, una materia; pero ésta no es por ello el fundamento determinante ni la condición de la máxima; pues, si lo fuera, la máxima no podría exponerse en forma legislativa universal, ya que la expectativa de la existencia del objeto sería entonces la causa determinante de la volición, y la dependencia de la facultad de apetecer respecto de la existencia de alguna cosa tendría que ponerse como fundamento del querer... Así, por ejemplo, la felicidad de otros seres puede ser objeto de la voluntad de un ser racional. Pero si fuera el fundamento determinante de la máxima, habría que

suponer que no sólo hallamos una natural complacencia en el bienestar ajeno, sino que éste constituye una necesidad para nosotros, como suele suceder a los hombres de temperamento compasivo. Pero no puedo presuponer esta necesidad en todo ser racional (no en Dios, desde luego). De suerte, pues, que aunque la materia de la máxima puede restar, ella no debe constituir la condición de la misma, pues de otro modo, la máxima no serviría como ley. Así, la mera forma de una ley, que restringe la materia, tiene que ser también una razón para incorporar esta materia a la voluntad, más no para presuponerla... Así la ley que prescribe fomentar la felicidad ajena no nace del supuesto de que éste es un objeto del arbitrio de cada cual, sino que únicamente de que la forma de la universalidad, que la razón precisa como condición para darle a una máxima del amor propio la validez objetiva de una ley, llega a ser el fundamento determinante de la voluntad; de este modo, no fue el objeto (la felicidad ajena) el fundamento determinante de la voluntad pura, sino que en virtud solamente de la mera forma de una ley restringí mi máxima fundada en la inclinación, a fin de procurarle la universalidad de una ley y adecuarla así a la razón pura práctica; sólo de esta restricción, y no de la incorporación de algún motivo externo, pudo surgir entonces el concepto de la *obligatoriedad* de hacer extensiva la máxima de mi amor propio también a la felicidad ajena" (KW, IV, 145-146).

Miguel Rojas Mix

LA IDEA DE LA HISTORIA Y LA IMAGEN DE AMERICA EN EL ABATE MOLINA

Dentro de la pléyade de cronistas coloniales, Juan Ignacio Molina destaca de un modo singular; sólo él y Lacunza logran trascender los marcos locales y hallar alguna consideración en los medios europeos.

Nuestra historiografía colonial, en la que abundan las gruesas y valiosas crónicas, sólo en el abate encuentra un autor que cobije una verdadera concepción histórica. Sin embargo, apenas se puede decir que Molina es chileno o americano. Lo es porque nació en este suelo y porque nunca dejó de amar los parajes donde dio los primeros pasos; empero, su formación es la estricta formación del europeo, su pensamiento es el pensamiento que se gestaba en Europa a comienzos de la Era Moderna.

Su mérito principal radica, más que en la trascendencia creadora, en la capacidad de avizorar las nuevas corrientes por donde discurrirá el pensamiento de los siglos siguientes y la capacidad de aprovechar las ideas de autores todavía desconocidos, pero que con el andar del tiempo llegaron a constituir el fondo del pensamiento histórico y científico.

Es difícil señalar en qué medida Molina recibió la influencia de ciertos autores o simplemente su pensamiento coincidió con el de ellos. Así, por ejemplo, poco después que apareciera la *Philosophie zoologique* de Lamarck (París, 1809), desarrolla atrevidas ideas evolucionistas en un trabajo de 1815, *Analogie meno osservate dei tre Regni della Natura.*

Por lo que respecta a la formación de su pensamiento histórico, es imposible dejar de relacionarlo con Vico y con Herder. No podemos asegurar que conociera la obra del primero. Sabemos que ésta sólo se popularizó casi un siglo después gracias a los difusionistas alemanes. Sin embargo, es notable lo cercano que se halla el pensamiento de Molina al de Vico. Ambos pretenden explicar "una historia ideal, eterna, recorrida a través del tiempo por las historias de todas las naciones", sólo que Molina se eleva de lo particular (la casi desconocida historia de Chile) a una concepción general de la Historia Universal. La historia de Chile es una muestra de esta configuración, siempre repetida, que se advierte en el proceso evolutivo de las civilizaciones. Al igual que en Vico, la necesidad y utilidad primitivas constituyen en Molina los factores dinámicos de esta "ley natural de las naciones". El curso normal de la historia se inicia con la necesidad y termina en el lujo, que vuelve a los

hombres disolutos y locos, haciéndoles perder su sustancia, o su "vigor", como dice el abate. Asimismo, es común a ambos la división en "edades" y la correspondencia que existe en cada una de ellas, entre las distintas manifestaciones culturales (formas del derecho, costumbres, lenguaje, etc.).

Por último, tampoco concibe nuestro autor, a la manera de Vico, un esquema rígido en que cada etapa histórica signifique una ruptura con la precedente. Ambos creían que en los períodos ulteriores se actualizaban supervivencias de los caracteres anteriores.

Con Herder también parecen existir algunos vínculos estrechos. Como aquél, piensa Molina que el Universo entero puede ser entendido desde el punto de vista de su desarrollo histórico evolutivo. De igual modo intenta describir la gran evolución de la especie humana, que se ha desarrollado partiendo de las necesidades impuestas por el género de vida y que ha debido recorrer su evolución en varias etapas, que representan distintos grados de cultura y cambio de formas, hasta llegar a una sociedad basada en la razón y en la justicia.

Por otra parte, su pensamiento alcanza a ser tocado por los primeros despuntes del Romanticismo. Su interés por la historia, su concepción orgánica de ésta, su preferencia por lo dinámico en vez de lo estático y por último, su atracción por lo irracional, son algunas manifestaciones del Romanticismo incipiente que se perciben en su obra.

En este ensayo intentamos dar a conocer a Molina más allá de la estrechez biográfica, único cauce seguido en nuestro medio en los estudios sobre este autor. Nos sentiremos satisfechos si logramos una sistematización e interpretación claras del pensamiento del abate.

ANALOGIA Y UNIFORMIDAD EN EL DESARROLLO CULTURAL DE TODOS LOS REPRESENTANTES DE LA ESPECIE[1]

Antes de iniciar el estudio del pensamiento histórico y filosófico del abate es previo destacar la siguiente idea: Molina piensa que todos los hombres y todos los pueblos, aunque se encuentren totalmente aislados,

[1] Sobre esta idea véase Molina. *Compendio de Historia Natural:* L. II, pág. 398; *Compendio Anónimo,* Parte 1ª, XXXVIII. Part. 2ª, II, VI, XXVII; *Compendio Historia Civil,* L. I, págs. 108, 110-111, 124; L. II, págs. 147 ss., L. III, págs. 208 y 233, L. IV págs. 262 ss., 322, 326 y 329; *Memoria sulla propagazione sucessiva del genere umano,* págs. 176 ss.

desarrollan una cultura análoga, no sólo en cuanto a sus obras e instituciones, sino también en la forma de su evolución.

Era la idea de la época, que se afanaba en descubrir la naturaleza del ser humano separándola del foco distorsionador de las costumbres; por ello corría tras lo que llamaba "leyes generales de la humanidad" y gustaba adornar sus gabinetes con imágenes del "buen salvaje", aquel hombre prístino no deformado por la historia. "Otras épocas –dice Paul Hazard– se interesarían por el individuo en lo que tiene de incomunicable; ésta se interesa en lo que tiene de común con sus hermanos. Cree que las semejanzas entre los hombres vienen de la naturaleza, que las diferencias vienen de las costumbres, y que la superioridad de la naturaleza sobre las costumbres se patentiza por ese solo derecho de prioridad. Se dedica, pues, a estudiar lo que une, no lo que distingue"[2].

Con igual claridad expresa Molina el sentir de su época cuando escribe en el *Saggio sulla storia civile del Chili* el siguiente párrafo: "Seamos imparciales y confesemos que todas las naciones sean americanas, europeas o asiáticas, han sido semejantísimas en el estado salvaje. . . Apenas se hallará una costumbre entre los americanos que no se encuentre la misma o la análoga en las demás partes de la tierra"[3]. Asimismo afirma, tanto en esta obra[4], como en una memoria leída en Bolonia y publicada en 1821[5], la existencia de "algo" común a todos los hombres, que determina la aparición de tendencias análogas en la especie e identifica las primeras manifestaciones de cultura. Esta analogía cultural de todos los pueblos se puede apreciar, principalmente, en las primeras etapas de la evolución histórica (o prehistórica), donde todavía no aparecen los factores diferenciadores específicos de cada cultura o pueblo.

Esta singularidad que uniformaba la especie era, sin duda, para el Abate –aunque no lo dice expresamente– la naturaleza racional del hombre; ella era igual para todos, y constituía la mismidad racional en que se reconoce el género humano[6].

La naturaleza se encontraba, eso sí, mucho más pura en los pueblos primitivos, donde todavía no había sido modificada por el progreso.

[2] Hazard, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo* XVIII, págs. 296 y 297.

[3] *H. Civ.*, pág. 348.

[4] Id., págs. 148, 152, 161, 165, 171 y ss.

[5] *Memorie di Storia Naturale;* Memoria 12 *Sulla propagazione suceessiva del genere umano.*

[6] Cf., Cassirer, Ernt, *Filosofía de la Ilustración,* pág. 20: "El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. Es la misma para todos los sujetos pensantes, para todas las naciones, para todas las épocas, para todas las culturas . . .".

Entre ellos imperaba sin restricciones y su impronta se podía advertir en todas las actividades y formas de sus culturas. . . Luego, poco a poco, sobre este cañamazo común iba bordando la historia los rasgos individuales de cada comunidad. El clima, el medio geográfico circundante, las costumbres que se adquirían y que originaban nuevas costumbres, el contacto con vecinos más adelantados, todos ellos y muchos más, eran los factores diferenciadores que configuraban el espíritu individual de las diversas sociedades humanas. . .

No obstante, cualquiera sea el grado de progreso que se alcance, siempre estará presente el fondo común, más o menos perceptible según se esté más o menos cerca de la primitiva naturaleza. Por de pronto, en él se basan las leyes o las normas (si es que todavía no han alcanzado este carácter) que regulan nuestras relaciones con los demás hombres, los principios de la organización social y los fundamentos de nuestros derechos. . . Molina conocía a Locke, Rousseau y a los otros "ilustrados", había leído y asimilado sus ideas. De la misma manera que ellos, sostenía que el hombre había nacido libre, en un estado de libertad natural[7] que se iba perdiendo a medida que se acostumbraba a la servidumbre[8]. Junto con la libertad se perdían también algunas virtudes propias de la vida primitiva, tales como el heroísmo, el espíritu de sacrificio, el estro poético. . . En suma, todas aquellas disposiciones características de la llamada "época heroica".

Además de estas virtudes con las que graciosamente adorna al hombre, la naturaleza se constituye en el motor de la historia. La necesidad de satisfacer sus apetitos, tanto fisiológicos como anímicos, plantea los primeros problemas. De las tentativas que hace el ser humano para solucionarlos brotan las ciencias y las artes[9].

Sin embargo, el abate exagera su afán por la analogía. Todas sus obras, y especialmente su *Saggio sulla storia civile,* están saturadas de comparaciones y referencias a otros pueblos, a otras culturas y a otras formas de vida. Con ellas pretende demostrar su idea fundamental, la cual se coge al pasar sobre las páginas de sus obras y que el autor resume al cerrar un párrafo de su *Historia Civil*: "La mente humana puesta en las mismas circunstancias se forma las mismas ideas"[10].

Esta afirmación demuestra cuánto se acerca el pensamiento del abate

[7] *Com. Hist. Civ.,* pág. 122: "Las ideas de absoluta libertad, que son innatas por decirlo así entre los salvajes"; Cf. Id., pág. 153.

[8] *Com. Hist. Nat.,* págs. 122 y 134.

[9] Ver párrafos sobre "las necesidades" como factor dinámico de la cultura.

[10] *H. Civ.,* págs. 173 y 169.

a las teorías que a mediados del siglo pasado pusiera en boga Bastián, y que son conocidas bajo el nombre de *Elementargedanke,* teorías que explicaban las semejanzas entre las civilizaciones de América y Asia sin necesidad de recurrir a la suposición de contactos reales. Según ellas, la llamada "unidad psíquica humana" debía conducir en todas partes a desarrollos paralelos e independientes que concluían milagrosamente muy semejantes o aun análogos.

Pero no se piense que cuando señalamos que el abate exagera nos referíamos únicamente a lo copioso de sus comparaciones, Hay algo más: llega incluso a comparar los defectos físicos de los grandes hombres que desempeñaron papeles análogos en la historia; por ejemplo, dice de Caupolicán "que estaba desfigurado por el defecto de un ojo, lo que tuvo en común con otros generales"[11].

Delimitados estos supuestos, pasaremos a desarrollar su teoría de la cultura. Si hemos comenzado nuestro estudio con la exposición de estas ideas, es porque constituyen el antecedente necesario para comprender que, no obstante referirse los textos principales de Molina sólo a Chile y sus aborígenes, su pensamiento pretende ser válido para todo el género humano, pues los chilenos han seguido la misma curva de progreso que el resto de la humanidad.

ETAPAS EN EL DESARROLLO DE LAS CULTURAS

"Los hombres en los progresos que hacen para adelantarse hacia la perfección de la vida civil pasan sucesivamente por cuatro grandes estados o períodos. De cazadores se hacen pastores, después agricultores, y, finalmente comerciantes, época que forma al hombre verdaderamente civil"[12]. En este párrafo están sintetizadas las ideas fundamentales del abate en lo que se refiere a la evolución cultural. Cabe ubicar dentro de él todas sus ideas sobre el desarrollo de la humanidad, ordenándolas de acuerdo con las categorías en que clasifica las sociedades según su grado de cultura.

Se desprende del esquema que al avanzar las comunidades sociales en su cultura o civilización —el abate no distingue entre estos conceptos— pasan por cuatro grandes períodos. Cada una de estas etapas está definida por una forma de actividad, la que origina, a su vez, un tipo de vida característico. Es, pues, el tipo de actividad mediante la cual el hombre procura su sustento, lo *típico* de cada grupo. La actividad típica le sirve

[11] Id., pág. 208.

[12] *H. Civ.;* L. 1, 117.

a Molina como factor diferenciador, pues las demás formas de la cultura dependen directamente de ella. Reduciendo estas ideas a una expresión matemática, podríamos decir que el grado de cultura de un grupo social es directamente proporcional a la actividad que lo caracteriza.

Estos cuatro modos de vida: el cazador, el nómade, el agricultor y el comerciante[13] son los únicos *status* posibles en que se puede encontrar una sociedad. Son las cuatro grandes plataformas en que descansa la evolución histórica de toda la humanidad[14]. Cada pueblo que se encuentra en un determinado estado cultural –salvo los que se hallan en la etapa del comercio donde se alcanza la consumación de las posibilidades históricas– es un *ser actual* respecto al momento histórico que vive y una *potencialidad* respecto a su desarrollo futuro. Es acto y potencia. Acto, como forma de vida actual históricamente observable y determinable; y potencia, como posibilidad de alcanzar un grado de vida superior.

El hombre tiende a alcanzar la perfección de la vida civil. Los esfuerzos que realiza impulsado por esta tendencia consustancial al "ser hombre" constituyen los eventos del decurso histórico. De la fuerza con que sientan los grupos sociales esta tendencia; de la imperiosidad de su exigencia, dependerá la vitalidad creadora de cada pueblo. El ser humano necesita, pues, para satisfacer sus impulsos, superar progresivamente todos los estados o períodos inferiores, porque sólo así alcanzará el grado máximo de su desarrollo posible aquí en la tierra, en la cuarta y última etapa: la etapa del comercio. Sólo en ella "se forma el hombre verdaderamente civil"[15].

LOS CAZADORES Y LOS NOMADES

Molina se refiere apenas a estas primeras formas de vida. Tanto en el *Saggio sulla storia civile...* como en el *Compendio Anónimo* se ocupa casi exclusivamente de los araucanos, quienes han alcanzado ya la tercera etapa de desarrollo y disfrutan de los adelantos de la vida agrícola y sedentaria. Se limita a estudiar los araucanos porque los considera el grupo más representativo de los chilenos[16]: "Los custodios fieles de todos los conocimientos y usos de los antiguos chilenos"[17]. No obstante, breves

[13] *H. Civ.;* I, pág. 117.
[14] Confrontar capítulo anterior "Anología y uniformidad en ...".
[15] *H. Civ.;* L. I, pág. 125; L. IV, pp. 265; 304, 329, 330, etc.
[16] *Hist. Civ.;* pág. 126.
[17] Veremos más adelante, que el abate llama chilenos a los aborígenes y no a los criollos.

referencias recogidas a través de sus obras permiten formarse algunas ideas de lo que él pensaba que era la vida y el modo de ser de los pueblos salvajes; común denominación en la que englobaba a cazadores y a nómades.

Estas dos formas de vida se distinguían fundamentalmente por la actividad desarrollada para obtener el sustento. Los primeros viven exclusivamente de la caza y la recolección de frutos; los otros, en cambio, han aprendido ya a domesticar los animales. En lo demás son muy semejantes.

Lo más característico en ellos, así como también en los pueblos agricultores, es el estado de absoluta libertad en que se encuentran[18]. En estas sociedades, donde la libertad natural —consustancial al ser humano— no se ha perdido ni desvirtuado, los hombres viven sin estar sujetos a ninguna de las obligaciones que impone la vida civil: "No están. . ., sujetos a la leva, ni a algún género de servicio personal, si no es en tiempo de guerra. Tampoco son obligados a pagar tributos a sus señores, los cuales deben sustentarse de sus propios bienes. Claro que los respetan como a sus superiores, o mejor, como a los primeros entre sus iguales[19]. No se rigen por leyes, sino que se gobiernan por medio de los "usos introducidos, o por la necesidad, o por la conveniencia"[20]. La autoridad de los jefes es muy limitada, simplemente directiva, antes que coactiva[21]. El despotismo no prospera, aunque a él tienden los señores engolosinados naturalmente con el dominio, porque el pueblo no se encuentra en estado de sobrellevarlo y obliga a los señores a contenerse dentro de los límites prescritos por la costumbre[22]. Así, "no se ven trastornadas las ideas de absoluta libertad que son innatas entre los salvajes"[23].

La población es poco numerosa. "Pues es cosa cierta que el estado de vida selvática es tanto menos propicio a la población cuanto es más rústica"[24].

Se caracterizan también por ser sociedades egocéntricas. En ellas predomina la creencia que sus miembros son los únicos que merecen el nombre de hombres, los demás no cuentan. "De esta necia arrogancia proviene el desprecio con que miran a todas las demás naciones"[25].

Sin embargo, y pese a su primitivismo, la vida salvaje no está desprovista de atractivos. Desde luego, recordemos que ellos disfrutan sin límites de la libertad natural. Además, refiriéndose a los nómades, Moli-

[18] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.
[19] Id. L. II, pág. 153.
[20] Id. L. I, pág. 122.
[21] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.
[22] *H. Civ.;* L. I, pág. 153.
[23] Id. L. I, pág. 122.
[24] Id. L. IV, pág. 265.
[25] Id. L. II, pág. 185.

na agrega: "Esta vida errante no es privada de placeres. Con este medio se adquieren nuevos vecinos, nuevas comodidades y nuevas perspectivas"[26]. Es decir, se sientan las bases para dar un paso más en la escala del progreso y alcanzar la fase agrícola.

LOS AGRICULTORES O BARBAROS

Así como Molina llamó salvajes a los pueblos cazadores y nómades, a los agricultores los denominó *bárbaros*. Este concepto, que no está claro todavía en sus primeras obras, lo va afinando hasta alcanzar pleno significado en el *Saggio sulla storia civile...* y escritos posteriores. En el *Compendio Anónimo* designa con el apelativo de "bárbaros" a todos los aborígenes no sometidos a la dominación española; usa este término para distinguirlos de los que viven asimilados a los peninsulares[27]. En la *Historia Civil* da, en cambio, un significado muy diferente a este concepto. Dice, por ejemplo, en unos párrafos, refiriéndose a la situación de los aborígenes antes de la llegada de los conquistadores, que "Los chilenos cuando fueron conocidos la primera vez de los españoles, se encontraban en el tercer período: ellos no eran ya cazadores, sino agricultores"[28]. Se encontraban en un estado de vida "Semisalvaje"[29]. "Aquel estado medio entre lo salvaje y lo civil que llamamos barbarie"[30].

En el estado de barbarie los pueblos poseen grandes virtudes y cualidades extraordinarias, las que, desgraciadamente, se ven oscurecidas por vicios vergonzosos, propios de su condición. Así, al escribir sobre los araucanos, Molina alaba sus virtudes diciendo: "Son intrépidos, animosos, atrevidos, constantes en las fatigas de la guerra, pródigos de sus vidas cuando se trata del bien de la patria, amantes excesivamente de la libertad, que estiman como un constitutivo esencial de la existencia de ellos, celosos del propio honor, cuerdos, hospitalarios, fieles en los tratos, reconocidos en los beneficios, generosos y humanos con los vencidos"[31]. Sin embargo, inmediatamente después de haber enunciado sus cualidades, reconoce sus vicios, los cuales atribuye a la etapa que viven: "Pero tantas bellas cualidades quedan ofuscadas con los vicios inseparables del estado de vida semisalvaje que tienen hasta ahora, sin cultura y sin

[26] Id. L. IV, pág. 263.
[27] *Com. Anóm.;* P. II, I, II.
[28] *H, Civ.,* L. I, pág. 117.
[29] Id.; L. I, pág. 146.
[30] Id.; L. I, pág. 125.
[31] *H. Civ.;* L. I, pág. 146.

letras. Estos vicios son la embriaguez, la pereza, la presunción y la altanería con que desprecian todas las otras naciones"[32].

Entre los miembros de una nación bárbara, el deseo de obtener honores constituye una preocupación constante. La mayoría de sus actividades está encaminada a ello. Empero, su idea del honor no corresponde a lo que nosotros entendemos actualmente por él. Entre ellos existe únicamente el honor en la medida que es reconocido por el grupo social, como el de los antiguos aqueos[33]. Vale decir, hay el deseo de descollar y de perfeccionarse, como una aspiración individual; pero no existe conciencia individual —al menos de tipo moral— como la que aportó el cristianismo. El hombre al realizar un acto heroico, no lo hace para encontrar satisfacción en sí mismo, sino para que sea conocido y admirado por el grupo a que pertenece, y para que éste le reconozca su mérito, pues en la medida que le sea reconocido alcanzará mayor o menor honra. Por esto los pueblos bárbaros tienen gran estimación por aquellas ciencias o artes que los destacan dentro de su comunidad, como la guerra y la retórica: "Porque —como dice el abate— esta ciencia. . . conduce a los honores y al manejo de los negocios"[34].

No obstante, estos bárbaros son capaces de sacrificar todas sus aspiraciones individuales frente a la necesidad de mantener la integridad y cohesión del grupo. El bien común está por encima de cualquier otro bien: "Los hombres sacrifican por el bien común su natural ambición"[35].

Pese a que la barbarie es el estado que precede al de civilización, constituye, a pesar de todo y desde muchos puntos de vista, un tipo de vida muy primitivo. Por ejemplo, todavía no se conoce la moneda, lo que dificulta el comercio tanto interno como externo. Y, si se recuerda la trascendencia que atribuye el abate al tráfico mercantil, se verá cuán importante es esta deficiencia. Menciona, además, refiriéndose a este período, que en él todas las artes se encuentran en la infancia, y numerosos otros aspectos que acusan su primitivismo. En resumen, es un estado donde los hombres viven aún "sin cultura y sin letras"[36]. Todo esto, empero, tiene su compensación. La naturaleza humana no ha sido debilitada por el lujo ni las comodidades[37]. Los hombres son de complexión fuerte y las mujeres se encuentran libres de los achaques y melindres que afectan a las pálidas señoras de las sociedades civilizadas cuando

[32] *H. Civ.;* L. I, pág. 146.
[33] Véase: Jaeger, Werner; *Paideia;* capítulo sobre *Nobleza y Areté.*
[34] *H. Civ.;* L. II, pág. 179.
[35] *H. Civ.;* L. II, pág. 157.
[36] Id., L. I, pág. 146.
[37] Id., L. II, pág. 191.

han de cumplir funciones propias de su sexo. El parto es para ellas, por ejemplo, algo tan natural que difícilmente les acarrea complicaciones y lo más corriente es que al día siguiente vuelvan a sus labores cotidianas. En cambio, son muchas las mujeres europeas, especialmente las de la clase alta, incapaces de sobrellevar esta empresa. Y esto, porque según el abate: "La naturaleza humana no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo"[38].

Se distinguen también los pueblos bárbaros por su buena fe en los contratos.

No bien da la azada del agricultor el primer golpe sobre la tierra virgen, cuando, junto con la semilla que le procurará el sustento, echa la simiente que le permitirá alcanzar los frutos del último estado de desarrollo; esto es, de la civilización.

Para poder pasar de los tipos de vida cazador y nómade al de agricultor, los hombres, deberán obtener, previamente, "el estado de vida sedentario indispensable a una nación agrícola"[39]. Al nacer la agricultura la Humanidad empieza a marchar a pasos agigantados por el camino del progreso. Esto es así, porque siguiendo las ideas de su época, el abate le atribuía a la agricultura un carácter muy *sui generis;* la consideraba como: "El manantial principal de la sociedad y de las artes"[40]. Bastaba, tan sólo, introducir las costumbres y los inocentes conocimientos europeos para formar, bien presto, un pueblo merecedor de la estimación universal[41].

Apenas se superan las primitivas formas de vida salvaje, comienzan, de inmediato, a multiplicarse las actividades. Las ocupaciones se diversifican y crece considerablemente el número de objetos a los que el hombre presta atención. Entonces, como consecuencia, crece de grado en grado la esfera de sus ideas[42]. Aparecen los números necesarios para expresar cualquiera cantidad, o al menos las que ellos puedan utilizar. El lenguaje se enriquece, pues "la perfección de las lenguas sigue constantemente la de la civilización"[43]. En las etapas anteriores el lenguaje era muy limitado, ya que "la copia de las palabras de un lenguaje presupone un número correspondiente de ideas claras en el complejo de los individuos

[38] Ibídem.
[39] *H. Civ.;* L. I, pág. 121.
[40] Idem.
[41] *H. Civ.;* L. II, pág. 147.
[42] Id.; L. I, pág. 125.
[43] Ibídem, pág. 109.

que lo hablan, las cuales en un pueblo rústico son, y deben ser necesariamente muy limitadas"[44].

A medida que crece el campo de las ideas, van apareciendo nuevas técnicas y desarrollándose las ciencias y las artes. Como dijimos, el solo hecho de que un pueblo se encuentre en el estado agrícola, ya es significativo para Molina. A pesar de ello, no todos los pueblos agricultores están a un mismo nivel cultural, ni tienen el mismo adelanto. Dentro de cada etapa —es decir, no sólo dentro de la etapa agrícola, sino también dentro de las otras tres que distingue nuestro autor—, hay un sinnúmero de grados. Estos corresponden a un perfeccionamiento creciente que conduce finalmente a superar una forma de vida alcanzando la siguiente.

Los chilenos[45], sin ir más lejos, tenían a la llegada de los españoles un desarrollo agrícola considerable, lo que sólo podía provenir de una larga y variada cultura. La descripción que de ellos nos hace el abate permite formarse una idea aproximada de los adelantos materiales que es posible conseguir en este período.

Leamos algunos párrafos pertinentes: "Parece que la agricultura hubiese hecho ya algún progreso notable en esta nación, porque encontramos las susodichas especies de plantas alimentarias esparcidas en muchas variedades, todas señaladas con nombres peculiares, lo que no puede provenir sino de una larga y variada cultura. Se ven también en varias partes del reino canales conducidos con inteligencia, de los cuales aquellos naturales se servían para regar sus campos. . . Conocían también el uso de estercolar las tierras, que ellos llaman *vulnaltu,* aunque se prevaliesen poco de él en atención a la gran fertilidad natural del terreno. Faltos de animales robustos para labrar la tierra, la movían con una azada de leño duro, empujándola con el pecho dentro del terreno; pero siendo esta operación demasiado larga y fatigosa, es de admirar cómo no buscasen otra manera más expedita y menos trabajosa. Se encuentra al presente entre ellos una especie simplísima de arado, dicho *chetague,* el cual consiste en un madero curvo hacia una de sus extremidades, donde tiene introducida la reja de la misma materia, con su esteva para gobernarlo. No se sabe si este rústico arado que parece el modelo de los primeros arados del mundo, sea una invención antigua de su industria o lo hayan aprendido de los españoles. Su misma simplicidad nos hace dudarlo"[46]. Para arrastrar el arado y otras faenas utilizaban unos ani-

[44] *H. Civ.;* L. I, pág. 109.

[45] Siempre que Molina habla de "chilenos" se refiere a la población aborigen.

[46] *H. Civ.;* L. I, pág. 118.

males denominados *Chilihueques* (probablemente la Llama), que los aborígenes habían domesticado en tiempo inmemorial. También se servían de ellos como bestias de carga[47]. Al igual que otros pueblos agrícolas conocían los araucanos el calendario, el que dividían en doce meses, cada uno de treinta días, "como era el de los egipcios y el de los persianos"[48].

Conviene insistir eso sí, para darle a este texto su verdadero alcance, en que no todas las naciones que trabajan la tierra están, necesariamente, al mismo nivel de los araucanos. Empero las líneas anotadas ponen de manifiesto las posibilidades de desarrollo que existen dentro de la etapa agrícola y la utilización o adaptación de los adelantos alcanzados en los períodos anteriores —como la domesticación de animales— a nuevos fines propios de esta fase.

El cultivo del suelo trae, además de las ya señaladas, otras importantes consecuencias.

Para empezar, una que el autor considera fundamental, pues de ella derivan las primeras artes: la propiedad privada: "El derecho de absoluta propiedad —observa Molina— era plenamente establecido entre los chilenos. Cada uno era dueño absoluto del campo que cultivaba y de los productos de su industria, los cuales podía transmitir a sus hijos por sucesión hereditaria. De este principio fundamental comenzaron a brotar las primeras artes, que pedían las necesidades de la natural conformidad, no menos que aquellas de la constitución política"[49].

Nótese que el autor se refiere a una propiedad plenamente constituida, con todos sus atributos y, dentro de la facultad de disponer de ella, la de transmitirla a sus herederos. El abate piensa, como veremos a continuación, que la acumulación de riquezas es, en las sociedades agrícolas, la base o el origen del poder político.

La aparición de las ciencias y las artes sigue a la constitución de la propiedad privada. Los pueblos bárbaros desarrollan, sin embargo, exclusivamente las ciencias empíricas; en lo que mira a las especulativas, no tienen ninguna luz[50]. Cultivan con éxito la retórica, la poesía y la medicina y, en general, todas aquellas técnicas y artes que se pueden adquirir

[47] Idem.
[48] Id., L. II, pág. 175.
[49] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.
[50] *H. Civ.;* L. II, pág. 178.

con la práctica y con la observación[51]. Los indios –apunta el abate– son excelentes empíricos y conocen las virtudes medicinales de una multitud de yerbas, las suministran con buen éxito y aun hacen con ellas operaciones sorprendentes. También dan a sus telas casi todos los colores que conocemos, con diversas raíces y plantas que la experiencia o bien la necesidad les ha enseñado"[52]. En cambio, "sus nociones geométricas o sus ideas sobre la propiedad de la extensión son groseras y limitadas, cuales se pueden esperar de una nación inculta"[53].

El espíritu primitivo es sobre todo propicio al desenvolvimiento de ciertas manifestaciones artísticas, capaces de ser rápidamente comprendidas y aplaudidas por toda la comunidad. Así se cultiva entre ellos la retórica, "cuyo uso han aprendido de la misma naturaleza[54] y que tienen en gran estimación, pues es fuente de honores y privilegios"[55]. De igual modo la poética, rica en alegorías, en la que se suceden e intercalan las imágenes de violencia, con las emotivas y con lo pintoresco. . . Son éstos los tonos de la épica, que sólo se dan en el fragor de las pasiones primitivas no debilitadas por el refinamiento de la vida civil[56]. Con ellos pretenden conmover el corazón y excitar la natural sensibilidad humana[57], ganando, de esta forma, la admiración de su sociedad.

Junto a estas artes, ennoblecedoras del espíritu, abundan las técnicas útiles para satisfacer las necesidades del diario vivir. Ya hemos hablado, entre otras, de la agricultura y del grado de perfección que había alcanzado esta técnica entre los araucanos. Conviene ahora insistir en que también los productos agrícolas son elaborados, y con una técnica que demuestra un grado de perfección bastante notable: ". . .A la época que tratamos ya no comían los chilenos los granos crudos; los cocían en ollas aparentes, o los tostaban en la arena caldeada, operación que los pone

[51] Id., pág. 179.
[52] *Com. Anóm.;* Parte II, I, XXIII; pág. 253.
[53] *H. Civ.;* L. I, pág. 178.
[54] *H. Civ.;* L. II, pág. 180; *Comp. Anóm.,* II, I, XXVII, *Colecc. Hist.;* T. XI, pág. 255.
[55] *H. Civ.;* L. II, págs. 179 y 180: "Las oraciones de sus retóricos se parecen a las de los asiáticos, o por mejor decir, a la de todos los oradores bárbaros".
[56] *H. Civ.;* L. II, págs. 180 y ss;: "Sus poetas se llaman *gempin,* esto es, los dueños del decir. Este nombre expresivo conviene a ellos perfectamente, porque, movidos de aquel impetuoso entusiasmo que les suelen inspirar las pasiones no debilitadas por el refinamiento de la vida civil, no siguen otras reglas en sus composiciones que los impulsos de su imaginación . . . El entusiasmo desenfrenado es el carácter primario de toda la poesía de los salvajes. Tales fueron las de Bardi entre los celtas y de Scaldi entre los daneses. El pretendido editor de las composiciones de Ossian estaba plenamente instruido del genio poético de las naciones bárbaras".
[57] *H. Civ.;* L. II, págs. 179 y 180.

menos viscosos y más ligeros. Pero no contentos con aderezarlos de este modo, que fue siempre el uso más común entre las naciones acabadas de salir de la vida selvática, llegaron a hacer dos suertes de harina"[58]. Otra técnica importante, aunque se encontraba en pañales, era la metalurgia: "Extraían el oro, la plata, el cobre, el estaño y el plomo de la tierra, y después de haberlos purificado se servían de estos metales para varias labores útiles y curiosas; pero, en particular, del cobre campanil, o sea, mineralizado, con el cual, por ser muy duro, hacían hachuelas, hachas y otros instrumentos cortantes, aunque en poca cantidad, porque se encuentran raramente en los sepulcros"[59]. Al lado del nobel fundidor seguía trabajando, sin embargo, el tradicional artesano en piedra, quien cumplía una función mucho más importante en estas comunidades, donde la casi totalidad de los instrumentos eran líticos[60]. Tenían, además, una avanzada industria textil[61], cerámica[62] y de cestería[63]. Utilizaban la sal, la que sabían extraer tanto de los yacimientos marinos como fósiles[64]. Conocían la fermentación; habían obtenido varias suertes de licores embriagantes de la simiente de los árboles, las que hacían fermentar conservándola luego en vasos de greda[65]. Y seguían practicando las antiguas técnicas de la caza y la pesca[66].

Una vez que los hombres se hacen sedentarios y se organizan en comunidades dejan de ser autosuficientes y comienzan a especializarse en determinadas tareas. En las etapas anteriores el hombre atendía por sí mismo a todas sus necesidades; él era su propio proveedor de alimentos, su sastre (si así lo podemos llamar), su fabricante de armas, etc. Ahora, en cambio, las actividades se diversifican y diferencian, atendiendo cada uno a una función especial. Nace así la división del trabajo. No sólo en la simplísima forma de repartir las funciones entre el hombre y la mujer —lo que significa un recargo de trabajo para esta última, pues es máxima entre los bárbaros que "el sexo débil ha nacido para la labor y el fuerte para la guerra"[67]—, sino también en forma mucho más compleja, dentro de las actividades que desarrollan los varones, como ser la existencia de médicos, poetas, herreros, plateros, carpinteros, alfareros, etc.[68]. Incluso algunas de estas profesiones se subdividen a su vez en varias especiali-

[58] *H. Civ.;* L. I, pág. 119.
[59] *H. Civ.;* L. I, pág. 123.
[60] Id., pág. 123.
[61] Id., pág. 122.
[62] Id., pág. 123.
[63] Ibídem.
[64] Id., pág. 124.
[65] Id., pág. 120.
[66] Id., pág. 124.
[67] *H. Civ.;* L. II, pág. 190.
[68] Id., pág. 184.

dades, cual es el caso entre los araucanos que tienen tres tipos de médicos[69].

No obstante, todas estas ciencias, artes y técnicas se encuentran en la infancia. El comercio, tanto interno como externo es en los pueblos agricultores muy limitado. . . Aún no se ha introducido el uso de la moneda y todo suele hacerse por la vía del cambio[70].

Si recordamos la importancia que el abate atribuye al comercio como factor generador e incrementador de la civilización, se verá cómo es ésta, justamente, la circunstancia que impide un mayor adelanto en las naciones bárbaras. Del comercio depende, según las ideas de Molina, el número de la población y el grado de cultura de un país.

La organización social es propia de la fase agrícola. Es necesario que el nómade se convierta en sedentario para que cobre contacto con sus semejantes y logre formar un grupo organizado: "Apenas una familia vagante, o por genio o por necesidad, comienza a cultivar un terreno, cuando se fija en él por natural inclinación; y no haciendo más caso de la vida errante y solitaria, busca la compañía de sus semejantes, cuyos recíprocos socorros al momento comienza a creerlos necesarios para su bienestar"[71].

El grupo necesita organizarse, para subsistir, darse alguna forma de gobierno: "Ninguna unión civil puede subsistir sin alguna forma de gobierno"[72]. El gobierno es, pues, el principio cohesionador de la sociedad.

El régimen es aristocrático[73].

El poder puede provenir primeramente de la fuerza, de la destreza en la caza o del valor con las armas. Así es en la mayoría de las naciones bárbaras. Pero también puede provenir de la riqueza, como parece que ha sido el caso entre los araucanos[74].

Una vez establecida la autoridad, ésta se transmite por línea hereditaria[75], bien que, cuando termina la descendencia masculina del primitivamente elegido, los vasallos pueden elegir un nuevo señor en la familia que más les agrade[76].

Entre los bárbaros, como en general entre todos los salvajes, se mantiene vivo y manifiesto el principio de la libertad natural[77]. Los jefes son

[69] *H. Civ.;* pág. 181.
[70] Id., pág. 184.
[71] *H. Civ.;* L. I, pág. 121.
[72] Ibídem.
[73] Id., L. II, pág. 152.
[74] Id., L. I, págs. 121-122.
[75] Id., L. I, págs. 121-122; L. II, pág. 152.
[76] *H. Civ.;* L. I, pág. 153; cf., *Comp. An.,* II, XII, pág. 248.
[77] Id., L. I, pág. 122.

considerados como los primeros entre sus iguales[78], y no pueden someter su pueblo a agravio alguno[79]. Los vasallos tienen por derecho natural la facultad de elegir su propio señor[80].

En estas sociedades, donde todavía prevalecen tendencias primigenias, como el culto por la libertad individual, es natural que la autoridad de los jefes sea muy limitada. En efecto, su potestad –"como ha sido la de todos los comandantes de las naciones bárbaras"– es solamente directiva y no coactiva[81]. "Los vasallos no están sujetos a leva, ni a algún género de servicio personal, sino en tiempo de guerra. Tampoco son obligados a pagar tributo a sus señores, los cuales deben sustentarse de sus propios bienes. Claro que los respetan como a sus superiores"[82].

Hay casos, como el de los araucanos, en que los jefes no tienen más que la sombra de la soberanía. "La triple potencia que la constituye reside en el cuerpo entero de los varones"[83], quienes deciden los asuntos públicos en una *dieta general* o consejo.

No obstante, el grupo sólo mantiene una vinculación relajada mientras no peligre su integridad. Ante la necesidad de defender el bien común, los vínculos se estrechan, la autoridad se afirma y adquiere imperio, y todos están dispuestos a sacrificar sus aspiraciones individuales frente a las eventuales contingencias. Al referirse a la organización de los araucanos, el abate apunta sobre este particular: "Los mismos –los otros toquis– sacrificando por el bien común su natural ambición, le prestan –al toqui supremo– juramento de obediencia y de fidelidad"[84].

En estas sociedades no prospera ni el absolutismo ni el despotismo –al que tienden los señores naturalmente "engolosinados con el dominio"[85]. Son regímenes que el pueblo no está aún en estado de sobrellevar, debido a que se mantienen entre ellos, todavía vivas y vigorosas, las ideas de absoluta libertad, innatas a la naturaleza del salvaje[86].

Las leyes civiles de estas comunidades, cuyas costumbres son simples y sus intereses limitados, son asimismo poco numerosas[87]. En realidad, se gobiernan más que por leyes propiamente tales, por medio de los usos introducidos, por las necesidades y las conveniencias[88], o mediante tácitas

[78] Id., L. II, pág. 153.
[79] Id., L. II, pág. 170.
[80] Id., L. II, pág. 153; cf., *Com. An.*, II, XIII, pág. 248.
[81] Id., L. I, pág. 122.
[82] *H. Civ.;* L. II, pág. 153.
[83] Id., L. II, pág. 152.
[84] Id., L. II, pág. 157.
[85] Id., pág. 153.
[86] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.
[87] Id., L. II, pág. 153.
[88] Id., L. I, pág. 122.

convenciones que se han establecido entre ellos[89]. Estas normas que se conservan y transmiten a través de la tradición, tienen los vicios propios de sus características, pues, no siendo escritas no pueden ser ni bastante públicas ni bien comprendidas[90].

Las ideas religiosas de todas las naciones bárbaras son, del mismo modo, muy semejantes. Sus sistemas son simples y de acuerdo con su manera libre de vivir y de pensar[91]. Los hombres pertenecientes a esta etapa no son todavía capaces de investigar el origen del bien y del mal. No han recibido la revelación divina y sus ridículas teorías sobre el origen de las cosas revelan cuán insuficiente es la mente humana abandonada a sí misma[92]. Por ello es que estos seres, al no poder explicar la aparente contradicción entre el bien y el mal, recurren a inventar un sistema con dos principios opuestos, una especie de maniqueísmo, donde coexisten dos agentes contrarios que salvan esta aparente contradicción[93].

Un ente dañoso es la razón suficiente de todas las desgracias que acaecen. Los araucanos piensan, por ejemplo, "que si un caballo se cansa es porque el *Guecubu* (así denominan al espíritu del mal) está montado en sus ancas; si la tierra se mueve, el *Guecubu* le ha dado un empujón; ninguno se muere que no sea sofocado por el *Guecubu*". Si su potencia fuese real —comenta el abate— él sería el agente más laborioso que existiese en este valle de lágrimas[94].

Además de creer en estos dioses del bien y del mal, los salvajes creen en otras numerosas divinidades. Tienen un rico politeísmo en el que se encuentran divididos los dioses en una serie jerárquica. El gobierno de este mundo invisible es semejante al de los hombres y se rige por sus mismos principios[95]: "El gobierno universal de Pillán —nos dice Molina— es modelado sobre la policía araucana. El es el gran *toqui* del mundo invisible, y como tal tiene sus *apo-ulmenes* y sus *ulmenes,* a los cuales entrega la administración de las cosas inferiores. Este modo de pensar es muy grosero; pero es menester confesar que no son sólo los araucanos los que quieren regular las cosas del cielo por las de la tierra"[96].

[89] Id., L. II, pág. 153.
[90] Ibídem.
[91] Id., pág. 169.
[92] *H. Civ.;* pág. 174.
[93] Id., pág. 169.
[94] Id., pág. 170.
[95] "El abate al hablar de estas analogías entre el cielo y la tierra, seguramente comprende, o al menos vislumbra, aunque no lo dice expresamente, esa tendencia al antromorfismo tan propia del ser humano, y que se encuentra presente en todas las religiones".
[96] *H. Civ.;* L. II, pág. 169.

Las creencias de estas sociedades de incipiente cultura están llenas de supersticiones y patrañas[97]. Se preocupan de interpretar los sueños y de observar el canto y el vuelo de las aves[98]. Empero distinguen entre las dos sustancias esencialmente diversas que componen al ente: el alma y el cuerpo. Y "todos están de acuerdo acerca de la inmortalidad del alma"[99].

El abate piensa que esta verdad es innata al espíritu del hombre[100]. Las ideas de los hombres pueden variar en cuanto al destino que tendrá el alma después de la separación del cuerpo —así se ve al menos cuando se observa a los demás americanos—, pero todos convienen en la existencia de una sustancia eterna[101].

* * *

Sin perjuicio de que en este grado de la evolución cultural sea la agricultura la actividad predominante, subsisten, y se realizan diariamente, una serie de funciones que han sido las básicas en los anteriores estadios de la cultura. Estas ocupaciones se conservan como complementarias de las actividades principales (La caza, por ejemplo, suministra la carne que procura cierta variedad a la dieta diaria), o bien, como formas de juego o deporte[102].

También subsisten actitudes y características propias de pueblos más primitivos[103].

Todo ello demuestra que ninguna de las etapas distinguidas por el autor que nos ocupa, es un todo cerrado y definitivamente limitado. Cada una de ellas, por primitiva que sea, es un proceso en movimiento, en formación. Una célula viva que crece día a día. En todos los grados están patentes tanto las formas de culturas más antiguas como las potencialidades de formas futuras.

Hemos de reconocer, frente a las características culturales recién

[97] Id., pág. 171.

[98] Ibídem.

[99] Id., pág. 172.

[100] *H. Civ.;* L. II, pág. 172.

[101] Ibídem.

[102] Id., L. I, pág. 124: "Aunque la caza no fuese su principal ejercicio, ya por pasatiempo o por acrecentar sus provisiones, se aplicaban a tomar aquellos animales selváticos que se encuentran en su país, y especialmente los pájaros, que abundan por todas partes".

[103] *H. Civ.;* L. II, pág. 185: "Aunque los araucanos hayan salido mucho tiempo hace del estado salvaje, con todo conservan todavía en muchas cosas las preocupaciones y el carácter propio de aquel primitivo período de la vida humana. Desvanecidos de su valor y de su libertad limitada, se creen los solos que merecen el nombre de hombres sobre la tierra . . .".

expuestas, que los pueblos bárbaros o agricultores logran un tipo de civilización bastante elevado. No obstante, no es tan sencillo como podría pensarse, dar el último paso.

Veremos que existen en el decurso del progreso una serie de *descansos,* o períodos donde no se realiza ningún progreso. En ellos el hombre permanece estacionario durante largo tiempo. Existe una especie de inercia propia de la condición humana que impide alcanzar la perfección de la vida civil, aun cuando las circunstancias parezcan favorables para su adelantamiento[104].

Aparte de estas razones insiste el abate en señalar otras que dificultan el tránsito de la comunidad primitiva a la sociedad civilizada: "El pasaje de la barbarie a la vida civil no es tan fácil como a primera vista podría creerse, buen ejemplo de ello encontramos en la historia de las naciones hoy cultas". Múltiples son las dificultades capaces de impedir, o al menos de retardar, la última conquista. Molina enumera las siguientes: "El aislamiento económico que priva a los pueblos de aquellas mercantiles correspondencias, que son las solas guías del repulimiento de los pueblos". La falta de vecinos más cultos, o bien, el hecho de que cuando los tengan éstos les provoquen tal aversión que les sea imposible aprender[105]. Por último, es también factor de decisiva importancia, el genio selvático, menospreciador de todo lo que no es patrio[106], y que mira la aceptación de los nuevos usos como signos de servidumbre[107].

LA CIVILIZACION

Finalmente, a pesar de estas dificultades, se alcanza la perfección de la vida civil.

Cabe, en primer lugar, preguntarse: ¿qué entiende el abate por civilización? Es decir, ¿en qué consiste este estado de perfección de la vida civil?

El abate no nos da un concepto ni claro ni preciso. No obstante, algo se puede desprender de una serie de afirmaciones dispersas a lo largo de su obra. Para él, lo que "lima" a una nación, son las sabias leyes, el comercio y las artes[108]. Ya vimos que algún grado de ellas se alcanza en las etapas precivilizadas. Lo que ahora interesa es el grado de desarrollo y perfección que adquieren en este período.

[104] *H. Civ.;* L. I, pág. 125.
[105] Id., L. II, pág. 179.
[106] Id., pág. 182.
[107] Id., pág. 149.
[108] *H. Civ.;* L. I, pág. 109.

El comercio ha crecido y su mayor volumen permite un tráfico mercantil que excede los límites puramente locales de la comunidad. Los productos van y vienen de una nación a otra, y tras ellos las influencias y los nuevos aportes culturales. Molina cuida de afirmar esta relación cuando sostiene que: "Las mercantiles correspondencias con los extranjeros, son las solas guías de repulimiento de los pueblos"[109].

El desarrollo del comercio juega, además, un papel de importancia en las relaciones internacionales. El trae —según piensa nuestro autor— como inseparable secuela la buena armonía entre los pueblos[110]. Las naciones, al salir de su aislamiento, son capaces de hacer causa común con sus vecinos[111]. El mundo político, hasta entonces cerrado y circunscrito a los estrechos límites de los terrenos de cultivo y sus anejos, se abre abarcando las nuevas comunidades con que establece contacto.

Se rompe el aislamiento y empiezan a ser capaces de hacer causa común con los pueblos vecinos, que antes ni siquiera merecían el calificativo de hombres. Se forman coaliciones y muchos peligros se salvan auxiliándose mutuamente[112].

La política regional ha cedido el paso a la política internacional. Frente a las necesidades de satisfacer las nuevas exigencias del mercado, la industria adquiere un incremento hasta entonces insospechado.

También la división del trabajo alcanza en este período su punto máximo. Todas las actividades se diversifican y se descomponen en un sinnúmero de profesiones, cada una con funciones específicas.

El cambio se ve, a su vez, facilitado por la aparición de la moneda; la cual —al terminar con el engorroso sistema de trueque— da nuevo impulso al comercio[113].

Se forman los primeros centros mercantiles, y, en torno a ellos, las ciudades que atraen a grandes masas de población por su capacidad de absorber mano de obra[114].

Asimismo, las nuevas condiciones permiten un rápido aumento de la población. Aumento que es cada vez mayor, según crece el mercado[115].

Toda la nación entra en actividad y la cultura se desenvuelve con una rapidez y brillo nunca antes vistos.

Y no son sólo las técnicas y las artes las que mejoran, también el

[109] *H. Civ.;* pág. 125.
[110] Id., L. IV, pág. 304.
[111] Id., L. I, pág. 134.
[112] Id., L. I, págs. 134-135.
[113] *H. Civ.;* L. I, pág. 330.
[114] Id., L. IV, pág. 316, nota a-2, y pág. 320.
[115] Ver capítulo sobre *Progreso y Población.*

lenguaje se perfecciona y enriquece. El nuevo complejo de actividades multiplica las ideas y éstas exigen ser expresadas.

Al mismo tiempo que el comercio acrecienta las formas materiales de la cultura, engendra y perfecciona una serie de cualidades en los hombres: "Los hace humanos, complacientes y amantes de hacer el bien"[116]. Los convierte en lo que acostumbramos a llamar un "hombre civilizado".

Este hombre civilizado toma conciencia de sí mismo, de pertenecer a una cultura que valora en relación con otras culturas. Se da cuenta que transcurre en el tiempo y comienza a sentir interés por lo que hace. La escritura, propia también de este período[117], le va a servir de medio para recordar mejor sus hechos, antes entregados a la memoria de los ancianos y los bardos. Nace, así, la historia.

No obstante, no todas son ventajas. Junto con la cultura llega el lujo y la comodidad. Entonces, la naturaleza humana, antes fuerte y vigorosa, se acostumbra a la vida muelle y al placer. Se hace delicada, perdiendo sus ingénitas cualidades mientras se aleja del estado de primitiva naturaleza[118]. Los hombres olvidan el privilegio de su libertad y se crea el campo propicio para que se ceben las ambiciones de poder y aparezcan los déspotas[119].

Por último, para concluir este parágrafo, quisiéramos citar unos párrafos, insertos en una memoria *Sulla propagazione successiva del genere Umano,* publicada en 1820 y que todavía permanece olvidada de los traductores. El mérito de estas líneas radica en la forma clara y vívida en que nos explica el progreso humano:

> "Queste difficolta svaniscono interamente nell'opinione di quelli, che sanno dalle storie antiche che tutti gli uomini furono da prima cacciatori, vagabondi, senza abitazione fissa, e attenti soltanto a cercare, inoltrandosi, ove le bestie selvatiche, onde dipendeva tutta la loro sussistenza, fossero piu abbondanti, giacche allora non avevano la menema idea dei ventaggi, che procura l'agricoltura. Di questa maniera essi con le loro famiglie sempre avanzando scorreva-

[116] *H. Civ.;* L. IV, pág. 265.

[117] El abate no la menciona como característica de este período, pero de su lectura se deduce que así lo estimaba.

[118] *H. Civ.;* L. II, pág. 148: "Hemos dado ya una idea de las habitaciones de los antiguos chilenos. Los araucanos tenacísimos de sus patrióticas costumbres, como lo son todas las naciones no corrompidas del lujo, nada han cambiado de aquella manera de fabricar . . . El lujo de comodidad, de magnificencia y de bagatelas es allí enteramente desconocido. Las solas necesidades naturales son consultadas en la elección de sus muebles.

[119] *H. Civ.;* L. I, pág. 122; L. I, pág. 134; L. II, pág. 153.

no a poco a poco vestissimi tratti di paese, senza lasciarsi agomentare o dall'asprezza dei monti, che come cacciatori sorpassavano volentieri, o dalla profondita dei fiumi, che cercavano di valicare alla loro sorgente, o di superarla per mezzo di zattere, che facilmente construivano secondo l'opportunita.

Succedeva bene spesso che altre orde di selvaggi, egualmente cacciatori, rispingeveno sempre avanti quelle, che principiavano a stabilirse, per godere esse sole e senza rivali del provento dei boschi. Gli esempi di queste trasmigrazioni o volontarie o sforzata ocorrono frequentemente nell'America settentrionale, dove quelle, orde, che vivono ordinariamente dei prodotti della caccia, si rispingono a vicenda, per modo che le piu meridionali si veggono oggidi stabilite verso il settentrione in regioni distanti le mille o piu miglia del loro primo soggiorno"[120].

LA NECESIDAD COMO FACTOR DINAMICO DE LA CULTURA

Los hombres en su laborioso progreso no desarrollan, empero, una actividad consciente "para avanzar hacia la perfección de la vida civil". Los adelantos que realiza no constituyen momentos ni etapas superables de una visión general tendiente a mejorar el modo de vida, sino que en la mayoría de los casos son soluciones a problemas concretos e inmediatos u obra del azar. Los hombres actúan movidos por circunstancias apremiantes que requieren una pronta solución. Estas circunstancias son las necesidades que tiene que satisfacer[121].

Cuando las necesidades son escasas, los hombres viven cómodamente sin tener que realizar ningún mejoramiento notable en su cultura[122]. En primer lugar, deben atender a procurarse los medios indispensables para su subsistencia. No bien logran obtenerlos, cuando se pone en marcha un proceso que se complica cada vez más, y que nosotros gustamos de llamar enfáticamente "la marcha del progreso". La forma en que se satisfacen estas necesidades fisiológicas o primarias es, en un comienzo, muy rudimentaria. Mas, al punto que se alcanza algún grado de satisfacción, se presenta de inmediato un nuevo problema: es necesario mejorar lo ya obtenido y aplacar en forma más refinada los apetitos básicos[123].

[120] *Sulla propagazione sucessiva del genere Umano;* en *Memoria di Storia Naturale*. Parte IIª Mem. 12, pág. 176.

[121] *H. Civ.;* L. I, págs. 119, 121, 122, 123; L. III, pág. 257; L. IV, pág. 327. *Comp. An.;* I, XXI, pág. 196.

[122] Idem., L. I, pág. 118.

[123] *H. Civ.;* L. I, pág. 119. Molina nos da aquí un notable ejemplo de cómo una necesidad primaria se va complicando en la medida que es satisfecha, y necesita ser resatisfecha, originando un proceso de perfeccionamiento creciente. Se refiere a la fabricación del pan: "Es opinión generalmente adoptada que los primeros hombres comiesen los granos crudos luego que empezaron a servirse de ellos para su alimento. Pero esta comida saliéndoles insípida y

Sólo una vez que el ser humano se procura la subsistencia, puede dirigir su actividad en otro sentido. Así piensa el abate, quien nos dice: "De estas artes de primera necesidad pasaron a algunas de aquellas que exigen las necesidades secundarias de una sociedad"[124]. Pero. . . ¿Cuáles son estas necesidades secundarias? ¿De dónde provienen? Por una parte, son el producto de inclinaciones humanas naturales. Esta afirmación demuestra que Molina es un hombre del siglo XVIII, inmerso en el pensamiento de su época. Toda la impronta de la Ilustración se manifiesta en esta idea[125]. Por otra parte, el individuo es impulsado por las necesidades de su constitución política[126]. Estas necesidades se originan apenas el hombre abandona la vida nómada y comienza a practicar la agricultura; entonces, busca la compañía y el auxilio de sus semejantes, los que al momento se convierten en indispensables para su bienestar[127]. Nace así la organización política y el gobierno, porque ninguna unión civil puede subsistir sin "alguna forma de gobierno"[128]. También nace, en aquel momento, la propiedad privada sobre la tierra, transmisible de padre a hijo, y que, según Molina, es el principio fundamental de donde brotan las primeras artes, "que pedían las necesidades de la natural conformidad, no menos que aquellas de la constitución política"[129].

Importa señalar, sin embargo, que todo este proceso de aculturación de las sociedades comienza cuando el hombre descubre la agricultura, pues es ella "el manantial principal de la sociedad y de las artes"[130]. Asimismo, el perfeccionamiento sólo es posible, por la natural capacidad humana de recoger y acumular experiencias, de utilizarlas en la obtención de fines diversos; e incluso, de proyectarla de una situación a otra. "Basta que el hombre conozca una vez la utilidad que puede sacarse de cualquiera cosa para que de grado en grado trate de aplicarla a otros objetos que le sean ventajosos".

EL RITMO DEL PROGRESO

Parecería desprenderse de todo lo dicho que el hombre avanza en forma ininterrumpidamente acelerada por el camino del progreso. Mas el abate

difícil de masticar, tomaron el partido de tostarla o de cocerla, machacando fácilmente entre las manos el grano tostado, tuvieron la idea de la harina, y luego por grados vinieron a hacer la poleada, las tortitas y después el pan . . .".

[124] *H. Civ.;* L. I, pág. 123.

[125] Cf., Hazard, Paul; *El Pensamiento Europeo en el siglo* XVIII*;* parte III, cap. V: *Naturaleza y libertad; H. Nat.;* L. III, pág. 376.

[126] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.

[127] *H. Civ.;* pág. 121.

[128] Ibídem.

[129] *H. Civ.;* L. I, pág. 122.

[130] Idem., pág. 121.

no es tan ingenuo como para dejarse llevar de esta idea que desvirtúa la realidad histórica. Molina piensa que frente a la tendencia natural del ser humano a mejorar sus formas de vida –motivada una y otra vez por la aparición de nuevas necesidades– existe una tendencia antagónica. "Cierta especie de inercia propia de la condición humana"[131], que hace permanecer a los hombres en un determinado estado cultural "por mucho tiempo estacionarios, aun cuando las circunstancias pareciesen favorables"[132] para el adelantamiento.

Avanzar de una etapa a otra en los primeros períodos, no presenta mayor dificultad. Empero llega un momento en que es preciso dar el paso más difícil, cuando se pasa de la barbarie a la vida civil. Esto –señala nuestro autor– "no es tan fácil como a primera vista podría crecerse"[133]. Para lograrlo se necesita, ante todo, de la cooperación de los vecinos. Es preciso establecer relaciones mercantiles con otros pueblos[134], o bien, recibir la cultura por contacto con otras naciones más adelantadas. Este contacto puede ser pacífico, pero lo más frecuente es que sea violento. Las invasiones y la conquista foránea originan, en forma inesperada, una "revolución cultural" incoadora de nuevos usos y costumbres[135].

A su vez, los mismos pueblos que han alcanzado la cima de la civilización, traspasando los límites de la barbarie, pueden caer abatidos por "algunas de aquellas revoluciones físicas o morales a las cuales está también sujeto nuestro globo"[136]. De esta suerte, se encuentran en una etapa intermedia y estacionaria, pueblos en plan de desarrollo, deseosos de desprenderse de su estado de barbarie, con los residuos de otros, que otrora estuvieron en la cúspide[137]. Esta fase no es ni de civilización ni de salvajismo, sino "aquel estado medio entre lo salvaje y lo civil que llamamos barbarie"[138].

De este estado sólo puede sacarlos el comercio.

Para alcanzar este límite superior las sociedades siguen un desarrollo evolutivo en que todas las cosas van subiendo por grados[139]. Los usos, es decir, las nuevas técnicas y prácticas, abren nuevos conductos favorables al progreso que antes se habían creído impracticables. Esta evolución, común a toda la especie humana, está condicionada, en mayor o menor medida, por las características geográficas del medio circundante[140].

[131] *H. Civ.;* L. I, pág. 125.
[132] Idem.
[133] Ibídem.
[134] *H. Civ.;* L. IV, pág. 329, nota a: "Las que son las solas guías del repulimiento de los pueblos".
[135] *H. Civ.;* L. I, pág. 126.
[136] Id., L. I, pág. 109.
[137] Idem.
[138] *H. Civ.;* L. I, pág. 125.
[139] Id., L. IV, pág. 329, nota.
[140] Id., L. I, pág. 117; L. IV, págs. 257, 322.

Cuando los recursos de dicho medio no favorecen la actividad que se desarrolla y que es propia del grado de cultura en que se vive, el hombre supera rápidamente la etapa, pasando al grado superior. Así, las inclemencias del ambiente se constituyen en un verdadero reto a la actividad humana, ante el cual el hombre se ve obligado a actuar, a desarrollar una actividad. Esta respuesta humana es el progreso.

Molina piensa que los hombres, frente a las mismas circunstancias, reaccionan de idéntica manera[141]. Este planteamiento es particularmente interesante, pues lo hace extensivo al campo de formación de las ideas[142]. Sostiene que las ideas se van ampliando cada vez más con el uso y que, al multiplicarse las ocupaciones y tener el hombre un mayor número de cosas de que preocuparse, crece de grado en grado la esfera de sus ideas[143]. De esta forma se suceden los inventos, muchos de los cuales son productos del genio creciente; aunque, también, un número considerable es consecuencia de la accidentalidad. Muchos de los grandes beneficios obtenidos por la industria han sido el resultado de meros accidentes[144]. Eso sí, el genio humano ha sabido sacar provecho de ellos[145]. No de otra manera se va extendiendo progresivamente el dominio del hombre sobre la naturaleza[146], hasta alcanzar el refinamiento de la vida civil.

La cultura nos va a proporcionar una serie de comodidades y terminará por llevar al ser humano a una vida verdaderamente civil. No obstante, no todos los valores se desarrollarán igualmente; algunas de las virtudes más características de la vida primitiva se van a perder. El refinamiento, que es una "tendencia connatural" al hombre, bien que no una necesidad, encontrará un campo especialmente propicio a su desarrollo cuando él se reduzca a vivir en compañía de sus semejantes[147].

En las grandes sociedades comerciales esta inclinación al refinamiento se hipertrofia y se transforma en lujo de comodidades, de magnificencias y de bagatelas[148]. Este lujo es el fenómeno que inicia la decadencia. El va a corromper a los pueblos y a debilitar las pasiones que dieron fuerza a la vida primitiva. Además, debilita la naturaleza humana, "que

[141] *H. Civ.;* L. II, pág. 173.

[142] Idem: "Esta fábula, como se ve, es muy semejante a la del viejo Caronte, no porque haya sido copiada la una de la otra, sino porque la mente humana, puesta en las mismas circunstancias, se forma las mismas ideas".

[143] *H. Civ.;* L. I, pág. 125.

[144] Id., L. I, pág. 119.

[145] Idem.

[146] *H. Civ.;* L. I, págs. 117 y 118: "El dominio de ellos —se refiere a los araucanos— sobre la creación animal no se había extendido a más".

[147] *H. Civ.;* L. I, pág. 120.

[148] Id., L. II, pág. 148.

no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo"[149]. Por último, ofrecerá campo propicio para que se ceben las ambiciones de poder y el despotismo[150].

Así, pues, aunque el comercio perfeccione determinadas cualidades y haga a los pueblos humanos, complacientes y capaces de hacer el bien[151], les quita la fuerza y el valor (la constancia guerrera), tan característicos de los pueblos primitivos.

Pero, detengámonos un momento. Antes de continuar es preciso hacer algunas salvedades. Hasta aquí hemos presentado un esquema demasiado rígido, que si bien corresponde a la idea general del abate, no nos revela en forma suficiente todos los matices de su espíritu, ni la flexibilidad de su concepción histórica; porque Molina supo comprender el sentido de "lo histórico", se percató de que el hombre actuaba de una manera a menudo imprevisible, y que sólo metodológicamente se pueden encuadrar todas las formas posibles de la conducta humana, dentro de estos esquemas que tienden a transformarse en envaradas estructuras, que cierran el paso a toda manifestación del espíritu individual.

Es cierto que Molina estructuró sus ideas de acuerdo con un esquema, y que, dentro de él, en una serie de grados, agrupó a los pueblos. No obstante, del tenor de sus obras se desprende que el abate no creía que los pueblos se circunscribían total y absolutamente a este esquema. Las sociedades, al ser observadas desde distintos ángulos y con diversas perspectivas, ofrecen matices diversos. Junto a los grises de su cultura media brillaban con fuerza los tonos cálidos de una actividad especialmente desarrollada, de una actividad que había quedado por encima de su *media,* y que estaba a la altura de una "mejor cultura". Tal era, por ejemplo, el caso de los araucanos, que siendo pueblos bárbaros, habían alcanzado un desarrollo militar que nada tenía que envidiar a la lustrosa cultura española[152].

[149] Id., L. II, pág. 191: "El día mismo que paren un hijo, lo conducen al río, lo lavan, se lavan ellas también, y dentro de poco tiempo vuelven a las acostumbradas ocupaciones domésticas, sin sentir alguna incomodidad; tan cierto es que la naturaleza humana no es delicada por sí misma, sino porque se acostumbra a serlo. Paren con suma facilidad lo que se debe atribuir a su natural robustez; de donde proviene que también en Europa las mujeres plebeyas, según los cálculos del Dr. Blond, registrados en las transacciones filosóficas, paren más felizmente que las señoras y están menos sujetas a las consiguientes incomodidades".

[150] *H. Civ.;* L. I, págs. 122 y 134; L. II, págs. 145, 153 y 157.

[151] Id., L. IV, pág. 265.

[152] Cf., Hazard, Paul: *El pensamiento europeo en el siglo* XVIII. Cap. V. Parte III. *Naturaleza y libertad . . .*

De tal forma trepan los pueblos, poco a poco, los peldaños de esta estructura. Al avanzar rápidamente por el camino de sus aptitudes, dejan atrás lo menos característico de su espíritu. La marejada del progreso rompe por el lado de lo peculiar, y los pueblos dan un primer paso.

La condición o aptitud especial que tiene cualquier grupo humano para desarrollar una determinada ciencia o arte, es lo que lo hace característico, lo que lo distingue entre todos los demás, conformando su espíritu[153].

Desgraciadamente, este proceso de desarrollo cultural no es reversible. Una vez que se ha alcanzado un determinado grado de complejidad cultural, no se puede volver a atrás para aprovechar las ventajas de instituciones primitivas más sencillas[154]. Las sociedades civilizadas pueden decaer totalmente; vale decir, volver a las instituciones de la barbarie, manteniendo sólo débiles reminiscencias de su estado de vida anterior; sin embargo, no pueden seleccionar lo mejor de la "primitiva simplicidad" para enriquecer sus vidas civilizadas[155]. Sólo cuando las avanzadas de una civilización entran en contacto con grupos bárbaros, se insertan en su mundo, viven rodeados de sus formas de cultura, y circunscritos por un contorno físico distinto del que les es propio, sólo entonces, en un medio tan propicio, pueden volver a las instituciones primitivas, aprovechando aquellas que más se acomoden a su nuevo modo de vida[156].

Todo esto no significa que en los grados superiores de cultura se pierdan por completo las antiguas formas. Se conservan, cuando menos, aquellas que constituyeron las actividades indispensables para la satisfacción de las necesidades primarias; bien que no con el carácter de fundamentales que tenían en los antiguos tiempos, al menos como actividades complementarias, de segundo orden; o como formas de juego y deporte. La caza, por ejemplo —apunta el abate—, había dejado de ser hace tiempo el principal ejercicio de los araucanos; no obstante, se conservaba entre ellos en forma de "pasatiempo", y como un modo de acrecentar las provisiones[157].

[153] *H. Civ.;* L. I, pág. 124; L. II, pág. 157: "Su gobierno militar parece en cierto modo que supera la inteligencia de una nación inculta"; *H. Civ.;* L. II, págs. 147 y 158; C. Anónimo, II, V, pág. 242, y XXIII, págs. 252 y 258: "Los araucanos creen que el hombre no ha nacido más que para la guerra", y a renglón seguido dice: "Los hombres pasan el tiempo que les deja libre el ejercicio de la guerra o la embriaguez, en diversos juegos que, según su genio marcial, tienen siempre algo de militar".

[154] Cf., *H. Civ.;* L. II, págs. 157, 158, 169, 182, y L. III, pág. 233.

[155] Cf., *H. Civ.;* L. II, pág. 161.

[156] Idem.

[157] *H. Civ.;* L. II, pág. 194.

PROGRESO Y POBLACION

Es curiosa la relación que establece Molina entre estos dos fenómenos. Para él, cada paso hacia adelante en el camino del progreso se traduce en un aumento de población. Esta afirmación trae a nuestra memoria la teoría de Gordon Childe sobre el origen de las civilizaciones, la que también podría denominarse "Teoría de las Revoluciones", ya que con este término designa los cambios culturales cruciales de la evolución humana, por analogía con la Revolución Industrial. Según Childe, el avance cultural de la humanidad puede medirse por la curva demográfica: toda revolución técnica que facilite la obtención de los medios de vida, significará un inmediato incremento en la población.

De esta suerte, todas las invenciones humanas que han abierto nuevo capítulo en la historia, son detectables por su efecto inmediato; un alza en la curva demográfica[158]. Nuestro autor, a semejanza de Childe, sólo que doscientos años antes, sostiene una idea análoga: los hombres mientras más salvajes, menos numerosos. "Estos son los más bárbaros –dice, refiriéndose a ciertos aborígenes– y, por consiguiente, los menos numerosos de todos los chilenos, pues es cosa cierta que el estado de vida selvática es tanto menos propicia a la población cuanto es más rústica"[159].

En el estado de salvajismo los hombres sólo se propagan cuanto se encuentran asegurados los medios de subsistencia[160]. En cambio, en la última etapa la población estará en relación directa con el comercio: "Un gran comercio es relativo a una gran población: a medida que aquél aumente, crecerá también ésta"[161]. Un ejemplo que demuestra en forma fehaciente este planteamiento, es el caso de Chile: su población, bastante menguada ya por las ininterrumpidas guerras de Arauco, se ha visto detenida en su crecimiento por lo exiguo de su comercio, el que se realiza sólo con el Perú. No obstante, la nueva política de la Casa de Borbón, la cual ha permitido el comercio directo con Europa y el envío de bajeles que arriban todos los años a nuestras costas, ha revitalizado el comercio nacional y, consecuentemente, hecho aumentar la población[162]. Ya en 1755 –según informaciones de Molina–: "La provincia sola de Maule contaba 14.000 blancos capaces de llevar armas y las

[158] Gordon Childe: *Man makes himself.*

[159] *H. Civ.;* L. IV, pág. 265.

[160] *H. Civ.;* L. I, pág. 118: "Asegurada de este modo la subsistencia de la cual deriva la población, ellos se propagaban felizmente . . . bajo aquel benigno clima".

[161] *H. Civ.;* L. IV, pág. 327.

[162] Idem., pág. 321.

demás provincias se iban llenando de gente a proporción de la extensión de sus términos"[163]. "Así se ve, que luego que aquel reino ha comenzado a encontrarse libre de los obstáculos que se oponían directamente a los progresos de su población va prosperando de treinta años a esta parte con una rapidez increíble"[164]. "Desgraciadamente, este sistema, tan superior al anterior, no ha dado todos los frutos que eran de esperar. Ninguno de los puertos chilenos fue convertido en puerto de destino, y el hecho que sean solamente puertos de arribada dificulta mucho nuestro comercio, y es, naturalmente, muy perjudicial para el crecimiento de nuestra población"[165].

* * *

A Molina podríamos ubicarlo, con justeza, entre los autores que inauguran el método analógico aplicado a la comprensión del proceso histórico. En este punto aparece emparentado con pensadores tan modernos como Spengler y Toynbee.

Sin embargo, en su ensayo de comprensión histórica hay una inversión de perspectivas. En efecto, él no parte de la construcción de un esquema ideal, de acuerdo al cual se desarrolla la historia universal, y al que es preciso subordinar las diversas experiencias históricas singulares. Por el contrario, se aboca al estudio de un solo país, Chile (que en su obra viene a representar toda América), y a partir de él construye un esquema de la historia, válido para toda la humanidad, en el que los americanos aparecen ubicados en un estado intermedio de evolución, ya superado por las sociedades europeas. De este modo quiere afirmar que los pueblos americanos no son sociedades degeneradas, sino sociedades que han tenido un ritmo de progreso más lento.

Este planteamiento, desusado en su época, confiere a su obra un carácter apologético que se justifica plenamente si se piensa en las circunstancias en que fue escrita. Europa, que miraba a América con especial atención en esos momentos, procuraba comprenderla; pero no como una entidad singular, sino que aplicándole sus propios patrones valorativos. Probablemente, el prejuicio puritano, que heredó del pensamiento hebreo la idea de pueblo elegido, no quedó limitado a los sajones, sino que trascendió de una u otra forma configurando una mentalidad europea, válida para todo el continente. Ya desde los orígenes de la conquista, los propios españoles habían desempolvado los viejos textos

[163] *H. Nat.;* L. I, pág. 329, nota 1.
[164] *H. Nat.;* pág. 489.
[165] *H. Civ.;* pág. 329, nota.

de Aristóteles para fundamentar la tesis según la cual el aborigen americano era de aquellos pueblos sometidos, por su condición, a servidumbre natural.

En realidad, la historia de Europa demuestra la incapacidad del europeo para valorar al mundo, como no sea en conformidad a su propia idea, de la existencia. Semejante limitación de perspectivas, se agudizaba todavía más en la época de Molina, en la cual se pensaba el cosmos en términos de creación, y como tal, concebíaselo como acabado e intransformable.

América, al no encuadrar en las estructuras europeas conocidas, inducía a apreciaciones negativas. Se carecía de la visión necesaria para pensar nuestro continente como algo distinto y singular. Toda desemejanza con Europa se atribuyó a degeneración. Las mismas especies animales se clasificaron de acuerdo con sus semejanzas con las europeas y no como especies distintas, pensándose que eran formas degeneradas de éstas.

Molina se percató claramente de esta circunstancia y en su *Historia Natural* insiste especialmente en ello cuando afirma, que la falsa idea de América "proviene del abuso que cometieron los primeros conquistadores, aplicando según su antojo, y sin verdadero discernimiento, los nombres de las cosas del mundo antiguo, a los nuevos objetos que les presentaban alguna leve apariencia de semejanza o conformidad con los que habían dejado en Europa"[166]. De aquí derivan —continúa diciendo— todas las ideas sobre degeneración de nuestro continente y los ejemplos sobre ciervos pequeños, osos pequeños, etc., que se citan en favor de esas teorías[167].

En la época que le tocó vivir a Molina, arreciaron las apreciaciones de este tipo. El abate publicó entonces sus trabajos, comenzando por afirmar que América no es un continente degenerado, sino de desarrollo más tardío; para demostrarlo construye aquel esquema evolucionista de la historia universal, en uno de cuyos grados le incluye.

Por otra parte, proclama "la singularidad de América". Nuestro continente no es aprehensible de acuerdo con los valores y formas europeas, sino que tiene sus propios valores y formas. Sus especies, tanto vegetales[168] como animales[169], no son las mismas, y a lo más, sólo son aparentemente semejantes. Cada región tiene especies propias, producto de una evolución biológica, condicionada por el clima[170].

[166] *H. Nat.;* pág. 454.
[167] Id., pág. 455.
[168] *Comp. Anónimo,* pág. 201.
[169] *Hist. Nat.;* pág. 455.
[170] *Hist. Nat.;* págs. 477 y 486.

El valor de Molina radica principalmente en este punto. Nadie en su época supo señalar como él la singularidad de nuestro continente. En este sentido es el iniciador de lo que podemos llamar una auténtica antropología del hombre americano, camino por donde muy pocos de nuestros intelectuales se han aventurado, y que si no fuera por la existencia de un pequeño número de obras, como la del profesor Félix Schwartzmann en nuestro medio, todavía crecería virgen y tupida la broza que impide que lleguemos a conocernos.

René Guénon

SANATANA DHARMA

(Traducción de Iván Lara V.)

La noción de *Sanatana Dharma* es una de aquellas que no tienen equivalente exacto en Occidente; tanto es así que parece imposible encontrar un término que nos la entregue por entero y bajo todos sus aspectos. Toda traducción que pudiera proponerse sería, si no del todo falsa, al menos muy insuficiente. Ananda K. Coomaraswamy pensaba que la expresión que mejor podía dárnosla, al menos en una aproximación, era la de *Filosofía Perennis,* tomada en el sentido en que se la entendía en la Edad Media. Esto es, en efecto, verdadero en cierto sentido, pero hay, sin embargo, notables diferencias, que es tanto más útil examinar, por cuanto algunos parecen creer, demasiado fácilmente, en la posisibilidad de asimilar pura y simplemente ambas nociones.

Debemos advertir, ante todo, que la dificultad no reside en la traducción de la palabra *sanatana,* de la que el latín *perennis* es, con todo, un buen equivalente. Es propiamente de "perennidad" o de perpetuidad de lo que aquí se trata, y en modo alguno de eternidad, como se dice a veces. En efecto, el término *sanatana* implica una idea de duración; mientras que eternidad, por el contrario, es esencialmente la "no-duración". La duración de que se trata es, si se quiere, indefinida o más precisamente "cíclica", en la acepción del griego *eonios,* que de ningún modo tiene el sentido de "eterno" que los modernos, por una lamentable confusión, le atribuyen demasiado a menudo. Lo que es perpetuo, en este sentido, es lo que subsiste constantemente, desde el comienzo al fin de un ciclo. Y, siguiendo la tradición hindú, el ciclo que debe ser examinado desde lo concerniente al *Sanatana Dharma* es un *Manvantara,* es decir, la duración de manifestación de una humanidad terrestre. Agregaremos inmediatamente, pues se verá más lejos su importancia, que *sanatana* tiene también el sentido de "primordial". Y es, por lo demás, fácil de comprender el vínculo muy directo con lo que acabamos de indicar, puesto que lo que es verdaderamente perpetuo no puede ser sino lo que se remonta al origen mismo de un ciclo. En fin, debe quedar bien establecido que esta perpetuidad, con la estabilidad que implica necesariamente, si no debe de ninguna manera ser confundida con la ternidad, y no tiene con ella ninguna común medida, es, sin embargo, como un reflejo, en las condiciones de este mundo, de la

eternidad y de la inmutabilidad que pertenecen a los principios mismos de los que el *Sanatana Dharma* es la expresión.

La palabra *perennis,* en sí misma, puede abarcar también todo lo que acabamos de explicar. Pero sería bastante difícil precisar hasta qué punto los escolásticos de la Edad Media, a cuyo lenguaje pertenece más particularmente el término *Filosofía Perennis,* podían tener netamente conciencia de ello; pues su punto de vista, con ser estrictamente tradicional, se extendía, sin embargo, a un dominio puramente exterior y, por lo mismo, limitado en múltiples aspectos. Sea como fuere, y admitiendo que se pueda independientemente de toda consideración histórica restituir a esta palabra la plenitud de su significación, no dejaría de ser verdadero que lo que exigen las más serias reservas en cuanto a la asimilación de que hemos hablado, es el empleo del término *Filosofía,* que corresponde, precisamente, en cierta manera, a esta limitación del punto de vista escolástico. Primero, esta palabra, dado el uso que le confieren habitualmente los modernos, puede demasiado fácilmente dar lugar a equívocos. Se podría, es verdad, disiparlos, teniendo cuidado de precisar que la *Filosofía Perennis* no es una filosofía, es decir, una concepción particular, más o menos limitada y sistemática, que tiene por autor tal o cual individuo, sino el fondo común de donde proceden todas las filosofías en lo que tienen de realmente válido. Y, en efecto, esta manera de entenderla respondería ciertamente al pensamiento escolástico. Solamente no dejaría de haber aquí algo impropio, pues, aquello de que se trata, si se lo ha considerado como una expresión de la verdad tal como ella debe ser, sería más bien *Sofia* que *Filosofía*. La "sagesse" no debe ser confundida con la aspiración o la búsqueda que a ella nos puede conducir; y es esto todo lo que designa propiamente, siguiendo su etimología misma, la palabra "Filosofía". Se dirá, tal vez, que ésta es susceptible de una cierta transposición, aunque no parezca imponérsenos, como sucedería si no tuviéramos ningún otro término mejor a nuestra disposición. No está en nuestra cuenta negar esta posibilidad. Pero, aun en el caso más favorable, estaría todavía lejos de ser mirada como un equivalente de *Dharma,* pues no podrá jamás designar sino una doctrina que, cualquiera sea el dominio que de hecho abarque, seguirá siendo, en todo caso, únicamente teórica y, por consiguiente, no corresponderá en modo alguno a todo lo que comprende el punto de vista tradicional en su integralidad. En éste, en efecto, la doctrina no es nunca considerada como una simple teoría que se basta a sí misma, sino como un conocimiento que debe ser realizado efectivamente, y que, además, comporta

aplicaciones que se extienden a todas las modalidades de la vida sin excepción alguna.

Esta extensión resulta de la significación misma de la palabra *Dharma,* que es, por lo demás, imposible traducir en un término único en las lenguas occidentales: por su raíz *dhri* que tiene el sentido de llevar, soportar, sostener, mantener, designa ante todo un principio de conservación de los seres, y, por consecuencia, de estabilidad, en tanto ésta es compatible con las condiciones de la manifestación. Es importante advertir que la raíz *dhri,* es casi idéntica, como forma y como significación, a otra raíz *dhru,* de la que deriva la palabra *dhruva,* que designa el "polo". Es precisamente a esta idea de "polo" o de "eje" del mundo manifestado a la que conviene referirse si se quiere comprender la noción de *Dharma* en su sentido más profundo: es lo que permanece invariable en el centro de las revoluciones de todas las cosas y que regula el curso del devenir en cuanto, justamente, no participa de él. No hay que olvidar, en este sentido, que el lenguaje, por el carácter sintético del pensamiento que expresa, está mucho más estrechamente ligado al simbolismo que en las lenguas modernas, en las que un tal vínculo subsiste en cierta medida, sólo en virtud de una lejana derivación. Y, aun, podría mostrarse, si esto no se alejara demasiado de nuestro tema, que la noción de *Dharma* se afianza bastante directamente con la representación simbólica del "eje" en la figura del "Arbol del Mundo".

Se podría decir que el *Dharma,* si debiera de examinárselo sólo como principio, es necesariamente *sanatana,* y aun en una acepción más extensa que la indicada más arriba, pues, en vez de limitarse a un cierto ciclo y a los seres que en él se manifiestan, se aplica generalmente a todos los seres y a todos los estados de manifestación. Volvemos a encontrar aquí, en efecto, la idea de permanencia y de estabilidad. Pero es evidente que ésta, fuera de la que no podría en absoluto ser cuestión de *Dharma,* puede, sin embargo, ser aplicada de una manera relativa, en diferentes niveles y en dominios más o menos restrictos y es esto lo que justifica todas las acepciones secundarias o "especializadas" de las que es susceptible el mismo término. Por el hecho de tener que ser concebido como principio de conservación de los seres, el *Dharma* reside para éstos en la conformidad con su naturaleza esencial. Se puede, pues, en este sentido, hablar del *Dharma* propio de cada ser, que es designado más precisamente como *swadharma,* o de cada categoría de seres, así como el de un mundo o de un estado de existencia, o solamente de una porción limitada de éste o del de un cierto pueblo o de cierto período. Y cuando se habla de *Sanata-*

na Dharma, se trata, entonces, como lo hemos dicho, del conjunto de una humanidad, y esto durante toda la duración de su manifestación que constituye un *Manvantara.* Se puede aun decir, en este caso, que es la "ley" o la "norma" propia de este siglo, formulada desde su origen por el *Manú* que lo rige, es decir, por la Inteligencia cósmica que refleja en él la Voluntad divina y expresa el Orden universal. Y es éste, en principio, el verdadero sentido del *Manava-Dharma,* independientemente de todas las adaptaciones particulares que puedan ser derivadas, y que recibirán, por lo demás, legítimamente la misma designación, porque no serán, en suma, sino como traducciones requeridas para tal o cual circunstancia de lugar y de tiempo. Hay que agregar, sin embargo, que en tal caso puede suceder que la idea misma de ley arrastre, de hecho, una cierta restricción. Pues, aunque puede también, como sucede con su equivalente hebraico *Thorah,* ser aplicada al contenido entero del conjunto de las escrituras sagradas, a lo que apunta de manera inmediata, es, naturalmente, al aspecto "legislativo" propiamente dicho, que, por cierto, está lejos de constituir toda la tradición, aunque ella sea parte integrante de toda civilización que pueda calificarse de normal. Este aspecto no es, en realidad, sino una aplicación al orden social, pero, por otra parte, como todas las otras aplicaciones, presupone necesariamente la doctrina metafísica que es parte esencial y fundamental de la tradición, el conocimiento principal del que depende el resto y sin el que nada verdaderamente tradicional, cualquiera que sea el dominio de que se trate, podría existir de manera verdadera.

Hemos hablado del Orden universal que es, en la manifestación, expresión de la Voluntad divina, y que reviste en cada estado de existencia modalidades particulares determinadas por las condiciones propias de este estado. El *Dharma* podría, bajo cierto aspecto, al menos, ser definido como conformidad al orden. Y es esto lo que explica el estrecho parentesco existente entre esta noción y la de *rita,* que es también el orden y que tiene etimológicamente el sentido de "rectitud", como el *Te* de la tradición extremo oriental con el cual el *Dharma* hindú tiene muchas analogías, lo que recuerda de nuevo, de manera evidente, la idea del "eje", que es la de una dirección constante e invariable. Al mismo tiempo, este término *rita* es manifiestamente idéntico a la palabra "rito"; y este último, en su acepción primitiva, designa también, en efecto, todo lo que es llevado a cabo conforme al orden. En una civilización integralmente tradicional, y con mayor razón en los orígenes mismos, todo tiene un carácter propiamente ritual. El rito llega a tomar una acepción más

restringida sólo a consecuencia de la decadencia que da nacimiento a una actividad profana, en cualquier dominio de que se trate. Toda distinción entre "sagrado" y "profano" supone, en efecto, que ciertas cosas serán, de ahora en adelante, encaradas fuera del punto de vista tradicional, cuando, en realidad, éste se aplica a todas igualmente, y que estas cosas, por el hecho mismo de ser consideradas como "profanas", se han vuelto verdaderamente *adharma* o *anrita*. Debe quedar bien entendido que el rito, que corresponde, por lo tanto, a lo "sagrado", conserva, por el contrario, siempre el mismo carácter "dharmico", si podemos expresarnos así, y representa lo que permanece aún, tal como era anteriormente a esta decadencia, y que sólo la actividad no ritual es realmente sólo una actividad desviada o anormal. En particular, todo lo que no es sino "convención" o "costumbre", sin ninguna razón profunda, y de institución puramente humana, no existía originariamente y no es sino el producto de una desviación. Y el rito, comprendido tradicionalmente, como debe serlo para merecer este nombre, no tiene, a pesar de lo que puedan pensar algunos, absolutamente ninguna relación con todo esto, que no puede ser sino falsificación o parodia. Además, y esto es también un punto esencial, cuando hablamos aquí de conformidad al orden, no hay que entenderlo solamente como al orden humano, sino también y aun ante todo, al orden cósmico. En toda concepción tradicional, en efecto, hay siempre una estrecha correspondencia entre uno y otro y precisamente es el rito el que mantiene estas relaciones de una manera consciente, implicando, en cierto modo, una colaboración del hombre dentro de la esfera en que se ejerce su actividad, con el orden cósmico mismo.

Resulta de ahí que, si se encara el *Sanatana Dharma* en tanto tradición integral, comprenderá esencialmente todas las ramas de la actividad humana, que son así "transformadas", puesto que, por el hecho de la integración, participarán del carácter "no-humano" que es inherente a toda tradición; o que, para decirlo mejor, constituye la esencia misma de la tradición como tal. Es, pues, el justo opuesto del "humanismo", es decir, del punto de vista que pretende reducirlo todo a un nivel puramente humano, y que en el fondo no es sino uno con el punto de vista profano mismo. Y es esto en particular, lo que hace diferir tan profundamente la concepción tradicional de la ciencia y de las artes de su concepción profana, a tal punto que podría decirse, sin exageración, que se encuentra separada de ella por un verdadero abismo. Desde el punto de vista tradicional, toda ciencia y arte son realmente legítimos sólo en cuanto se afianzan en los principios universales, de tal modo que aparecen en

definitiva, como una aplicación de la doctrina fundamental a un cierto orden contingente, del mismo modo que también la legislación y la organización social son tan sólo unas, en otro dominio. Por esta participación con la esencia de la tradición, ciencia y arte tienen también, en sus modos de operación, este carácter ritual de que hemos hablado hace un momento, y del que ninguna actividad está desprovista, en cuanto es lo que debe ser normalmente. Y agregaremos que, desde este punto de vista, ninguna diferencia puede establecerse entre las artes y los oficios, que tradicionalmente no son sino una y la misma cosa. No podemos insistir más aquí sobre estas consideraciones, que, por lo demás, ya hemos desarrollado en otras oportunidades. Pero, por lo menos, creemos haber dicho lo suficiente como para mostrar que todo esto trasciende desde todo punto de vista a la "filosofía", cualquiera que sea el sentido en que se la considere.

Ahora debe ser fácil comprender lo que es en realidad el *Sanatana Dharma:* no es otra cosa que la Tradición primordial, única subsistente continuamente y sin cambio a través de todo el *Manvantara,* y poseedora, así, de la perpetuidad cíclica, porque su primordialidad misma la substrae a las vicisitudes de las épocas sucesivas. Y sólo ella puede, con todo rigor, ser mirada como verdadera y plenamente integral. Por lo demás, a consecuencia de la marcha descendiente del ciclo y del empañamiento espiritual que de ello resulta, la Tradición primordial se ha vuelto oculta e inaccesible para la humanidad ordinaria. Es la fuente primera y el fondo común de todas las formas tradicionales particulares, que proceden por adaptación a las condiciones especiales de tal pueblo o tal época, pero de las que ninguna podría ser identificada con el *Sanatana Dharma* mismo o considerárselas como una de sus expresiones adecuadas, aunque, sin embargo, sean siempre como una imagen suya más o menos velada. Toda tradición ortodoxa es un reflejo y, podría decirse, en cierto modo, un "substituto", de la Tradición primordial, en la medida en que lo permiten las circunstancias contingentes, de tal modo que, si no es *Sanatana Dharma,* lo representa, sin embargo, verdaderamente para los que le adhieren y participan de él de una manera efectiva, puesto que no pueden alcanzarlo sino a través de ella, y que, por lo demás, expresa, si no la integralidad, al menos todo lo que les concierne directamente bajo la forma más apropiada a su naturaleza individual. En cierto sentido, todas estas formas tradicionales diversas están contenidas principalmente en el *Sanatana Dharma,* puesto que son otras tantas adaptaciones regulares y legítimas, y no sabría jamás ninguno de los desarrollos de que son suscep-

tibles a lo largo del tiempo, llegar, en el fondo, a ser otra cosa. Y en otro sentido inverso y complementario a éste, todas contienen al *Sanatana Dharma* como lo que hay en ellas de más interior y "central", siendo en sus diferentes grados de exterioridad, como velos que lo recubren y que no lo transparentan sino de una manera atenuada y más o menos parcial.

Siendo esto verdad, por otra parte, para todas las formas tradicionales, sería un error querer asimilar, pura y simplemente, el *Sanatana Dharma* a alguna, cualquiera que ella sea. Por ejemplo, a la tradición hindú, tal como se nos presenta actualmente. Y si este error de hecho es cometido a veces, no puede ser sino por aquéllos cuyo horizonte, en razón de las circunstancias en que se encuentran, se limita exclusivamente a esta única tradición. Sin embargo, si esta asimilación es legítima en cierta medida, siguiendo lo que acabamos de explicar, los adherentes a cada una de las otras tradiciones podrían decir también, en el mismo sentido y con justo rigor, que su propia tradición es el *Sanatana Dharma*. Tal afirmación sería siempre verdadera en un sentido relativo, aunque evidentemente sea falsa en sentido absoluto. Hay, sin embargo, una razón por la cual la noción de *Sanatana Dharma* aparece como ligada muy particularmente a la tradición hindú: el que ésta, de todas las formas tradicionales actualmente vivas, es la que deriva más directamente de la Tradición primordial. Tanto es así que es, en cierta medida, como su continuación al exterior, teniendo en cuenta siempre, por supuesto, las condiciones en que se desarrolla el ciclo humano y del que ella misma da una descripción más completa que todas las que podrían encontrarse en otra parte, participando así de su perpetuidad en un más alto grado que todas las otras. Es, además, interesante señalar que la tradición hindú y la tradición islámica son las únicas que afirman explícitamente la validez de todas las otras tradiciones ortodoxas. Y si es así, es porque, siendo la primera y la última en fecha en el curso del *Manvantara,* deben de integrar igualmente, aunque bajo modos distintos, todas las formas diversas que se han producido en el intervalo, a fin de hacer posible el "retorno a los orígenes" por el que el fin de un ciclo deberá reunirse con su comienzo, y que, desde el punto mismo de partida de otro *Manvantara,* manifestará de nuevo hacia el exterior el verdadero *Sanatana Dharma*.

Hay que señalar aún dos concepciones erróneas que se han extendido demasiado en nuestra época y que testimonian una incomprensión ciertamente mucho más grave y más completa que la de la asimilación del *Sanatana Dharma* a un forma tradicional particular. Una de estas concepciones es la de los pretendidos "reformadores", como los que se en-

cuentran hoy en día hasta en la India misma, y creen poder volver a encontrar el *Sanatana Dharma* procediendo a una especie de simplificación, más o menos arbitraria, de la tradición, que no corresponde en realidad sino a sus propias tendencias individuales y que revela, lo más a menudo, prejuicios surgidos de la influencia del espíritu moderno y occidental. Hay que hacer notar que generalmente lo que estos "reformadores" se proponen eliminar así, ante todo, es precisamente lo que tiene la significación más profunda, sea porque ella se les escapa enteramente, sea porque va al encuentro de sus ideas preconcebidas. Esta actitud es comparable a la de los "críticos" que rechazan como "interpolaciones" todo lo que en un texto no concuerda con la idea que de él se han hecho o con el sentido que quieren encontrarle. Cuando hablamos de "retorno a los orígenes", como lo hemos hecho hace un momento, ciertamente se trata de algo muy distinto y de algo que no depende en absoluto de la iniciativa de los individuos como tales. No vemos, por lo demás, desde ningún punto de vista, porque la Tradición primordial debiera de ser sencilla como esta gente lo pretende, si no es por invalidez o debilidad intelectual. Deseamos que sea así. ¿Y por qué la verdad debiera obligadamente acomodarse a la mediocridad de las facultades de comprensión de la medianía de los hombres actuales? Para darse cuenta de que no es así, basta con comprender, por una parte, que el *Sanatana Dharma* contiene todo lo que se expresa a través de todas las formas tradicionales sin excepción y aun de algo más. Y que, por otra parte, son necesariamente las verdades del orden más elevado y más profundo las que se han vuelto inaccesibles por el hecho del empañamiento espiritual e intelectual inherente al descenso cíclico. En estas condiciones, la simplicidad, cara a los modernistas de toda índole, está lo más lejos posible de constituir una marca de la antigüedad de una doctrina tradicional, y con mayor razón aún de su primordialidad.

La otra concepción errónea sobre la que queremos llamar la atención pertenece, sobre todo, a las diferentes escuelas contemporáneas que se vinculan a lo que se ha convenido en designar con el nombre de "ocultismo": éstas proceden habitualmente por "sincretismo", es decir, acercando las diferentes tradiciones, en la medida en que puedan conocerlas, de una manera exterior y superficial, sin siquiera intentar desprender de ellas lo que tienen de común, pero sólo para yuxtaponer, como se pueda, los elementos extraídos a unas y otras. Y el resultado de estas construcciones tan heteróclitas como fantásticas es presentado como la expresión de una "sabiduría antigua" o de una "doctrina arcaica" de la que

provienen todas las tradiciones y que debiera ser idéntica a la Tradición primordial o al *Sanatana Dharma,* aunque estos términos parecen, por lo demás, ser bastante ignorados por las escuelas en cuestión. Es claro que todo esto, cualesquiera que sean sus pretensiones, no tiene, en verdad, el menor valor y responde tan sólo a un punto de vista profano. Tanto más cuanto que estas concepciones se acompañan invariablemente de un desconocimiento total de la necesidad, para quienquiera penetrar en un grado cualquiera del dominio de la espiritualidad, de adherir ante todo a una tradición determinada. Y queda bien entendido que queremos hablar aquí de una adhesión efectiva con todas las consecuencias que implica, hasta la de abarcar, en efecto, la práctica de los ritos de esta tradición, y no sólo una vaga simpatía "ideal", como la que lleva a ciertos occidentales a declararse hindúes o budistas, sin saber a ciencia cierta de lo que se trate, y aun en todo caso sin soñar jamás con obtener una unión real y regular con estas tradiciones. Es, sin embargo, éste el punto de partida del que nadie puede dispensarse, y sólo más tarde cada uno podrá, siguiendo las medidas de su capacidad, tratar de ir más lejos. No se trata aquí, en efecto, de especulaciones en el vacío, sino de un conocimiento que debe ser esencialmente ordenado en vistas a una realización espiritual. Es solamente desde ahí, del interior de las tradiciones y podríamos decir, aun más exactamente, de su centro mismo, si logramos alcanzarlo, que podemos tomar realmente conciencia de lo que constituye su unidad esencial y fundamental: alcanzar, pues, verdaderamente el pleno conocimiento del *Sanatana Dharma**.

* Traducido para la *Revista de Filosofía* con especial autorización de *Cahiers du Sud*.

Luis Campodónico

NOTAS SOBRE MUSICA CONTEMPORANEA

Desde el *aparente* fin del romanticismo, desde la desaparición de Wagner, la sucesión ininterrumpida de post-romanticismos musicales, o, mejor, de epi-romanticismos, evidentes, velados o subrepticios, llega hasta hoy. El más importante de ellos fue el *impresionismo*.

Esta denominación para la música que abarca, grosso modo, los últimos veinte años del siglo XIX y los primeros catorce del XX (hasta la Primera Guerra Mundial) ha sido muy discutida, acaso con discursos de futilidad. Denomina, sin embargo, con justicia, una etapa de excepcional sincronización cultural, donde la poesía y la plástica caminaron al paso de la música, y es preferible usarla, porque surgió a propósito de un arte —la pintura—, cuyos elementos de técnica y estilo invadieron en buena parte las otras artes hasta hacer posible, posteriormente, la enunciación de una estética única.

El impresionismo pictórico busca con recato la sensación momentánea y no confirmada, la *impresión* fugaz, de improbable realidad (fuera de la tela); desprecia la geometría y la substituye por la luz, prefiere el contorno incierto y los tonos esfumados; exige el interés exclusivo por el color y el contraste, no cree en el dibujo. Todo esto aparece en la música equivalente (concomitante); su intención, en esencia, es la misma. Lo apreciamos si reemplazamos "color" por "color tonal", el color por el sonido como fenómeno absoluto.

El análisis de la poesía simbolista, cuyo doble presupuesto general puede formularse: sugerencia que rehuye la retórica elocuente (no decirlo todo) y sonoridad que autoriza el *pretexto* del poema (valor del sonido, de la palabra —al margen de la significación interior), conduce a un paralelismo semejante e inevitable. Con la obra de Stéphane Mallarmé (que muere en 1898) y sus epígonos, música y pintura, por primera vez después de varios siglos, avanzan juntas. Las *Vues de Vétheuil,* de Claude Monet, y *Pelléas et Mélisande,* de Claude Debussy, sobre Maurice Maeterlinck, son de 1902. Al iniciarse el siglo XX, el impresionismo ha adquirido ya cabal madurez, y muestra sus obras capitales.

Entre 1903 y 1905, Debussy, apartándose de faunos y nocturnos, y procurando atarse a una estructura clásica, ofrece —curiosa paradoja— su obra más descriptiva. Descripción —no, por supuesto, de objetos o de hechos, pero sí de estados de ánimo ante esos objetos o hechos; música

provocada, en primera instancia, por la resonancia que deja tal o cual percepción; eco, en suma, *respuesta* (impresión). El título: *La Mer*. Tres partes —"Desde el alba hasta mediodía en el mar", "Juegos de olas" y "Diálogo del viento y del mar"—, componen esta solapada sinfonía poemática en tres movimientos, subtitulada —conviene subrayarlo— "bosquejos sinfónicos". El auditor más necesitado de representación que de abstracción, encuentra en esos bosquejos, además de la rigurosa forma en base a acumulación de motivos, un sentido del color y una minuciosa organización, no rígida, antes flexible, de matices, gradaciones y contrastes que reclaman, ineludibles, la analogía con la pintura. ¿De cuántas obras de Debussy, Paul Dukas y el primer Maurice Ravel se podría casi decir otro tanto? Prácticamente de la totalidad de ellas.

Con la postguerra de 1918, y ya antes, con el movimiento cuyo punto de arranque se sitúa en *La consagración de la primavera,* de Igor Strawinsky (1913), movimiento que barrió las lunas lentas y las nubes lejanas de las contemplaciones impresionistas pareció producirse un cambio grave, substancial. Los nuevos compositores —junto a Strawinsky: Bela Bartok, Manuel de Falla, Paul Hindemith, Sergei Prokofieff, Erik Satie—, sintieron que la materia que trataban *se transformaba*. La transformación era cierta, en parte; pero ellos le atribuyeron alcances imposibles, y se creyeron profetas. Se equivocaron.

Los engañó su propia fuerza, el vigor inusitado con que reaccionaron contra la etapa inmediata anterior, su furor. La armonía romántica, que franceses y alemanes llevaron hasta los límites; los acordes descompuestos o ampliados, de Wagner a Debussy, hasta gigantescas proporciones, en una superposición de terceras que no deseaba el fin; la atadura a principios tonales demasiado rígidos, y, por último, los esquemas formales clásicos que asechaban, a poco corría con generosidad el pensamiento —la mano— del creador — los sofocaban. Reaccionaron, sí, contra todo eso. Pero no disponían de medios (acaso porque no los necesitaban) para ir demasiado lejos. Reaccionaron de modo particular, ocultándose, prolongando los viejos métodos con disfraces más o menos eficaces.

Compusieron *simulando*. Toda la música, desde ellos, fue resultado de un esfuerzo de simulación de los compositores. Emplearon la teoría tonal clásico-romántica, pero distorsionándola. Su creación no partía de supuestos nuevos: consistía en deformar los supuestos anteriores, en cierto modo como hacían los cubistas en pintura. Así, simulación y deformación se convirtieron en medios fundamentales del componer. Algunos

músicos —Strawinsky, Bartok— consiguieron la perfecta máquina de lenguaje, y se puede hablar de ellos como de clásicos, en más de un sentido; otros, menos poderosos, lograron fragmentos de un lenguaje, y se influyeron mutuamente. Uno solo —aventurero y sombrío— se dejó engullir por un espejismo: Arnold Schönberg, cuya teoría sirvió apenas para él y no alcanzó a ocultar cómodamente sus intenciones románticas. Final, límite, en todo caso, que se creyó iniciación y era frontera; ocaso que todos ellos confundieron, como sus ávidos apologistas, con aurora.

Después del inacabable romanticismo histórico —el del siglo XIX—, período obvio, pueril, a ratos, con lágrimas consuetudinarias, a menudo carente de nobleza en sus impulsos; después de un romanticismo informe, vasto, declarado, batallador, a veces grande, en música (Berlioz, Schubert, Schumann), a veces afanoso en extremo, tartamudeante o gritón (la ópera italiana, los pre-impresionistas franceses), la primera mitad de este siglo vino, reaccionando contra el impresionismo, a afirmar, aparentemente, valores nuevos.

Aparentemente. Si se quisiera resumir, en una sola frase, la característica dominante de esa época, habría que señalar, ante todo, el engaño en que vivieron los músicos y el que expandieron en torno a ellos. Engaño, espejismo, en parte necesario (lo es, para cada creador), que no consistió en la habitual ilusión, a medias verdadera, de haber hallado una verdad, sino en mucho más: en haber demolido definitivamente un sistema. Se convencieron de que el estilo se modificaba, por su mano, más allá de los límites de los últimos siglos; estaban seguros de provocar algo más que un gran cambio, y no hacían, en rigor, más que empujar, hasta sus últimas consecuencias, la teoría del siglo XVIII y completar, por última vez, la trama de posibilidades, de virtualidades, de un sistema en decadencia que, gracias, justamente, a su propia obra, no moría aún. Cerraban un ciclo estético.

Las nuevas posibilidades —*la demolición definitiva del sistema*— se abren, en cambio, hoy, por la exploración de medios hasta ahora casi ignorados y en adelante indispensables: los tercios y cuartos de tono, la técnica electrónica, la concreta. Nadie se atrevería a aseverar que con estos solos elementos se crearán las nuevas formas; tampoco que quienes compongan manejándolos desdeñarán o ignorarán fácilmente la música precedente. Pero hay allí oscuros materiales que el hombre necesita para expresarse, y que, poseyendo, ellos sí, cualidades insustituibles de materia virgen, van a determinar (están determinando ya) cambios fundamentales.

Examinada en conjunto, la música de los dos mil años últimos es divisible en pocos períodos; lo que va de este siglo ha sido el apéndice de unos cuatrocientos años de música tonal, diatónica en sus dos últimos siglos.

Dondequiera que el hombre deja su traza, la materia trabajada es materia *en contexto,* en evolución; supone la perenne modificación de su constructor, es materia con antecedentes y consecuentes, materia histórica. Los ciclos nunca terminan. Pero, al mismo tiempo, dondequiera que el hombre se expresa (históricamente), aspira a la intemporalidad. Ahí, su paradoja. Hoy asistimos a una etapa de transición parecida, de varias maneras, a la que precedió, entre los siglos XVI y XVII, a la formación de la tonalidad clásica. Vamos hacia una nueva teoría de la música, una nueva ortodoxia deducible recién, quizás, en el siglo próximo, y cuya cristalización permitirá la constitución de nuevos clasicismos. (*Nuevos clasicismos:* tantos como compositores haya). Mientras tanto, toca a los creadores, hoy, sondear, tantear, en la niebla, y despreciar perfecciones que traben sus mejores intuiciones. Se parecen a aquellos pintores que ignoraban la perspectiva; son *primitivos,* o, como suele decir Ohana, tartarabuelos.

Y en esa tarea, se unen cada vez más —por el método y los resultados—, compositores de muy diverso origen geográfico. Precisamente, una de las reflexiones que se impone desde los primeros exámenes del panorama musical del medio siglo último, es ésta: así como el hombre se va pareciendo cada vez más al hombre, cada vez el compositor se parece más al compositor. Y aun el nacionalismo se traduce, de más en más, con similares medios, alcanzando similares concreciones.

Mientras en Francia el impresionismo adquiría madurez, Austria y Alemania asistían, en los primeros años del siglo, a la expansión del expresionismo. Por tal debe entenderse una voluntad estética que aspira a obtener (a mostrar) por la obra (de arte) lo que de más callado, de más secreto y menos *querido* o *deseado* se esconde en el compositor. Situándose en el polo opuesto al de Strawinsky —que cree a la música incapaz de traducir o *representar* algo que no sea ella misma—, los expresionistas consideran el arte no sólo como manifestación formal y cerrada, sino como medio de traer a la superficie de la conciencia, de modo involuntario pero certero, sentimientos que sólo se dejan ver por el sonido. La forma viene a seguir sumisamente las leyes implícitas de esa *aparición.* Dándose así como *revelada,* la música expresionistas pretende cons-

tituirse en fenómeno múltiple: espiritual, psicológico, y, *como por añadidura,* artístico. No es extraño, entonces, que los integrantes de ese movimiento asistiesen con regocijo —tanto los músicos cuanto los pintores y poetas— al surgimiento de Sigmund Freud y la escuela psicoanalista, ya que por ellos se confirmaban, en otro campo —con parecidas demostraciones—, sus intuiciones más oscuras y mejor apreciadas.

A once años de la *Interpretación de los sueños,* en 1911, Arnold Schönberg, iniciador del expresionismo musical, compone su *Pierrot Lunaire.* Schönberg gestó su lenguaje en reacción contra el pasado, movido, como los impresionistas, por esa reacción; mientras descubrió y sometió lo que luego se llamaría *música serial* o *dodecafonismo,* desarrolló su cualidad expresionista sin descanso; su técnica varió varias veces, no así su estética, y la reacción no rozó las profundidades que él quería tocar en el mero plano de la técnica musical. La reacción contra algo condiciona, prohibe muchas cosas; el encono sistemático con que trató de liquidar el pasado inmediato (en esto más obsedido, frenético y firme que los franceses), dio a su dodecafonismo el carácter fundamental, no positivo (por búsqueda) sino negativo (por prohibiciones). Ahí debe buscarse su origen.

En arte, la teoría es *conclusiva,* viene *a posteriori,* se la deduce de las obras, al sacar de ellas conclusiones, esto es: comunes denominadores que apresuradamente llamamos *reglas.* Schönberg lo sabía muy bien, pues afirmó (en su *Tratado de Armonía*) que la Estética no puede ser normativa. Por eso es inexacto decir que *fundó* el dodecafonismo. Esa teoría fue, en suma, sólo un lenguaje consecuente de su propia naturaleza, de Schönberg como unidad espiritual y creadora, y de consiguiente inclinado al infinito pequeño, cromático, meticulosamente tortuoso; valió, fragmentaria y discontinua, para algunas de sus obras, y ni siquiera para todas. Con ella tocó el compositor ciertos límites, en todo caso, y cerró puertas. ¿Cómo puede hablarse, a propósito de él, de futuro, de renovación, de *revolución?* ¿Es concebible acaso una mayor disolución que aquella a la que condujo Schönberg? ¿Es imaginable más completa desintegración de la armonía? Schönberg es desintegración romántica y entera del estilo anterior. La confusión de quienes lo toman por un revolucionario se explica porque, por incitación, de rechazo, el dodecafonismo ha provocado (o acelerado), fuera de sí mismo, anchas posibilidades de futuro.

Muchas composiciones del músico vienés pueden ilustrar esto. Pero difícilmente se encontraría una que señale mejor —bien que pese a los exégetas— su fondo auténticamente romántico, la selva wagneriana en la

que nunca dejó de transitar, el enredado mundo cromático del que jamás consiguió liberarse, y el aire difícil que respiró desde su juventud, que el *Concierto para piano y orquesta*, opus 42. Selva, cromatismo y aire difícil sin los cuales no habría expresionismo, y que eran parte insustituida y permanente de su expresión, desde las obras más ingenuas y menos originales de su adolescencia.

El esquema de ese concierto, en que los movimientos habituales se han fundido en uno solo, no renuncia, sin embargo, al plan clásico habitual, aunque se sirve —ahí su mayor novedad— de un principio de composición distinto: al concepto de *desarrollo* sinfónico se opone aquí el de *discurso* más o menos serial. A un comienzo de piano siguen varias reiteraciones. Un lirismo tranquilo va desenvolviéndose hasta llegar al primer climax. Este mecanismo, repetido, hará posibles los contrastes dinámicos.

La característica secreta de esta música —¿de toda la obra de Schönberg?— y quizás su mayor virtud, parece consistir en *crear tensiones*. Tensiones que dejan siempre, en último análisis, esperando una posible solución que se posterga indefinidamente hasta la última nota. En este *concierto* las tensiones facilitan anticlimax románticos, y en el penúltimo de ellos el piano, rudo, antes maltratado, trata de cantar, de organizar otra su voz con nuevos materiales.

¿Será Schönberg una especie de Meyerbeer de este siglo? Los efectos, las combinaciones de timbres, el interés microscópico constante dominan, al final, todo sentido de estructura; dominan a la forma misma, que se disuelve. Cuando se abandona a ella con la intuición creadora, sin preconceptos —como en la curiosa cadencia que comienza, hacia el final, con trémolos, y cuya frase posee cuadratura clásica, mínimamente, jocosa, trémula—, su deshecho, su fragmentado y por momentos oculto romanticismo pierde aliento, se declara vencido y todo lo que suele hacer la esencia de un concierto —la oposición, el conflicto solista-orquesta—, pasa a segundo plano.

Resulta, así, un poema sinfónico con piano solista; una forma mixta entre aquél y el *concerto* en el verdadero sentido del término, donde el principio dramático se compensa en algún caso por la gracia y casi siempre por una angustia que lo moja todo y todo lo determina. Expresionismo es, en más de un sentido, angustia, sin serenidad, luz ni alegría; hasta en esa identificación denuncia la decadencia que traduce.

Cabría preguntarse si es posible (incluso probable) una forma (artística) de expresionismo, que no suponga esa forma angustiosa de liberación, esa traducción de zonas torturadas de la subconsciencia. Pero, ¿no

es eso lo que se ha llamado el surrealismo? Ese movimiento, que se expande entre las dos guerras mundiales, aspiraba a parecida liberación y a traducción similar, y no era necesariamente angustiado; más aún, prefería la manifestación escandalosa, una forma, distorsionada y caricaturesca, de alegría, o, al menos, de euforia. Pintores y escritores, ofreció, no músicos. ¿O es que no hemos sabido denominar la música equivalente?

Elementos a tener en cuenta para el único expresionista italiano: Luigi Dallapiccola:

Compositor *vocal,* incluso cuando trata el instrumento. Capacidad para el color. Búsqueda demorada de timbres, en detrimento de la forma. Su capacidad no espera, para actuar, más que el texto: el sonido —preparado por la *significación,* por el valor del signo, por el valor limitador de la palabra—, busca la referencia. Queda clara la *intención* del creador. ¿Será esto causa de su futura ruina?

Ley de composición tan vieja como el arte polifónico italiano, apreciada por los madrigalistas: el verbo, generador de impresión, provoca la música, y existe antes de todo módulo de construcción estrictamente técnico. Se sirve un texto: a) por la atención permanente al discurso (al devenir) literario; b) por la descripción de sus imponderables (pintura). Dallapiccola se mueve mejor entre las fronteras de un texto; en obras puramente instrumentales, cae fácilmente en la retórica.

Sin embargo: músico severo. Algo oscuro, a veces, y sobre todo, torturado, perseguido siempre por los mismos fantasmas (la prisión, el prisionero, la fatiga del tener que resignarse) que sustentan los temas de sus poemas y sus óperas. Cree difícilmente en claridades, se complace en sorpresas dramáticas y en giros alucinados (parentesco con Alban Berg); tras el aparente caos, perdura la técnica de acumulación de frases según las va sugiriendo el texto ("composition continue").

Nacido en el año que se estrenó *Madame Butterfly,* Dallapiccola creció mientras se afirmaba en Italia el más pueril entusiasmo por Puccini. Allí, solo, trató de reencontrar una línea perdida desde hacía más de dos siglos, ir en busca de músicos que constituían, en su propio país, alimento de arqueólogos. Intentó restituir a Italia una dignidad musical que el romanticismo, pese al genio villano de Verdi, o a causa de él, no había sabido recuperar; la dignidad de Monteverdi y los madrigalistas; la fuerza de Palestrina, luego, concentrada, tensa, segura pero púdica, respetuosa de una construcción que no admite improvisaciones.

Y no es, pese a todo, un clásico. Ansiedad subyace en sus serenidades; a ratos enérgicamente gobernada, esa ansiedad se manifiesta por grandes

"crescendi", detenciones bruscas, sorpresas dinámicas y agógicas (cambios de matiz o de movimiento) ; espíritu antes meridional que latino. Voluntad lírica que difícilmente se aviene a sus fronteras, y gesto austero.

Un alto esfuerzo —ya con resultados admirables— se realiza hoy en Francia desde un dodecafonismo relativo, ancho, heterodoxo si se lo mira desde Schönberg, ortodoxo pero no excesivo si se lo juzga desde las obras mismas en que se manifiesta (como debe ser) ; un dodecafonismo que por primera vez se separa, netamente, de la estética expresionista, o, si se prefiere, que produce un expresionismo distinto, fundamentalmente, del pasado; una suerte de expresionismo *blanco,* del que se han eliminado las angustias, las torturas y los alucinantes sentimientos propios al espíritu germano (o judío-germano) de comienzos de siglo: véanse las obras de Pierre Boulez.

Se sirve del dodecafonismo, este compositor, sin dejarse avasallar por él; deja, ante todo, crecer su personalidad, libra combate con fantasmas propios, no heredados, y paso a paso va deduciendo su creación, preocupándose poco o nada de que se comprenda totalmente lo que logra.

Con él, la música termina de torcer hacia el dibujo abstracto adonde Schönberg quería conducirla; la función del sonido es, ya el color, ya el punto ínfimo que junto a otros formará la línea; una línea, no *melódica,* porque carece de los atributos anteriores de expresividad (en el sentido tradicional) y emoción. Música con menos carne, menos *humana,* aun que la de los dodecafonistas alemanes, de la que han desaparecido los sostenes psicológicos. Y, por allí, menos expuesta a la descomposición, y más sólida, como nexo, transición final, quizás, entre este inmediatísimo pasado y la música del porvenir (la verdaderamente por venir) , de los próximos siglos: la del hombre en contacto ya más familiar con su galaxia y menos atareado en quehaceres animales.

Cuando Bela Bartok, joven músico, comprobó que una necesidad impostergable lo empujaba hacia una armonía existente ya en el folklore de su país, tomó la decisión de conocer ese folklore. Como hasta entonces no habían penetrado en Hungría ni la musicología ni la incipiente ciencia del Folklore, tuvo que hacerse musicólogo. Terrible tarea, la suya, emprendida con Zoltan Kodaly, utilizando los pobres medios de la época, entre ellos el fonógrafo a manija.

Luego del análisis, tras largos años de búsqueda, recopilación y clasificación que lo llevaron incluso muy lejos de su país, vino la síntesis. Y un

segundo personaje, el teórico, agudo de razonamiento y profundo en su palabra, salió a luz en los artículos que publicó y las polémicas que debió sostener contra los infaltables distraídos.

Pero la obra estaba allí, y lentamente comenzó a triunfar de todos los escepticismos y todas las ignorancias. Con ello, una sagrada falacia –la del "artista" fin de siglo, un lunático impreciso que olvidaba a menudo cortarse el pelo y poseía tanto más genio cuanto menos sabía razonar, un muñeco que vivió sólo dentro de algunas operetas–, quedó penosamente refutada. Como Leonardo, como Valéry, Bartok, al crear una disciplina –el Folklore Musical Comparado– demostró, para la música, que ciencia y arte no se contradicen, antes bien, son inevitables complementos *provisionales,* o, quizás, actividades de idéntica condición, cuya diferencia radica en la ausencia (actual) de metodología explícita para el arte. Valéry afirmó de Degas que *no veía, en el arte, más que cierta matemática más sutil que la otra.* Hombre de ciencia y artista creador, Bartok, por distinto camino, demostró que esa concepción no carecía, tal vez, de verdad. Así se adelantó al creador de hoy, de quien por fin se admite, junto lo imponderable (a lo *actualmente indefinible*) la inteligencia y la sabiduría como elementos naturales.

Con el artista, habló en Bartok su tercer personaje. Representó uno de los primeros músicos que, aleccionados por Debussy, rompió con la armonía wagneriana para buscar la suya propia. En muchos aspectos, sus hallazgo predijeron las exploraciones de hoy (*Sonata para dos pianos y percusión, Música para percusión, celesta y cuerdas, Cuarteto Nº 5*) y en el plano formal, su rigor no tuvo acaso semejante contemporáneo. Cada vez que abordó, como solía, una forma de molde clásico (sonata-sinfonía y derivados) aportó con ella una nueva estructura, cuyo módulo se precisó en los últimos diez años de su vida, y cuya dualidad expresiva parece ser lirismo cálido y sobriedad de medios.

Aunque reclamó la herencia de Liszt, y dado que este compositor no era característicamente húngaro (se lo puede fácilmente ligar al movimiento germano, al que de hecho pertenece) , Bartok tuvo por único apoyo, en su trabajo creador, el folklore de su país; no existía en él tradición de música culta y él consiguió no obstante realizar una obra completa y madura. Su nacionalismo, accediendo a la universalidad, dio, por añadidura, a Hungría, el punto de partida para un futuro movimiento más amplio.

Uno de sus descubrimientos fundamentales –la *asimetría* melódica– lo realizó Bartok al mismo tiempo que Strawinsky. ¡Pero qué intensamen-

te se opone en él un aliento cálido a la ironía, la luz seca y los respingos del compositor ruso! Más cerca está de las líneas negras de Schönberg, pero no se confunde con ellas. Esa plenitud, sin embargo, melancólica, esa tristeza vigorosa que dirige su mano y tiñe su obra toda, es la tristeza esencial; la misma de aquellos que la disfrazan de sonrisa y pasan por autores jocosos porque en ellos la muerte vive más, *se mueve* más.

Dos campos netos, diferenciados, se advierten en la música de la primera mitad del siglo xx. Uno, ocupado por mayoría de latinos y eslavos y minoría de germanos, que más o menos prolongan el romanticismo a través de los preimpresionistas (Gunod, Saint-Saëns, Bizet, Chabrier, Massenet, Fauré), por uno o varios de ellos, y asimismo, desde Debussy, Dukas y Ravel, de quienes, en parte, son contemporáneos, pero afirmando paradójicamente una voluntad clasicista por la que consiguen formas sólidas y durables. En este campo se distinguen tres zonas:

a) La de la renovación armónica sin modificaciones substanciales a la teoría tradicional, con asimilación fundamental y motriz de las técnicas clásico-romántica e impresionista, y con desarrollo de ideas personales dentro de esa proyección. Incluye a Paul Hindemith, heredero, al mismo tiempo, del contrapunto germano de Max Reger; Sergei Prokofieff, sucesor, por su parte, de la técnica y la estética de "los cinco" descendientes de Glinka, Balakireff, Cui, Mussorgsky, Borodin, Rimsky-Korsakow); y dos líneas: la italiana, doble, formada en un primer núcleo postimpresionista –Respighi y Pizzetti– (el primero se encauzará, hacia el final, por el camino strawinskyano) y un segundo, renovador, con Malipiero-Casella; la línea francesa, que parte de Debussy-Dukas-Ravel –en éste los mayores avances formales y armónicos se alejan del impresionismo después de compartirlo–, prolongada por Florent Schmitt y Erik Satie, para llegar, a través de Roussel, a Milhaud y Poulenc; culminará más tarde con Olivier Messiaen.

Todos ellos desvían de la tonalidad clásica pero la armonía romántica disfrazada, *deformada,* late en sus obras hasta confesarse siempre en las cadencias importantes, por fin tonales, y en su último acorde, sin duda perfecto mayor.

b) La zona de la renovación armónica con preponderancia de sistemas personales que comienzan por tímidas modificaciones comunes a los impresionistas y a los de la zona a) y terminan por el alejamiento casi completo de la teoría tradicional; aunque con esta teoría guarden relaciones, Falla, Bartok, Strawinsky (éste, como Prokofieff, sucesor de "los cinco"),

cada uno en su lenguaje y en progresión creciente, desde ese punto de vista, de *novedad* (novedad *vista* –descubierta–, a menudo, gracias al *espejo* folklórico), no tienen con los de la primera zona más que un punto común: el respeto último al acorde perfecto como reposo absoluto. Strawinsky y Falla sobresalen en su búsqueda de color (timbres) en sí, y Bartok por el instrumental y la orquestación.

c) La zona de las modificaciones *internas* al sistema clásico-romántico –que sólo las arriesga desde dentro–, sin poner en peligro sus dogmas, y permanece, en general, cobijada por el manto de Richard Wagner, de cuya armonía procede directamente, y a quien, si cabe, *amplía*. Incluye tres germanos: Hugo Wolf, Richard Strauss (acaso los más evidentes románticos, como lo prueban los poetas a que recurrieron, casi todos del siglo XIX: Möricke, Goethe, Eichendorff, Tennyson, Lenau) y Max Reger –prolongaciones de Anton Bruckner y Gustav Mahler–, y un francés de padres suizos, Arthur Honegger, emparentado, por otra parte, con la línea Schmitt-Messiaen.

El otro campo es el expresionista, y desciende a la vez de Wagner y de la zona germana. En él, en una misma órbita, Schönberg, promotor, y Alban Berg, Anton von Webern y Ernst Krenek, parten de modificaciones *totales* y llegan a otro sistema, al dodecafónico, sin punto de contacto con la teoría anterior, de la que proscriben, en sentencia inapelable, la noción de jerarquías tonales y hasta el acorde perfecto como tal. Separado pero íntimamente ligado a ellos, el italiano Luigi Dallapiccola.

Entre ambos campos existen diferencias de cultura y de intención. El primero –más clasicista– se caracteriza por la claridad, por la precisión, la luz, el color y el contraste; el segundo –más romántico–, por oscuridades de aire enrarecido y, en su mayor emancipación, por el gris.

En el primer campo sólo un compositor, Strawinsky, logra una síntesis, corona una técnica y, descubriendo ritmos, timbres, estructuras, clausura con complejidad la teoría clásico-romántica. Por eso mismo es el único que provoca gran cantidad de epígonos, pero ningún descendiente. Otros –Bartok, Falla– preparan el futuro más de lo que cierran el pasado, presintiendo en la forma y la armonía el camino del porvenir. Siendo menos grandes, son, sin embargo, los únicos con descendencia posible. Bartok parece mayor que Falla en cantidad y complejidad.

En el segundo campo todo es futuro. *Todo*. La teoría dodecafónica vivió por primera vez para quienes la inventaron, pero la conmoción por ella desatada y la osadía con que derribó las últimas nociones tradicionales, aunque sólo fuera para atarse de modo más sordo y discontinuo a

ellas, abrieron un campo de aplicaciones que hoy es virtualidad inminente. Paradójicamente, porque se sirvieron de ella los expresionistas –románticos solapados– no agotó, ni mucho menos, su verdadero resultado. En la medida en que nuevos compositores consigan desligarla de un cromatismo que no debe ser su única posibilidad, dará esta teoría sus mejores frutos. Y acaso no se den éstos por el dodecafonismo, cuanto por sus *(insospechadas)* prolongaciones, tanto en la escritura como en otras técnicas que él habrá incitado a buscar. Y seguramente, de ellas, dos de muy fértil futuro: la electrónica y la concreta*.

*Texto elaborado especialmente por el autor para la REVISTA DE FILOSOFÍA, sobre la base de un ciclo de conferencias dictadas por el profesor Campodónico en el SODRE, Montevideo, en 1962.

COMENTARIOS CRITICOS

Humberto Giannini

EL DESAFIO ESPIRITUAL DE LA SOCIEDAD DE MASAS*

RESULTA difícil no asociar la obra de Jorge Millas a las polémicas políticas de nuestro tiempo. Y como quien busca encuentra, no es de admirar que se escuche o la silba o el batir de palmas cuando nada o muy poco se ha dicho todavía de la obra misma.

En Chile se escribe poco. Pero lo extraño es que nos paguemos de no leer lo poco que se escribe. Y los críticos, que escriben por deber sobre el pensamiento ajeno, están a veces más ocupados con sus propias ideas y a tal punto que sólo ven lo que quisieran ver. Esto último ha sucedido con el libro de Millas.

Es cierto que el autor deja pasar más de un juicio sobre determinadas doctrinas políticas; pero, afirmar, como podría hacerlo Millas, que el remedio —el remedio marxista en este caso— es peor que la enfermedad, no autoriza a proclamar a nombre del autor y del propio ¡Viva la enfermedad! Yo no creo que un hombre como Jorge Millas venga con tolerancias y concesiones para quienes las quisieran. Por el contrario, estoy convencido, su pensamiento no puede, sin malicia, ser interpretado como lo ha hecho Alone.

Mas a quien debemos respeto, debemos también franqueza: un desafío aceptado implica la posibilidad de vencer el peligro que nos determina en la decisión de enfrentarlo. Para vencer, en la modalidad que al hombre conviene, hay que convencer. ¿De qué y cómo? A mi manera de ver, la obra quisiera dar cabida a estas respuestas, sin lograrlo plenamente. Sobre este punto exclusivamente se concentrará nuestra atención.

El desafío espiritual de la sociedad de masas es, por una parte, una suerte de fenomenología de nuestra situación histórica; una diagnosis que habla "con acento dramático del drama contemporáneo" y a la cual debemos reconocer hondura y penetración.

Las doctrinas políticas muévense en el plano de las soluciones articuladas y, aunque carezcan habitualmente de una actitud penetrante que saque todas las implicaciones espirituales del fenómeno que incita al planteamiento de soluciones, no pueden dejar de hablar de ideales como los de 'dignidad humana', 'libertad', 'goce universal de los bienes espirituales y materiales', etc. Una fenomenología social es otra cosa. A su autor no tenemos derecho a preguntarle: bueno, ¿y qué solución tiene Ud.? Ni tendría por qué responder. La suya es una advertencia a fin de que el hombre público —y en cierta medida todos lo somos— "tome conciencia del mal que nos aqueja". La obra de Jorge Millas no se detiene, sin embargo, en esa mera descripción: en cada capítulo nos encontramos con sugerencias, con planificaciones a grandes trazos y, en fin, con intentos correctivos que deberían mostrar cómo el peligro advertido mediante el pensamiento fenomenológico previo se pueda trocar en posibilidad de auténtico humanismo. Y es justamente aquí donde el autor debe moverse entre doctrinas políticas, y enjuiciarlas.

* Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1962

Hay algo que no puede pasarse por alto: el proletariado si no de derecho, de hecho coincide cualitativamente con la masa, debido a las situaciones que le son negadas. Ahora bien, el marxismo tiene una respuesta para el fenómeno de la génesis de la sociedad de masas y una clara conciencia de lo que habría que hacer. La marxista, respondería Millas, no es una solución para el individuo, pues "deja intacta la alienación de la vida integral, al hacer del proceso de la cultura un mecanismo de determinación dialéctico-materialista, que convierte la conciencia individual en un puro epifenómeno del orden intrasistemático de la producción social" (p. 188). Lo que descorazona en la obra de Millas es que ésta impugne del marxismo lo que resulta impugnable en igual o mayor grado a cualquier sociedad ultradesarrollada o actitudes —meras actitudes— concomitantes a ciertos contenidos ideológicos y a ciertas maneras de encarnarlos.

Si un contenido ideológico crea fanáticos, si logra para sí una adhesión absoluta, incondicional, significa que posee cierta capacidad para garantizarse a sí como verdadero, y como tal se lo defiende y se lo inculca. Ser tolerante con el error representa un crimen, y es error todo lo que no está de acuerdo con las razones que doy, arguye el intolerante. Angustiosa es la situación de quien debe defender la tolerancia aun ante el error que compromete la existencia o la vida superior de aquellos que amamos. La tolerancia no es un valor incondicionado; debe declararse su condición a fin de que no se la confunda con la indiferencia. Hay quien 'tolera' el error teórico, por ejemplo, porque juzga que la via del razonamiento correcto no es la via exclusiva de relación a lo absoluto. Otro, será tolerante, porque en cada situación está dispuesto a reconocer que puede equivocarse. Mas esta posibilidad, dada la magia del contenido fogosamente aceptado por quien está a punto de caer en la intolerancia y dada la claridad con que este contenido interpreta el mundo y a los hombres, esta posibilidad le es extraña porque no se trata en el fondo de desconfiar de 'su' pensar sino de un objeto que no logra concebir distinto de como se le muestra. Si el juicio crítico pudiera ponerse de alguna manera entre el sujeto y el objeto fundidos en el acto de fe, recién podríamos empezar a hablar de una capacidad de tolerancia. Pero hay también un arraigado sentimiento de tolerancia en quien nada tiene que defender. Y por eso será terriblemente intolerante con aquellos que no piensen como él.

Y cuando se habla de opresión y de instrumentalización del individuo en aras del estado totalitario y a esto se le opone el espontáneo suponer y experimentar de la ciencia racional o la fresca y abierta expresión del arte, nuevamente —así me parece— el autor desmiente el respeto que a propósito de otras situaciones muestra por la historia y juzga con la parcialidad del político. Porque, si el capitalismo reconoce la necesidad de una profunda reestructuración de toda la vida institucional y económica y Rusia, para poner un ejemplo antagónico, no participa de este afán rectificador y cree, además, poseer el sistema capaz de cumplir la liberación progresiva del hombre, no es de extrañar que en este ámbito social la libertad creadora se haya identificado como una finalidad consciente y mayoritariamente querida y no es de extrañar tampoco que entre nosotros esa libertad se identifique con la dispersión

de opiniones y doctrinas y que, en definitiva, nos sea imposible separar la tolerancia de un disimulado escepticismo.

Pero así como debemos imaginar que en Rusia existe una minoría oprimida, en cuanto no está espiritualmente amalgamada al proceso o no lo encarna a la manera en que lo hace la mayoría, deberíamos por otra parte, reconocer que nuestra situación –la de la mayoría de los hombres que conserva su libertad– es tal vez más dramática, porque el proceso real que permite la supervivencia de un estado moderno, extraña de tal modo al individuo, a tal punto su condición se reduce a un cuociente entre rendimiento y riesgo, o a una cifra de poder consumidor, que resulta bien arriesgado suponer más de un lado que del otro posibilidades de rectificación esencial. Una situación competitiva en escala mundial tiende a hacer del estado un poder absoluto, frente al individuo, relativizado; la situación interna de una sociedad, por otra parte, está en función de una compleja economía diferenciada, economía que no puede retroceder sin provocar la inanición de la sociedad misma.

Y la independencia de la Universidad, por ejemplo, ya no se compadece con los compromisos reales que está asumiendo la enseñanza superior en los países más aguijoneados por el factor competitivo y circunstancial que determinan los inestables equilibrios internacionales. No se debe olvidar que hoy esos equilibrios pueden romperse en un segundo y que el saber científico racional que ha logrado construir una imagen fascinante del mundo está sometido a la presión de los estados y que esa misma imagen permite derivar fórmulas de destrucción y muerte. Ya la humanidad vivió esa experiencia. Hay quienes no pueden olvidarla, ni olvidar tampoco la espantosa simplicidad del silogismo que hizo posible la decisión. Y se luchaba contra el fanatismo...

Hace pocos meses uno de los pilotos que descargó la bomba sobre Hiroshima pidió refugio en un convento perdido en la campiña siciliana. ¿Quiere ser un individuo? Ni una sola declaración. Hablar significa ser mal interpretado, ser traído como agua al molino de las opiniones dirigidas. Quien habla ha de temer siempre la presencia de una micrograbadora bajo los dientes de su confesor y, luego, a la reproducción torcida de sus palabras, y a la opinión pública, que lee, come y conversa al mismo tiempo y que vuelve a torcer, y que todo olvida.

En resumen, el problema del fanatismo, y el problema del anti-diálogo, no se resuelven con la actitud dialogante y racional de unos pocos, por más espiritualizado que sea el diálogo y por más enriquecida que se suponga la experiencia racional. Nada pudo el sereno racionalismo estoico contra la avalancha del escándalo cristiano. Si al 'mesianismo' marxista no se puede oponer otra actitud que el diálogo racional, el marxismo ha vencido la partida. Estoy cierto que Jorge Millas no entra al campo de batalla con visera y espada de cartón. Contra lo que piensa el crítico que celebró su anticomunismo, creo que más bien ha evadido la lucha frontal. De esto no estoy seguro: si el autor acepta que lo que habría que defender de este lado del mundo es algo que de hecho permanece aquí, y en agonía; digámoslo con franqueza: el sentimiento metafísico de la justificación individual.

Marco Antonio Allendes

"ENTRE HEGEL Y MARX", DE JUAN RIVANO*

EN RADICAL diferencia y en actitud asaz polémica con doctrinas en boga, el profesor Juan Rivano ha elaborado sus propias meditaciones sobre el nuevo humanismo que se avecina, inspirado en Hegel y Marx.

Con honda penetración en la raíz y el sentido de un difícil pensamiento contemporáneo de linaje positivista, desarrolla una crítica de gran independencia y alto vuelo, pues no obstante su formación matemática no se deja reducir a fórmulas ni permite que la ciencia le escamotee la realidad. Escrito un poco a prisa, confiado, tal vez, en la decantación general de sus ideas, su estilo no cuaje siempre en formas bien logradas. Junto a una gran habilidad en el uso de ciertos giros y metáforas, se muestra, a veces, excesivo o mal ataviado, quedando sólo como un signo de lo que está en vías de alcanzar su realización.

El libro requiere una segunda lectura, salvo para aquellos que estén muy familiarizados con su posición. Entonces cobra toda la nitidez que se desea y se revela como una obra densa, sutil, certera y riquísima en sugerencias, como todo pensamiento que se empina sobre la pesadez de las formas habituales y vislumbrando una nueva y fascinante veta, señala su tesoro un poco con impaciencia y desparramo.

En siete macizos capítulos, el autor desarrolla sus dos ensayos ("Entendimiento y Razón" - "Libertad y Humanismo"), en los que expone lo más granado de su reflexión sobre una nueva manera de comprender la realidad y su consecuente y generoso estilo de vivir.

Inicia sus análisis con una descripción y crítica de los caracteres del entendimiento, cuya actividad domina aun casi sin contrapeso la tradición teórica de Occidente, donde se identifica como la forma superior del espíritu, aunque una observación atenta sobre sus modos de operar pone de manifiesto lo inadecuado y deformante de los principios que utiliza. El del "ser o no ser", es uno de los que preside su trabajo, arrastrándolo a conclusiones tan absurdas como las referentes a la inexistencia del tiempo, por ejemplo, que sirven al profesor Rivano para criticar burlonamente la simpleza de semejante modo de razonar. Igual ocurre con las categorías de cosa y substancia, sin las cuales no puede discurrir, inmovilizando en ellas la incontenible actividad de lo real y convirtiéndola en algo como "perlas para contemplar en un escaparate". "El entendimiento no puede estar tranquilo mientras no vea y lo que ve es necesariamente algo determinado, algo entre límites, inmóvil e idéntico". La exterioridad, la solidificación, en suma, de la existencia, junto a invenciones tales como la de un intelecto que unifica los datos dispersos que recibe desde fuera, constituye los pilares de su engañoso esquema del universo.

Una fortaleza para la defensa de tales categorías la representa con gran éxito en nuestra época, el positivismo lógico —"La orden de los caballeros del entendimiento"— cuyas burdas pretensiones desenmascara nuestro autor con insuperable maestría. "La verdad, para ellos, se reduce a una cuestión

* Edición de la Comisión Central de Publicaciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1962.

de comillas; el infinito se resuelve en un punto suspensivo; la continuidad no es más que una integral definida-indefinida; la necesidad se transforma en hijastra de la convención; el conocimiento es una tontería paleolítica; el hombre singular una construcción lógica; y la mujer con que estos positivistas duermen, una inducción bien hecha". Refiriéndose a la concepción de la ciencia de un Russel, por ejemplo, nos dirá: "La apariencia –para ellos– es como el moho de las cosas, inmundicia que es preciso eliminar; no tienen ojos dialécticos para la sabiduría de la apariencia que es la primera potencia de la libertad". El profesor Rivano golpea con verdadero ensañamiento esta engreída y fatua corriente actual, con un ingenio y certeza extraordinarios, si bien es cierto que en un marco de agresividad muy poco académico y en discordancia con la comprensión y el amor de quien habla desde los albores de la Razón.

Pero el entendimiento trae consigo su propio repudio, toda vez que descubre sus límites y cediendo a los impulsos del espíritu que no tolera muros, tiende a superar tales límites, lo cual no ha de entenderse como la destrucción de sí, sino como el crecimiento por integración en una actividad más general que lo comprehende. Esta insatisfacción respecto de la verdad del entendimiento y el natural anhelo de salvarla en el seno de lo absoluto, constituyen la base de la creencia en este último y, por tanto, en la metafísica. Si nuestro anhelo no es una locura, algo cierto debe anunciar. Los positivistas modernos con su fobia antimetafísica y su abstraccionismo pueril están minimizando al hombre, privándolo de su real destino y obstruyendo el desarrollo superior de la conciencia.

Bajo el imperio de tales anteojeras una consecuencia importante e irremediable resulta ser la existencia abstracta en que el hombre consume sus días, encapsulado en un pobre y ciego individualismo. La consideración de un juego de azar que sirve al autor para ilustrar el complejo libertad, necesidad, azar, razón, puede ayudarnos a comprender el sin sentido de tal aislamiento, pues en el juego, entendido "como un simulacro de vida universal, como pugna entre posibilidades encontradas", "donde se despliega el máximo de organicidad que incluye activamente tales posibilidades", puede el jugador sentirse absoluto, autárquico. Mas, el juego sólo tiene sentido en la totalidad de los jugadores y en las reglas que lo rigen, impuestas sobre los que participan en él y, por tanto, trascendentes al individuo. No obstante, "el acto concreto de lanzar tal jugador determinado esta determinada carta suya se presenta como un acontecimiento rotundamente autárquico". "El énfasis en el proceso del juego se presenta casi como un desgarramiento, como un límite de sus pulsaciones"; "el énfasis implica así el peligro de falsificar la verdadera existencia por la positividad casi absoluta que el proceso confiere a cada uno de sus momentos enfatizados. Las alternativas del juego segregan esbozos de individualidad singular".

De este encierro se sale con amor, la vía de la unidad. Se comprende que la cárcel de la individualidad es la causa del sufrimiento consecuente a una visión parcial y, por tanto, falsa de la vida. El autor se refiere con hondura a las nefastas proyecciones sociales de este ensimismamiento que carece del otro y se consume en la desarmonía disparando sobre los demás y sobre sí

mismo, en una guerra estéril. Su exaltación al amor que nos trasciende y su rechazo al hermetismo del individuo no significa como podría creerse por algunos de sus juicios, un repudio a la soledad en cuanto ésta sea un medio auténtico de interiorización y realización en la Unidad, sino tan sólo en la medida en que ella es, como ocurre frecuentemente, una fuga del mundo y de nosotros y, por tanto, una forma de enajenación. "¿Por qué toda vez que el hombre percibe lo bello o descubre lo verdadero experimenta allí mismo la necesidad de comunicación? ¿Por qué se siente transportado más allá de sí mismo en la alegría y padece entonces como una inecuación entre su experiencia y su intimidad? ¿Por qué busca instintivamente un sujeto más universal para los contenidos de la inspiración y el entusiasmo?" Conmovedoras y sugerentes preguntas.

Producto de la misma estrechez, se ha creado un concepto de la filosofía y ha pasado a tener ésta un destino tal, que ya no se la reconoce. Con certeros y valientes juicios el autor enrostra la oscura y fatal especialización en que se sume y pierde la gran sabiduría que debería ser la tarea del filósofo, "porque hay el juicio corriente que muestra a este último ocupándose tan sólo del adorno de su cabeza". Y con gran aparato, esos "custodios del espíritu", "de vez en cuando, en medio de la más solemne y estúpida trompetería, muestran el arca en público". La índole de las arduas cuestiones filosóficas contribuye, por desgracia, a tales deformaciones, llegando a un profesionalismo "que amenaza con llevarse el espíritu al otro mundo"; situación cultivada por los Papas de la filosofía, hasta conseguir su total enajenación. Dolorosa verdad, sin duda, que muestra la impotencia de un tipo de hombre actual para las máximas labores de la inteligencia y que en nuestros medios latinoamericanos alcanza el paroxismo. El hecho adquiere ribetes trágicos cuando se piensa en los jóvenes de las nuevas generaciones, en las que debe ponerse alguna esperanza, los cuales, tocados de los más hondos requerimientos y buscando con ansiedad y angustia la clave salvadora de su destino, sólo encuentran frivolidad, mentecatez, oscuridad y vanagloria. "Ciertamente es cosa grave y fuerte que un hombre pase su vida investigando en el aire, hilvanando las nubes con el viento y que consuma en ello sus más altas dotes". "La filosofía al uso en nuestros centros de altos estudios —termina diciendo el profesor Rivano— poco o nada ha hecho por contribuir de verdad al destino del espíritu".

Una concepción humanista, universal, no sería acreedora de su nombre si se limitara a delicadezas académicas y no pudiera proyectarse concretamente en el orden social. Aplicando los criterios dialécticos del marxismo, nuestro autor desarrolla sus consecuencias culpando al sistema capitalista de la enajenación del hombre o exhibiéndolo como su mejor exponente. Incurre así, a nuestro entender, en uno de los errores más generalizados en la polémica social: culpar a los sistemas políticos de los defectos inherentes al hombre, olvidando que ellos son más bien hijos de la imperfección humana, que causa de ella y que, por tanto —y sin negar la interpolación de ambos factores— pueden progresar desde sí mismos con pleno éxito, dicho esto en términos generales. Nadie puede dejar de sufrir el espanto de la actitud que se da frecuentemente en el capitalismo respecto de las relaciones humanas ni de padecer la enajenación del trabajador. En este sentido el marxismo tiene un propósito más noble, pero no puede pasar de tal, pues representa —cosa

paradojal– una forma de vida más enajenante. Diríamos que el comunismo es uno de los más astutos engendro del entendimiento, pues bajo la apariencia del respeto al destino del hombre, lo minimiza y desdibuja, engañándolo sobre su propia realidad. Cuando se olvida al hombre, y en esto Marx vagó en abstracciones y exterioridades (lo que no resta valor a su papel fundamental en la historia del mundo ni al inmenso amor que originó su reacción), se le daña por hacerle un favor. Dice le autor: "El trabajo colectivo podía y puede ser la comunicación activa, la universalidad práctica que lleva la existencia humana a un nivel superior, pero ha sido paralizado o desviado de su curso". Ocurre, empero, que realizarse en el trabajo es propio sólo de espíritus superiores y a ellos como dicen los teólogos "cualquier oficio puede santificarlos". Mas, sólo a ellos. La falacia de la Iglesia ha consistido en presentar tal excepción como la norma. "El filósofo que desee ver la cara de la repetición –nos dice el profesor Rivano– que entre en una fábrica". Sin duda es así, sólo que la "reiteración" se dará en todas las fábricas, aunque sean nuestras propias fábricas, como lo prueba la miseria no ya del capital, sino del capitalista, que vive otra forma de reiteración. En una noble y aguda interpretación, nuestro autor nos muestra la falacia de concebir la sentencia bíblica "ganarás el pan con el sudor de tu frente" como una maldición, siendo que ella debiera entenderse: "te bastarás a ti mismo en el medio de tu naturaleza, será tu propio Dios", pues, "el hombre que acepta el trabajo de otro para sí es enemigo de su destino; y el que trabaja para otro se ha disuelto en la abstracción de la pura naturaleza". Mas, ¿quién es el Dios de sí mismo? Pretender lo que no se es, es la peor forma de enajenación, y si bien es cierto que no podemos olvidar el destino último del hombre tampoco podemos desentendernos de su estado presente. Hay en lo uno tanto mal como en lo otro. Mientras impere la elefantiasis de la técnica y el poder moral del hombre no esté a su altura, no se ve cómo podríamos encontrar ese curso natural del trabajo. El marxismo, por un explicable error de perspectiva, ha concedido valores exagerados a los factores que maneja; y su fin será un gran desencanto, pues habrá sacrificado cruelmente y en la más espantable enajenación al hombre actual por un fin ilusorio en un "más allá" terreno, obrando de idéntica manera a como lo hace la religión. La penosa realidad moral de los países socialistas ilustra bien nuestras ideas. Creemos, en cambio, que el valor del marxismo ha consistido en un hecho práctico: el temor despertado en el capitalismo, determinante de un fuerte progreso en el sentido social y de la explicitación de buena parte de sus mejores posibilidades. Y la máquina teórica montada para ello no obedece sino a la necesidad de racionalizar en consonancia con nuestro temperamento, un gran impulso de rebeldía al mal y de amor a los hombres, el cual, periódicamente y a su modo, ha tenido representantes en todos los tiempos, lo que no está en contradicción, claro está, con un paulatino ensanchamiento de la conciencia, que en su expresión más acabada, será siempre una conquista individual y excepcional.

Con esto se relaciona también el juicio condenatorio tan popular que pinta a la religión como "el opio del pueblo". Esto han llegado a ser algunas religiones desvirtuadas en su institucionalidad, como la Iglesia. Pero si bien se mira, la religión, en lo profundo, representa uno de los grandes pasos dados por el hombre en su búsqueda de la unidad y por tanto, de la conquista de la

Razón. Se echa de menos un desarrollo en este sentido, el cual es aludido, a veces, en frases aisladas. Cuando uno compara las grandes figuras de estos extremos, por ejemplo, un místico y un Hegel, se siente inclinado a pensar que la verdad está más cerca del primero; y no se diga que es ésta una mala prueba del poder transfigurador de una doctrina que pretende ir más allá del intelecto y concebir al hombre, como "el lugar donde la realidad se conoce a sí misma".

Consideración especial merece la comparación con la filosofía hindú respecto de la superación del entendimiento y el advenir de la Razón, en lo cual puede rastrearse semejanzas y diferencias de interés, a lo cual apunta certeramente el profesor Rivano al remitirnos al Bhagavad-Gita y a los Upanishadas.

Cuando pensamos en el paso dialéctico a la Razón, nos encontramos con que en nuestro mundo occidental poco se ha hecho por ese paso, y aquello se advierte y, por otra parte, se declara, en el libro que comentamos. Se lamenta la falta de elaboración constructiva de la Razón. Se ve en cambio la impotencia del entendimiento, las dificultades sin cuento a que conduce su caricatura de la realidad, la quiebra, en suma, de su estructura, incapaz de encarar la solución satisfactoria de los problemas capitales y enredado angustiosamente en los seudosproblemas que se fabrica. Pero un enfoque concreto de las cuestiones fundamentales por obra de la Razón no brilla con igual claridad. No sirve de mucho que se nos diga que su labor está todavía en pañales, que tiene "siglos por delante antes de una realización cumplida". ¿Es que se trata más que de una nueva doctrina, de la crisis de la doctrina tradicional? ¿Es, acaso, más el anuncio o presentimiento —en base a la supuesta validez de la dialéctica— de una nueva era del espíritu, que la configuración de esa era? Todo ello parece legítimo preguntárselo entre nosotros, mas no así en el pensamiento oriental más avanzado (la filosofía vedanta, por ejemplo), donde el camino y sus logros aparecen más seguros y demarcados y donde, declarada la crisis del entendimiento, emprende el hombre una de las aventuras más audaces y colosales del espíritu humano, renunciando a todas sus implicaciones y entregándose a la aprehensión intuitiva y omniincluyente de la Razón. Este jugarse entero no se ha dado en el Occidente. Sus estrategas calculan demasiado y su calculatoria los paraliza. Se abomina del límite, pero inconscientemente se aferra uno a él. Y, claro está, un salto a la Razón, así de precaria, es un poco un salto al vacío, es el abandono de lo cierto y seguro por lo incierto y desconocido y, por tanto, un paso que sólo puede dar aquel que habiendo alcanzado la más perfecta madurez, habiendo llegado sin presión externa a la crisis, sienta la necesidad ineludible de hacerlo y trasponga los límites con la misma confianza con que el animal cumple las etapas más audaces bajo el imperio de su instinto. Y así se explica que aun no luzca entre nosotros y hasta se le tema como a un brujo, ya que sólo "son frases de visionario, metáforas místicas, arrebatos del corazón, lo único que actualmente puede aproximarnos a la Razón".

Pero es además interesante confrontar las distintas vías en la superación del entendimiento, la diferencia de los sistemas en los cuales se articulan, sin embargo, las mismas etapas y se revelan o descubren los mismos defectos, contra los que reacciona el Espíritu.

La separatividad, la distancia, uno de los ídolos del entendimiento, aludido sagazmente por el profesor Rivano en su forma o aparecer de lo religioso (el Dios personal como el gran refugio y protección del entendimiento), es disuelta en el pensamiento filosófico de la India y perseguida como el supremo error. La idea de Dios Persona, con diferencia abismal, asienta y consolida la dualidad con broche divino. Es un modo engañoso de unificación, pues unifica parcialmente (reduce el pluralismo del politeísmo), pero mediante un resumen de la pluralidad que es como un afianzamiento mediante la más estilizada e ingeniosa decantación de su esencia: la dualidad final, que alimentará por siempre los mismos problemas. La religión, así entendida, es pues, un límite que debe ser trascendido en la Real Unidad, la cual comienza donde la religión termina, donde se despliega el último vuelo del Espíritu, el vuelo de la Razón, la absoluta unidad consciente. Para un sabio formado en los Upanishadas, Hegel sería un hombre encerrado aun en las redes del entendimiento, pero que tiene respecto de los otros una ventaja fundamental: que está consciente de su encierro y pugna desesperadamente por salir.

Así se explica, finalmente, que muchas doctrinas de gran éxito entre nosotros, no pueden haberse imaginado siquiera, en Oriente, como lo sería un antipsicologismo del tipo husserleano, al que tan dura y justamente critica nuestro autor, como ejemplo de desvinculación a lo real deteriorado en un desgajamiento inconcebible.

Es obvio que tales reflexiones no valen para toda la India, donde fuera de la tradición dominante que comentamos, han prosperado todos los sistemas que resultan de ensayar las distintas posibilidades de la inteligencia, casi con la misma dispersión angustiosa y agresiva de los griegos.

Sobre la visión atomizante y abstracta que nos proporcionan las escuelas nacidas del entendimiento se levanta el enfoque dialéctico que resuelve las aporías a las que una conciencia más estrecha nos había empujado, con una comprensión que resulta de seguir atentamente el movimiento de la realidad, y en alas de la cual el autor llega a bosquejar lo que cree será el nuevo humanismo.

El gran valor de la dialéctica reside en encontrar un sentido y una esperanza a las situaciones que congeladas por el entendimiento y aisladas de su continuidad y organicidad, aparecen como negativas e ininteligibles, proporcionándonos una clave reveladora para los más oscuros procesos. Así, por ejemplo, respecto del error y del dolor entre los que desespera el ser humano. El dolor no tiene positividad absoluta. Pierde, pues, su espanto al engendrar su contrario, la felicidad. En la conexión dialéctica "nuestro sufrimiento es felicidad futura". De esta manera, otorgándole su valor y lugar a todo lo vivido, nos libra del intento irrealizable y necrofágico de "volver a lo originario", en una especie de grotesca involución, pasto fácil de la comicidad, que es buen cliente de los filósofos.

Con todo, hay que tener presente que el trabajo de la Razón, como la visión dialéctica del mundo, es actitud final y sólo tiene valor y sentido una vez vividas y puestas en crisis las etapas preliminares, pues no se ve cómo podría uno realizar ciertas tareas de la ciencia con otros criterios que son los usuales, los que dentro de determinados niveles conservarán siempre

su vigencia. Son, claro está, estos empiristas modernos que reducen la verdad a una "y", los que extrapolando las reglas de su pequeño mundo y pretendiendo para ellas validez universal, crean el absurdo. Es esta situación de extrema madurez, de último paso, lo que hará este libro inaccesible para muchos, por sencillo que sea el lenguaje con que se lo quiera presentar, como es lejana la palabra evangélica o la sublime ingenuidad de los sabios de Oriente.

El autor culmina gloriosamente la jornada, con su desarrollo del concepto de libertad, lugar en que su humanismo alcanza la plenitud y donde, integrando los cabos sueltos que había dejado en el camino y recogiendo los problemas que con mente sagaz había ido develando, nos proporciona una especie de solución sintética universal.

Acaso sean estos últimos capítulos los más difíciles de aprehender, por la concreción del pensamiento y la armonía de conceptos encontrados que nos obliga a manejar. En el ensayo anterior, el autor intentó familiarizarnos con la aproximación dialéctica de alma y cuerpo, hombre y naturaleza, necesidad y libertad, intuición e inferencia y todo venía preparándose para la afirmación final, pero sólo una compenetración muy grande con el enfoque dialéctico, al extremo diríamos de vivirlo, de sentirlo, como la perfecta expresión de nuestra experiencia, nos hará inteligibles y elocuentes sus últimas palabras.

La libertad como facultad de opción —concepto con que se identifica habitualmente la idea de libertad— "requiere esencialmente de una distancia entre el hombre y el entorno". No obstante, ella quiere, en lo profundo, superar la distancia y alcanzar la unidad, en virtud del "espíritu" que obra en ella, a pesar de ella, y por el cual en todo momento "rabiosos y llenos de odio, cumplimos no obstante el destino del amor". "El verdadero humanismo es la instauración universal del amor; el amor universal trasciende la libertad tuya y mía y la disuelve en la verdadera libertad donde el deber-ser, el individuo, los decálogos y voluntades individuales, no son más que abstracciones que han explicitado por fin el fundamento como un fruto, asegurando con ello su verdad".

La Libertad verdadera implica la autoconciencia de la realidad, la explicitación total del destino del hombre, su plenitud; pero cada etapa vivida auténticamente, en su tránsito y en su crisis, en su valor y desvalor, nos acerca a esta libertad, nos da una muestra de ella. Es una identificación con el movimiento de la realidad, conciencia de este movimiento, y actividad unísona con él; afirmación de vida; necesidad y placer de realización.

El hombre libre no es quien satisface caprichos ni tampoco el que domina deseos como en una contrariedad perpetua consigo mismo, sino el que se sabe y siente parte de la realidad, moviéndose en la dirección de su autodesenvolvimiento. "El hombre es, ante todo, conciencia; y en la conciencia está la semilla de la libertad, de un movimiento absoluto que asimila todas las condiciones y que se desenvuelve como realidad viva". "No hay límites concebibles para la conciencia, fuente verdadera de libertad". Esa libertad que para el profesor Rivano es "como la patria del hombre absoluto".

Nuevamente aquí la semejanza con el concepto vedanta de la libertad, al que fatalmente ha de desembocarse por la vía de este filosofar, prueba la justeza de nuestros juicios anteriores.

Es ésta una obra escrita desde dentro, al extremo de sentir uno que a su autor le va la vida en su empresa. Y cuando alguien se juega tanto y desde tan hondo no puede tratarse de asunto baladí. En efecto, elevándose con supremo esfuerzo sobre la mera especulación, palpita en su concepción el anhelo de la sabiduría, la que nos aproxima, por encima del especialista, a la visión del héroe o del santo, capaz de proporcionar una dirección a la vida humana, en el sentido de su unidad y libertad.

Pero la empresa es demasiado pretenciosa, si se aspira a una absoluta consistencia, pues ella implica remover por doquiera la construcción del entendimiento dentro del cual vivimos. El propio autor queda atrapado en la red. Es así como el carácter excesivamente polémico y agrio de su ataque a toda concepción derivada del "entendimiento", hay que explicarlo como escrito en buena parte desde el entendimiento mismo. El autor está conciente de la dificultad. Lo que a la postre, sin embargo, lo salvará, es que ha sido dictado desde un germen de rebeldía y superación del entendimiento, pues de su propia negación debe partir su victoria en un ascenso a nuevas y superiores formas del espíritu. No debe verse incomprensión en su tono de burla; lejos de eso, se valora la gran obra del entendimiento, que no otra cosa podría hacer quien opera con la dialéctica. Pero se lo aguijonea para que no detenga la marcha del espíritu, lo cual, de ser posible —que no lo es— sería el mal absoluto. Cumple, pues, un acto de plena libertad quien encarna tal misión que no viene impuesta desde afuera, sino que surge del propio entendimiento, pues "nuestros juicios sobre él —nos dice el autor— son unos que se hace a sí mismo en un movimiento que lo desgarra". Herido demasiado dolorosamente todavía del límite angustioso de sus "engendros", no puede sino reaccionar con furia y arrebato demoledor, pero, y esto prueba la verdad del origen que señalamos —hay en su guerra tanta vida y esperanza, tanto espíritu creador, que se anuncia claro y promisoriamente como la antítesis del proceso dialéctico, como la voz profunda de la conciencia que progresa hacia su plenitud y no como la estéril amargura que se desangra en vituperios y llantos. Por desgracia, tal violencia no deja ver suficientemente las causas que la explican, por lo cual, aquellos que ingenuamente y con pasión cumplen esa etapa anterior de su evolución, se sentirán perplejos e injustamente maltratados.

Quien está en el secreto de su filosofía entiende con claridad su punto de vista general, pero siempre echará de menos un desarrollo sistemático que lo haga evidente por distinta vía que la simple derivación de la aprehensión global de su sentido, la cual puede conducirnos por engañosos caminos como suele pasar al teórico que deduce con gran confianza y rapidez a partir de sus postulados, pero que de pronto un choque con la realidad lo devuelve a la revisión de sus fundamentos. Al referirse el autor al análisis atomizante de los epistemólogos, realiza una descripción de la deformación del concepto de experiencia tal como uno querría ver junto a otras declaraciones no menos importantes.

En su afirmación de vida, en la vehemente incorporación de la realidad y su valoración, en el hallar su sentido y su necesidad, condenando por ende toda forma de nihilismo y de actitud escéptica o negativa, así como en su oposición a la cadavérica visión científica del mundo, recuerda el tono de los escritos de Nietzsche.

Sin embargo, a pesar de la sagacidad y altura de sus críticas parece, en ocasiones, éstas no alcanzan su objetivo por ejercerse a distinto nivel del que fueron concebidas las ideas que se rebaten. Así, por ejemplo, sus análisis de los hermosos versos de Luis Oyarzún resultan admirables por su hondura y originalidad de interpretación, aunque se puedan discutir; en cambio, su agravio a los de Calderón ("el delito mayor del hombre es haber nacido") diríase incomprensivo de un giro hiperbólico de gran ingenio que recuerda, si bien con matiz diferente, al poeta que dice a su amada que sus almas "ya se querían antes de quererse". Nos referimos a este punto que pudiera parecer un detalle, pero importante por lo que implica como norma interpretativa general de la expresión artística.

En síntesis, el libro *Entre Hegel y Marx,* del profesor Juan Rivano, no obstante algunas asperezas formales y la incompleta elaboración de ciertos temas, representa un logro excepcional y vivificador en la producción intelectual de nuestra América y permite forjarse las más halagüeñas esperanzas sobre el porvenir de su autor.

Humberto Giannini

REFLEXIONES EN TORNO A UNA OBRA DE JUAN RIVANO

Io allargo i miei pensieri
Ad alta preda, ed essi a me rivolti
Morte mi dan con morsi crudi e forti.
G. BRUNO.

I

FUE MI primer impulso hacer simplemente una reseña de la obra. Ha pasado algún tiempo desde su publicación y creo que ese propósito no tiene ya sentido. Y tampoco tiene sentido llamar la atención sobre su valor: hay ya un juicio con el que coincido sin reservas. Nos encontramos frente a un pensador y frente a una filosofía. De esto, en América, debemos estar plenamente satisfechos.

He preferido, pues, la via de la polémica.

Desde las primeras páginas la lectura de la obra fue para mí discusión y guerra, y reconozco que en esto, lleve siempre la peor parte. "La razón es conciliación universal", eso, jamás lo he entendido. No creo, además, que Rivano haya intentado ir, en este aspecto, más allá de "un arrebato del corazón", como él mismo declara[1].

Sobre esa promesa de conciliación quisiera hacer algunas reflexiones. No somos los hombres de estos tiempos de ninguna manera indiferentes al tema del acuerdo y del desacuerdo; hemos vivido veinte años en el sobresalto diario de las tensiones internacionales. Tenemos, además, experiencia común suficiente como para suponer la precariedad de todo acuerdo y nos sobran motivos para temer, en cualquier momento, lo peor. ¿Cómo es posible convenir más allá de la pura conveniencia inmediata? Esta es la pregunta dramática de nuestros tiempos.

Un determinado acto de asentimiento —estar de acuerdo en esto o aquello— está *siempre* expuesto a un renovado proceso de interpretación, es decir, de posible diferenciación (de heterodoxia, cuando se trata de política o religión) . No creo que se pueda refutar este aparente escepticismo mío, recurriendo a ejemplos en los que el acuerdo versa sobre entidades, digámoslo así, semánticamente unidimensionales —los entes lógicos o matemáticos—, y no se refuta porque los conflictos humanos en poco se parecen a los problemas matemáticos o lógicos. Pero hay más: "un acuerdo" sobre la solución de un problema estrictamente formal no es un acuerdo: o no se comprende el problema o se desrazona a propósito de él; los que llegan a un mismo resultado, suponiendo que sea válido, nada han acordado. Son como viajeros de un mismo tren, en compartimientos separados.

El acuerdo —o el desacuerdo— que surge de la imperiosa necesidad de estar

[1] "Debemos ser sinceros y declarar por adelantado las precarias condiciones de la razón que vive entre nosotros. Son frases de visionario, metáforas místicas, arrebatos del corazón, lo único que actualmente puede aproximarnos a la razón" (Rivano: *Entre Hegel y Marx,* pág. 72) .

juntos y del hecho de tener, de alguna manera, que decidir en cada caso lo que son y lo que no son las cosas, constituye mucho más que un mero proceso de sincronización. Ni surge de una conveniencia momentánea, ni es el producto de una convención temerosa de abrir los abismos significativos. El convenir que dice 'sí, tienes toda la razón del mundo' o 'es justo lo que pretendes' confirma a la existencia que pide, a través de la existencia que otorga. 'Yo no creo lo que se dice de ti' es una declaración que, aun cuando sea cierta la crítica que se me hace, revela un ser oculto y positivo que puedo ser, ya que alguien lo ha adivinado.

Para convenir con otro ha de arriesgarse el malentendido o la mala fe. Este es el precio. El verdadero acuerdo se consagra más allá de la mera conclusión. Hablando *more geometrico,* si la conclusión lógica es la horizontal que cierra el proceso explícito del parecer común, cada *intentio* es oblicua a ella y la atraviesa cargando un plus que planta allende el límite conclusivo y que, sin embargo, pretende derivar de éste. Al convenir en algo se presume un proceso común (el con-venir) y es esta presunción la ἐνέργεια del acuerdo mismo. A la postre, la razón que rubrica la avenencia de ideas y sentimientos sólo se presume: explicitarla parece inconveniente: bien pudiera desplazar el punto de convergencia, retrotraerlo hacia un fondo donde el estado interpretativo insinúa su inaccesible originalidad. Parece inconveniente, porque los hombres se encuentran en lo mismo movidos por repentinas fulguraciones. 'Razonar demasiado es dispersarse'. Este sentimiento pertenece a la experiencia común —que es también la experiencia de las intenciones malogradas— y a propósito de este sentimiento el filósofo puede hacerse más de una pregunta inquietante.

Pero existe otro hecho sumamente significativo: no faltan, a veces, razones poderosas y sobradamente conocidas para convenir en algo. Y, sin embargo, de hecho el litigio y la dispersión persisten[1].

[1] Un caso tomado de la filosofía: "...De todos lados, en tales especulaciones se abre la ruta hacia la divinización del hombre y la humanización de Dios. Pero Berkeley soferma la conclusión" (J. Rivano, *Entre Hegel y Marx,* pág. 95). Pienso que podría decirse y tal vez con más derecho, que el pensador inglés frena la conclusión solipsística, conclusión evitada también por el idealismo posterior. Cuenta Jacobi (Lettres á Moses Mendelssohn, pág. 123, Aubier): "Il s'était mis á pleuvoir tandis que nous étions á table. Gleim le déplora parce que nous devions aller dans son jardin après le repas; Lessin, qui était assis á côté de moi, dit: 'Jacobi, vous le savez, c'est peut-être moi qui le fais' ". Nada de irracional en esta conclusión, representa una consecuencia lógica del espinozismo. Pero se dice como chiste. ¿Por qué? *Porque es insensata.* Nadie, que yo sepa, desea llegar a ella. No querer concluir cuando están dadas las premisas y se aceptan es, en buenas cuentas, poner en cuestión la neutralidad ética de la lógica.

El campo de la alienación ofrece *in extremis* el aspecto dramático de nuestro problema principal. También el insano sabe concluir correctamente: sus argumentos no son inconclusivos, son extravagantes: por retrotraerse de la presunción común sobre aquello en que la presunción vive en estado de latencia, por eso, no es cuerdo.

A quien se cree, por ejemplo, el objeto

Así, las relaciones humanas están sin cesar amenazadas por el peligro del malentendido o el de una aparente indiferencia. La mala fe es una modalidad que aquí no queremos tocar.

Planteado el problema en estos términos, todo error en cuanto hay un signo-causa que lo origina, es un malentendido y la imposibilidad de coger lo que el signo manifiesta, siempre trágica. Trágica, se entiende, para el individuo extraviado en su error. 'Es lamentable que no hayas entendido lo que te quise decir'. Recriminaciones de todos los días. Que las cosas se entreguen "en persona" en el acto perceptivo parece ser una metáfora inadecuada. La persona se entrega en signos cuyo hontanar —la intención— queda excluido o incluido de la entrega según la posición relativa del ser que percibe el signo. Sólo el supuesto de la buena fe salva una relación; no salva con todo del malentendido, es decir, de la soledad.

II

Un diálogo posible:

—Hay que morir humilde ante Dios.

—Hay que morir fiel a lo que se fue siempre.

—Lamentable que Ud. se niegue a la confesión: significaba salvarse —sentencia el sacerdote.

El moribundo sonríe solamente. No hay ya tiempo para disputar. A un juicio que excluye se responde con un gesto consistente y definitivo. ¿Cuál de los dos solitarios se lleva la razón?

En las desavenencias cotidianas reconocer que alguien tiene "la" razón es, en la mayoría de los casos, decisivo. Por cierto, se dice también que quien no tiene la razón tuvo "sus" razones para proceder como lo hizo. Hay, pues, una respuesta justificativa común contra el juicio excluyente de una razón anónima.

¿Cómo puede compartirse la razón? El pensamiento de Rivano representa en buena medida la respuesta al problema de un acuerdo fundamental (un

---

del paladar de las aves —al demente que se cree un grano de maíz— puede convencérsele que su creencia es absurda. La anécdota popular viene al caso: al llegar al granero de su casa, acompañado del psiquiatra que lo ha convencido, y viendo que una inocente paloma revolotea sobre su cabeza, huye despavorido y se precipita debajo de una carreta detenida. El médico, decepcionado, molesto, lo increpa: 'Pedro, ¿no estábamos de acuerdo en que Ud. ya no era un grano de maíz?' 'Está bien, doctor, yo lo sé, Ud. me lo ha demostrado, pero ¿cómo saber que esa paloma lo sabe?'.

En el fondo: su demostración, doctor, era buena mientras yo no salía del manicomio y no reingresaba en este mundo que me enloqueció. Las palomas, por lo demás, son irracionales, nada saben de demostraciones y actúan sobre las meras apariencias. ¿Cómo puedo, entonces, presentarme ante ellas con una pura demostración? (Sobre este tema hay profundas observaciones en *Existencialismo Teológico*, de E. Castelli, Rev. "Mapocho", Nº 1. También en las obras de Chesterton).

acuerdo basado en el reconocimiento de lo Uno, operante) y en este ámbito pongo mis preguntas.

Hay razones poderosas para convenir, por ejemplo, en que es urgente, hoy, detenerse a meditar; urgente, porque existe un proceso en acto cuyo sentido y alcance se desconoce y se teme; urgente, porque se nos dice que en este proceso se pierde o se gana el hombre mismo. Y, sin embargo, el hombre común no se retrae como el filósofo, "piensa desde las cosas"[1], va condensando algunos sentimientos en torno a lo que ve o escucha, saca algunas conclusiones —se afilia tal vez— y por una mínima parte actúa conforme a esas conclusiones. Representa un campo de pugnas potenciales, un dinamismo de interpretaciones cuya inconsistencia resultaría sólo del hecho de alinearlas. El hombre, substrato de tensión y dualidad, es el desacuerdo mismo. ¿Vive por esto, una existencia abstracta? Aunque se lo demuestren, no lo cree[2]. ¿Es un ser alienado? Ciertamente. En primer término, la existencia es enajenación en el sentido de estar siempre en lo ajeno; luego, hay el peligro connatural a la existencia de perderse en aquello que debía provocar una salida hacia sí mismo[3]. El penetrante examen que hace Rivano de la situación del hombre actual[4] evidencia que en una sociedad arrollada por el mito del proceso[5] se hace imposible detener el proceso de desconsagralización de la vida. En nuestras condiciones "el destino del hombre parece más amordazado que en época alguna", pues, ¿Cómo alcanzar al hombre, detenerlo, arrancarle su caparazón de símbolos? ¿Cómo llegar a él con el *Kerygma*? "Es muy difícil combatir la propaganda sin hacerse como ella"[6]. Debemos reconocer que es

[1] Ib., pág. 16.

[2] Si lo creyera, se sentiría abstracto, devorado por la conclusión, mas, en verdad, por creerlo ya no lo sería. Rivano reconoce que el hombre abstracto es el límite de su razonamiento y que lo es como pasión ("Hágase la prueba de enfrentar a un hombre y decirle que su existencia es abstracta". Ib., pág. 111). Ahora bien, el hecho de que el objeto de una pasión sea problemático, no vuelve abstracta la pasión.

[3] Una pérdida en los símbolos, por ejemplo, como señala Rivano en págs. 56 y 117, o en la entrega definitiva a un proceso —social, económico, racional, etc.— que procede más allá del individuo. Y resulta menos pavoroso entrar a observar el trabajo en una fábrica que presenciar lo que dicen y hacen los hombres en la Bolsa de Comercio. Es pavoroso observar la transustancialización de existencias (la comunidad que produce) en valores bursátiles; pavoroso, porque en el fondo les asiste una razón económica. Tampoco ellos creen mucho en la existencia substancial, son procesualistas puros, convencidos de la racionalidad cósmica de la ley de oferta y demanda. No digo que piensen estas cosas, pero actúan como si las pensaran y en la Bolsa domina el proceso, sostenido sólo por la substantividad de los símbolos.

Un hombre puede venderse a otro hombre. Difícil predecir qué resultará de esto. Pero, en una sociedad que es conciencia del proceso y que sabe que su propia existencia depende de ese saber, en tal sociedad no sé cómo el hombre logrará sujetar los términos reales de su existencia. Esta es la pérdida real: un enajenamiento en la enajenación.

[4] Ib., págs. 117 y ss.

[5] El proceso es la realidad de la vida contemporánea: el mito consiste en suponer que este proceso es un bien. Por qué sea un bien, sobre esto no hay acuerdo, ni tiempo para averiguarlo.

[6] Ib., pág. 117.

imposible. ¿Qué puede hacerse, entonces? He oído, con mucha frecuencia, afirmar esto: hay que precipitar los tiempos, hacerlos madurar. Acaso esto arrastre la pérdida de millones de seres. ¿Qué importa? ¿Qué importa si para alcanzar su concepto el género humano deba inmolar ahora la abstracta vida que lleva? No se concluye así, pero la historia reciente, la historia que en parte hicieron los discípulos de Hegel, muestra la derivación práctica del sistema. Odioso el presente. Digno de compasión el pasado, si es verdad que la historia de este ente "donde la realidad moldea su sabiduría" no ha sido otra cosa que "una ensoñación necesaria"[1]. Pero compadecer y negar es bien distinto de amar.

El amor es, ciertamente, ocurrencia de universalidad, pero en un sentido del todo extraño al pensamiento de Rivano.

Yo veo dos modalidades en que el contenido de una experiencia se torna experiencia de un contenido que inunda, descentrándola, tal experiencia[2]: por una parte, la experiencia de lo individual (experiencia amorosa, experiencia estética, etc.); por otra, la experiencia de la incontrovertibilidad lógica, universal *stricto sensu*. 'Incontrovertible' significa 'ninguna experiencia podrá invalidar este juicio. Debo, pues, como todos, aceptarlo'. Sólo quien sigue al contenido de este proceso "formal" sale a la universalidad y concluye y únicamente en este sentido —si la forma se aprehende en su contenido metafísico— hay una auténtica experiencia lógica. Al contrario, si la lógica debe imponerme algo que la experiencia me niega y si, posteriormente, resulta infructuoso el esfuerzo de rehacer mi experiencia en razón del puro proceso lógico, la ley universal que somete mi experiencia es enajenante[3].

Mas en la experiencia amorosa no se corre el riesgo de pagar directo tributo a la universalidad. ¿Y qué de nuevo voy a decir cuando afirme que el amor exige su universalidad como novedad, como pasión irrepetible entre seres irrepetibles? ¿O que el amor antes de ser amor para tal o cual sujeto es pura indeterminación y búsqueda? No hay razón alguna para amar; la razón hay que inventarla. Para odiar al vecino o al extraño descritos con los símbolos agonales adecuados sobran razones que constituyen el pasto diario de la opinión pública. Todo agresor se siente agredido y siente justa su guerra y habla de la asistencia de la razón y mata en su nombre.

¿Cómo aproximarnos al extraño a fin de hacerlo nuestro prójimo? ¿Cómo amar a aquel que todavía no tiene rostro para mí? Suponer que él desea lo mismo que nosotros deseamos, que necesita lo que nosotros necesitamos y que

[1] Pág. 94. Y luego en pág. 145: "No tenemos nada que recordar".

[2] Finísimo el tratamiento que da Rivano al problema de la autonomía y universalización del contenido.

[3] La lógica como puro *organon* es la negación de la experiencia. Así, por ejemplo . . . *ergo, Deus est,* representa un saber que no interesa a quien no ha buscado la existencia de Dios. 'Ud. tendrá razón pero yo creo otra cosa'. Imposible extirpar la creencia, cuando se trata de lo Absoluto, aun cuando el juicio contrario sea concluyente. La creencia es una modalidad de la presunción. Cuando Rivano habla de la libertad olvida que el verdadero acuerdo tiene su raíz en presumir al otro en lo que parece sin aparecer y que esta entrega supone la libertad-opción, cual aspecto decisivo.

sus deseos y necesidades son tan legítimos como los nuestros, constituiría un argumento para convivir sin destruirse: no para amarse.

El "amor inmediato" debe presumir infinitamente más. Es enajenante, es verdad; atrae exponiendo a una imposición que sólo en el amor encuentra su razón de ser, pero que al surgir de un 'entender no entendiendo' el signo ambiguo que una existencia irradia solamente para esa otra existencia, la pérdida termina sumergiendo sus raíces en las raíces del ser amado. Unico lugar de la cautividad es la existencia que insinuando a través de la materia significativa de un cuerpo, y sólo a través de ella, tienta con su presunta amabilidad y tentando así es a su vez tentada, y exigiendo, concede[1].

Pero tampoco el amor nos libera de la angustia de no poder alcanzar la substantividad del sujeto, el misterio de su amabilidad; al contrario, la angustia más. Se suele decir que 'se entienden porque se aman'. Nada más común. Y, sin embargo, ni esta capacidad del amor, comprender a quien se ama, lo cualifica esencialmente. También se dice en el lenguaje de todos los días 'ya no se entienden' y esto no involucra que ya no se amen. Simplemente testimonia las intenciones malogradas de los amantes, deja entrever que el amor, desde su primer estremecimiento, se instaló, quizá, en el terreno de un malentendido ineliminable, cautivo en una malla de signos inconsistentes. Cuando se repite que el amor es ciego se expresa un desconcierto fundamental: sólo quien recoge verdaderamente el mensaje, más que entenderlo, presume su riqueza. El camino hacia el otro supone ser ciegos para el abismo que pueden abrir los brazos ajenos. Amar es proclamar que ese ser es digno de

[1] ¿De qué manera y volviendo hacia qué los ojos "la razón nos arrastra más allá del amor individual en que vivimos encerrados"? (Rivano, Ib., pág. 86).

A mi parecer, sólo el cristianismo ha comprendido que el amor universal debe ser mediatizado a través de la existencia carnal, histórica del Dios-hombre. Y, al fondo de la Historia, dos mitos esenciales: el mito del amor (...Y entonces vio que eso era bueno) y el mito del conocimiento de lo incognoscible (la caída).

Ahora bien, el mito no demuestra, ni tampoco en cuanto mito, discierne las posibilidades hermenéuticas del drama inicial. Para esto está la Mitología, no el mito. Lo que significa que la existencia histórica gana o pierde su mito y, paralelamente, desde el fondo, el mito gana o pierde la historia. No veo, pues, en qué sentido la filosofía cristiana del hombre no sea homogénea con la filosofía cristiana de la Historia, ni en qué sentido se repita "un drama cuyos términos cardinales son monotonía sin razón" (Ib., pág. 60). Si el mito perteneciera al orden de lo incontrovertible y de lo unívoco el hombre no tendría historia, o ésta sería la repetición absurda del hombre razonable.

Repetir una existencia sería algo monstruoso. Por el contrario, no todos los actos que repite una existencia son enajenantes, como piensa el autor de *Entre Hegel y Marx*. El amor ama la repetición. Se repite también a fin de que algo se revele. El rito y el juego infantil representan el goce de la recreación 'en lo mismo', donde 'lo mismo' es lo que se revela en la repetición. Este es uno de los tantos aspectos anti-dialécticos de la vida.

Los automatismos nerviosos podrían mostrar, por otra parte, el aspecto negativo del mismo fenómeno: el tic se repite y se potencia a partir de un irreconocible primer momento de 'lo mismo' de la personalidad. Un convulsionado intento de regresar hacia un acto mítico, perdido para la memoria.

amor porque se le ama; que ese ser de cuya concreción me cuido en cada vislumbre carnal y a quien anhelo entregarme como una comunicación infinita es el objeto exclusivo de mi amor[1].

¿Y si no es sincera quien dice amarme? ¿Cómo puedo saber yo, cómo puede saber ella de su sinceridad? La idea de la adecuación posee un significado existencial que, a mi entender, no ha sido siempre suficientemente destacado. Hablar es una manera de abrir el acceso al ser de algo. Evidentemente, se habla para decir *algo,* pero lo que no siempre resulta evidente es que ese algo es una ausencia —no una presencia— y que desde ella brota el lenguaje, como desde su fundamento.

El lenguaje pro-pone lo que no está puesto (dado), lo que puede, después, verificarse y lo inverificable. Seguramente en el acto perceptivo no hay imagen y, por tanto, nada para adecuar a la cosa. Pero es innegable también que en el acto perceptivo, en cuanto algo se da y en lo que se da, el lenguaje se reduce a mera indicación (y no a composición pro-puesta). No se debe pensar el concepto de adecuación tanto en términos de exterioridad e interioridad como en términos ocultamiento y ser presente.

Ahora bien, la intención ajena me está negada *definitivamente*. Sólo poseo como elementos de juicio su palabra y la significación aparente de sus actos (consistentes o inconsistentes), mas, estos elementos no pueden ser decisivos respecto a la realidad de sus verdaderas intenciones. El concepto de adecuación es ineliminable en la experiencia del otro, es decir, en la experiencia de la intimidad ajena no percibida[2].

No creo que haya construcción filosófica alguna que pueda prescindir del concepto de adecuación, y por tanto, pueda eliminar toda modalidad dualística en la explicación de la realidad. Hablando de un proceso histórico determinado, por ejemplo, bien se puede afirmar que en tal época se tuvo por justo, por absolutamente justo, lo que un siglo más tarde pareció ser monstruosa injusticia. Concedamos esto. Y no sin amargura, puesto que creer ser justos y no serlo es infinitamente más terrible que creer que el sol gira alrededor de la tierra.

Pero en la explicación dialéctica el hombre sale a la verdad a través de un proceso que trasciende las intenciones y la temporalidad singular. Y, con todo, el individuo o el hecho histórico determinado representan una estación necesaria de la manifestación del proceso. Sólo el proceso se verifica —se hace verdadero—, puesto que los hombres son esas entidades que dicen lo que tienen que decir, hacen lo que tienen que hacer y mueren: un cúmulo de escombros productivos. La historia es consistente, no es un absurdo, sólo a condición de pensarla desde el Absoluto. Absurdas son las ilusiones individuales, absurdo, el individuo. Se puede demostrar la absurdidad de la voz humana que grita desde el fondo de la historia 'Yo soy', 'Dios existe', 'He

[1] Y cuando el enamorado pregunte '¿por qué me quieres?' en la respuesta podrá tener su castigo: —Porque eres bueno. (¿Y si fuese malo?). —Porque eres apuesto. (¿Cuánto durará tu amor?). —Porque eres valiente. (¿Y si lo desmintiera alguna ve?). Cuando se responde 'te quiero porque eres tú' la respuesta parece colmar la razón del amor.

[2] Acepto, en este caso, la posible acusación de inconsistente a propósito de esta experiencia de algo imperceptible.

dicho toda la verdad' —la voz del entendimiento— y agregar, para su consuelo, que en el fondo, el error, el mal y el absurdo fueron necesarios[1]. Pero, ¿Quién habla ahora?, mis palabras no corren cavalcando el flujo de la historia, son transhistóricas, han salido al alma del proceso para explicarlo, no para ser explicado por él. Para explicarlo desde la altura del Ser. He divisado el domingo Santo de la temporalidad, por eso soy la expresión adecuada del Absoluto, contrapuesta dualísticamente a todo el balbucear distante y temporalizado de los hombres.

Hay dos realidades: la del hombre, que incluso puede sacrificar su vida por una idea. La condición: que lo que cree, que lo que piensa sea un absoluto. En este sentido, la muerte del héroe o del mártir es la negación de la síntesis dialéctica.

Para los hegelianos, existe la realidad de la Idea, como proceso: todo acto, todo devenir es absoluto por participación (no por decisión) y relativo por conjunción (la verdad se verifica por el enlace dialéctico de sus momentos). Ahora bien, estas dos realidades no pueden convivir efectivamente en un mismo espíritu finito. Por una parte, sólo la inconsciencia —la ilusión de decir, de hacer, de ser algo absoluta— puede sostener el proceso. Por otra parte, quien puede separar la ensoñación de la vigilia y permanecer en ésta mientras la humanidad huelga en aquélla, tal filósofo trasciende la situación diagónica que le toca vivir históricamente. Y en su aserto queda delatada la pretensión de verdad como *adaequatio*. Pero se puede ir más lejos: la Edad Media agotó el problema relativo a la presciencia de Dios. Fue un litigio apasionante que duró siglos. ¿Por qué tanto apasionamiento? Creo que en la sistematización de los dogmas hubo un momento en que el solipsismo teológico era inevitable: si Dios conoce el proceso de la historia y, por anticipado, y la historia de cada existencia, entonces, sólo Dios existe. Pienso que, así planteado el argumento, es irrefutable. Para respetar la existencia ajena parece necesario renunciar a la tentación de hacerla transparente a nuestra mirada. Hay que creer en el hombre; esta es para mí la esencia de todo humanismo. Pero la creencia implica un presupuesto que no puede ser removido: la substancialidad del otro[2]. Quien sabe las intenciones del Absoluto es, en buenas cuentas, el Absoluto y, por esto, está imposibilitado para creer.

[1] Que "nuestro dolor actual *es* felicidad futura" y que "es" represente "el abandono de la concepción temporal" (pág. 136) constituye, lo primero, un supuesto mundanamente injustificado y, la totalidad del aserto, ininteligible: la temporalidad de las experiencias no es ajena a la experiencia de la temporalidad. Pero Rivano destruye la primera parte —la temporalidad sufrida— en beneficio del puro pensamiento de una actualidad opuesta dualísticamente a la ilusión temporal. Posible refutación: el tiempo común es tiempo enajenado, o la posibilidad mundana de la enajenación. El horizonte temporal es apariencia; debajo, nos encontramos con "el continente sumergido", de que nos habla Husserl. En definitiva, la alternativa es siempre la misma: la razón debe matar el tiempo para hacer su juego.

[2] Los decisivos análisis de Heidegger en torno a la instrumentalidad, muestran que el instrumento en cuanto está destinado, es reenvío, y por tanto, nada substancial. Comprender el ser de ese ente consiste en dejarlo estar en el medio de su empleabilidad. El instrumento es sólo en la medida en que es consistente con su función.

III

"La razón vendrá con ruido de truenos y con apariencia de cataclismo universal"[1]. Puede ser. Pero *hasta el momento* para quien no abriga esas esperanzas en el irrumpir histórico de la Razón, el espectáculo de la historia no significa otra cosa sino que al hombre le fue asignada la caverna platónica y que el dualismo resulta insuperable: insuperable *de facto*.

Sé que el idealismo, en su planteamiento básico, no puede ser refutado. No sé si es verdadero; creo que no; pienso que verdadero e irrefutable no son términos que deban identificarse. Ante esta declaración un hipotético contendor hegeliano me quita las cartas, me descarta: 'Con Ud. no se puede discutir'. Ya no sólo diferimos, nos negamos. Y esto es grave, porque mientras haya un insensato que grite ¡no!, la razón permanece enajenada, enloquecida.

El filósofo idealista cierra las cuentas. Y afirma como Dios: no dudes de que las paralelas se tocan en el infinito. Te lo digo porque las he visto. El filósofo "sabe" que la locura, que el suicidio, el surgir cotidiano de lo inaudito y de lo incalculable es el juego del Solitario y, en este sentido, participa de su Soledad[2].

'Participo de su soledad, es cierto, porque el hombre no está aún preparado para recibir el mensaje. Para no estar solos hay que convencer al hombre de su alto destino'. Quien así respondiera sabe que el individuo es un serio obstáculo a la Idea y que los medios de convencimiento han de tener en cuenta el punto preciso en que se apoya la remoción de una voluntad. Si el pensador puede cumplir esta tarea, los tiempos venideros lo dirán.

Personalmente, no creo en el Gran Año del Mundo, ni en la vocación de la Razón por lo humano, simplemente porque no encuentro ninguna razón para amar. Pero tampoco creo que un futuro de muerte se cierna sobre los hombres. Pienso —para usar el potente lenguaje de Rivano— que el 'espíritu como quiera que se manifieste no puede autoaniquilarse y que, desventurado o no, es la esencia de todo'. No creo en la muerte definitiva. Mas es el individuo el que muere y hace bien. La vida es síntesis, síntesis que se va sintetizando hasta volverse el arte de condensar sin espacio. Y algo enseñó al hombre el arte de ser mortal, el paso del devenir al ser substantivo. Por eso creo en el individuo y en la absoluta seriedad de su tragedia.

[1] Ib., pág. 107.

[2] Hermoso el pasaje de los jugadores (págs. 128 s.). Es verdad que en juego el contenido de la experiencia parece disolver la individualidad, arrastrándola a lo universal, y, no menos cierto que la razón lúdica saca su materia viva (el azar en la distribución) a fin de producir de sí y desde dentro el movimiento hacia sí. El proceso de jugar, por otra parte, representa el esfuerzo por salir, en cada jugada, del azar, pero destruyendo así la unidad de la razón y haciéndola mía o tuya, hasta tal punto, que cuando el juego está ya decidido, el adversario es un simple pretexto para que yo tenga la razón. La razón vive entre quienes tienen razón (algo, parte de) y quien tiene la razón ("sus" razones no pesan en el juego). Triunfar es poseer la razón a través de los medios convencionales que el juego ofrece: un artificio para que uno de los jugadores termine quedándose con la razón. El juego, más que mostrar la ilusión de los jugadores, ejemplifica una tentación constante de la filosofía: cerrar las cuentas con la ganancia de todos los puntos.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

Phénoménologie et Verité — A. de Waelhens. Presses Universitaires de France, Paris, 1953, 167 págs.

Con el subtítulo aclaratorio de "Ensayo sobre la evolución de la idea de verdad en Husserl y Heidegger", A. de Waelhens nos presenta este denso trabajo suyo, dividido en dos partes: "L'idée de verité dans l'oeuvre de E. Husserl" y "Le dévoilement de la verité et la pensée de M. Heidegger". El libro tiene su origen en una serie de lecciones dictadas en la Sorbona en 1951 y no pretende ser una obra acerca de todas las ramificaciones de la fenomenología ni menos tratar exhaustivamente del pensamiento de los autores mencionados. Quiere, más bien, concentrarse en la idea de verdad de Heidegger: el estudio sobre Husserl está pensado como un examen del origen de la "philosophie phénoménologique" (pág. 3) del primero y es objeto, por consiguiente, de un tratamiento más sumario que el otro.

El mérito mayor del libro que comentamos se encuentra, nos parece, en su esfuerzo por exponer en conjunto la doctrina heideggeriana de la verdad. El resultado es admirable. Todo conspiraba, no obstante, en sentido opuesto. Explicar la teoría de la verdad de Heidegger no es una tarea de orden monográfico. El que ofrece este tema es, tal vez, uno de los accesos más directos y significativos al pensamiento del filósofo alemán, de tal modo que de su dilucidación podría depender todo posible tratamiento de asuntos más especiales. Para su exposición de Waelhens considera un conjunto heterogéneo de textos heideggerianos cronológicamente distantes, pero con incidencia en el problema de la verdad. La presentación y el comentario de estos textos implica la creación de un vocabulario francés que diga el pensamiento de Heidegger. No se puede exagerar las dificultades envueltas en esta tarea. El resultado ha sido esta exposición clara y todo lo precisa que cabe esperar, tratándose de una filosofía tan irremediable y deliberadamente intrincada con su idioma de origen.

Dos tesis presiden, se podría decir, la composición del libro que estudiamos: la de que Heidegger ha de ser considerado como un fenomenólogo y, por ende, que esto significa decir algo esencial acerca del carácter de su pensamiento y la de que la doctrina de la verdad de este autor es la fundamentación ontológica y la profundización del pensamiento husserliano acerca del mismo tema. Se ve de inmediato que estas dos tesis están, en el fondo, estrechamente ligadas.

"...Husserl a négligé de developper l'ontologie nécessaire à sa propre doctrine et... Heidegger a comblé cette lacune. La position de la phénoménologie husserlienne appellait nécessairement la position ontologique générale de Heidegger, bien que Heidegger soit allé plus loin que ne l'exigeait un fondement ontologique de la phénoménologie husserlienne" (pág. 57) "...nous pensons qu'une fidelité rigoureuse aux démarches qui poussérent Husserl à donner à sa derniére philosophie la forme qu'elle revêt, devait... conduire à la conception de l'homme comme l'étant qui comprend l'Être". (pág. 163).

La primera de las tesis que mencionamos es discutible, pero por tratarse de una afirmación acerca de dos pensadores muy complejos, cuyas obras habría que poder considerar en conjunto y, a la vez, una al lado de la otra, es muy difícil llegar a establecer un argumento decisivo acerca del asunto en discusión. No basta, desde luego, comparar las declaraciones expresas de ambos autores acerca de lo que entienden por fenomenología. Heidegger, afirmó que se valdría de ella como método para su propósito —que no es el de Husserl—, usando en esa ocasión

una fórmula que parece destinada a desmentir allí mismo la declaración que hace. La tarea de la fenomenología sería, según las célebres líneas de "Ser y tiempo": "...dejar ver (exhibir) lo que por de pronto y las más veces precisamente no se muestra, aquello que, frente a lo que por de pronto y las más veces se muestra, se encuentra oculto, pero que es al propio tiempo algo que pertenece a lo que por de pronto y las más veces se muestra, de tal manera que constituye su sentido y su fundamento". (*Sein und Zeit*, 7ª ed., Niemeyer, Tübingen, 1953, pág. 35).

La inspiración que guía en Husserl la elección del nombre de fenomenología para su obra es aquella característica confianza suya, en que lo que importa conocer está todo el tiempo *dándosenos*, ofreciéndosenos y que basta con tomar algunas precauciones para que nos encontremos sin más traslados al reino de la verdad. La función del método es para Husserl, justamente, la de marginar en cada nivel teórico lo impertinente e inesencial, haciendo con ello posible que lo esencial se muestre tal como es a la mirada purificada del fenomenólogo. Para Heidegger, en cambio, aunque el hombre como tal esté fundamentalmente en la verdad, no es menos cierto que en cada situación concreta de su existencia se las ha arreglado ya siempre para olvidarse, ocultarse y deformar esa verdad. La verdad es por lo tanto una obra. Ha de ser arrancada, ganada al ocultamiento en que los entes "de por sí" "están"; ha de ser conquistada en lucha contra la versión trivial de sí y de todo lo demás con que la existencia se defiende de la verdad. Pues, según Heidegger, el hombre está, en distintos respectos, tan "interesado" en la verdad como en su contrario y por mucho que el carácter propio de la verdad sea el mostrarse tal exhibición está muy lejos de ocurrir ante una "mirada pura". Se podría pensar que Husserl y Heidegger coinciden entonces en la idea de que la verdad está ahí disponible para todo aquel que emprenda los pasos necesarios y metódicamente planeados, con el objeto de sustraernos a las acechanzas del error. Pero nada sería más falso, y es por ello mismo que en este punto nos es dado ver la insalvable diferencia entre ambos pensadores. Pues Heidegger niega expresamente la posibilidad de "purificar la mirada" del que conoce y no acepta la existencia de una verdad expurgada de toda no-verdad.

Conviene, además, recordar, en lo relativo a la declaración de propósito heideggeriana de valerse del método fenomenológico, que en filosofía no parece posible separar método y pensamiento. No sabemos del caso de un método que haya pasado rígidamente y vacío de contenido doctrinal de un pensador a otro. De manera que si es cierto que Heidegger llevó en un grado digno de atención la problemática husserliana más allá de Husserl, como sostiene de Waelhens, no podremos aceptar sin más la declaración del discípulo de que usará el método de su maestro. Pensar más allá de la fenomenología sería dejar de ser fenomenólogo, en el sentido riguroso que está en discusión aquí.

¿En qué acepción precisa y común pueden, pues, ser fenomenología por un lado una filosofía que padece, según el propio Waelhens, de insuficiencia ontológica (cf. chapitre IV, Monte et Verité. L'insuffissance ontologique de la phenoménologie husserlienne, págs. 46-60), y, por otro, una que desde su primera manifestación declara que su tarea y único propósito es pensar el ser de los entes (ontología) con vista a la posibilidad de plantear la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser en tanto que tal? Visto desde Heidegger un pensamiento ontológicamente deficiente es una metafísica de cuya superación, pe-

ro no desarrollo, se trata, precisamente, hoy.

La excelente exposición del pensamiento de Heidegger, que contiene el libro de De Waelhens representa, sin duda, el fruto de un largo estudio y de una actitud abierta y muy comprensiva para con la inspiración general de esta filosofía. Pues, además de la compenetración con su tema que cabría exigirle, el autor muestra un cierto entusiasmo por los logros y las excelencias del pensamiento heideggeriano. Lo defiende contra malentendidos en el propio lenguaje del filósofo y aporta argumentos que suponen la validez de las tesis de Heidegger, que quedaron expuestas antes. Por ello es que nos parece justificado consignar nuestra sorpresa ante las dos últimas páginas de "Phénoménologie et Verité", donde el lenguaje cambia considerablemente y cambian los conceptos y el tipo de argumentación. Podremos encontrar afirmaciones como ésta: "Le mode de connaissance de Dieu est incommensurable à celui de l'homme parce que le mode d'existence de Dieu est incommensurable à celui de l'homme..." (pág. 165). ¿Cómo se llega a este nivel en que resulta posible hablar de la existencia de Dios y la existencia del hombre? ¿Qué quiere decir, pues, esta palabra "existencia"? ¿No se trataba hasta aquí justamente de una filosofía que tras mucho esfuerzo ha conseguido dotar al término "existencia humana" de un sentido más o menos preciso? El salto de un tipo de conceptualización a otro parece tanto menos justificado allí donde, con no poco artificio, como esperamos haber mostrado, se ha tratado de destacar el impacto del espíritu de Husserl. Porque si bien el discípulo desborda el papel que el maestro asignaba al fenomenólogo no se puede decir que haya sido infiel también al espíritu más obvio de su obra y pretendido hacer una filosofía que transgreda los límites de la experiencia razonada, accesible al hombre.

CARLA CORDUA.

Udo Rukser. NIETZSCHE IN DER HISPANIA. Ein Beitrag zur hispanischen Kulturund Geistesgeschichte. Bërn und München, Francke Verlag, 1962. 382 págs.

Esta obra, construida sobre un amplio y reverente conocimiento de la obra de Federico Nietzsche, y de una riquísima bibliografía española e hispanoamericana —pues el término "Hispania" abarca para el autor todo este ámbito— viene a tener el carácter de lo que llamaríamos la antología de una recepción intelectual.

La obra se inicia con un esbozo, tal vez demasiado rápido, de la vida espiritual española hacia 1900. El capítulo II, "Cómo se conoció a Nietzsche", aporta datos interesantes. Fue Juan Maragall, el fundador del movimiento catalinista, quien escribió en febrero de 1893 un artículo sobre el gran pensador, lo primero que verosímilmente se haya enunciado públicamente sobre su concepción de la Vida, y en que se profetizaba con agudeza que estaría muy pronto de moda en España, como una reacción contra la Decadencia. Lo presentaba, en otro artículo escrito siete años después, como un pariente espiritual de San Agustín, como un sediento de absoluto, a quien este mismo impulso llevaba a la negación del cristianismo porque no podía creer; como un asceta y un místico, que ensalzaba la existencia, la fuerza y la materia; como un hombre que era "una flecha hacia la otra orilla". En 1894 el ensayista Pompeyo Gener se refería a la concepción del Superhombre. De 1897 y 1899 datan dos artículos de Pío Baroja, y con ello estamos ya en la reconocida influencia de Nietzsche en la generación de 1898, marcada tanto en aquél como en Azorín y Maeztu. Ortega y Gasset lo conoció durante su primera estancia en Alemania, en 1905-7. A partir de 1900 co-

mienzan las traducciones, en general basadas en versiones francesas, salvo la principal de todas (Ed. Aguilar, traducción de Ovejero y de González Vicén).

El autor deja suficientemente en claro el rasgo principal de esta recepción: su carácter difuso, generalmente superficial si se le mide con el metro de la profundidad, riqueza, multiplicidad de los temas y de la problemática nietzscheana; y no obstante, apasionado, anheloso, adolescente. Filológicamente medido, el conocimiento de Nietzsche por españoles e hispanoamericanos se acerca muchas veces a la banalidad, y en todo caso es impuro. Pero —y aquí reside el punto capital— tampoco se puede hablar de una recepción vitalmente fecunda, en el sentido que acaso Nietzsche mismo hubiera aceptado: sino solamente de un estimulante intelectual en un momento de crisis, de un ingrediente, entre otros, en la mentalidad del intelectual español e hispanoamericano de comienzos de siglo (1900-1940).

Rukser diseña con gran conocimiento de causa la actitud negativa de Unamuno; la exaltación proselitista del primer Maeztu por Nietzsche, a quien sentía como el rescatador de la decadencia, en el momento crítico de 1898; la atracción pasajera de Azorín; la más honda, aunque parcial, de Baroja. En Hispanoamérica, al lado de entusiasmos pueriles y sin compromiso (Guillermo Valencia, Leopoldo Lugones), la relación más auténtica de un Martínez Estrada, etc. Para el pensamiento de Ortega y Gasset, sobre todo en *La Rebelión de las Masas* y demás obras importantes de la primera parte de la década de 1920, Nietzsche es un supuesto fundamental. En el Ortega de aquellos años, el vitalismo y lo que Rukser llama muy bien "radicalismo aristocrático" se alimentan fuertemente de Nietzsche.

En los capítulos III y IV el autor desbroza el camino para la comprensión de la filosofía nietzscheana. En el V, documenta la vivencia de Nietzsche en los autores hispánicos, siguiendo un ordenamiento material de contenidos. A propósito de temas como el nihilismo, la muerte de Dios, el vitalismo, la voluntad de poder, la trasmutación de los valores, el mensaje de Zaratustra, el eterno retorno, el superhombre, el Anticristo, la filosofía de la cultura, el helenismo, la Psicología —comparecen los textos de escritores hispánicos de los más diversos niveles. Resulta patente que las obras más ávidamente leídas son las tardías, en particular el "Zaratustra". De allí la parcialidad de la imagen. En los capítulos VI y VII se refiere el autor a las influencias estilísticas e ideológicas del gran pensador, particularmente en España (p. ej., sobre los falangistas, hasta la trasmutación sufrida con el triunfo de 1939).

En conjunto: un trabajo valioso por la solidez del conocimiento y el decoro intelectual, así como por la laboriosidad en recoger una enorme bibliografía de difícil acceso. Se encuentra aquí reunido un amplísimo material para la historia del pensamiento en lengua española del siglo XX, cuya intelección en total nos es tan difícil, y dentro del cual jugó un rol la recepción de Nietzsche.

M. G.

FE DE ERRATAS

En el artículo de la profesora CARLA CORDUA, *El problema filosófico de la historia,* aparecido en el Vol. IX, Nº 3, de la REVISTA (diciembre de 1962), se han deslizado las siguientes erratas:

Pág.	*línea*	*Dice*	*Debe decir*
3	1	Concierne a la historia una de las preocupaciones apremiantes de un pensamiento actual que acepte agotarse en la consideración de puros problemas académicos.	Una de las preocupaciones apremiantes de un pensamiento actual que no acepte agotarse en la consideración de puros problemas académicos es la que concierne a la historia.
3	3	idea básica merced a la cual pensamos	idea básica con ayuda de la que pensamos
3	4	y que, sin embargo, no es todo	y la que, no obstante, no es todo
3	6	Pues en tal medida las representaciones	Pues es tal la medida en que las representaciones
3	8	de las conversaciones y de los periódicos	de nuestras conversaciones y de nuestros periódicos.
3	17	intimidad con la manera histórica	intimidad nuestra con la manera histórica.
3	21	dedicado a otras tareas propias de su ciencia	dedicado a las tareas propias de su ciencia
3	23	se rebela contra soluciones que no sean tradicionales	se rebela contra soluciones y respuestas tradicionales
4	6	alguien en una ciencia	alguien a una ciencia
5	3	posee sentido	hace sentido
6	18	la dirección que lleva al proceso total	la dirección que lleva el proceso total
7	12	la que procurara la ciencia	la que procura la ciencia
9	29	en el entendido de que	en el entendido que
10	34	a cualesquiera de ellos	a cualquiera de ellos
11	20	trabadas entre sí, que antes	trabadas entre sí, que más
11	22	que dos teorías diferentes	que no dos teorías diferentes
11	27	con ello nos referimos a lo más importante	con ello nos referiremos a lo más importante
11	34	de una a otra tradición	de una tradición a otra
13	27	intento de resolver	intento por resolver
14	32	En el nivel de lo que hace posible toda ciencia aparece originariamente la dimensión de la temporalidad.	Es en el nivel de lo que hace posible toda ciencia que aparece originariamente la dimensión de la temporalidad.