Revista de Filosofía
Vol. 17-18
1979-1980

T.T. Negro

de Filosofía

Vol. XVII Sumario Nº 1

JOAQUIN BARCELO: TRADICIONALISMO Y FILOSOFIA ★ *CARLOS E. MIRANDA:* LA EXPERIENCIA Y LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA ★ *ERNESTO GRASSI:* RETORICA Y FILOSOFIA: LA TRADICION HUMANISTICA ★ *ANA ESCRIBAR WICKS:* CRISIS MORAL CONTEMPORANEA. SUS CAUSAS ★ *ROGELIO RODRIGUEZ MUÑOZ:* PENSAMIENTO Y VIOLENCIA ★ *JORGE ACEVEDO:* EN TORNO A UN ESBOZO PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFIA ★ *JORGE ESTRELLA:* SIGNIFICADOS PARA UN UNIVERSO ★ *ARISTOTELES:* METAFISICOS ★ *M. T. CICERON:* EL SUEÑO DE ESCIPION ★ *MARTIN HEIDEGGER:* CARTA AL SEÑOR BEAUFRET

UNIVERSIDAD DE CHILE
1979

Revista de Filosofía

VOL. XVII JUNIO 1979 Nº 1

VISITACION DE BIBLIOTECAS E IMPRENTAS
12 MARCO
DEPOSITO LEGAL

S U M A R I O

I. Artículos:

Joaquín Barceló: Tradicionalismo y Filosofía 7

Carlos E. Miranda: La experiencia y la filosofía en América Latina 19

Ernesto Grassi: Retórica y filosofía: la tradición humanística . . 25

Ana Escríbar Wicks: Crisis moral contemporánea. Sus causas . . 47

Rogelio Rodríguez Muñoz: Pensamiento y violencia 63

Jorge Acevedo: En torno a un *Esbozo para una historia de la filosofía* 75

Jorge Estrella: Significados para un universo 103

II. Textos:

Aristóteles: Metafísicos 111

El sueño de Escipión. M. T. Cicerón 117

Martin Heidegger: Carta al señor Beaufret 131

VOL. XVII Nº 1 JUNIO 1979

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DECANO

Joaquín Barceló

REVISTA DE FILOSOFIA

DIRECTOR

Carlos E. Miranda

CONSEJO DE REDACCIÓN

Jorge Acevedo *Humberto Giannini* *Fernando Quintana*
Héctor Carvallo *Ramón Menanteau* *Francisco Soler*
Jorge Estrella *Cástor Narvarte* *Juan de Dios Vial L.*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Eduardo Enrique Le-Beuffe

DIRECCIÓN: José Pedro Alessandri 774 (Pabellón E)

Santiago de Chile

Los artículos de esta publicación son de la exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores, y pueden ser reproducidos con indicación de su fuente y enviando 3 ejemplares de las reproducciones a la dirección de la Revista

I. ARTICULOS

Joaquín Barceló
Departamento de Filosofía
Universidad de Chile

TRADICIONALISMO Y FILOSOFIA

Debo agradecer muy sinceramente a mi estimable colega, el profesor Humberto Giannini, que en su artículo titulado *Experiencia y Filosofía* [1] se haya propuesto desvirtuar mi opinión acerca del quehacer filosófico en Chile, la que apareció recogida en unas entrevistas publicadas por el diario El Mercurio de Santiago en 1977. Debo agredecérselo porque me obliga a referirme a este asunto, que —por otras ocupaciones o por motivos menos atendibles— no habría tratado ahora en forma espontánea, y me permite hacerlo sin los inconvenientes que impone la entrevista periodística; es decir, sin la falta de matices exigida por la limitación del espacio, sin que el énfasis dado a ciertos puntos de vista dependa del criterio del periodista, sin que algunas reflexiones un tanto abstrusas deban ser omitidas en razón del objetivo inmediato perseguido por la entrevista. Con su artículo, el profesor Giannini ha abierto una discusión que me parece indispensable en nuestro país y en la que espero que deseen participar también otros estudiosos de la filosofía; indispensable, porque ella tiene que ver íntimamente con la definición que queramos dar de nuestra actividad cultural y, por consiguiente, también del quehacer de nuestras instituciones dedicadas a hacer o a difundir la cultura, entre las cuales las universidades representan un papel importante y por lo menos germinal. Así, por ejemplo, parece claro que las políticas culturales de los gobiernos, la orientación cultural de los medios masivos de comunicación, la definición de funciones de las universidades, la organización de los estudios medios y superiores, la asignación de recursos para las actividades de docencia y de investigación y de creación, las prioridades para la dotación de las bibliotecas y de los laboratorios y de los museos, la determinación de los cupos de admisión de alumnos a carreras específicas, etc., dependen primariamente del modo en que un país ve configurarse sus metas intelectuales, científicas y artísticas, de su capacidad para reconocer sus talentos y para identificar sus debilidades y lagunas, y de su voluntad de promover cierto tipo de iniciativas con una adecuada percepción del estado de cosas que constituye su punto de partida y de sus posibilidades

[1] Revista de Filosofía, Vol. XVI, Nos. 1-2, 1978.

reales de alcanzar una situación cultural determinada, cualquiera que ella sea, que se proponga.

No me es claro si debería comenzar por plantear de nuevo la cuestión desde su comienzo, sin que esta vez queden omitidos todos los matices y distinciones que forzosamente quedan fuera de los reportajes periodísticos, o si debería tomar pie en algunas afirmaciones contenidas en el artículo del profesor Giannini para iniciar la aclaración de algunos puntos que en él aparecen evidentemente distorsionados. Si escojo este último procedimiento, ello se debe a que me resulta más fácil y a que confío en que de su discusión surgirá un planteamiento más claro de mi propia opinión al respecto.

Lo dicho por el profesor Giannini, en lo que a mis declaraciones atañe, puede resumirse del siguiente modo: que a la pregunta si puede hacerse filosofía en Latinoamérica, mi respuesta sería "no"; que esta respuesta se apoyaría en una posición tradicionalista, según la cual "la filosofía constituye un depósito de ideas —en cierto sentido, platónicas— sobre las que está cimentado el proceso y el orden de todo el mundo civilizado. Las ideas-orígenes. Filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas ideas, y hacia los textos en que han sido fijadas de una vez para siempre". Y agrega: "Siendo la filosofía una especie de conversión al pasado, sólo podrán volverse a él y conversar con sus voces (...) los que tienen la suerte de presenciar su pasado. Esto sucede en Europa. No sucede en América (...) En verdad, el hombre americano no posee 'mundo alguno'. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo (...)". Supone el profesor Giannini que esta posición tradicionalista sería afín a la que el profesor Juan Rivano atribuyó en su tiempo a Ernesto Grassi, un maestro de la Universidad de Munich que enseñó filosofía en Chile durante algunos años y a quien muchos debemos lo que hemos podido aprender de esta disciplina. Por último, afirma que "la primera condición para que ocurra y vuelva a ocurrir siempre la filosofía (es) que sea la reconquista, la inteligencia o, incluso, el cuestionamiento de una experiencia común", porque "la filosofía (...) es una reflexión 'fundada' en la experiencia".

Tal vez debería comenzar por definir mi "tradicionalismo" con palabras propias, y no con las que el profesor Giannini supone que expresarían mi posición. Sin embargo, para que se perciban mejor las diferencias, utilizaré como hilo conductor el mismo enunciado de mi colega, en el que introduciré las modificaciones pertinentes. Diré entonces: "La filosofía constituye una trayectoria de investigaciones y discusiones —en su más radical sentido, aporéticas— que dicen estrecha relación con el

proceso y el orden de todo el mundo civilizado, ya sea en cuanto ellas ponen el fundamento o en cuanto son la consecuencia de dichos proceso y orden. Las aporías básicas. Aprender a filosofar, dentro de un tal presupuesto, es el acto de volverse continuamente hacia aquellas investigaciones y discusiones y hacia los textos en que han sido fijadas de manera ejemplar, con el fin de adquirir la técnica de la elaboración de conceptos que hagan posible el esclarecimiento de nuestra propia realidad y de nuestro modo de estar inmersos en y vinculados con ella. Y filosofar es elaborar dichos conceptos y aplicarlos de tal modo que nuestra existencia se vea iluminada por ellos y muestre sus contornos propios, generando así caminos específicos para la investigación y discusión filosóficas, y dando origen a sus particulares aporías".

Permítaseme agregar algunas cosas para mayor claridad de lo dicho. En primer lugar, cuando hablo de "la técnica de la elaboración de conceptos", obviamente no utilizo la palabra "técnica" en el sentido de la técnica maquinista, sino en el sentido de la *téchne* de los griegos y de la *ars* de los latinos. Con todo, prefiero decir "técnica" y no "arte", por cuanto me gusta no olvidar que la filosofía posee métodos y procedimientos específicos sólo mediante los cuales se pone en marcha y hace lo suyo. En música, por ejemplo, es posible distinguir y contraponer una "técnica" y un mal definido "arte", donde aquélla es condición necesaria del arte y éste es condición suficiente de la técnica en la excelencia de la producción y de la ejecución. Algo semejante parece ocurrir en filosofía. Va de suyo, por consiguiente, que mi problema no es todavía, en este punto preciso, el del "filosofar" en la América Latina, sino, más modestamente, el de "aprender a filosofar". Este último no se confunde, sin embargo, con el asunto más mezquino aún de la organización y puesta en marcha de centros de docencia de la filosofía. Se trata más bien del problema del aprendizaje de la técnica necesaria para reflexionar "filosóficamente" (es decir, en el lenguaje del *logos*, para usar la misma expresión del profesor Giannini) acerca de nuestras experiencias en la confrontación con nuestro mundo. Pero sobre esto tendremos que volver más adelante.

En segundo lugar, llamo la atención sobre el hecho de que donde el profesor Giannini habla de "depósito de ideas" y de "textos en que (tales Ideas, con mayúscula) han sido fijadas de una vez para siempre", yo prefiero hablar de investigaciones y discusiones aporéticas y de textos en que éstas han sido fijadas de manera ejemplar. En otras palabras, no pienso la filosofía ni como una yuxtaposición ni como un sistema de soluciones históricamente dadas; no me adhiero a ninguna "filosofía pe-

renne" entendida como conjunto de respuestas que, en la medida en que sean respuestas, dejan de responder a cualesquiera sean las preguntas, porque las preguntas desaparecen en cuanto preguntas una vez que han sido respondidas. Veo a la filosofía más bien como una trayectoria del preguntarse occidental –no me refiero al pensamiento no occidental, porque no lo conozco–, donde lo importante no es la solución que pueda proponerse a un problema (porque toda solución está siempre históricamente condicionada y su vigencia nace y muere con la circunstancia histórica a la que pertenece), sino los nuevos interrogantes y dificultades que surgen del esfuerzo por responder a las preguntas. Por esta razón no me molesta en absoluto el epíteto de tradicionalista; sólo que no quisiera que este "tradicionalismo" fuera identificado con un inmovilismo conservador que, si quiera ser consecuente, tendría que llegar después de profundas cavilaciones a la inconmovible conclusión de que todas las cosas están hechas de agua (éste, al menos, se nos asegura que fue el pensamiento prístino de la filosofía).

En un artículo escrito en 1976, que hoy ya no me satisface por completo en todas sus partes [2], procuré explicar –y esto aún lo mantengo– que las nociones de tradición y de innovación no son en absoluto antagónicas ni inconsistentes, sino que más bien se copertenecen de tal manera que una auténtica tradición es esencialmente innovadora y toda verdadera innovación, por su parte, sólo puede reposar sobre una tradición. La tradición consiste en un traspaso, en una recepción y una entrega de ciertos contenidos (instituciones, enunciados filosóficos y científicos, creencias religiosas, usos y costumbres, etc.); la recepción de dichos contenidos se hace desde el pasado, su entrega hacia el futuro. Pero en el momento propiamente "traditorio", en que la tradición o traspaso se efectúa, sus contenidos son modificados más o menos profundamente, por cuanto las instituciones que ya no cumplen adecuadamente su funcion son reemplazadas por otras, los enunciados que ya no valen como verdaderos son sustituidos por otros, los usos y costumbres que se revelan como obsoletos son abandonados y otros nuevos ocupan su lugar, y así sucesivamente; y los nuevos contenidos se establecen precisamente para ser entregados, es decir, son incorporados al proceso de la tradición. Por consiguiente, la innovación es parte integrante de la tradición, y ésta no puede ser entendida como mera recepción pasiva de un conjunto de contenidos, sino como un proceso activo de recepción de dichos

[2] *Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana:* Cuadernos de Filosofía, Universidad de Concepción, Nº 6, 1977.

contenidos desde el pasado, de modificación de lo recibido y entrega de los contenidos así modificados al futuro. No hay, pues, ningún inmovilismo en una actitud sanamente tradicionalista.

Enfermizo, en cambio, aun moribundo sería un tradicionalismo que se limitara a satisfacerse en la mera contemplación del pasado, que valorara lo antiguo por el solo hecho de ser antiguo, en una estéril incapacidad para crear lo nuevo sobre la base de lo pretérito. No menos enfermizo que un progresismo que, en el intento de producir sólo lo nuevo, desvalorizara el pasado precisamente porque ya pasó. Nada hay más lejano a un tradicionalismo bien entendido que la actitud del anticuario del espíritu, que rehúsa vivir para dedicarse a conservar a sus muertos.

El verdadero sentido de la vuelta al pasado dentro de una concepción tradicionalista saludable es el de recoger de él aquellas líneas directrices que pueden orientar al pensamiento en la medida en que, por una parte, ponen de manifiesto las insuficiencias de la reflexión pretérita y aun los errores en que ésta pudo caer; de este modo, el pasado pone a la reflexión presente ante tareas concretas. No es, por tanto, en ningún caso el de permanecer estacionariamente en lo ya dado. Aun en el caso del pensamiento filosófico europeo, que tiene la suerte de conversar con su pasado con sus mismas voces —para utilizar la misma metáfora del profesor Giannini—, la conversión al pretérito no produciría otra cosa que la pura inmovilidad o un *continuum* en que no tendrían cabida los cambios ni las revoluciones si la dimensión innovadora no se diera junto con la actitud receptiva en el proceso de la tradición. Sin embargo, una mirada aun superficial a la historia de la filosofía europea revela que no es el caso que en ella no ocurra lo nuevo; y un examen más detenido muestra de hecho que los grandes innovadores fueron con gran frecuencia conocedores profundos del legado tradicional.

Pero la vuelta al pasado no tiene tan sólo la ventaja negativa de revelar las insuficiencias o los errores de la reflexión precedente, sino también la ventaja positiva de sugerir problemas, caminos posibles y técnicas concretas para hacer una nueva filosofía. El que emprende la tarea de filosofar necesita tener ante todo problemas que plantearse e instrumentos y procedimientos para lidiar con ellos. El profesor Giannini tiene toda la razón cuando observa que la filosofía (griega) procede del mito. Pero una vez dada la filosofía, toda filosofía nueva procede de la anterior, ya sea que se plantee como continuación de o como reacción contra ella.

Los instrumentos y herramientas que utiliza el filósofo para luchar con sus problemas son primariamente conceptos. Antiguamente, además de

conceptos, el filósofo solía utilizar también sistemas que esgrimía como mandobles sobre los fenómenos, habitualmente destrozándolos; pero éstos parecen no estar ya de moda. Los conceptos pertenecen al lenguaje del *logos* y en ciertos casos reciben en griego el nombre de *lógoi*. Su función es la de hacer inteligible un ámbito de lo real, mayor o menor según los casos. La elaboración de un concepto exige, pues, una percepción lo más fina y acabada posible de aquello que se intenta entender y de las fuerzas y limitaciones propias del lenguaje conceptual. Va de suyo, entonces, que los conceptos no pueden ser elaborados tan sólo mediante una piadosa contemplación de lo real, sino a través de un activo procedimiento de construcción intelectual que presupone el dominio de una técnica determinada [3]. El aprendizaje de esta técnica se realiza estudiando el proceso de elaboración de conceptos en filosofías ya hechas, vale decir, en filosofías del pasado.

De esta manera, todo pensamiento nuevo toma su origen de un pensamiento anterior, y éste a su vez adquiere sentido en la medida en que es referido al pensamiento futuro. De hecho, no sólo el pensar sino que también toda acción humana (tanto en el sentido de *praxis* como en el sentido de *poiesis*) se desenvuelven en esta permanente tensión entre lo pasado y lo futuro. El pasado que hicimos condiciona a nuestro presente, haciéndonos entrega de los medios e instrumentos que necesitamos para poder proyectar desde el presente nuestro futuro. Por otra parte, el futuro que esperamos y deseamos condiciona a nuestro presente, proporcionándonos la visión de metas e ideales que nos sirven para comprender nuestro pasado desde nuestro presente como un camino lleno de sentido. El lugar en que el pasado y el futuro convergen para jugar este su juego recíproco es el presente humano, que paradójicamente está siempre preñado de posibilidades futuras, pero sólo da a luz concreciones que junto con nacer pertenecen ya al pasado. Así, por ejemplo, el ideal de una sociedad justa que quisiéramos ver realizado en el futuro nos permite entender nuestra historia pasada como un conato permanente de establecer una justicia social, y los esfuerzos ya hechos en persecución de esta meta nos permiten vernos a nosotros mismos como orien-

[3] Utilizo aquí deliberadamente el término "construcción". La elaboración de nuevos conceptos permite ampliar las posibilidades de intelección de lo real en una forma parecida al modo en que, por ejemplo, la construcción (mediante definiciones apropiadas) de nuevos sistemas numéricos a partir del sistema de los números naturales permite definir y realizar nuevas operaciones aritméticas, extendiendo así el sistema originario.

tados desde antiguo en esa dirección. O bien: el propósito del dominio técnico sobre la naturaleza nos revela toda una trayectoria histórica que comienza con el viejo sueño de la magia en las sociedades primitivas, y por otra parte los logros de la investigación científico-natural del pasado, en especial los que son consecuentes al establecimiento de la física matemática en el siglo XVII, nos permiten avanzar con pasos decididos en la dirección propuesta.

Y ya que estamos hablando de tradicionalismo, bueno sería puntualizar algo acerca del "tradicionalismo" que el profesor Giannini, siguiendo al parecer la autoridad del profesor Rivano, atribuye a Ernesto Grassi. El auténtico planteamiento de Grassi —que sus críticos evidentemente han estado lejos de comprender— no se refleja en una cita aislada de su contexto, sino que debe ser estudiado principalmente en su obra *Reisen ohne anzukommen: Südamerikanische Meditationen*[4] y secundariamente en el libro *Kunst und Mythos*[5], donde ocasionalmente utiliza los resultados de sus experiencias latinoamericanas. En la confrontación con lo americano, con el modo de ser hombre en América, Grassi señala la necesidad de someter a una revisión crítica las categorías y supuestos básicos que de manera habitual configuran el modo europeo de entender el mundo y la existencia humana, planteando la cuestión de si dichas categorías y supuestos constituyen realmente una estructura conceptual capaz de sostenerse a sí misma. Si esto constituye un "tradicionalismo" en el sentido del permanente retorno a las ideas eternas que le da el profesor Giannini, podrá juzgarlo el lector. Evidentemente, para Grassi, el hombre sudamericano no tiene un "mundo" en el sentido en que tiene un mundo el europeo, porque el "mundo" del hombre europeo está fundado en la primacía de las categorías de la historicidad, y la primera experiencia del europeo en América del Sur es la de ver surgir en él la duda en la primacía de dichas categorías. Por eso, el "encuentro" del europeo y de su mundo histórico con el americano del sur es para Grassi imposible. El profesor Giannini percibe esta consecuencia. "El hombre americano", escribe, "no tiene delante de sí ese *mundo* de señales y de signos que le permitiría reconocerse en medio de la naturaleza, como heredero de las cosas y de la palabra. En verdad, el hombre americano no posee 'mundo alguno'. He aquí el argumento de fondo del tradicionalismo (...)". Es claro, podemos agregar nosotros, que en la medida en que un "mundo" es un conjunto o sistema de señales

[4] Rowohlt Verlag, Hamburg, 1955. [5] Rowohlt, Hamburg, 1957.

y de signos, tales signos y señales deben señalar y designar o significar realidades concretas; estas realidades han sido esclarecidas en el ámbito europeo de manera tal que las señales y signos que hacia ellas apuntan configuran un "mundo histórico", o mejor tal vez, un "mundo historizante e historizado". Las referencias que posee el hombre europeo —aun el europeo común— para poder pensarse y entenderse a sí mismo en medio de la realidad condicionante y condionada que lo circunda, son referencias "historizantes" o "historizadas": el transcurso inevitable e irrecuperable del tiempo, el consiguiente horror a la "pérdida del tiempo", la urgente aspiración a la obra "más perdurable que el bronce" (Horacio), la lucha contra la muerte como cesación del tiempo y derogación del esfuerzo temporal humano, el valor asignado al quehacer ejemplar que se sobrevive a sí mismo, la reivindicación de la historiografía como lucha contra el olvido hijo del tiempo, etc. En cambio, las referencias americanas están aún lejos de haber sido esclarecidas al modo de las europeas. En este sentido no poseemos un "mundo" (histórico) ni tampoco hemos definido inequívocamente otro mundo cualquiera, cuyos signos y señales nos refieran sin ambigüedad a realidades en las cuales y con las cuales sepamos que estamos asumiendo efectivamente nuestra condición y nuestro destino humanos. Al carecer de él, no poseemos una auténtica visión propia de lo real y nos extraviamos en interpretaciones económicas, sociológicas, científico-naturales y aun históricas, que no proceden de nosotros mismos sino que tomamos en préstamo justamente del mundo historizante e historizado con el cual *no* nos identificamos, y que exhibimos por tanto como ropajes exteriores cortados por un mal sastre, que ni nos abrigan bien ni nos hacen vernos elegantes. Con toda razón observa el profesor Giannini que la íntima y consciente vinculación con el propio pasado se da en Europa, pero no en América. Pero no parece estar conforme con la posibilidad de que el hombre latinoamericano no posea un mundo que le permita reconocerse "como *heredero* de las cosas y *de la palabra*" (el subrayado es mío). Yo pregunto, empero: ¿por qué tendríamos que reconocernos los latinoamericanos como "herederos" del *logos*? ¿No sería perfectamente legítimo que nuestro modo de ser en nuestro propio mundo americano sea diferente del modo de ser de esta particular herencia? ¿Y no estaría esta última posibilidad mucho más en consonancia con nuestra pretensión de ser diferentes del hombre europeo, que ciertamente es heredero de su propia historia con sus particulares notas distintivas?

De hecho, una posibilidad semejante no pasó desapercibida al mismo Grassi, quien escribió lo siguiente en una carta dirigida al autor de este

artículo[6]: "... creo que una autonomía del pensamiento sudamericano puede hallarse justamente en el lenguaje metafórico, poético, que domina en las fuentes historiográficas sudamericanas. A mi juicio, es un error de los sudamericanos querer ver la filosofía *sólo en las formas en que ésta se ha desarrollado en Europa* desde Descartes hasta el idealismo alemán. Recuerdo una carta tuya de hace algunos años en que expresabas —con razón— la duda de que no todos los pueblos sientan la necesidad de filosofar bajo el signo del pensamiento europeo. Para un pensamiento autóctono las fuentes históricas son fundamentales. Importante Schwartzmann".

La mención que Grassi hace de Félix Schwartzmann es oportuna, porque el penetrante ensayo de este autor, titulado *El sentimiento de lo humano en América*, arroja, a mi parecer, algunos derrames hacia mi molino. Si he entendido bien esta obra enjundiosa, lo medular de ella reside en su constatación y descripción del fracaso del hombre sudamericano en el intento de establecer vínculos interpersonales auténticos con sus semejantes. En esta obra de Schwartzmann dominan las categorías del tipo de "aislamiento", "soledad", "hermetismo", "incapacidad de expresión", "fuga de sí mismo", "hostilidad hacia el yo", "impotencia para lo real", "exterioridad de la acción", etc., aplicadas al hombre sudamericano. Todas ellas son categorías negativas. Pero, ¿negativas con respecto a qué? Precisamente, negativas con respecto al *logos*, en cuyo lenguaje, según el profesor Giannini, se hace la filosofía, y cuya forma más acabada de realización es el diálogo *(día-logon)*. No es de extrañar, entonces, que Schwartzmann se haya visto obligado después ("por la verdad y por las cosas mismas", como habría dicho Aristóteles) a perseguir su presa a través de una "teoría de la expresión" cuyo objeto temático es lo no dia-lógico.

Nadie podría estar en desacuerdo con el profesor Giannini en su afirmación de que la filosofía es una reflexión fundada en la experiencia, y que consiste en la inteligencia o aun en el cuestionamiento de una experiencia común. Con todo, para que una experiencia decisiva, cualquiera que ella sea, se eleve al nivel de experiencia efectivamente "común", ella necesita poder ser "comunicada" o, como él mismo lo dice, reconocida en el lenguaje del *logos*. En otras palabras, tal experiencia debe poder ser recogida, discernida y conceptualizada para que llegue a dar origen a un pensar filosófico; porque "experiencias comunes" en abstracto, vinculadas tan sólo por su contenido, deben de tener también presumiblemente los animales de una misma especie, sin que ellas

[6] 30 de enero de 1979.

den lugar al surgimiento de una filosofía. Desde este punto de vista, la obra de Schwartzmann constituye una advertencia importante para nosotros, los sudamericanos; porque si nuestro modo de ser de los americanos del sur consiste en una "asociación de soledades" —que así interpretó el mismo profesor Giannini la tesis de Schwartzmann [7] —entonces no se ve cómo podrá configurarse entre nosotros ese ámbito donde pueda establecerse el diálogo y, en consecuencia, la conceptualización de la experiencia común que haga posible el brotar de una filosofía nuestra.

Otro pensador chileno que trató desde una perspectiva diferente, hace algunas décadas, este mismo problema, fue Clarence Finlayson, quien manifestó una clara preocupación por el sentido de nuestra historia americana y, en especial, por nuestro destino intelectual. Finlayson intenta ocasionalmente definir las condiciones para el surgir de un pensamiento filosófico auténticamente latinoamericano. Por lo pronto, rechaza la importación de sistemas extranjeros que pueden no responder a nuestras necesidades intelectuales. "Nuestros pensadores", escribe, "no hacen sino repetir hasta la fatiga las cogitaciones de los filósofos europeos, trasplantados y manoseados sin paso por cendales ni coladores. Ultimamente ha caído en la moda hablar a lo Heidegger, pensar en su estilo existencialista con palabras castellanas, sin reparo en la esencia de nuestros fenómenos y nuestras cosas" [8]. Si la esencia de nuestros fenómenos y nuestras cosas es distinta de la esencia de los fenómenos y cosas alemanes, ello se debe a que la filosofía es, para Finlayson, algo que nace de los pueblos, de sus instituciones, de sus problemas, de sus paisajes. La filosofía no es para él tarea de solitarios que trabajan en el distanciamiento recíproco, sino más bien de ciertas élites intelectuales cuya función es verter sus ideas sobre los pueblos. "Cuando una teoría filosófica deviene la expresión de una clase o de una agrupación, se decanta en el sentido social y se hace entonces un componente histórico" [9]. De esta manera, la América Latina, que ya cobra conciencia de su individualidad histórica, está a punto de engendrar su propia filosofía. "Creo que pronto daremos una nueva filosofía" [10], declara con optimismo y confianza nuestro autor.

Lo único malo es lo siguiente: si bien no podría documentarlo, por no tener la paciencia de iniciar la búsqueda bibliográfica correspondiente, tengo con todo la impresión de haber leído cosas muy semejantes en los

[7] H. Giannini, *Soledades asociadas:* Dilemas, Año I, Nº 1, Agosto, 1966.

[8] C. Finlayson, *Antología:* Prólogo y selección de Tomás P. Mac Hale, Santiago, 1969, pág. 33.

[9] *Ibid.*, pág. 41.

[10] *Ibid.*, pág. 34.

artículos que don Andrés Bello publicaba en mil ochocientos treinta y tantos, exactamente cien años antes de Finlayson. También entonces se veía venir el gran florecimiento de nuestra cultura, con el nuevo mensaje que la joven América habría de entregar al Viejo Mundo. Nuestras repúblicas, que recién daban sus primeros pasos en la vida política independiente, estaban dominadas por el optimismo propio de la juventud. Sin embargo, transcurridos ciento cincuenta años desde entonces, Europa continúa a la espera de nuestro mensaje, y entretanto nos entrega periódicamente nuevas y nuevas obras maestras de ciencia y de filosofía para que tengamos con qué matar el tiempo que pasa. ¿Deberá Europa seguir esperando?

A esta pregunta no me compete responder aquí, porque su respuesta sólo podrá consistir en que los pensadores de nuestra América exhiban los conceptos y categorías con que ellos contribuyen a iluminar el modo de ser sudamericano y su inserción en la realidad no europea en que él se despliega. Sólo me resta, por lo que entiendo, precisar y comentar algo sobre este presuntamente rotundo y categórico "no" que, según el profesor Giannini, sería mi respuesta a la pregunta acerca de si puede hacerse filosofía en Latinoamérica. Al respecto debería decir lo siguiente:

a) Nunca he negado que en América Latina se haga filosofía en el sentido de que en ella se enseña, se divulga, se comenta y se discute la filosofía entendida en su forma tradicional. Pero no es éste el punto que objeta el profesor Giannini.

b) Con respecto a la posibilidad de que surja en América Latina un pensamiento filosófico propio creador, es decir, original, creo necesario hacer ante todo la siguiente aclaración: no llamo "original" a una proposición que nunca antes haya sido enunciada, sino a una proposición que sirva de origen a desarrollos ulteriores del pensamiento, esto es, que sea originante. Ya Cicerón, hace muchos siglos, y más tarde Kant, dudaban de la posibilidad siquiera teórica de una originalidad consistente en decir lo todavía no dicho, porque pensaban que, entre tantas afirmaciones como han sido hechas, es altamente improbable encontrar alguna que no repita o se asemeje a otra anterior. La buscada originalidad de nuestra filosofía consiste, por tanto, en hacer posible un pensamiento que podamos sentir y reconocer como nuestro, y que no pueda ser identificado sin más con la imponente tradición filosófica greco-europea.

c) La originalidad en el sentido anteriormente señalado no se opone necesariamente a la idea de una continuidad en la tradición filosófica. Así, por ejemplo, el pragmatismo norteamericano es evidentemente un aporte original de los Estados Unidos, pero tan íntimamente vinculado

con la filosofía europea moderna, tanto en sus orígenes como en sus proyecciones, que no cabe destacarlo como un producto ajeno a dicha tradición. Hasta hace varios años yo pensaba que esta originalidad de la continuidad era la única legítima a que debería aspirar el pensamiento filosófico latinoamericano si es que quería alcanzar alguna. Con todo, poco a poco empecé a vislumbrar la noción de que acaso la función del pensamiento filosófico podría estar absorbida en la América Latina por otros quehaceres, como por ejemplo, la poesía y la novelística [11], o aun, como lo ha insinuado recientemente Grassi, la historiografía. Ello no obsta, sin embargo, para que la formación filosófica, en su sentido tradicional y académico, retenga un papel importante para nosotros, como he procurado mostrarlo en este artículo, en cuanto adiestramiento en la elaboración y uso de conceptos que permitan esclarecer el peculiar modo de ser del hombre latinoamericano en su mundo propio. Y aun para hacer posible una "traducción" de lo eventualmente ganado en otros géneros literarios al lenguaje conceptual de la tradición filosófica académica.

d) En virtud de lo dicho, sólo revelaría un complejo de inferioridad nuestro la pretensión de que un pueblo no adquiere una individualidad mientras no filosofe a la manera de Platón, de Descartes o de Hegel, es decir, de acuerdo con las normas de la tradición filosófica greco-europea, que por lo demás no es ni panhelénica ni paneuropea. Pueblos hay que han hallado su expresión propia en la literatura religiosa, en el derecho, en la mitología, en la epopeya o en la novelística, sin que por ello la historia les haya negado el reconocimiento de su original personalidad. Se introduce así, a mi juicio, una cuestión semántica. Una será la respuesta que habremos de dar a la pregunta por el quehacer filosófico en la América Latina si definimos a la filosofía como aquello que han hecho un Aristóteles, un Kant o un Heidegger, y otra si entendemos por filosofía cualquier actividad intelectual en que un pueblo expresa su identidad. Pero no es mi intención entrar aquí en una discusión acerca de las acepciones correctas de los términos, puesto que ellas dependen de definiciones que poseen una buena medida de arbitrariedad. (Para evitar malas interpretaciones, recalco: de arbitrariedad, y no de capricho antojadizo).

Esto con respecto al "no" que me atribuye mi colega. El resto, se lo dejo a juicios más penetrantes que el mío.

[11] Esto ya lo había insinuado en un breve artículo titulado *¿Filosofía hispanoamericana?*, escrito en 1972 ó 1973 y publicado en Meridiano, Año I, Nº 1, 1974.

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

"LA EXPERIENCIA Y LA FILOSOFIA EN AMERICA LATINA"

"Ningún filósofo ha sido un espíritu puro, ninguno ha estado desligado de su tiempo y de su patria".

RAYMOND ARON

Con cierta frecuencia solemos plantearnos, en ámbitos académicos de América Latina, la cuestión acerca de si existe o no existe propiamente una filosofía latinoamericana. Esta es, sin duda, la atormentadora pregunta de fondo que subyace bajo las otras que con tanta reiteración nos formulamos: ¿qué es la filosofía latinoamericana?, ¿quiénes son sus representantes más destacados?, ¿qué piensan éstos?, ¿cuáles son los temas peculiares de que se ocupan los filósofos de estas tierras, es decir: qué es lo que caracteriza al pensar latinoamericano y hace de él algo diferente del pensar de otras latitudes?

Bajo estas preguntas, y otras semejantes, hay la búsqueda apremiante, angustiosa casi, de una originalidad. Sin embargo, la misma reiteración con que tratamos de determinar las características esenciales y diferenciadoras de nuestro pensamiento filosófico latinoamericano, ¿acaso no nos está revelando el sinnúmero de dudas que nos agobian respecto de la presunta originalidad de nuestro pensamiento? Más aún: ¿acaso cuando logramos dejar de lado el problema de la originalidad, no permanece siempre viva la duda que nos lleva a cuestionar la existencia misma de un pensamiento propio?

Cada vez que este tipo de preguntas es planteado, se suscitan encendidas y apasionadas polémicas, en las cuales podríamos, quizás, encontrar por lo menos el germen de aquello cuya existencia es tan cuestionada.

Entre nosotros, este debate ha tenido una nueva manifestación a raíz de diversas declaraciones de Joaquín Barceló, en las cuales negaba la existencia efectiva de una filosofía latinoamericana. Humberto Giannini, en un hermoso artículo publicado en el número anterior de nuestra REVISTA DE FILOSOFIA, pretendió impugnar las aseveraciones de Barceló, sin que, a mi juicio, lograra su objetivo.

En mi opinión— influida quizás por el respeto intelectual que ambos me merecen en cuanto han sido apreciados profesores míos—, ambos están en la razón, lo que resulta posible porque hablan de cosas diferentes. Barceló se ha referido al ser —o mejor dicho: a la falta de ser— de la filosofía latinoamericana, y Giannini ha escrito sobre el deber ser o las condiciones de posibilidad de la misma.

Con el fin de integrar los aportes que cada uno de ellos ha hecho al debate en cuestión, creo necesario explicitar la compatibilidad que en realidad existe entre su posiciones, aparentemente divergentes. Para ello, partiré asumiendo, de modo hipotético, una posición muy cercana a la defendida por Joaquín Barceló, y más adelante rescataré al postulado básico de Humberto Giannini, relativo al tema fundamental del que deberían ocuparse los filósofos latinoamericanos; tema acerca del cual han reflexionado siempre los verdaderos filósofos: la propia experiencia.

Así pues, propongo que consideremos —a modo nada más que de simple hipótesis— la siguiente postulación: que no hemos sido capaces, aún, de elaborar un pensamiento tal que merezca con propiedad ser catalogado como "filosofía latinoamericana".

Me hago cargo de la molestia que esta insolente hipótesis puede provocar, pero examinemos serenamente el asunto y procuremos despojarnos de apasionamientos y prejuicios que sólo pueden ser alienantes y distorsionadores de la realidad que pretendemos esclarecer. Tratemos, pues, de determinar la falsedad o la verdad de la hipótesis propuesta. Si, como resultado de nuestro examen, la razón y los hechos nos indican que debemos rechazar la hipótesis debido a su manifiesta falsedad, sólo habremos perdido unos cuantos minutos, tras los cuales podremos continuar filosofando "latinoamericanamente": en efecto, si ya lo hemos hecho y/o lo estamos haciendo, tras alejar esta duda importuna que nos hemos planteado, podremos seguir, quizás más confiadamente, la trayectoria ya trazada. Si, por el contrario, nos inclinamos por la verdad de la hipótesis enunciada, porque ésta nos parece corresponder a la realidad, entonces estaremos en mejores condiciones en orden a establecer las verdaderas posibilidades de elaboración de una filosofía latinoamericana.

Ante todo, quiero precisar que creo posible concebir, en principio, la existencia eventual de una filosofía latinoamericana. Por esto, me parece que eluden el verdadero problema sobre el que ahora estamos reflexionando, quienes señalan que preguntarse por una filosofía latinoamericana es plantearse una pregunta irrelevante o un falso problema ya que la filosofía es siempre universal —es decir, es filosofía a secas— o no es filosofía.

Esta respuesta puede ser efectiva, y también es, por cierto, "efectista"; pero en último término no zanja ninguna de las dificultades implícitas en el problema que estamos debatiendo. Discrepo, pues, de esta posición universalista, porque estimo que la filosofía sólo tiene valor en la medida en que, habiendo partido de la realidad, tiene por meta regresar a ella para darle un sentido renovado, o, como dice Humberto Giannini, la filosofía "es una reflexión 'fundada' en la experiencia" [1].

En otros términos, toda filosofía surge del esfuerzo reflexivo de hombres concretos, de carne y hueso, que han nacido en un lugar determinado y en un determinado momento histórico. Lugar y tiempo comunes a los de muchísimos otros hombres que no han de realizar en el transcurso de sus vidas ese esfuerzo intelectual propio del filósofo, cuya más alta misión consiste en esclarecer a los demás hombres ese mundo, esa realidad, esa experiencia que comparte con ellos. En palabras nuevamente del mismo Humberto Giannini: "la filosofía *en todo momento* debe llegar a ser la conciencia más diáfana, más rigurosa y, tal vez, más personal de aquella experiencia común, latente en un tiempo y en un horizonte físico determinados" [2]. Pero, por cierto, el filósofo sólo será capaz de llegar a cumplir su peculiar tarea en la medida en que, para emplear los términos de Raymond Aron [3], no se sienta un "espíritu puro", es decir, universal y atemporal, sino que se sienta profundamente ligado, comprometido con su tiempo y con su patria. A partir de estas premisas, me parece legítimo hablar, por ejemplo, de una filosofía griega o de una filosofía norteamericana y también, eventualmente, de una filosofía latinoamericana. Tales filosofías tienen o tendrán una dimensión universal sin que ésta implique el ocultamiento de su origen necesariamente particular.

Ahora bien, a pesar de considerar salvada esta cuestión previa, creo conveniente, no obstante, examinar todavía por qué no hay mayores dificultades para reconocer que existen una filosofía griega o una filosofía norteamericana y sí los hay, en cambio, para reconocer la existencia real de una filosofía latinoamericana.

Para hacer más fuerte y clara la contraposición que pretendo poner de manifiesto, voy a ilustrarla con el breve examen de un solo ejemplo, para lo cual me valdré del paradigma que Platón nos proporciona.

[1] Humberto Giannini: *Experiencia y Filosofía*. Revista de Filosofía, Vol. XVI, Nºs. 1-2, 1978, p. 29.

[2] Humberto Giannini: *op cit.*, p. 31.

[3] Raymond Aron: *El opio de los intelectuales*. Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1967, p. 143.

Podemos aseverar, en efecto, sin temor a que nadie se atreva a impugnarnos ni a discutir siquiera, que Platón es un filósofo griego. Designar, en cambio, a algunos de nuestros más relevantes pensadores como "filósofos latinoamericanos", es algo que nos hace siempre vacilar, porque lo más probable es que alguien nos salga al paso mostrándonos que tal determinado filósofo bien puede haber nacido en alguno de los países que integran la América Latina, pero su pensamiento nada tiene de latinoamericano. O, inversamente, que tal otro pensador sí está preocupado de los problemas latinoamericanos, pero que no es un filósofo sino un sociólogo, o un antropólogo, o, en fin, un "cientista" social; o quizá aún más notablemente, un novelista. En una palabra, pareciera que los términos *filósofo* y *latinoamericano* no pueden entrar en conjunción como pueden hacerlo los términos correlativos *filósofo* y *griego* cuando nos referimos a Platón. Y la razón de ello no es sino la siguiente: cuando decimos que Platón es un filósofo griego, todos los términos de nuestra proposición tienen un significado que nos parece preciso y adecuado porque Platón es efectivamente un filósofo, es decir, un pensador cuyas reflexiones tienen proyecciones universales, y es griego, no sólo porque nació y vivió en Grecia y pensó en griego, sino que, además, su pensamiento se generó en *su* Grecia, trató de comprender qué era y cómo era *su* ciudad y, con el propósito de que ésta, su ciudad, llegara a ser como él estimaba que debía ser, elaboró toda su filosofía. Por cierto, es completamente erróneo imputar a la metafísica de Platón un "alejamiento de la realidad". Por el contrario, las raíces de la metafísica platónica se hallan fuerte, hondamente adheridas a la realidad concreta de su tiempo y de su ciudad. En efecto, la situación política e intelectual imperante había hecho posible que se cometiera lo que Platón consideró un crimen de monstruosa injusticia: la condena y la muerte de su maestro Sócrates. Fue contra esa situación que Platón emprendió la lucha a la que dedicó su vida y en la que empleó la mejor arma que poseía: su genio filosófico. Pero como Platón nunca dejó de ser un político frustrado, según podemos comprender leyendo su melancólica *Carta VII*, todo su sistema metafísico, pleno de valores absolutos y trascendentes, no tiene otra finalidad que cimentar en la teoría la más fuerte oposición práctica al pernicioso relativismo cognoscitivo y axiológico generado en las influyentes enseñanzas de los sofistas.

Y es por esto que hablamos con propiedad cuando decimos que Platón es un filósofo griego. Es griego porque parte de su realidad en sus reflexiones y éstas, en su desarrollo, alcanzan la universalidad de toda auténtica filosofía.

He querido ilustrar lo que pretendo señalar tomando como ejemplo y paradigma al primer gran filósofo de la tradición a la que pertenecemos, querámoslo o no. Este modelo nos revela por qué nos es tan extremadamente dificultoso encontrar entre los pensadores de nuestras tierras verdaderos e indiscutibles *filósofos latinoamericanos.* Y al decir esto no estoy apuntando, por cierto, al hecho de que a lo largo de toda la historia de la filosofía encontramos muy pocos genios filosóficos a la altura de Platón, si es que en verdad encontramos alguno, de manera que es obvio que no sería sino una vana pretensión el querer hallar en nuestro continente, carente de una genuina tradición filosófica, una de esas necesariamente escasas figuras cimeras de nuestra disciplina.

Así, pues, las razones por las cuales no es fácil hallar auténticos filósofos latinoamericanos han de ser otras.

En América Latina son muchos quienes se han dedicado y se dedican seriamente a la filosofía, estudiándola y comentando los textos de la tradición o de la actualidad filosófica. ¿Pero se ha hecho y se hace actualmente filosofía, al modo como nos enseñaron a hacerla hace veinticinco siglos los griegos, sus iniciadores y creadores? O, para volver al ejemplo anterior, ¿hemos hecho o hacemos ahora filosofía latinoamericana al modo como Platón, guardando todas las distancias que la mesura aconsejaría guardar, hacía filosofía griega? Ciertamente, no. Hemos tratado, hasta la obsesión y mientras el tiempo pasa, de establecer las condiciones de posibilidad de una filosofía latinoamericana, a la que hemos intentado definir antes de hacerla realmente. A veces, hemos procurado también definir el "ser americano", pero siempre lo hemos hecho con un lenguaje ajeno, extraño a nosotros. Platón, en cambio, nunca se preocupó de establecer las condiciones de posibilidad de una filosofía griega, ni de definirla. Simplemente la hizo. Y la filosofía que hizo fue filosofía griega porque de lo que sí se preocupó fue de la realidad en la que estaba inmerso.

La realidad, la propia experiencia: tal es un tema ineludible sobre el que debe volcarse toda reflexión filosófica. Una aseveración como ésta la podemos entender como la manifestación de una suerte de "programa de acción reflexiva", o bien como la expresión de las tan largamente buscadas "condiciones" de nuestro pensar, o, en fin, de la manera que queramos. Lo importante no es el lugar que metodológicamente le asignemos en nuestra tarea, sino que no la perdamos de vista.

Y es por esto que al comienzo de este trabajo yo declaraba que, en último término, las posiciones defendidas por los profesores Barceló y Giannini me parecían compatibles y que concordaba con ambos. Barceló ha negado la existencia de una filosofía latinoamericana y Giannini ha

escrito acerca de la "condición *previa* para que se produzca una auténtica y continua reflexión en Latinoamérica". Tal condición sería, dice Giannini: "que América empiece a hablar consigo misma y llegue a reconocerse, más allá de lo que hace la poesía y la novela, en una experiencia común" [4].

Como Giannini habla de una "condición *previa*" para nuestro filosofar, cabe inferir que también él, como Barceló, niega que se haya iniciado "una auténtica y continua reflexión en Latinoamérica". En cualquier caso, tal condición no se ha cumplido. Y allí permanece ante nosotros esa "experiencia común", tan plena de dramáticos problemas de nuestra peculiar realidad, esperando —clamando, diría— por un tratamiento diferente al de los solos economistas o sociólogos.

Es hora ya de que dejemos de preocuparnos del apellido de nuestra supuesta filosofía. Es hora de que nos decidamos, valiente y audazmente, a *hacer* filosofía, es decir, a enfrentar nuestros problemas reales, que es de lo que se ocupa toda auténtica filosofía. Solamente entonces habremos empezado, de verdad, a hacer filosofía latinoamericana. Y cuando esto suceda, como lo ha sugerido Joaquín Barceló, la pregunta por su existencia "no volverá a ser planteada, porque se tornará una pregunta superflua" [5].

[4] Humberto Giannini: *op. cit.*, p. 32. (Subrayado mío).

[5] Joaquín Barceló: *Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana*. Cuadernos de Filosofía, Concepción, 1977, p. 180.

Ernesto Grassi
Universidad de Munich

RETORICA Y FILOSOFIA: LA TRADICION HUMANISTICA*

(Segunda y última parte)

IV. *Los problemas humanísticos*

1. El poeta como orador confiere existencia al mundo humano y lo realiza en virtud de la palabra, a través de la palabra en cuanto palabra retórica. Permanece en pie, sin embargo, la objeción de que el mundo que cobra existencia gracias al poeta no puede ser objeto de ciencia porque está basado en metáforas. El pensamiento científico rechaza aceptar semejante presupuesto porque representa algo "meramente humano". Las metáforas representan para el pensamiento un punto de partida meramente pintoresco desde hitos infundados e infundables, en una oscuridad impenetrable para los hombres. Esta objeción conduce al rechazo de la tradición humanística como "vacía". ¿No nos ofrece acaso un mundo "subjetivo" si se basa en principios *(archai)* que no pueden ser demostrados racionalmente? Las metáforas retrotraen a un "juego" misterioso que el pensamiento científico nunca puede comprender.

Aquí se hacen necesarias nuevamente ciertas referencias históricas. La interpretación de las metáforas como formas originarias de conferir significado o como indicadores se remonta a tiempos antiguos y se extiende hasta el presente. Aun la obra de Homero fue interpretada como una suerte de libro sapiencial cifrado. Metrodoro de Lámpsaco (siglo V a.C.) asimila a los dioses homéricos con los cuatro elementos básicos del mundo, el aire, la tierra, el fuego y el agua. El sentido de esta alegoría es ampliado por los estoicos. De acuerdo con Zenón (336-264 a.C.), los titanes representan los elementos del cosmos[1]. Y en el siglo I a.C., Cornuto, por ejemplo, supone que Homero y Hesíodo trasmiten una sabiduría secreta

* La primera parte de este artículo apareció en el Vol. XVI, Nºs. 1-2 (diciembre, 1978), de esta revista. Esta segunda parte fue publicada originalmente en *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 11, Nº 2, 1978. La presente traducción se publica con autorización de sus editores, *The Pennsylvania State University Press*.

[1] Hans von Arnim (ed.), *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., (Stuttgart: Teubner, 1964), frg. 100 v.

"más antigua" en forma imaginística y figurativa. Los neoplatónicos (Filón, Porfirio, Proclo) hacen continuo uso de alegorías [2].

Desde sus comienzos, el cristianismo construyó un sistema de alegorías para la interpretación del Antiguo y del Nuevo Testamentos [3]. En la Edad Media, Isidoro de Sevilla (muerto en 635) escribió en sus *Etymologiarum sive originum libri* que los poetas deben ser considerados *vates* o "visionarios" debido a la naturaleza no derivada de sus facultades poéticas [4]. Las metáforas poéticas conectan las apariencias sensibles a fin de asignarles significaciones inesperadas que serían inalcanzables para el pensamiento racional.

Fulgencio (siglo VI) escribe en su comentario *De continentia vergiliana* que Virgilio mismo se le apareció para explicarle que en los doce libros de la Eneida había creado una metáfora de la vida humana [5]. Bernardo Silvestre adelanta la tesis de que la obra de Virgilio contiene una doble sabiduría *(gemina doctrina)*, una filosófica que procede de sus doctrinas y una poética que se percibe en sus ficciones *(figmenta)* [6]. Virgilio se libera mediante estas ficciones, según comenta Silvestre, del material de datos históricos para alcanzar una verdad más alta "enmascarada" en imágenes [7]. Bajo el velo *(integumentum)* de la "fábula" muestra las creaciones del espíritu humano. Este velo, la imagen, es utilizado como una forma de demostración *(integumentum verum est genus demonstrativum)*. Lo "verdadero" es mostrado en una fábula en su sentido inmediato no derivado *(sub fabulae narratione veritatis involvens intellectum)*. El valor de estas obras consiste en que las imágenes ayudan a las gentes a alcanzar el conocimiento de sí mismas [8]. Cuando ignoramos el complejo de cuestiones que se hacen presentes en conexión con esta definición de las obras poéticas y de su función, los intentos de interpretación alegórica parecen pura locura, como lo mostró Comparetti en su bien conocida investigación sobre *Virgilio en la Edad Media* [9].

[2] Véanse a este respecto las importantes fuentes sobre la alegoría en la Antigüedad en Lucius Cornutus, *Theologiae graecae compendium*, Carl Lang, ed. (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana, 1881), y Heraclitus (Heraclides), *Allegoriae homericae*, ed. Soc. Philolog. Bonn Sodales, 1910.

[3] Orígenes, *Princ.*, 2, 2, 4.

[4] Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum sive originum libri*, 1. 7, c. 7; cfr. 1. 8, 7, 3.

[5] Fabius Fulgentius, *De continentia vergiliana*, ed. Helms (Leipzig, 1898).

[6] W. Riedel (ed.), *Commentum Bernardi Silvestris super Sex Libros Eneidos Vergilii* (Greifswald, 1924).

[7] *Ibid.*, I, 10.

[8] *Ibid.*, III, 8.

[9] D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo* (Firenze, 1955), p. 137.

2. Para responder a la pregunta por la medida en que la metáfora conduce a un "juego" sin valor científico, y para mantener ante la vista la posición humanística ante este problema, deseo referirme al *De laboribus Herculis* de Coluccio Salutati (1331-1406), discípulo de Petrarca y primer canciller político de Florencia. En esta obra el autor defiende la función política del discurso metafórico y, por tanto, de la poesía misma. Boccaccio (1313-1375) había enfatizado ya el carácter retórico-emocional y la función histórico-política de la poesía en su *Genealogia deorum*. La poesía "transfigura" el primitivismo de los pueblos al conferirle a su conducta una medida que es la base de la sociedad humana. Boccaccio añade que los lazos que la poesía trae consigo se relacionan con el vínculo originario *(re-ligio)* de las gentes en una sociedad.

La obra de Salutati sobre los "trabajos de Hércules" no revela a un primer examen qué relación pueda haber entre la persona de Hércules y una investigación acerca de la esencia de la poesía y su función. Para comprender por qué Salutati se refiere a Hércules para defender a la poesía debemos recordar que la tradición antigua lo vio como el *heros* que fundó los valores culturales y éticos. Por eso se utilizaba su retrato para decorar las escuelas. Era visto y honrado como el héroe victorioso que controló las fuerzas de la naturaleza, el protector de las invenciones tales como la navegación, el trazador de caminos y el fundador de ciudades. Según Plutarco, Hércules aprendió de Proteo el alfabeto en Egipto y lo enseñó a los griegos. Servio, el comentarista de Virgilio del siglo VI, lo declara fundador de las ciencias.

Los trabajos mediante los cuales Hércules alcanzó la inmortalidad lo hacen aparecer como un ejemplo para los hombres. El sofista Pródico relata la parábola de Hércules en la encrucijada. El joven héroe se encuentra ante dos caminos: el camino de la lujuria, que no requiere esfuerzos, y el camino de las virtudes, que es laborioso. Elige este último, y por ello logra la inmortalidad.

Como Pródico, Antístenes interpreta la lucha de Hércules con los animales salvajes como la victoria de la razón sobre las pasiones; por tal motivo lo honraron los estoicos [10]. Esta tradición se extiende hasta la Cristiandad. Justino interpreta a Hércules como precursor de Cristo y Dión Crisóstomo se refiere a él como al modelo del esfuerzo y la libertad humanos [11]. Hércules auxilia, castiga y educa.

[10] Seneca, *De constitutionibus*, 2, 1.

[11] Hippolitus Romanus, *Refutatio omnium haeresium*, v. 25.

Cuando Salutati emprende la defensa de la poesía y, por tanto, de la expresión metafórica retrotrayéndose a Hércules, es obvio que no ve la poesía como un "juego" sino como un aspecto esencial de la autorrealización humana. Comienza su discusión manteniendo que la poesía tiene importancia política y, por tanto, histórica. Critica a Platón, quien excluye a los poetas del estado que él, el filósofo, "fingió" sin que haya existido jamás *(... istos [poetas] ex illa solum urbe depulit cuius statum nullo modo videre potuit sed confinxit)* [12].

Se refiere a Tirteo, Eurípides y Sófocles para probar que siempre hubo una estrecha relación entre la poesía y el arte del gobierno. Esta referencia a Tirteo y a otros poetas demuestra su tesis de que "no sólo no fueron expulsados de la ciudad sino que fueron acogidos entre los príncipes para la administración de la república, les fue confiado el mando en las guerras y fueron admitidos en los consejos de los gobiernos, a fin de que los asuntos de los más grandes estados fueran conducidos según sus determinaciones" [13]. Como ejemplo menciona la relación entre Eurípides y Arquelao, rey de Macedonia, quien confió a aquél el desarrollo y la adopción de decisiones en todos los proyectos [14].

Todas estas referencias son sólo una introducción a la tesis fundamental de Salutati acerca del rol político de la poesía. El la introduce haciendo notar que la poesía es alcanzada tan sólo por pueblos que han logrado un alto sentimiento religioso y capacidad retórica. *(Nam huius artis initium a viris eloquentissimis atque secundum sua tempora et nationem religiosissimis sine dubio creditur provenisse)* [15].

La poesía ayuda a la humanidad a superar la *ferinitas* elevando al cielo los ejemplos de tales creadores: "Queriendo [los poetas] inducir a la multitud del pueblo a admirar a aquellos a quienes alababan, no mediante un estilo llano del discurso, sino sustituyendo artísticamente *[suavissime]* unas palabras por otras y unas cosas por otras, distanciaban de este modo de la sensualidad a las gentes que los escuchaban" [16].

[12] Coluccio Salutati, *De laboribus Herculis*, 2 vols., B. L. Ullman, ed. (Zurich: Aedibus Thesauri Mundi, 1951), I, 5.

[13] *Ibid.*: *... non solum non pulsi de civitate fuerint sed inter principes administrande rei publice sint recepti, prepositi bellis, et regnum asciti consiliis, ut iuxta determinationes ipsorum maximorum regnorum negocia gererentur.*

[14] *Ibid.*, p. 6.

[15] *Ibid.*, p. 7.

[16] *Ibid.*: *[Poetae] volentes popularem multitudinem in eorum quos laudabant admirationem inducere non plano orationis genere sed verba pro verbis et res pro rebus suavissime commutantes audientes populos a sensibus taliter traducebant.*

Así, la poesía tiene el poder de conducir a los seres humanos más allá de los sentidos, de manera que surge una discrepancia entre lo que los sentidos perciben y esta nueva verdad revelada *(contrarium visibiliter percepissent)* [17]. Salutati prueba la utilidad de la poesía apuntando hacia esta "nueva" realidad. La realidad de la sociedad humana es el bien más alto, en la opinión de Salutati, ya sea que se la compare a la vida privada o a la pública. Este hecho nos obliga a aceptar el alto puesto asignado a la poesía. "Pues aunque nada pueda pensarse, sea en privado o en público, de tan grande utilidad que por ello se haya de persuadir de tal error a los mortales y se haya de sostener alguna impiedad sacrílega y supersticiosa, la fragilidad humana debe, sin embargo, condescender con aquellos rudos varones a quienes la divinidad no se había revelado todavía" [18].

La obra de Hércules en favor del desarrollo del mundo humano es, pues, la función fundamental de conferir significaciones metafóricas. El significado de la poesía es deducido aquí por referencia a un hecho y no mediante una argumentación. El lenguaje desempeña la función que varios siglos más tarde le atribuyera Giambattista Vico. El primer lenguaje es lleno de fantasía y posee naturaleza imaginística y directiva, no racional o argumentativa.

3. La tradición humanística excluye del lenguaje "genuino" cualquier clase de "formalismo". Los elementos esenciales que conducen al mundo humano son el trabajo y la fantasía. El trabajo es el intento continuado de satisfacer las necesidades humanas a través de los medios proporcionados por las *artes*. La experiencia nos enseña que las diversas necesidades y preguntas que nacen de la libertad humana (en la medida en que el hombre, al contrario de los animales, no está atado a esquemas innatos mediante los cuales interpreta a la naturaleza) constituyen los *archai* o supuestos de toda actividad interpretativa sobre cuya base se hace posible el trabajo. La naturaleza y significación apremiantes de toda pregunta y respuesta, su carácter concreto que es la raíz del mundo humano, quedan excluidos de cualquier enfoque formalista del lenguaje. Pero sólo en este contexto concreto reciben su significado la verdad y el error, la inquisición y el conocimiento.

[17] *Ibid.*, p. 8.

[18] *Ibid.*, p. 7: *Nam etsi nichil tante utilitatis vel privatim vel publice cogitari queat quo talis error foret mortalibus persuadendus et aliqua sacrilege superstitionis impietas cogitanda, satis tamen debet humana fragilitas rudibus illis viris quibus se nondum divinitas revelaverat indulgere.*

Si hubiéramos de extraer una conclusión preliminar de lo que hasta aquí se ha dicho, habría que enfatizar lo siguiente. En la tradición que hemos venido considerando son de fundamental importancia el lenguaje figurativo, la metáfora y, consiguientemente, toda forma inmediata, imaginística y retórica del discurso. El hecho de que esta importancia primordial del discurso retórico haya sido mal comprendida y haya permanecido oculta es una de las razones que explican la subestimación del humanismo italiano.

Debemos, por tanto, hacer ver la importancia de la metáfora en el contexto propio del humanismo. Con Cristoforo Landino (1424-1498), el uso de la metáfora es elevado al nivel de método del conocimiento. En su disertación inaugural en el *Studio fiorentino* en 1458, cuando asumió la cátedra de retórica y poesía, Landino afirmó que la poesía y la metáfora tienen prioridad sobre todas las "artes". Sostuvo que la poesía encierra todas las artes libres o "liberales", es decir, el *trivium* y el *quadrivium* [19]. "No voy a sostener que la poesía sea una de las artes que los antiguos llamaron 'libres', sino que ella es la que comprende a todas las otras. Ella traslada de un modo invisible las cosas que ya han sido reducidas a un verso bien medido y las embellece de diversas maneras" [20].

Para comprender las implicaciones de estos comentarios debemos tener presente la división medieval de las ciencias en el *trivium* y el *quadrivium* de las siete "artes liberales". El *quadrivium* comprende la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Sus cuatro caminos *(methodos:* método) conducen a la teoría en cuanto sus artes reflejan un orden fijo y constante en *número y medida.* La música pertenece a estas artes porque, de acuerdo con el punto de vista medieval, no expresa disposiciones anímicas ni sentimientos subjetivos y relativos, sino que revela más bien en ritmos y tonos la legalidad de la naturaleza del mundo. El *trivium* de la gramática, la lógica y la retórica está vinculado a la *palabra,* a la comunicación. Al referir la poesía a la retórica, esto es, al arte de instituir la historicidad humana mediante la palabra, la tarea del poeta se hace idéntica a la del orador; la tarea del poeta es política.

Ahora bien; puesto que, según la visión medieval, el *trivium* —la vía de la *palabra*— y el *quadrivium* —la vía del *número*— incluyen todo conocimiento, la tesis de Landino es que la poesía, con su carácter imaginístico metafórico, tiene primacía sobre todas las formas del saber. Aquí

[19] Lactantius, *De divinis institutionibus.* P. L., Migne (ed.), vol. VI, 171.

[20] Cristoforo Landino, *Reden Cristoforo Landinos,* M. Lentzen, ed. (Munich, 1974), p. 22.

surge la pregunta por el modo en que debemos entender la tesis de Landino, ya que él llega a esta proposición teorética en su comentario a la *Eneida* de Virgilio, es decir, a través de la interpretación de una obra poética en las *Disputas Camaldolenses*, donde su problema es el de la relación entre teoría y práctica. ¿Significa esto que el poeta alcanza un saber que el filósofo, en cuanto representante del pensamiento racional, no logra jamás?

La tesis de Landino está explícita y claramente establecida en las primeras páginas de su disertación, donde expone su argumento. Su tarea es probar "... lo que la poesía es, de dónde se origina, pero también el modo en que siempre ha sido honrada en todas partes, y finalmente cuál es su valor y cómo no ha sido meramente un ornamento para individuos particulares sino para estados y pueblos completos" [21].

Landino refiere a la teoría platónica de la "locura divina" para explicar la "transformación en un género nuevo" que es característica de la poesía [22]. Cita igualmente a las *Tusculanae:* "No puedo creer que las obras más conocidas y brillantes carezcan de una fuerza divina, así como sostengo que un poeta no puede volcarse en una creación seria y plena sin alguna inspiración celestial de su espíritu" [23]. La doctrina de la locura divina, que está en la base de la poesía, se retrotrae a la noción de que el conocimiento consiste en el "recuerdo" de lo que el alma vio originariamente cuando existía en su estado primero no derivado, en aquella esfera "en que vemos como en un espejo las ideas y las imágenes de lo que Dios creó" [24].

Si tenemos presente que Landino afirmó la primacía de la poesía sobre las "artes liberales" —aquellas artes que representan los diferentes caminos hacia el conocimiento—, entonces la "locura" en que tiene su raíz la poesía tiene la función de una "inducción fantástica". Esto es, la inducción no es aquí el resultado de una abstracción desde una multiplicidad, sino que debe ser entendida más bien como el "retrotraimiento" de una multiplicidad a una "nueva" unidad procedente de una visión original característica de los seres humanos. La raíz "imaginística" del mundo humano consiste en que en él la realidad es "transferida" o transformada a un género nuevo. La primacía del lenguaje imaginístico, directivo, revela-

[21] *Ibid.*

[22] Platón, *Phaedrus*, 245 a; *Ion*, 533 e-f.

[23] Cicerón, *Tusculanae*, I, XXVI, 64: *Mihi vero ne haec quidem notiora et inlustriora carere vi divina videntur, ut ego ... poetam grave plenumque carmen sine caelesti aliquo mentis instinctu putem fundere.*

[24] Landino, p. 24.

torio, reside en el hecho de que éste es el que hace posibles las deducciones de cualquier naturaleza.

Landino distingue entre la poesía "vulgar" y "original", que posee metáforas fundadas en lo primordial y "originario". "[Los poetas] expresan profundos y sublimes sentimientos del espíritu en versos elegantes y son movidos por una locura divina... Con frecuencia afirman que hay cosas maravillosas por encima de nuestras facultades humanas, pero tan pronto como esta locura se disipa se asombran de sí mismos. Por tanto, son ellos a quienes Ennio llamó correctamente sagrados" [25].

Esta "inducción fantástica" es la única capaz de ordenar el mundo humano y posee la facultad de elevarse a un nivel conductor al revelar la dirección que debe tomar el hombre.

"Esta es la razón de que los latinos llamaran correctamente a los poetas *vates*, de *vi mentis*, a saber, por la grandeza de sus pensamientos y de su espíritu, y de que los griegos designaran a los *poetes* con el término *pieo*, que significa crear... Ellos sobrepasan a todos los demás escritores, no sólo por su creatividad en el ordenamiento y estructuración del *ornatus*, sino también por la fama que adquirieron entre los hombres... Los filósofos moralistas no existían aún cuando el divino poeta [Homero] nos señaló a todos nosotros el camino hacia una vida buena y feliz y hacia el gobierno apropiado de los estados y de los ejércitos" [26].

Porque la poesía se funda en la "locura divina", hay una identidad entre el poeta y el teólogo. Obviamente, lo que pone en manifiesto la función básica de la poesía es el hecho de que los poetas "hablan bajo un velo" y dicen la verdad a través de *figmenta* (lo que significa que utilizan elementos del mundo sensorial para alcanzar aquello que lo trasciende y crear así el mundo del espíritu). Tal concepción implica el rechazo de la primacía del discurso racional en favor de la facultad de la fantasía.

4. Puesto que, según la visión humanística, el trabajo y la metáfora son las fuentes de la historia y la sociedad humanas, estamos enfrentados con el problema de determinar con precisión de dónde derivaron los humanistas su rechazo del pensamiento racional, según el cual el pensar científico procede tan sólo desde premisas generales y necesarias. ¿Dónde hay, en el humanismo italiano, una "revolución copernicana" para la interpretación del método y del lenguaje científicos? Este lugar es la filología con la traducción al latín de los textos griegos. El trabajo de los filólogos se muestra como el del "dialéctico", entendido en el sentido antiguo

[25] *Ibid.*, p. 25.

[26] *Ibid.*, p. 25 - 26.

de la palabra. Debemos recordar que Aristóteles definió la dialéctica como el arte de la disputa, en la cual —en contraste con el proceso del pensamiento científico— *no partimos de una verdad primera* para demostrar algo, *sino de una "situación" real específica.*

Aristóteles dice que las ventajas de tal dialéctica son que ella ejercita en la discusión y es importante para el intercambio de ideas porque nos ayuda a ubicar los axiomas y puntos de partida de las ciencias particulares [27]. Los tópicos, como parte de la dialéctica, nos proporcionan los diferentes argumentos que necesitamos en las discusiones particulares. Los tópicos constituyen la doctrina del "hallazgo" *(inventio)* de los argumentos. El objetivo de la dialéctica no consiste en alcanzar la verdad sino en alcanzar aquello que puede aparecerse como verdadero en una "situación" específica en el tiempo y en el espacio, a saber, lo "probable" *(verosimile).* "Nuestra obra tiene la tarea de hallar un método mediante el cual podamos extraer una conclusión desde afirmaciones 'probables' en cada problema sin caer en contradicción" [28].

Fue el humanista Leonardo Bruni (1369-1444) quien concibió una idea fundamentalmente nueva surgida de sus esfuerzos para volver a traducir textos griegos, especialmente la *Etica Nicomaquea.* En la tarea de traducir textos clásicos antiguos, Leonardo Bruni tomó conciencia de la crisis de la filosofía de su tiempo. Comprendió que los textos de la tradición filosófica se hallaban en condiciones deplorables; sus traducciones eran completamente inadecuadas. Bruni lamentó que de Aristóteles la escolástica "sólo tomara expresiones en bruto que insultaban al oído y fatigaban al lector" *(verba aspera, inepta dissona, quae cuiusvis aures obtundere ac fatigare possent)* [29].

La tarea de la traducción llevó a Bruni a comprender que el significado de un término puede derivarse del hallazgo de su sentido sólo en el contexto de las relaciones que exhibe. El significado de una palabra y sus diferentes sentidos están indicados por el ordenamiento o complejo que la contiene. Esta concepción se opone diametralmente a la noción racionalista de que el significado de una palabra está fijado "en sí mismo" por su definición, frente a la cual las diferentes relaciones concretas en que la palabra aparece se consideran como meros accidentes de coincidencia, carentes de toda importancia. Con todo, para Bruni como traductor fue claro que una palabra es portadora de significados diferentes y cambian-

[27] Aristóteles, *Topica,* 101 a 10.
[28] *Ibid.,* 100 a 18.
[29] Leonardo Bruni, *Ad P. P. Histrum dialogus: Prosatori latini del quattrocento,* E. Garin, ed. (Milano, 1952), p. 56.

tes, que sólo se revelan en el contexto en que aparecen. "Todas las palabras están en una relación recíproca fija como un pavimento de mosaicos de colores" [30].

Porque la traducción correcta y, por tanto, "científica" de un texto sólo puede proceder de la experiencia y concepción recién mencionadas, se sigue que comenzar la interpretación de un texto con significados generales y a priori de los términos equivale a hacerle violencia y es, por consiguiente, "no científico". Esta concepción revela una nueva noción del pensamiento y de los procedimientos científicos.

La estructura científica de la filología demuestra ser así un aspecto de la dialéctica como la definió Aristóteles, en la medida en que ambas comienzan con una situación particular —con el texto en el caso del filólogo, con la discusión en el caso del dialéctico— para descubrir el sentido de una expresión.

En la interpretación de un texto, Bruni se veía forzado a buscar lo que yace en su fondo, esto es, la substancia de su significado, sólo en la trama de la totalidad del contexto. Esta "totalidad" cambia de un caso a otro según los textos. Cada uno trae nuevos significados individuales concretos para términos que, consiguientemente, deben ser entendidos en sus sentidos cambiantes.

Con ello, Bruni va más allá de los límites de los problemas de interpretación que hemos considerado. Reconoce, además, que el lenguaje tiene su origen en las diferentes situaciones en que los seres humanos interactúan con la realidad. Puesto que esta interacción ocurre siempre en conexión con el cumplimiento de una tarea particular, el lenguaje puede ser efectivo tan sólo en un tiempo histórico y en una situación social particulares. De este modo, la fuente originaria de los múltiples significados de una expresión ha de ser hallada en sus usos *(usus)* diferentes. "El uso, que antaño fue rector, es rector también hoy ... Nosotros modificamos todas estas cosas según el capricho del uso" [31].

De esta manera se genera una comprensión del lenguaje que se distingue de la lógica racionalista porque enfatiza la primacía del carácter histórico, de la dialéctica y de los tópicos del lenguaje. De ello se sigue

[30] Leonardo Bruni, *Humanistische - philosophische Schriften.* Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, Bd. 1, Veröffentlichungen der Forschungsinstitute an der Universität Leipzig, Hans Baron, ed. (Leipzig: Teubner, 1928), p. 89.

[31] Leonardo Bruni, *Epistolarum libri VIII,* Lorenzo Mehus, ed. (Firenze, 1741), II, 108 y 126: *Usus ergo, qui tunc dominus fuit, etiam hodie dominus est ... Nos vero haec omnia variamus usu libente.*

necesariamente que el lenguaje "genuino" es retórico, imaginístico y metafórico, ya que éste es el único tipo de lenguaje que se engendra con referencia a la situación particular del oyente confinado en el tiempo y en el espacio *(in optimo... scriptore... sit scribendi ornatus)* [32].

En lo que concierne al significado e importancia del término *ornatus*, que habitualmente entendemos como "decoración exterior", debemos recordar que *ornatus* procede originalmente del término griego *cosmos*, el cual refiere en una perspectiva ontológica a la "relación" entre las partes y un todo y designa al orden particular que existe entre ellas. El *ornatus* no es nunca, entonces, algo perteneciente a lo particular aislado; sólo en relación con otra cosa, con un todo, recibe lo particular este significado esencial y se hace parte de un orden interconexo. Cicerón usa *ornatus* en este sentido originario con referencia a la realidad del mundo cuando dice: "...ya que en este único mundo el orden de las relaciones *(ornatus)* es tan admirable..." [33]. De modo semejante dice en *De natura deorum:* "en este mundo hay gran belleza y completo orden" *(eximia pulchritudo sit atque omnis ornatus)* [34]. Cicerón usa igualmente este término en un contexto político observando que "porque los atenienses no poseían diferentes grados de dignidades, la ciudadanía *(civitas)* no retuvo su propio orden *(ornatum)*" [35].

En consecuencia, la fuente del lenguaje "genuino" no es la razón *(ratio)*, sino, como lo explicó Bruni, una capacidad distinta caracterizada por las notas de "adaptabilidad", "perspicacia" y "momentaneidad" [36]. Sólo el *ingenium* es capaz de aprehender *(coligere)* la relación existente entre las cosas en una situación concreta para determinar su significado. Esta capacidad tiene carácter "inventivo", puesto que alcanza un saber sin limitarse a extraer lo que está contenido en las premisas, como lo hace la razón en las derivaciones lógicas. El *ingenium* revela algo "nuevo" *(ingenio... ad res novas proclives)*, algo "inesperado" y "asombroso" mediante la revelación de lo "semejante en lo desemejante", es decir, de lo que no puede sr deducido racionalmente [37]. Con esta definición Bruni ha determinado el supuesto de todo pensamiento y lenguaje metafóricos.

El *ingenium* en lugar de la razón, el lenguaje adaptable y perspicaz en lugar del lenguaje racional, en otras palabras, las *circumstantiae* como fuente originaria de nuestra visión de las cosas; con ello se produce una

[32] Bruni, *Schriften*, p. 86.
[33] Cicerón, *Lucullus*, 125.
[34] Cicerón, *De natura deorum*, II, 58; IV, 417.
[35] Cicerón, *De republica*, I, 43; IV, 777.
[36] Bruni, *Schriften*, p. 124.
[37] Bruni, *Epistolarum*, I, p. 19.

reversión total de nuestra interpretación del pensamiento científico. La retórica adquiere de pronto una nueva función básica.

5. ¿Qué significación tiene la primacía del pensamiento histórico para el rechazo del modelo científico que define la realidad sobre la base de premisas primeras invariables? Los lenguajes retórico y dialéctico, tomados en el sentido de Aristóteles, tienen en común que ambos métodos comienzan con situaciones ligadas temporalmente. Es sólo sobre la base de este procedimeinto que ellos son capaces de "mover" a sus "auditores" e inducirlos a la acción buscada. Por otro lado hay un paralelismo entre el gramático —el filólogo como intérprete de un texto— y el retórico, por cuanto *ambos* parten de la comprensión de que los casos particulares *están ligados en una situación.* Puesto que nuestra historicidad se caracteriza por el hecho de que los seres humanos estamos siempre confrontados con decisiones en el contexto de tareas que surgen "aquí" y "ahora", el lenguaje retórico se revela como el único lenguaje conclusivo "genuino" que toma este hecho en consideración.

En su *Suetoni expositio,* Angelo Poliziano (1459-1494), quien se dice a sí mismo gramático, no filósofo, propone la tesis de que la sabiduría *(sapientia)* viene del uso de las cosas *(sapientiam... usus quidem genuit)* [38]. Poliziano explica el sentido de esta tesis en su *Panepistemon,* donde menciona los diferentes modos en que los seres humanos se vinculan con la naturaleza de manera tal que su mundo pueda cobrar existencia. Junto a las artes "liberales" hay las artes "inferiores" *(sordidae),* como la agricultura, la crianza de animales, la caza, etc., que están al servicio de la satisfacción de las necesidades inmediatas de la vida y que, debido a su confinamiento a tiempos y lugares, no pueden ser derivadas lógicamente. Poliziano ataca polémicamente a Platón como representante de la primacía del pensamiento a priori: "Cierto anciano en Atenas niega que las artes que esencialmente sirven a la vida puedan considerarse conocimientos" [39]. En su disertación *Lamia,* Poliziano rechaza a todo filósofo que "sólo aspire al conocimiento de lo que siempre es, siempre fue y existe fuera del devenir" [40]. En su *Praelectio de dialectica* enfatiza la noción de que las artes son especialmente útiles "cuando hacen posible el ejercicio del *ingenium*" [41].

[38] Angelo Poliziano, *Suetoni expositio,* p. 499.
[39] *Ibid.,* p. 435.
[40] Poliziano, *Lamia,* J. del Lungo (ed.), p. 280.
[41] Poliziano, *Praelectio de dialectica,* p. 529.

Con esto se quiebra la primacía del pensamiento y el lenguaje lógicos y se afirma que el discurso retórico es la forma "genuina" del lenguaje. "¿Hay algo más maravilloso que hablar a la gran masa de la humanidad de tal modo que podamos penetrar su mente y su espíritu, dando a sus sentimientos una forma más gentil, mediante la cual podamos dirigir las voluntades y los deseos de todos?" [42].

Pero ¿de dónde obtiene tal lenguaje el conocimiento de lo que debe hacerse? Si la retórica no logra responder a esta pregunta, queda reducida a mera sofistería. Poliziano acentúa aquí la importancia fundamental del ejemplo. Para comprenderla en todas su ramificaciones, debemos recordar que, según la tradición, la retórica se divide en tres partes: la judicial, que trata del pasado, la deliberativa, que se desarrolla con respecto al futuro, y la epidíctica o panegírica, que exhibe una medida o patrón de acuerdo con el cual puedan evaluarse el pasado y el futuro. El panegírico o elogio muestra lo ejemplar a que debe ser referido todo juicio acerca de hombres, acciones o situaciones. Por otro lado, la selección de seres humanos y de acciones suyas como modelos ejemplares para el futuro positivo se hace posible tan sólo sobre la base de un conocimiento preciso del presente y del pasado. Esta noción nos conduce necesariamente a afirmar la primacía del pensamiento histórico, que alcanza su forma verdadera en los tres modos del discurso retórico. "¿Qué es más elevado –se pregunta Poliziano– que exaltar y alabar a quienes sobresalen en sus hechos y capacidades, y denunciar y destruir sus contrarios, que son las acciones malas y perniciosas?" [43].

En las "posiciones" cambiantes en que el hombre se encuentra, sólo se revela como válido lo que permite desarrollarse y florecer a la existencia humana. Esto ocurre dentro de la trama de las tres clases de discurso –el judicial, que ordena a la comunidad a través de sus constituciones, el político, mediante el cual el futuro de la comunidad adquiere su forma, y el panegírico. "Todo esto sirvió para reunir originalmente a las gentes, que estaban en los campos, dentro de las murallas de la ciudad y para orientarlas hacia una tarea común. Mientras ellas andaban dispersas, las formas de elocuencia las juntaron mediante las leyes, las costumbres y, por último, la cultura de la ciudad. Por esto es que todas las ciudades bien ordenadas y civilizadas han florecido gracias al excelso arte de la palabra" [44]. La verdadera sabiduría, por la cual se desenvuelve la historia,

[42] Poliziano, *Oratio super Quintiliano*, ed. Garin, p. 882.

[43] *Ibid.*

[44] *Ibid.*

es el arte de la palabra, que ahora se convierte en la fuente de la filosofía "verdadera" en lugar de la deducción a priori de la naturaleza de lo real [45].

V. *La lógica de la metáfora como visión de lo semejante*

1. El trabajo, la metáfora y la primacía del discurso retórico, –¿qué nuevo modelo revelan estas tres nociones para el pensamiento científico y para el filosofar? El idealismo alemán negó que la metáfora tuviera importancia filosófica. Ella sólo puede reivindicar una función "inferior" en su relación con el pensamiento, porque su tarea se limita a preparar percepciones sensoriales como material para el pensamiento mediante la transferencia de significados, una forma original "no verdadera" de intelección. Sólo con el *logos* alcanzamos la forma "verdadera" de pensamiento conceptual que es capaz de aprehender y exhibir la esencia de la realidad; la metáfora nos muestra lo real en la forma de su apariencia individual. Este material es recogido por la Idea, que revela su esencia más profunda y verdadera. La formulación de Hegel dice: "... cuando el espíritu profundiza su movimiento interior en la apariencia intuitiva de objetos similares, quiere al mismo tiempo liberarse de su similaridad..." [46].

Hegel reconoce la forma metafórica de muchas expresiones lógicas, pero insiste en que éstas alcanzan un significado puramente racional tan sólo en el concepto. "'Aprehender', 'comprender', y en general muchas palabras que se refieren al conocimiento, poseen un contenido completamente sensorial con respecto a su significado propio, el cual es abandonado y sustituido por un significado espiritual; el primer sentido es sensorial, el segundo espiritual" [47]. Para Hegel hay una *Aufhebung* de las metáforas, sobre la que se apoya el conocimiento en la medida en que trasciende mediante la reflexión el significado inmediato de las imágenes con las que comienza. En virtud de esta transformación, la metáfora queda reducida a forma "no verdadera", puesto que permanece en el nivel "inferior" de las exterioridades que sólo el espíritu es capaz de aprehender en su contenido racional.

[45] Véase Ernesto Grassi, *Humanismus und Marxismus* (Hamburg: Rowohlt, 1973) y *Marxism, Humanism, and the Problem of Imagination in Vico's Works*, en Giorgio Tagliacozzo y Donald P. Verene, *Giambattista Vico's Science of Humanity* (Baltimore: John Hopkins, 1976), pp. 275 - 94.

[46] G. W. F. Hegel, *Aesthetik*, Sämtliche Werke: Jubiläumsausgabe, 20 vols., ed. Hermann Glockner (Stuttgart: Frommanns Verlag, 1927), XII, 538.

[47] *Ibid.*, p. 535.

El término "metáfora" designaba originalmente, para los griegos, una actividad concreta, la de trasladar un objeto de un lugar a otro [48]. Más tarde el término hizo su aparición en el contexto del lenguaje, cuando el significado de una palabra era trasladado desde el ámbito físico al mental, como cuando la palabra "luz" es entendida como fuente del saber.

La tradición clásica refiere con frecuencia a Aristóteles en este contexto. Para él, la metáfora es una "transferencia correcta *(eu metapherein)* como capacidad de ver lo semejante *(to homoion theorein)*" [49]. La raíz de la cuádruple forma de la metáfora es, para Aristóteles, la visión de lo "común" [50]; "la transferencia *(metapherein)* debe realizarse sobre la base de la similaridad *(apo oikeion)*, la que, sin embargo, puede no ser demasiado obvia" [51]. Cuanto mayor sea el "descubrimiento" *(inventio)* de la similaridad, tanto más sorprendente parece ser la metáfora misma. La habilidad para la metáfora no puede ser aprendida de otro *(par' allou labein)*, porque ella brota como tal de un don *(euphyía)*. Con todo, la capacidad de realizar estas transferencias es una facultad originaria no derivada que constituye un método particularmente efectivo para la enseñanza y el aprendizaje. Las metáforas nos ponen las cosas "inmediatamente ante los ojos" *(pro ommáton poiei)* [52]. Su naturaleza imaginística actúa sobre las pasiones y por esta razón son referidas al ámbito de la retórica. Por tanto, deben estar formadas de tal manera que a través del descubrimiento de las relaciones se haga evidente algo único y peculiar *(oikeion)*: "un rasgo único... ha de ser conferido" [53].

Además hace Aristóteles la afirmación decisiva de que la retórica y la filosofía surgen de un supuesto común: "También en la filosofía es característico del que acierta *(eustochos)* el ver la similaridad *(to homoion... theorein)* entre cosas que difieren mucho entre sí" [54].

Los rasgos esenciales de la metáfora son su claridad *(to saphés)* en la medida en que su revelación debe ser unívoca, su capacidad de despertar agrado *(to hedy)* como señal de un trabajo intelectual exitoso, y finalmente su carácter de peculiar extrañeza *(to xenikón)*, porque revela algo inusual e inesperado.

En el *De oratore*, Cicerón examina metáforas que él designa con las expresiones *translatio* y *quasi mutatio* [55]. Las define como la sustitución

[48] Cfr. Heródoto I, 64 y Tucídides I, 134, 4.
[49] Aristóteles, *Poética*, 1459 a 4.
[50] *Ibid.*, 1457 b. Cfr. *Retórica*, 1410 b. 2.
[51] *Ibid.*, 1459 a 5.
[52] Aristóteles, *Retórica*, 1410 b 33.
[53] *Ibid.*, 1412 a 11.
[54] *Ibid.*
[55] Cicerón, *De oratore*, III, 155 - 156, I, 322 - 23.

de una expresión por otra *(... in alieno loco tamquam in suo positum)*. Atribuye el uso de las metáforas a las cuatro razones siguientes: en primer lugar, es una señal de inteligencia desestimar lo que es inmediatamente obvio; en segundo término, el auditor se complace en aprender conducido por las metáforas; tercero, es agradable ser testigo de una semejanza fundada en la transferencia de significado y, cuarto, porque la vista es el sentido más activo y agudo, y la metáfora nos lleva a "ver" algo. "Cuando alguien expresa algo recurriendo a un uso figurado de las palabras que sólo puede ser designado con dificultad mediante el uso literal de los términos, la semejanza entre lo que exhibimos en la palabra figurada y lo que queremos dar a conocer hace que esto último se haga intuitivamente claro *(illustrat id quod intelligi volumus eius rei, quam alieno verbo posuimus, similitudo)*" [56]. Por esta razón tales metáforas son como préstamos, ya que tomamos de otra parte algo que no poseemos. Las metáforas que no suponen una mengua son más inteligentes y confieren a un discurso cierto "pulimiento" [57].

Según Cicerón, la metáfora actúa como una "luz", porque supone un reconocimiento de "relaciones". Puesto que estas relaciones pueden ser descubiertas en diversos fenómenos, una metáfora es siempre posible. "En verdad no hay nada en la naturaleza de las cosas cuya palabra y concepto no podamos usar también en otros respectos *(... nos non in aliis rebus possimus uti vocabulo et nomine)*. De cualquier parte que se tome una semejanza —y ello es posible de todas partes— *(unde enim simile duci potest - potest autem ex omnibus)*, ella sola da *luz* al discurso que la contiene" [58].

Cicerón ilustra esta idea con ejemplos. Hablamos de "felices siembras" *(laetas segetes)*. Aquí la metáfora apunta hacia la revelación de algo que la palabra no puede "mostrar" literalmente de manera inmediata. Evidentemente, desde el punto de vista lógico, la siembra no es susceptible de ser feliz o desgraciada. La metáfora, sin embargo, revela el significado que la siembra tiene *para las gentes*. Además, Cicerón define la metáfora como una comparación abreviada, por ejemplo, "cuando el disparo se escapa de la mano *(si telum manu fugit)*" [59]. Con la imagen de la "escapada" se "muestra" de la manera más concisa la semejanza entre el disparo y su significación con respecto a la meta de la acción humana. Cicerón señala que el hallazgo *(inventio)* de relaciones no es hecho por la razón:

[56] *Ibid.*, 155; I, 323.
[57] *Ibid.*, 156; I, 323.
[58] *Ibid.*, 161; I, 324.
[59] *Ibid.*, 158; I, 323.

"en este arte [la lógica] ... no se prescribe cómo hallar la verdad, sino sólo cómo debe ser juzgada o evaluada" [60].

2. Debemos volver ahora al comienzo de nuestra discusión. El lenguaje se divide en dos formas fundamentalmente diferentes de expresión. Una de ellas es puramente racional y sirve para demostrar y proporcionar las razones de algo. Se la considera como la medida de la ciencia, puesto que garantiza la objetividad de sus afirmaciones con razones a las que no se permite cubrirse de opiniones subjetivas. Antiguamente se llamaba a este lenguaje "apodíctico", por cuanto mostraba algo *(deiknymí:* yo muestro) sobre la base de *(apó)* razones. No puede estar vinculado a tiempos, lugares o personalidades: es *no retórico.*

Dijimos que en la concepción tradicional las demostraciones de este lenguaje racional deben estar libres de metáforas, porque cuando las palabras adoptan muchos significados (y éste es el supuesto del discurso metafórico) se revelan como imprecisas. La consecuencia última del discurso racional es el requisito de un lenguaje simbólico matemático en que las conclusiones puedan ser extraídas de las premisas que aceptamos. Porque su naturaleza "científica" consiste en su carácter estrictamente deductivo, su esencia es tal que *no puede poseer un carácter "inventivo".* Un lenguaje tal debe limitarse a hallar lo que ya está contenido en las premisas, si bien aún no obvia ni explícitamente.

La segunda forma de lenguaje es la que determina las premisas mismas, las cuales, ya que no pueden ser aprobadas, constituyen las *archaí,* los principios. Ahora bien, sobre la base de lo que hemos dicho acerca de la metáfora al referirnos a Aristóteles y Cicerón, vemos que ésta y el lenguaje apropiado para las metáforas poseen las características de un lenguaje "arcaico". Sólo es capaz de hacer manifiesto, y no de demostrar. En virtud de su estructura inmediata este lenguaje nos "muestra" algo, nos permite ver *(phainesthai)* y es, por tanto, "imaginístico". Puesto que debe descansar sobre imágenes *(eidé),* posee un carácter "teorético" *(theorein:* ver o mirar), pero a la vez metafórico en el sentido ya explicado. A la "imagen" que se muestra se le confiere un significado *(metapherein).* En virtud de este hecho su efecto es dar significación [61].

[60] *Ibid.,* II, 157; I, 251.

[61] Véase Ernesto Grassi, *Macht des Bildes, Ohnmacht der rationalen Sprache* (Köln: Dumont, 1970), pp. 73 y 169. También *Rhetoric and Philosophy* (Philosophy and Rhetoric, 9, 1976, 200-16); *The Priority of Common Sense and Imagination: Vico's Philosophical Relevance Today* (Social Research, 43, 1976, 533 - 75).

La metáfora y por tanto también el lenguaje de que ella se nutre tienen un carácter "arcaico", "poseen principios" y son lo que llamamos "retóricos". Pero esto ya no está entendido por cierto como una mera técnica para el empleo "superficial" de la persuasión. Es, más bien, dado su carácter arcaico, lo que bosqueja el fundamento o la trama de la argumentación racional; es "anterior" a ésta y proporciona lo que la deducción nunca puede descubrir.

Pero, ¿cómo hay que entender esto? ¿Conduce la metáfora exclusivamente a un juego poético, a una hábil aserción ingeniosa, como evidentemente creyeron los manieristas? [62] ¿Permanece la actividad ingeniosa –la visión de relaciones inesperadas entre apariencias sensoriales– restringida al ámbito de lo "estético" de tal modo que aun distrae al hombre de las tareas reales? Para responder a esta pregunta me referiré una vez más a la tradición medieval, pero a la no racional, que fue ocultada en ciertas medida por la tradición racionalista.

3. En la Edad Media encontramos una teoría de la "visión de lo semejante" y del *simile* como origen del saber y de la cultura humanos. Esta nos puede servir para exhibir más claramente el trasfondo de nuestro interrogante. Hugo de San Víctor (1096-1141) representa un punto de vista filosófico que se opone al pensamiento lógico a priori de París y de Oxford. Hugo parte de la doctrina pitagórica según la cual la "semejanza" es aprehendida en lo similar *(Pythagoricum namque dogma erat similia similibus comprehendere)* [63]. Su tesis básica es ésta: "No podemos suponer que el alma reciba la semejanza de todas las cosas desde *otra parte* o desde *fuera (neque enim haec rerum omnium similitudo aliunde aut extrinsecus animae advenire credenda est)*, sino que más bien halla la distinción entre semejante y desemejante en y desde sí misma *(in se et ex se)*" [64].

Esto significa que la identificación de la semejanza supone que su importancia positiva o negativa para la vida humana se revele en la comparación de los fenómenos sensoriales con aquello que la autorrealización humana requiere. Sólo a través de esta comparación adquieren los fenómenos sensoriales su significado.

El origen del saber humano es el conocimiento analógico por el cual el alma transfiere significaciones a las apariencias. "El alma, al aprehender la semejanza de las cosas, retorna a sí misma *(ad se ipsam rerum similitu-*

[62] Véase Pellegrini, *Tesauro*, y la típica interpretación de Gracián en su teoría del *ingenium* y el conceptismo.

[63] Hugo de San Víctor, *Didascalicon*, 742 A 9.

[64] *Ibid.*, 742 B 10.

dines trahens aggregat), y ésta es la causa de que el espíritu mismo, que aprehende los universales, está formado por todas las sustancias y por todos los entes que se representa" [65].

El universal sobre cuya base definimos y reconocemos algo *no* es aquí el producto de un proceso de abstracción desde conocimientos previos, sino que surge en la comparación concreta de los fenómenos con el principio mismo de nuestra propia vida. Es por tanto una "comunidad" de "semejanza" determinada cada vez en uno y otro caso. Hugo llama a la búsqueda de saber, un "regreso hacia sí mismo" *(ad se ipsam retractatio atque advocatio)* [66].

De este modo el lenguaje asume una función decisiva para Hugo. Expresa el significado de los fenómenos con respecto a lo que el principio de la vida necesita para su propia realización de una en otra instancia. Por tanto, el significado de los fenómenos sensoriales *nunca* ha de ser expresado o identificado para todo tiempo. La base del lenguaje es un saber, una *illuminatio* que descubre la amistad *(amicitia)* entre las cosas y los seres humanos *(videatur sapientiae studium... prae mentis illius amicitiae)* [67]. Hugo enfatiza que esta *amicitia* surge mediante el uso *(usus)* de las cosas. Para él, la palabra no puede ser separada de la confrontación que resulta de las diferentes necesidades humanas.

Me he referido a esta teoría para mostrar el sentido en que la "metáfora" se encuentra en la base del saber humano y cómo esta concepción se opone por completo tanto a las teorías puramente formales del lenguaje como a las teorías abstractas que deducen la significación del lenguaje en términos racionalistas desde una doctrina a priori del ser. Debemos entender la visión humanística de la primacía del pensamiento y del lenguaje metafóricos precisamente en el sentido de que éstos poseen las características de ser "arcaicos", "originarios", "inventivos" e "imaginísticos".

4. Dije que el problema fundamental de la lógica es la conexión o cópula del sujeto con aquello que se dice o se predica de él. La lógica tradicional afirma la necesidad de fundar esta "unidad", por donde su problema es el de la demostración, esto es, el de derivar una proposición de sus premisas. De aquí, decíamos, proceden los tres aspectos de la lógica: el concepto, la definición y la inferencia deductiva. Una lógica tal procede, por tanto, de una preocupación por alcanzar lo que "es" y existe, puesto que sólo partiendo desde aquí podemos lograr el conocimiento.

[65] *Ibid.*, 742 A 5-8.
[66] *Ibid.*, 743 B 2.
[67] *Ibid.*, 743 B.

Una lógica y una forma de lenguaje tales, necesariamente tienen que prescindir de la realidad concreta.

Una lógica que se mantenga "confiriendo significados" y en la cual la metáfora se aparezca como el origen y el fundamento de la interpretación de los fenómenos sensoriales, es, en contraste con la lógica racional, una lógica de imágenes y metáforas. Será una lógica de la invención y no de la deducción. Tal como la lógica racional, deberá referir a conceptos pero éstos poseerán una estructura completamente distinta de la de los conceptos racionales. Ellos, en efecto, no "aprehenderán" lo real sobre la base de un proceso deductivo, sino más bien sobre la base de un acto inmediato de "visión". Tales conceptos imaginísticos tendrían, en cuanto imágenes, la doble función que he señalado, a saber, la de mostrar algo y simultáneamente la de referir a otra cosa, porque es de esta manera como los fenómenos alcanzan un significado. Dicho en otros términos, el rasgo distintivo de una imagen es el de conferir un significado. La imagen es un concepto en la medida en que exhibe una "relación", una semejanza, y de este modo es un concepto metafórico. Una lógica tal es "fantástica" en la medida en que muestra un mundo nuevo, el de la humanidad, y lo abre a la visión a través de la metáfora.

La primacía de tal lógica y del lenguaje ingenioso imaginístico se funda en el hecho de que sólo a partir de este ámbito es posible conferir significados a los fenómenos con respecto a su connotación humana. En otras palabras, "hallar" el punto de comparación y de semejanza entre la realidad y nosotros mismos como seres humanos, equivale a hallar la relación requerida para satisfacer nuestras necesidades materiales y espirituales. El concepto como imagen expresa esta relación de manera inmediata. El lenguaje, tal como lo caracterizó Dante, se desenvuelve como pregunta o como respuesta *(vel per modum interrogationis, vel per modum responsionis)* en confrontación con necesidades materiales o espirituales [68].

La actividad inventiva y metafórica está en la base del trabajo, sea éste un esfuerzo material o intelectual mediante el cual fortalecemos nuestra existencia. El trabajo espiritual consiste precisamente en responder a la pregunta por el significado de la "humanización" de la naturaleza y, por tanto, por la significación del trabajo mismo. Este doble modo de "comunicar" cosas, este trabajo, es el supuesto para la fundación de instituciones sociales y políticas. Constituye la premisa para un cálculo "real" y no meramente "formal" con referencia a nuestro propio tiempo. Tales preguntas nos preocupan, puesto que las respuestas que les demos arrojan como

[68] Dante, *Vulg. Eloq.*, I, IV, 4.

resultado nuestro modo de existir. De ninguna manera son preguntas "formales" que broten de premisas hipotéticas, y en un contexto de esta última naturaleza no reciben respuesta.

Esta actividad metafórica y fantástica de carácter "ingenioso" no se ejerce en la trama de la lógica racional, sino en el "sentido común" *(sensus communis)*, mediante el cual transformamos continuamente la realidad en el contexto humano gracias a conceptos "fantásticos". En semejante lenguaje no nos enfrentamos jamás con seres humanos abstractos, sino más bien con seres que se encuentran, como nosotros mismos, en relaciones temporales y espaciales a través del trabajo. Los conceptos mediante los cuales llegamos a entender y a "aprehender" cada situación particular proceden de nuestras capacidades ingeniosas, metafóricas y fantásticas, que confieren significados en las situaciones concretas con que nos enfrentamos [69].

En el ámbito básico de nuestra autorrealización, las formas mediante las cuales "comunicamos" algo se revelan como el modo esencial en que se "humaniza" la realidad. Este hecho hace surgir la necesidad del compromiso de satisfacer ciertas necesidades; las imágenes directivas confieren un significado a la realidad que se caracteriza por su urgencia y su indeterminabilidad.

Los universales fantásticos tienen primacía sobre los universales racionales abstractos, porque a través de ellos se revela la realidad concreta. Así, en el ejemplo de Cicerón mencionado arriba, la expresión "siembra feliz" no es racional ni por tanto "científica" en el sentido tradicional, sino que revela más bien el significado que la siembra posee para los seres humanos, una relación (feliz) que la expresión racional supuestamente "verdadera" no delataría jamás. Lo mismo vale para el otro ejemplo de Cicerón: "cuando el disparo se escapa de la mano". Este intenta mostrar y revelar aquello que es efectivamente experimentado y, por consiguiente, el tiempo concreto en que los seres humanos hallan que las cosas reciben un nuevo significado mediante el trabajo.

La adecuación de la realidad a las necesidades humanas se produce mediante el trabajo humano y tiene lugar a través del acto de conferir significados en que las metáforas fundamentales revelan realidades concretas, pero *no* en la trama del lenguaje universal, asbtracto y racional. El saber y la perspicacia con que se vinculan la autorrealización del hombre y la

[69] Véase Ernesto Grassi, *Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the De nostri temporis studiorum ratione*, en Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, *Giambattista Vico: An International Symposium* (Baltimore: John Hopkins, 1969), pp. 39 - 50.

"humanización" de la naturaleza son, pues, fundamentalmente diferentes del ingenio y la perspicacia puramente "literarios" y "lúdicos". El ingenio, mediante el cual el mundo humano comparece, realiza el compromiso de nuestra existencia con el mundo sobre la base de nuestra libertad. Esta libertad de toda clase de "imágenes", "esquemas" o "ideas" directivas innatas es la base de nuestros esfuerzos y de nuestra historicidad. Esta es la razón por qué el hombre se experimenta a sí mismo como desligado y no limitado frente a la naturaleza. No es accidental que Dante haya visto el origen de las diferentes lenguas y de la historia humana en la pérdida de un "orden" existente. Pero es justamente en esta experiencia continuada de urgencias que surge la constante "atención" del hombre y se descubren los vínculos *(religio)* que permiten distinguir el esfuerzo humano del de los animales, los cuales también transforman la realidad, pero sólo biológicamente. Esta "tensión" originaria en que el hombre vive y se realiza a sí mismo es aquello en virtud de lo cual su atención es volcada sobre el significado del trabajo. Y el atender del hombre a esta tensión ilumina la oscuridad de los múltiples elementos con los que él construye su mundo "nuevo".

La forma metafórica imaginística de lenguaje ha alcanzado así una nueva significación. Ella demuestra ser la única trama en que puede darse un nuevo modo de filosofar que no sea ni formal ni racional o deductivo. El lenguaje retórico es primario y adquiere ahora una importancia filosófica por cuanto establece un nuevo modelo de pensamiento. Este es el contexto en que la tradición humanística alcanza su importancia teorética para el mundo contemporáneo.

(Traducción de Joaquín Barceló)

Ana Escríbar Wicks
Sociedad Chilena
de Filosofía

CRISIS MORAL CONTEMPORANEA. SUS CAUSAS

(Análisis y diagnóstico, basados en las tesis bergsonianas)

I. *Introducción*

a) El deber de la filosofía.

"Fue un acto de justicia revolucionaria... Fue el más alto acto de humanismo posible en esta sociedad dividida en clases... No hay moralidad independiente de la sociedad humana... La moralidad depende de los intereses de la lucha de la clase proletaria. La moralidad es, por lo tanto, aquella que sirve para destruir la antigua sociedad de explotación". (Declaración de Renato Curcio y Alberto Franceschini, a raíz del asesinato de Aldo Moro, en una sesión del proceso que se les sigue por cargos de terrorismo en Turín, Italia. *El Mercurio*, 17-mayo-1978).

He escogido para iniciar nuestras reflexiones esta declaración que, estoy segura, todos los presentes han reconocido con un renovado estremecimiento, porque creo que sintetiza los principales elementos de la crisis que hoy aqueja a la humanidad en su conjunto. Crisis que al agravarse día a día, parece poner en peligro no sólo la convivencia entre los individuos y los pueblos, sino la supervivencia misma de la especie. Crisis moral tan profunda y generalizada que hace imposible la colaboración entre los diferentes grupos, el entendimiento entre padres e hijos, la solidaridad entre hermanos .

La violencia en todos sus matices y en todos los ámbitos, el desprecio absoluto por la vida en cada una de sus expresiones, la pornografía, el desenfreno, contituyen el espectáculo diario que se ofrece ante la mirada impotente de una humanidad desorientada.

Ante esta situación no puede permanecer indiferente la filosofía que es "amor a la sabiduría". Y "sabiduría", lo sabemos bien, en la auténtica tradición filosófica, no es conocimento de esto o aquello; es búsqueda. Búsqueda rigurosa de las primeras causas y los primeros principios de todo lo existente; búsqueda rigurosa, también, del sentido del universo, de la vida y del hombre.

Porque la filosofía en su más puro sentido no es, probablemente, más que la metodización de una tendencia natural, cual es la de indagar el por qué y el para qué de la propia vida y del mundo.

No ignoramos que en nuestra propia época, y aún antes, han surgido sistemas filosóficos que han sostenido que este es un interrogante sin posibilidades de respuesta y que, por lo tanto, debe ser dejado de lado por la investigación sistemática. Nacieron así bajo el nombre de filosofía, doctas generalizaciones de las generalizaciones de la ciencia, carentes según dicen, de supuestos metafísicos. Aparecieron éticas positivistas, que se limitaron a ser una recopilación de los usos y costumbres de los distintos pueblos y culturas, evitando cuidadosamente los juicios de valor.

Los filósofos pueden hacer y decir cualquier cosa. Pero si en sus disquisiciones se alejan de las inquietudes fundamentales del hombre, sus palabras caerán en el vacío. La humanidad tiene y ha tenido siempre hambre metafísica; cada hombre es un metafísico en cierne desde el momento en que para vivir determina objetivos, elige alternativas, fija prioridades. Cada hombre es también un sujeto moral, puesto que todo lo anterior implica apreciaciones y juicios de valor, conceptos de bien y mal, de mejor y de peor, implica posibilidad de elección y, por lo tanto, libertad y responsabilidad.

Ahora bien, hay ciertas épocas de la humanidad en las que el vivir y la apreciación de la vida están impregnados de una filosofía, de un sistema de valores, y hasta de una creencia, compartidos por la mayoría, que dan respuesta a estos interrogantes básicos y que encauzan el actuar.

Hay otros períodos, en cambio, y el nuestro parece ser uno de ellos, en los que la humanidad pierde su norte. Entonces, los intereses de los diversos grupos, e incluso las pasiones individuales, llegan a ser el único patrón para medir la legitimidad o ilegitimidad de las acciones.

En esos momentos, la filosofía, esta apasionada y dolorosa búsqueda "inútil", porque sabemos que sus respuestas son esencialmente transitorias y que lo único permanente es la búsqueda misma; esta disciplina que es teoría pura, porque no persigue como la técnica o la ciencia experimental ulteriores objetivos de manipulación de la materia, debe llegar a convertirse, si ha de ser fiel a sí misma, en la más "práctica" de las ciencias: aquella que dé raíces a una humanidad a la deriva. En esos momentos, deberá dejar de lado los remilgos positivistas, olvidar, por lo menos transitoriamente, sus afanes de emulación con la ciencia exacta; deberá hurgar en sus entrañas para extraer de su médula una respuesta renovada y actual a los interrogantes eternos. ¿Qué somos? ¿Por qué vivimos y para qué?

b) Los alcances de nuestro trabajo

De aquí que en esta ocasión me permita abusar de la atención de Uds., no para disertar sobre algún punto de interés en la doctrina de tal o cual filósofo, ni para dilucidar en ella algún aspecto polémico, sino para exponerles mi modesto esfuerzo por hacer uso del aparato conceptual de un filósofo, Henri Bergson, para tratar de alcanzar un diagnóstico de las posibles causas de la actual crisis moral.

El análisis será necesariamente parcial y resumido, puesto que se basa en un solo enfoque filosófico y disponemos de un tiempo reducido. En todo caso, y con plena conciencia de sus limitaciones, ha sido realizado en la esperanza de que, algún día, a él vengan a unirse otros muchos, desde diferentes puntos de vista, más amplios y detallados, que lleguen a permitirnos vislumbrar en el horizonte algunas líneas de solución.

No entraré a discutir o a fundamentar las tesis bergsonianas, ni a ubicarlas dentro de las distintas tendencias de la ética filosófica. Este podría ser tema para un futuro trabajo, ya que, por ahora, me obligaría a exterderme demasiado, perdiendo de vista los objetivos que me he propuesto. Me limitaré, pues, a exponer simplemente dichas tesis, para luego usarlas como instrumento de análisis, como una "hipótesis" en el sentido de la ciencia positiva, sin atribuirles verdad o falsedad; exigiéndoles sólo validez y fecundidad, vale decir, capacidad para dar cuenta satisfactoriamente de los hechos presentados en la experiencia, por un lado, y capacidad para sugerir ulteriores investigaciones y eventuales soluciones, por el otro.

c) Características de nuestra realidad moral

Empezaremos volviendo nuestra atención hacia la declaración de Curcio y Franceschini, para destacar allí un elemento que me parece central para el análisis que emprenderemos. Dicen: "No hay moralidad independiente de la sociedad humana... La moralidad depende de los intereses de la lucha de la clase proletaria".

Esto equivale a afirmar que la moral es relativa; que está estrechamente ligada a, y determinada por, los intereses del grupo que la practica. Se nos priva así de todo criterio absoluto para distinguir lo moral de lo inmoral y, por lo tanto, queda sin fundamento la segunda afirmación que identifica la moralidad con los "intereses de la lucha de la clase proletaria". ¿Por qué con los de esta clase y no con los de otra cualquiera, e incluso con los del individuo? Pareciera que el único criterio válido que se nos

ofrece es el de la lucha, vale decir, el de la violencia. De modo que el fundamento último de la moralidad vendría a ser la fuerza, el instrumento mediante el cual el grupo victorioso lograría imponer a los demás sus propios intereses [1].

Vemos pues, que el elemento disolvente es aquí el concepto de relatividad de la moral, que equivale a un escepticismo y que, desgraciadamente, no es patrimonio exclusivo del marxismo, sino que con unas u otras variantes es ampliamente compartido por gran parte de la humanidad actual.

Una vez admitida la relatividad de la moral, nos enfrentamos al caos. Sin una norma, por lo menos una, por todos aceptada, todo está permitido. Cada grupo enarbolará el estandarte de sus propios intereses, con-

[1] Puede llamar la atención, frente al contenido de la declaración de Curcio y Franceschini, nuestra afirmación con respecto al carácter relativo de esta mora. En efecto, pareciera haber una contradicción entre el dogmatismo que ella pone de manifiesto y nuestra apreciación.

Sostengo, sin embargo, que la contradicción es sólo aparente, porque bajo el dogmatismo violento de la moral marxista, hay un relativismo subyacente que lo condiciona.

El marxismo sostiene que la moral está definida por la pertenencia a una clase social determinada, vale decir, por la posición que los individuos y grupos ocupan con respecto a los medios de producción. Hay, pues, tantas "morales" como clases sociales existen dentro de un modo de producción específico. Dichas "morales" son tan irreconciliables entre sí como los intereses de las clases sociales que las definen.

Así, dentro del contexto de la moral marxista no puede hablarse de una norma de valor universal ni de una aspiración por todos compartida, porque no hay ningún elemento de la moral, ni ningún fundamento de ella, que trascienda los intereses de clase.

Ahora bien, este relativismo es, precisamente, el que conduce a la violencia dogmática. En ausencia de una norma o de una aspiración comunes, la única relación posible entre las clases es la lucha; la imposición violenta de los propios intereses, que son "morales" cuando cuentan con la base material necesaria para imponerse.

En esta forma llega a identificarse "la" moral con los intereses de la lucha de la clase proletaria, porque ella representaría el nuevo modo de producción supuestamente exigido por el actual nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Las demás clases sociales, en cambio, representarían modos de producción ya obsoletos, careciendo, por lo tanto, de base material para imponer sus propios intereses. Los intereses de la clase proletaria pasan, entonces, a ser "normas morales" válidas; el éxito de su lucha, el único valor reconocido.

Dogmatismo, pues, paradójicamente sustentado por un relativismo que, al desconocer para la moral todo fundamente trascendente a las clases sociales, priva a los hombres de su común humanidad, dejándoles la violencia como único lenguaje compartido.

vertidos en "Tablas de la Ley", y ya no habrá aberración que no pueda ser cometida en nombre de la moral.

¿Por qué extrañarnos entonces de que el asesinato frío y premeditado de un hombre pueda ser catalogado como "el más alto acto de humanismo"?

¿Por qué extrañarnos ante la creciente disolución de la familia, el afán desmedido de lujo y de placer, la desorientación de una juventud que crece en un ambiente donde el hombre es un lobo para el hombre?

¿Por qué extrañarnos si a lo ancho y a lo largo de la tierra, mientras se proclaman farisaicamente los derechos humanos, se persigue, se tortura y se asesina impunemente al hombre?

Es que sin una obligación común, sin el lazo de un deber por todos compartido, los hombres no se reconocen entre sí. No logramos reconocer al prójimo en una tierra donde la civilización industrial, junto con quebrar la fidelidad y lealtad de los grupos reducidos, nos hace cada vez más dependientes los unos de los otros a nivel mundial. Hacinados en inmensos conglomerados urbanos, obligados a coexistir cada vez más estrechamente, o reencontramos la solidaridad del deber compartido o sucumbimos.

Estos son los elementos que configuran la realidad que analizaremos, ésta la crisis cuyas causas probables trataremos de desentrañar, haciendo uso de un instrumento de análisis específico, las tesis de Bergson expuestas en su obra "Las dos fuentes de la moral y de la religión".

II. *Exposición de nuestro instrumento de análisis*

a) Las dos fuentes de la moral y de la religión

Iniciaremos, pues, la exposición de dichas tesis.

Si observamos la vida en todos sus niveles, veremos que la organización es, por doquier, un requisito básico para su florecimiento y desarrollo. Toda organización implica coordinación y generalmente también, subordinación de unos elementos a otros; supone, en consecuencia, la existencia de un conjunto de reglas o leyes sin las cuales dicha organización sería inexistente.

Dependiendo del nivel en el cual apliquemos nuestra observación, veremos que esta organización de la vida se apoya en dispositivos de mayor o menor automatismo. Así, por ejemplo, si dirigimos nuestra mirada hacia las células que componen un tejido, veremos que la vida y las funciones de cada una de ellas forman un todo indivisible, encaminado ha-

cia la conservación del conjunto. Si de allí trasladamos nuestra atención hacia otra organización natural, como el hormiguero o la colmena, veremos que ahí también cada componente individual del conjunto está configurado de manera que su actividad vital espontánea sirva a la supervivencia y bienestar del todo del que forma parte. Hay, sin embargo, un matiz de diferencia. En el caso del tejido, los elementos individuales, las células, no tienen vida independiente. En el caso de la colmena o del hormiguero, en cambio, los elementos están configurados como individuos; sin embargo, su misma configuración orgánica los amarra a una función necesaria para la supervivencia del conjunto. La analogía es poderosa, y no sabemos muy bien si debemos expresarla diciendo que el tejido orgánico es ya una sociedad, o si el hormiguero y la colmena constituyen una especie de organismo.

En todo caso, algo es evidente; que la vida se apoya en la organización, en la asociación organizada.

¿Qué sucede cuando en la evolución de la vida surge esta nueva especie, la humana, cuya característica esencial es la inteligencia?

La hormiga y la abeja, los insectos, representan la culminación de la gran línea evolutiva de los artrópodos, cuyo desenvolvimiento vital está basado en el instinto. Para actuar sobre el medio hacen uso de instrumentos que son puestos a su disposición por la naturaleza misma, sus órganos. La función de cada individuo y la organización del conglomerado están, pues, prefijadas. La cohesión del grupo o "sociedad" está, así, necesariamente asegurada.

El hombre representa la culminación de otra gran línea evolutiva, la de los vertebrados, y su desenvolvimiento vital no se basa ya en el instinto, que en él está muy debilitado, sino en la inteligencia que ha venido a reemplazarlo. Para actuar sobre el medio hace uso de instrumentos, no ya orgánicos, sino inventados y fabricados por él. Por lo tanto, la función de cada individuo y la organización del conjunto no están prefijadas, la cohesión del grupo o sociedad no está necesariamente asegurada.

El individuo humano, a diferencia del individuo insecto, tiene la capacidad para poner en duda y para rechazar su función dentro del conjunto, superponiendo sus propios intereses a los de la especie. Por primera vez en la evolución de la vida interviene el individualismo como posibilidad.

Sin embargo, la organización, la asociación organizada, constituye en este nivel como en los otros condición indispensable de la vida que considera al individuo sólo en la medida en que éste es necesario para la especie. Al surgir esta especie potencialmente descomponible en indivi-

duos preocupados sólo de su propio interés, la vida echa mano de un nuevo mecanismo para asegurar su permanencia. El grupo presiona sobre el individuo y éste tiene la capacidad de contraer hábitos que vendrán a reemplazar al instinto social.

Mientras en la sociedad instintiva la necesidad es absoluta, en la sociedad humana los hábitos son, individualmente considerados en su contenido, contingentes; pero al estar su conjunto, como contrapeso del efecto disociador de la inteligencia, en la base misma de las sociedades por ser condición de su supervivencia, en ellas será necesario el hábito de contraer estos hábitos, vale decir, será necesario que haya obligaciones.

Tendríamos así una de las fuentes de la moral. Descubrimos en su base una raíz biológica, una necesidad vital que se transforma en "obligación" al enfrentarse a la libertad del ser inteligente, que no se deja ya arrastrar ciegamente por los mecanismos naturales.

En ayuda de esta obligación necesaria para la supervivencia de la especie, surgirán uno o varios dioses guardianes de la tribu, del clan, de la sociedad, que sancionarán su incumplimiento o premiarán al que la acata. Ellos son producto de la facultad fabuladora, presente en el hombre desde su orígenes como especie, la misma que está en la raíz del arte. Este último surgirá de su superabundancia, mientras que la creación de dioses constituiría su función vital.

Tendríamos así una de las fuentes de la religión, la que además tendría como función contrarrestar otros efectos disociadores de la inteligencia, tales como el desaliento y el desánimo vital provenientes del conocimiento reflexivo de la muerte y de los riesgos de lo imprevisto.

En esta forma, la religión vendría a reforzar las exigencias de la sociedad, que en el fondo son las de la vida, resguardando el cumplimiento de la obligación tendiente a la cohesión social, compensando el déficit que la inteligencia puede generar en la adhesión a la vida, constituyendo con la moral, por lo menos en los orígenes, un conjunto armónimo.

El esquema que hemos propuesto, que constituye para Bergson, como decíamos, una de las fuentes de la moral y de la religión, correspondería a la situación de los grupos humanos primitivos, vale decir, recién emergidos de las manos de la naturaleza. Se trata de grupos pequeños, de organización social simple, cuya moral y cuya religión Bergson las denomina, respectivamente, cerrada y estática.

Moral cerrada, porque en esos pequeños grupos primitivos individuo y sociedad estaban aún muy poco diferenciados. El interés y la supervivencia del individuo estaban tan estrechamente ligados a los del grupo, que la obligación lo ataba sirviendo a ambos por igual. Por otra parte, la obli-

gación tendiente a la cohesión social, si bien exige la solidaridad entre los miembros del grupo, supone la exclusión de los que no pertenecen a él. Supone pues, solidaridad entre ciertos hombres y actitudes de defensa y ataque, de las que esa solidaridad se nutre, frente al resto. Se trata pues, de una moralidad cerrada dentro de una sociedad cerrada.

Religión estática, porque tiende a reforzar las exigencias de esa sociedad cerrada, vale decir, las de cohesión entre sus miembros y las de exclusión del extranjero; no impulsa al hombre, no lo pone en movimiento hacia horizontes más vastos.

Esta moral cerrada es una moral de presión, su rasgo característico es la obligación. Es una moral natural, porque viene a reemplazar un mecanismo natural y se adecua a la estructura de grupos pequeños, de organización simple.

Pero la inteligencia humana estaba llamada a romper estas estructuras y a trascenderlas. En la medida que fue creando instrumentos cada vez más numerosos y más complejos, permitió a los hombres liberarse, por lo menos en parte, del agobio de la lucha por la existencia. Unos pocos de entre ellos fueron seres privilegiados, llamados a abrir lo que hasta entonces estaba cerrado, tal como los genios de la inteligencia fueron abriendo ante el hombre perspectivas de dominio sobre la materia y de organización, que en el origen de la especie habrían parecido imposibles. Esos "genios morales", yendo más allá de la obligación, de la sociedad y de la vida misma, llegaron a tomar contacto con lo que es el principio de todas ellas. Son los místicos de todos los tiempos, de todos los pueblos y de todas las culturas. La unanimidad de su mensaje da testimonio de la identidad de su fuente de inspiración.

Ellos, cuando aparecen de tiempo en tiempo, sienten haber alcanzado la fuente de la vida, y ésta es una llama que les abrasa el alma haciendo de cada uno de ellos una antorcha viviente que ilumina a la humanidad.

El tema central en todo misticismo es el amor, la solidaridad; no ya hacia un grupo más o menos reducido o numeroso, sino hacia el hombre como tal. Así, desde un Sócrates en Grecia, y más tarde un Plotino, pasando por los profetas de Israel y los santos del budismo, llegamos hasta Cristo y el misticismo cristiano. La mayor o menor amplitud de la visión que nos ofrecen depende de la intimidad del contacto que cada uno de ellos haya alcanzado con la fuente de la vida, que permanecerá siempre rodeada de tinieblas para la inteligencia y que se abre, en cambio, luminosa ante el genio intuitivo.

Si la comunión no es perfecta, el misticismo se traducirá sólo en visión y, muy frecuentemente, en un llamado hacia el desapego por la vida para

sumergirse en la contemplación. Cuando el místico, en cambio, llega a identificarse con la fuente de la vida, la visión se hará creación, acción transformadora de la humanidad, caridad que mueve montañas y hace caer las barreras que separan a los hombres entre sí. La persona mística más que sus palabras, su vida misma en cada uno de sus actos, se constituyen en modelos para una humanidad que, poco a poco, y aunque sea parcialmente, se va abrigando al calor de su fuego.

Esta es la segunda fuente de la moral, no ya natural, sino producto de la creación de un genio, no ya social, sino humana y, por lo tanto, no ya cerrada, limitada a la solidaridad entre los miembros de un grupo, sino abierta hacia toda la humanidad, a la que aspira a abrazar en un único amor.

Mientras la primera moral era una moral de presión, cuya característica esencial era la obligación, la segunda es una moral de aspiración; la primera se traducía en normas y leyes impersonales que exigían el universal acatamiento; la segunda se apoya en la atracción de una persona cuya vida es un ejemplo que arrastra. La primera era un cuasi automatismo inteligente, que había venido a reemplazar al instinto para salvaguardar la cohesión indispensable para la vida del organismo social; la segunda es el acto verdaderamente libre de una especie que ha trascendido la necesidad mecánica, otorgando con ello sentido al universo.

Tal como la moral cerrada formaba con la religión estática una unidad armónica, la moral abierta se apoya en una religión dinámica, tendiente no ya a reforzar las exigencias de una sociedad cerrada, sino a constituir el alma de una humanidad solidaria; religión que sin embargo viene a cumplir las mismas funciones que la anterior aunque en forma más excelsa, porque ya no es semi-automática sino verdaderamente humana: asegurar la cohesión de la especie y la adhesión a la vida.

Tenemos así, la segunda fuente de la religión, no ya producto de la facultad fabuladora puesta al servicio de las exigencias de la vida, sino surgida del contacto con El que es el origen de la vida misma.

Con todo, sucede que cuando observamos la moral actuante de los individuos y los pueblos no descubrimos estas dos morales y estas dos religiones claramente delimitadas. Cuando surge un reformador moral, un místico completo, con el testimonio de su vida arrastra tras de sí a algunos de entre los hombres, los cuales, a su vez, arrastrarán a otros, hasta que la humanidad en su conjunto dé un salto de lo cerrado a lo abierto, aunque el impulso se habrá debilitado necesariamente a lo largo del proceso. Pero paulatinamente el círculo vuelve a cerrarse. Lo que en su origen místico fue aspiración, va cubriéndose lentamente de obligación;

lo que fue dinámico, va vertiéndose poco a poco en los ritos, ceremonias y formulaciones de lo estático. Pero no volvemos al punto de partida, porque así como la primera moral presta a la segunda algo de su carácter obligatorio y la religión estática a la dinámica algo de su fabulación, estas últimas, a su vez, transfiguran a las primeras con resplandor, aunque sea atenuado, del fuego místico. El círculo se ha ampliado y queda, si no la aspiración misma, la aspiración a la aspiración de abrazar a la humanidad en un amor universal, a la espera de la renovación del fuego que abrirá nuevamente las barreras.

b) Posición frente al relativismo

Analicemos ahora, lo que hasta aquí hemos expuesto.

¿Involucran las tesis bergsonianas un relativismo moral?

Recordemos aquella declaración con la que iniciáramos nuestras reflexiones, que nos llevara a sindicar dicho relativismo como raíz de la actual descomposición moral. Allí se afirmaba que no hay moral independiente de la sociedad humana; aquí nos encontramos con que la moral, por lo menos en una de sus fuentes, responde a las exigencias de la sociedad. Pero hay entre ambos planteamientos, en apariencia similares, una diferencia esencial. Para Bergson, la coacción que la sociedad ejerce sobre sus miembros originando la obligación, no es más que la expresión de una exigencia de la vida. De manera que, aunque la moral no es independiente de la sociedad humana en el sentido que no puede hablarse de obligación donde no hay libertad y ésta sólo se da en la sociedad inteligente, es independiente de ella en cuanto que la raíz de la obligación no es social, sino biológica, como lo es, por lo demás, la de la sociedad misma.

Por otra parte, si bien los hábitos que podríamos llamar morales son presentados como contingentes considerados individualmente en su contenido, la existencia de una obligación tendiente a la cohesión social aparece como necesaria.

Es conveniente destacar además, que la contingencia que Bergson atribuye al contenido de los hábitos morales es de tal naturaleza, que aparece sólo ante la mirada analítica del científico, presentándose, en cambio, el conjunto de esos hábitos con su contenido específico, con un carácter de absoluta obligatoriedad ante la conciencia de los miembros del grupo.

Con respecto a los dos elementos que yuxtapuestos configuran la moral, es necesario recordar que ambos tienen una misma raíz, el principio de la vida. El primero es su expresión opacada y obscurecida por los mecanismos

naturales, el segundo, en cambio, es su presencia viviente reflejada en el hombre excepcional que con él se identifica. La segunda moral no viene pues, a "abrogar la antigua ley, sino a cumplirla". Viene a consumar en libertad de hijos lo que fue obligación de siervos, transfigurando la cohesión entre compañeros de yugo y el rechazo hacia el extraño, en amor entre hombres que a través de un mismo padre se reconocen como hermanos.

Estamos así muy lejos del relativismo, ya que para Bergson la sociedad no es la última instancia en la génesis de la moral. La sociedad no es sino una de las expresiones de la vida y ésta, a su vez, es expresión del impulso vital que es de Dios, si es que no es Dios mismo. En esta forma la moral, incluso la moral cerrada con su origen biológico, está en último término enraizada en la intención divina.

III. *Diagnóstico*

a) La influencia de la ciencia

Estando, pues, nuestro instrumento de análisis libre del elemento que por su intermedio queremos explicar, procederemos a aplicarlo como criterio de diagnóstico para detectar las posibles causas de nuestra crisis moral.

Si de acuerdo a las tesis bergsonianas reconocemos dos raíces en la génesis de la moral y, por lo tanto, dos elementos yuxtapuestos que la configuran, tendremos que efectuar nuestro análisis también en dos niveles; deberemos buscar las posibles causas del relativismo moral determinante de nuestra crisis en el terreno de la obligación y en el de la aspiración.

Veamos la obligación, en primer término.

Recordemos que la inteligencia, al abrir la posibilidad del egoísmo individual, representa una amenaza potencial para la estabilidad de la vida porque pone en peligro la necesaria cohesión social. Veíamos que la vida reacciona ante este peligro haciendo aparecer en las sociedades humanas la obligación como producto de la presión ejercida por el grupo social sobre los individuos.

Ahora bien, la inteligencia es la facultad humana tendiente a dirigir la acción, puesto que reemplaza al instinto, capacitando al hombre para crear los instrumentos que el animal tiene incorporados como órganos. La inteligencia permite así al hombre, un dominio sobre el medio mate-

rial que es directamente proporcional, en su eficiencia y alcance, a la variedad y perfección de dichos instrumentos.

En esta forma, la ciencia experimental, por los conocimientos que entrega al hombre sobre la materia, y la técnica, que traduce dichos conocimientos en manipulación y dominio, constituyen una prolongación y profundización de las aptitudes naturales de la inteligencia.

Por lo tanto, podemos concluir que la ciencia, al reforzar las aptitudes naturales de la inteligencia, refuerza también, por lo menos en primera instancia y mientras no surja un contrapeso adecuado, la amenaza que la inteligencia implica para la estabilidad de la vida.

Si con la inteligencia surgió la posibilidad del individualismo, que fue contrarrestado por la vida con la moral de la obligación, ahora, la inteligencia prolongada en ciencia pondrá al descubierto esa maniobra defensiva de la vida, con el consiguiente peligro, reforzado y agravado, para la cohesión social por ella exigida.

La ciencia positiva, por razones metodológicas, no recurre a hipótesis que aparecen como innecesarias cuando hay una explicación mecánica posible. No contempla, pues, una instancia superior a la sociedad. Por otra parte, la humanidad actual, que ha hecho de la vulgarización de las conclusiones de la ciencia su única creencia compartida, convierte lo que en aquélla es método, en dogma. Así, la obligación, que antes aparecía envuelta en un halo de misterio que la relacionaba estrechamente con un dios que vigilaba su cumplimiento, deja al descubierto su aspecto de coacción social, mientras se olvida su enraizamiento en las exigencias de la vida. Se postula, entonces, la inmanencia de la obligación con respecto a la sociedad y, por lo tanto, la total relatividad de aquélla, puesto que su naturaleza dependerá exclusivamente de la naturaleza de ésta.

Como consecuencia, el peligro potencial que la inteligencia implicara para la estabilidad de la vida, se actualiza en la acción desquiciadora de individuos y grupos que no reconocen otra ley que su propio interés. A falta de un criterio absoluto, todo está permitido.

Salta así a la vista, la ausencia de un contrapeso adecuado para la acción disolvente de la inteligencia prolongada en ciencia, sobre la cohesión social. Falta quizás, la presencia actuante de una cosmovisión de carácter filosófico que siendo capaz de integrar los datos de la ciencia sea también capaz de trascenderla. Si ésta sacó a luz el elemento de presión social en la obligación moral, aquélla debería revalidar la necesidad de la obligación, destacando en ella el elemento de trascendencia con respecto a la sociedad que la ciencia ignora.

Veamos, ahora, la aspiración.

Si la ciencia positiva, como decíamos, por razones metodológicas no reconoce una instancia superior a la sociedad en la génesis de la moral, tampoco puede reconocer en ella elementos que tengan otro origen. Por lo tanto, la intuición mística aparece privada de toda raíz trascendente, e interpretada como enajenación mental o, en el mejor de los casos, como una traducción de exigencias sociales angustiosas, a través de la sensibilidad excepcional de hombres especialmente dotados. Queda así, la moral reducida a uno solo de sus elementos, el de la obligación, del cual se reconoce el enraizamiento social, pero se desconoce, en cambio, su raíz trascendente a la sociedad: la vida y el principio mismo de la vida.

La moral sufre así una doble relativización. Y si antes decíamos que frente a la ciencia positiva se constata la ausencia de una cosmovisión que rescate el carácter necesario de la obligación, podemos ahora añadir que esta cosmovisión debería reivindicar un lugar para el espíritu frente a la materia, para la libertad, frente a los determinismos que la ciencia destaca. Se rescataría así la responsabilidad que al hombre le corresponde frente al universo y a la sociedad, por transcender los determinismos naturales, aunque sólo sea dentro de ciertos límites. Sólo de la complementación de la ciencia positiva con una tal filosofía podremos alcanzar una ciencia global, integralmente humana, vale decir, al servicio del hombre, de la sociedad y de la vida.

b) La influencia de la técnica

Hasta aquí, a través de nuestro análisis, creíamos descubrir ciertas posibles causas de nuestra crisis moral en la acción, sin contrapesos adecuados, de la inteligencia prolongada en ciencia. Decíamos también, que la técnica es la prolongación de ambas. Nos quedaría pues, por ver, la posible influencia de esta última sobre dicha crisis.

Si para los animales sus propios órganos representan los instrumentos mediante los cuales ejercen su acción sobre el medio, para el hombre, sus instrumentos son, en cierta forma, una prolongación de su propio cuerpo. Por lo tanto, la técnica, al proporcionar al hombre en el transcurso de estos dos últimos siglos, instrumentos y máquinas de una perfección hasta entonces insospechada, ha hecho que ese cuerpo se agigante hasta alcanzar dimensiones planetarias.

Para comprenderlo y constatar que al hablar de un cuerpo gigante de la humanidad no lo hacemos en sentido figurado, basta observar la estrecha dependencia económica y cultural que actualmente existe entre los pueblos. Ya no hay país desarrollado que, por razones energéticas, de mate-

rias primas, o de meno de obra y mercado para sus productos no dependa de otros, incluso subdesarrollados. Ya no hay país subdesarrollado cuyas crisis políticas, económicas o sociales no repercutan a nivel mundial. Consecuentemente, no hay acontecimiento de importancia que se produzca en cualquier lugar del mundo que no estremezca, en una u otra forma, a las poblaciones más remotas. Las dimensiones de la tierra parecen haberse encogido en proporción directa al agigantamiento del cuerpo de la humanidad.

¿Qué consecuencia puede esto tener para el problema que nos interesa, las posibles causas de la crisis moral?

Que si la inteligencia prolongada en ciencia actualizó el pel'gro que la primera representó originalmente para la vida, la técnica hizo, quizás, variar las condiciones objetivas en las que la moral, en su aspecto de obligación, se apoyaba.

En efecto, recordemos que de acuerdo a nuestras tesis, la moral de obligación es una moral cerrada, tendiente a la cohesión dentro de un grupo limitado, cohesión que se nutre de la exclusión del resto. Ahora bien, en nuestro cuerpo social agigantado y en nuestra tierra empequeñecida, ¿cuál es este grupo y quiénes aquellos que quedan excluidos?

Pareciera que la técnica ha creado las condiciones para que la humanidad dé un nuevo salto de lo cerrado a lo abierto. Porque si bien nuestra moral, como veíamos, incluye el elemento de aspiración que condiciona la apertura, el paso de los siglos lo ha ido cubriendo lentamente de obligación, cerrando por lo tanto, aunque a otro nivel, lo que en un momento se abrió.

c) Esbozo de un elemento de solución

En esta forma, la técnica, junto con contribuir a nuestra crisis moral al destruir los pequeños núcleos a los que nos enlazaba la obligación, parece estar exigiendo de la mística una renovación tendiente a dotar de alma al cuerpo agigantado, ya existente, de la humanidad.

Así, la renovación mística, el renovado dominio de lo abierto sobre lo cerrado, de la aspiración sobre la presión, se nos aparece, de acuerdo a nuestro instrumento de análisis, como el elemento definitorio para una posible solución de nuestra crisis. Porque el desquiciamiento de la moral producido por ciertas consecuencias de una interpretación de la ciencia, podría ser equilibrado por una cosmovisión que la contrarrestara. Pero el cambio en las condiciones de vida de la humanidad producido por la técnica sólo podrá enfrentarse transformando los lazos de cohesión social a

nivel de grupo, en lazos de solidaridad a nivel humano. Y este paso, que significa trascender las exigencias naturales de la vida, para apoyarse en el amor del que es su principio, sólo puede impulsarlo el fuego místico.

Una vez dado este paso, la obligación vendrá, nuevamente, a cubrir poco a poco la aspiración; pero habremos alcanzado un nuevo nivel en nuestro camino hacia una libertad organizada. Así, reafirmadas las bases de ambos elementos de nuestra moral, podremos quizás, algún día, reencontrar el deber compartido que nos permita reconocernos como prójimos en una sociedad que nos obliga a coexistir estrechamente, pero en la cual aún no hemos aprendido a convivir.

Rogelio Rodríguez Muñoz
Universidad de Chile
Fac. de Ciencias Físicas y Matemáticas

PENSAMIENTO Y VIOLENCIA

Nota aclaratoria

Intento en este trabajo esclarecer las características de un pensamiento generador de violencia. Podría interpretarse, sin embargo, que me propongo afirmar que eso —un pensamiento con determinadas características— sea la causa única de la violencia. No es así, en absoluto. Desde que he comenzado a preocuparme del tema, sé que el estudio del fenómeno de la violencia introduce en un muy amplio ámbito de investigación, lleno de tesis y líneas de reflexión alternativas. He escrito ya sobre algunas de estas diferentes explicaciones que se dan respecto de las causas de la violencia (un instinto de agresión en la especie humana, ciertas condiciones culturales, o sociales, o educacionales, etc.), y puedo remitir, entonces, a quien se interese, a mi ensayo *El Tema de la Violencia: Preocupación Intelectual*, publicado por la Corporación de Promoción Universitaria en su serie Documentos de Trabajo, en octubre de 1978.

Aclaro, así, que en las páginas siguientes trato un asunto específico, acotado, de este enorme campo de investigación. Como tal, tiene sus limitaciones que soy el primero en reconocer.

Aprovecho también estas líneas para agradecer las observaciones, sugerencias y opiniones emitidas por algunos profesores del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile, luego de escuchar la lectura de este trabajo. Si bien no me hago cargo ahora de todas ellas, no faltará una próxima ocasión donde poder considerarlas.

En *El Hombre y la Gente*, de Ortega, encuentro una cita que me resulta interesante por la cercana relación que muestra con temas que últimamente me preocupan:

> "Se trata de lo siguiente: Hablan los hombres hoy, a toda hora, de la ley y del derecho, del estado, de la nación y de lo internacional, de la opinión pública y del poder público, de la política buena y de la mala, de pacifismo y belicismo, de la patria y de la humani-

> dad, de justicia e injusticia social, de colectivismo y capitalismo, de socialización y de liberalismo, de autoritarismo, de individuo y colectividad, etc. Y no solamente hablan en el periódico, en la tertulia, en el café, en la taberna, sino que, además de hablar, discuten. Y no sólo discuten sino que combaten por las cosas que esos vocablos designan. Y en el combate acontece que los hombres llegan a matarse los unos a los otros, a centenares, a miles, a millones" [1].

Poco más adelante de este párrafo, Ortega llama *ideas* a aquellas cuestiones que se discuten, por las que se mata y se muere. No se requiere forzar el texto para mostrar que apunta a un fenómeno interesante y dramático de nuestra época. El asunto es que, actualmente, las ideas han desbordado su papel de entidades cognoscitivas para llegar a relacionarse con la violencia. En efecto, el hombre no ejerce hoy la violencia desnudamente y en función sólo de la fuerza bruta y el poderío; lo hace 'por razones', 'en nombre de ideas'. Jorge Millas lo expresa así:

> "Porque hasta entonces la violencia pudo ser tratada en su carácter ya de componente natural de la vida; ya de mero residuo de una vida insuficientemente espiritualizada. Pero ahora se la consagra como un valor y hasta se le procura una metafísica" [2].

Millas sostiene que la violencia aparece hoy justificada (él dice 'enmascarada') por ideas o filosofías. Edison Otero, sin embargo, allega una tesis complementaria: así como a veces las ideas surgen detrás de los actos de violencia para justificarlos, en muchos otros casos los suscitan. Las ideas que se convierten en grandes ideologías, aquéllas dominadas fuertemente por la afectividad que constituyen prejuicios, esas ideas son causa desencadenadora de violencia: en su nombre, o a partir de ellas, se ataca, se reprime, se elimina. Examinando estos fenómenos, dice Otero que

> "aquí el pensamiento no está meramente enmascarando a la violencia sino induciéndola; la violencia no se esconde, en este caso, tras el pensamiento sino que se desata a partir de él; tendríamos, así, ideas generadoras de agresividad" [3].

[1] Ortega y Gasset: *El hombre y la Gente*. Revista de Occidente, Madrid, 1957, p. 31.

[2] Jorge Millas: "Las máscaras filosóficas de la violencia", en *La violencia y sus máscaras*. Ed. Aconcagua, Stgo., 1978, p. 10.

[3] Edison Otero: "El tema de la violencia y sus implicaciones para la filosofía", en *La violencia y sus máscaras*, p. 74.

Sea cual fuere la tesis que se maneje (las ideas como 'máscaras' de la violencia o como su 'gatillo disparador'), se tiene que reconocer que existe un fenómeno, la violencia, del cual en nuestra época el pensamiento se muestra responsable. Están los hombres realizando su existencia y, a la vez, sosteniendo determinadas ideas, varias de las cuales disfrazan o inducen desencuentros y hasta, comúnmente, acciones violentas entre ellos. ¿Qué extraño fenómeno liga el pensamiento a la agresión? Haciéndonos cargo de la tesis de Otero —la más crucial como preocupación inmediata de la Filosofía, puesto que las creaturas de la reflexión aparecen como generadoras de actos que nada tienen de 'espirituales'— surge la pregunta: ¿Cuál es la relación que hay entre un hombre y sus ideas, que pueden éstas motivarlo a la comisión de violencia?

En las líneas que siguen trataremos de develar las condiciones en que un pensamiento se convierte en *funcionario de la violencia.* Como aval de nuestras conclusiones traeremos los juicios de algunos pensadores contemporáneos.

Ortega, como otros autores de nuestro tiempo, sostiene que no hay un trato adecuado de los hombres con la razón, que yerran éstos el camino al *divinizar* el intelecto, al no comprender que el ejercicio intelectual no se tiene a sí mismo como fin, sino que tiende a regir el destino del hombre, su hacerse, la acción. La razón no es valiosa en sí misma, lo es en tanto proyecta la acción de las personas. Llega Ortega a hablar de la *fe en la inteligencia* que equivocadamente mantienen los hombres [4]. Pero, ¿por qué esta fe, por qué esta relación inadecuada del que piensa con las creaturas de su pensamiento? Veamos su planteamiento.

El autor español, en su obras, abunda en argumentos sobre lo perdido e inseguro que se encuentra el individuo en el mundo. La realidad, sostiene, no le es amistosa y éste anhela seguridad. Distinguiendo entre *ideas* y *creencias,* señala que estas últimas constituyen el estrato más profundo de nuestras vidas, que son el sostén del hombre, su apoyo originario en una realidad en la cual va haciendo su historia, fabricando su destino. Pero la circunstancia en que el hombre está inmerso es problemática y, de pronto, éste duda, siente que su base se resquebraja y se tambalea al borde del abismo. Ortega dice: falla la firmeza de su suelo, cae al vacío, siente que se anula su propia existencia. No se requieren, en verdad, muchas imágenes para captar lo angustioso de una situación en la que, cuál más cuál menos, todos nos hemos encontrado alguna vez: la duda ante

[4] Ortega y Gasset: *Ideas y Creencias.* Revista de Occidente, Madrid, 1959.

lo que nos parecía firme, la trastocación de lo que nos parecía seguro en confusa perplejidad, el fallecimiento de la confianza, el caminar tanteando por la total ambigüedad.

> "¿Qué haremos, pues, cuando lo que nos pasa es precisamente que no sabemos qué hacer porque el mundo —se entiende una porción de él— se nos presenta ambiguo? Con él no hay nada que hacer. Pero en tal situación es cuando el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar"[5].

En la angustia ante la pérdida de la firmeza y la confianza, en plena caída en el vacío, el hombre echa mano del intelecto. Ante la duda y el enigma, echa a trabajar su razón, se pone a reflexionar. Ahora bien, ¿qué piensa?

> "Los huecos de nuestras creencias son, pues, el lugar vital donde insertan su intervención las ideas. En ellas se trata siempre de sustituir el mundo inestable, ambiguo, de la duda por un mundo en que la ambigüedad desaparece. ¿Cómo se logra esto? Fantaseando, inventando mundos"[6].

> "A este primario y preintelectual enigma reacciona el hombre haciendo funcionar su aparato intelectual, que es, sobre todo, imaginación. Crea el mundo matemático, el mundo físico, el mundo religioso, moral, político y poético, que son efectivamente "mundos", porque tienen figura y son un orden, un plano"[7].

> "Pues resulta que ante la auténtica realidad, que es enigmática y, por tanto, terrible... el hombre reacciona segregando en la intimidad de sí mismo un mundo imaginario"[8].

Podemos ir extrayendo implicaciones de las palabras de Ortega. Hay en los hombres una demanda vital de seguridad que, no satisfaciéndola la vida por el mero hacer su experiencia, se satisface en el terreno del pensamiento por ideas o representaciones de la realidad acordes con esa demanda. Esas ideas, dando respuesta al hombre sobre sus inquietudes y

[5] Ortega y Gasset: Op. cit, p. 20. Más adelante dice: "Las ideas nacen de la duda, es decir, en un vacío o hueco de creencia... actúan allí donde una creencias se ha roto o debilitado", p. 27.

[6] Ortega y Gasset: Op. cit., p. 21.

[6] Ortega y Gasset: Op. cit., p. 21.

[7] Ortega y Gasset: Op. cit., pág. 32.

[8] Ortega y Gasset: Op. cit., p. 32-3.

permitiéndole su arraigo en la realidad, son cogidas por éste con firmeza, adhiere éste a ellas como un náufrago a la madera que lo auxilia, en una palabra, las toma como base, como el fundamento de su existencia, como lo que ha de permanecer siempre firme e inamovible, cierto e incuestionable. El hombre se convence de sus ideas, desaloja para ellas el examen continuo, la revisión permanente. El discernimiento y la crítica –imposibles allí– son reemplazados por el fervor y la fe. Todo ello está implícito en la siguiente tesis de Ortega: el hombre, una vez creadas por él las ideas que satisfacen su anhelo de seguridad, no las percibe ya como ideas *sobre* la realidad, sino como la realidad misma. Nos dice el español:

> "De ese ensimismamiento (de la actividad intelectual) sale luego el hombre para volver a la realidad, pero ahora mirándola, como con un instrumento óptico, desde su mundo interior, desde sus ideas, algunas de las cuales se consolidaron en creencias" [9].

> "Creer en una idea significa creer que es la realidad, por tanto, dejar de verla como mera idea" [10].

Más que una cuestión epistemológica hay, en la operación descrita (a saber, la actividad intelectual que ejerce el hombre ante la ambigüedad del mundo, el desmoronamiento de la certeza y la pérdida de confianza en sus primarias creencias), una actitud sentimental o emocional; el trato del hombre con las ideas que lo aseguran en la vida se establece en una dimensión afectiva. Independientemente de su verdad o falsedad, las ideas cumplen un rol importante, permitiendo al hombre el arraigo en la realidad. De allí, sin duda, la porfía a abandonarlas, aun cuando existieran motivos para ello.

> "El Mundo, el Universo, no es dado al hombre: le es dada la circunstancia y todo en ella es, por sí, puro problema... El puro problema es la absoluta inseguridad que nos obliga a fabricarnos una seguridad. La interpretación que damos a la circunstancia, en la medida que nos convence, que la creemos, nos hace seguros, nos salva" [11].

[9] Ortega y Gasset: Op. cit., p. 33.
[10] Ortega y Gasset: Op. cit., p. 34.
[11] Ortega y Gasset: *Unas lecciones de metafísica*. Alianza Editorial, Madrid. 1966, p. 171-2.

Aun cuando en esta parte de nuestro trabajo nos hemos apoyado en las ideas de Ortega para lograr una explicación del trato inadecuado del hombre con su ideas (que, finalmente, lo lleva a cometer violencia en su nombre), la verdad es que el autor español en ninguna parte desarrolla explícitamente todas las implicaciones que de sus juicios hemos extraído. Barrunta, proyecta, se aproxima, pero —voluntaria o involuntariamente— no pone a la vista el asunto como a nosotros nos interesaría. Sostiene, por ejemplo, Ortega que no se adhiere en forma individual a las ideas, sino que son conglomerados de personas los que se coagulan alrededor de ellas (lo que él llama "opinión pública"). Pero llega hasta allí y no relaciona lo que señala aquí con lo que nosotros hemos mostrado que señala en otros lados, es decir, lo que sigue lo deja sólo sugerido implícitamente: al no valer las ideas, en este modo peculiar de forjarlas, por su capacidad cognoscitiva sino por ser fuente de seguridad, toda crítica a ellas, todo intento de cuestionamiento, no puede sino aparecer como una amenaza a los lazos afectivos que cohesionan a quienes las suscriben. Desde aquí al desencadenamiento de la violencia en defensa de las ideas, no hay más que un paso. Ortega, por más que al relacionar uno sus ideas pueda esbozar una argumentación semejante, no pretende formular ésta de modo categórico, detallado y acabado en ninguna parte. Nos ha servido, sin embargo, como un primer peldaño en este examen nuestro de las formas de relación que puede un hombre sustentar con su ideas. Ortega nos ha indicado ya que una de estas formas es la relación afectiva: el hombre adora sus ideas (posee convicción, cree, tiene fe en ellas) porque restituyen su seguridad, porque le permiten su arraigo sin problemas en la realidad en que está inmerso.

Pongamos ahora de modo manifiesto lo que hasta ahora sólo se ha barruntado o implicado. Digamos, pues, con Edison Otero, que

> "puede afirmarse que las ideas nacen como resultado del afán intelectivo de comprensión de la experiencia y que, frente a ellas, pueden adoptarse dos actitudes posibles: una reflexiva y otra sentimental.
>
> En el primer caso, tenemos a las ideas como entidades sometibles a examen, confrontación, crítica, polémica, corrección, perfeccionamiento y hasta rechazo... En el segundo caso, nos relacionamos sentimentalmente con un conjunto de ideas, por ejemplo, una ideo-

> logía política o una creencia religiosa; las ideas, en esta modalidad mental, pierden su importancia en tanto entidades intelectivas y satisfacen, en cambio, demandas de tipo irracional; por ejemplo, el sentido de la vida, el anhelo de seguridad vital" [12].

Podemos contraponer, así, entre un pensamiento netamente intelectual y un pensamiento al servicio de la afectividad. Tenemos como ejemplo del primer caso, la actividad intelectual ejercida por el filósofo y el hombre de ciencia; como ejemplos de la segunda actitud, los fenómenos de la ideología y el prejuicio.

Un pensamiento siervo de la afectividad equivale a un pensamiento detenido, puesto que las ideas se tornan fijas, absolutas, sin posibilidad alguna de re-creación. No es, pues, una genuina actitud intelectual, entendiendo ésta como el desarrollo sistemático del pensamiento, su ejercicio libre, dinámico, continuamente móvil. Asumir sentimentalmente una idea contribuye a inmovilizarla, a considerarla sacrosanta y a no aceptar jamás desprenderse de ella. Pensamos, con Otero, que todo lo que contribuye a detener la reflexión, inhibir la crítica, desalojar el análisis, equivale, en ese mismo punto y por ello, a la negación sin más del pensamiento. Hacemos nuestro, en consecuencia, su planteamiento de que resulta esencial para la actividad intelectual

> "la libertad de examen, la posibilidad del ensayo y el beneficio de la diversidad de perspectivas. La porfía característica del dogma, la ideología y el prejuicio, consistente en insistir en detener el pensamiento en unas ideas y encontrar bondad y provecho en ello, es el contrapunto exacto de los valores de movimiento y diversidad que son tan vitales a la reflexión" [13].

Otro rasgo importante de la relación sentimental con las ideas —y que Otero pone a la vista— es la imposibilidad de comprender el fenómeno mediante las categorías de la teoría del conocimiento. En efecto, aferrándose los hombres afectivamente a sus ideas, las considerarán valiosas no porque realmente sean ciertas, sino porque satisfacen su necesidad de arraigo a la existencia. Independientemente de la verdad o falsedad de sus contenidos, las ideas convencen —en este caso— a los hombres, por-

[12] Edison Otero: *Incongruencia e Inconsecuencia.* Publicaciones CPU. Documento de Trabajo Nº 80. Marzo, 1978, pp. 9-10.

[13] Edison Otero: Op. cit., p. 44.

que se encuentra en juego la satisfacción de demandas de carácter vital (las ideas dan un sentido a sus vidas, por ejemplo). Ello impide que los hombres vuelquen sobre ellas su pensamiento crítico, que las sometan a un detallado y constante examen. Para los hombres, las ideas a las que están sentimentalmente ligados son, sin revisión, infalibles.

En este punto, las tesis de Arthur Koestler pueden servirnos para redondear nuestra argumentación y concluir ya sobre este tema que nos hemos propuesto. El pensador húngaro sostiene también que los hombres se aseguran en conjuntos de ideas, y agrega que estos conjuntos de ideas o doctrinas, además de satisfacer necesidades irracionales del hombre dando un sentido a su existencia, satisfacen demandas igualmente vitales como el deseo de integración y participación. Para referirse a estos conjuntos de ideas, Koestler utiliza el término *sistema cerrado* de pensamiento. Y nos dice que quiere significar

> "una matriz cognoscitiva, gobernada por un canon que tiene tres peculiaridades principales: primeramente, pretende representar una verdad de validez universal, capaz de explicar todo fenómeno y tener cura para todo lo que aflige al hombre. En segundo lugar, es un sistema que no puede ser refutado por medio de evidencia, porque todos los datos potencialmente peligrosos son automáticamente procesados y reinterpretados para ajustarlos al patrón debido. El procesamiento es hecho mediante sofisticados métodos de conciencia, centrados en axiomas de gran poder emotivo e indiferentes a las reglas de la lógica ordinaria; es una suerte de juego en el País de las Maravillas, realizado con aros móviles. En tercer lugar, es un sistema que invalida la crítica refiriendo el argumento a la motivación subjetiva del crítico, y deduciendo su motivación de los axiomas del sistema mismo" [14].

Así, pues, con la expresión *sistema cerrado* de pensamiento y señalando las características de esas doctrinas cerradas, Koestler da fuerza al argumento de que los hombres, según la relación que mantengan con sus ideas, se verán inducidos por éstas a determinados comportamientos. Los hombres, buscando la satisfacción de sus vitales anhelos de seguri-

[14] Arthur Koestler: *The Ghost in the Machine*. Picador Edition. Pan Books, London, 1975. Part. XV, p. 263.

dad, implicación y participación, adhieren a ideas que, entonces, conforman sistemas o doctrinas cerrados, y que se caracterizan por las siguientes determinaciones: en primer lugar, su afán de explicarlo, abarcarlo, resolverlo todo: cuánto ataña al individuo y a la sociedad tiene una respuesta sin salir del círculo del sistema; en segundo lugar, su pretensión de infalibilidad: las ideas contienen la verdad absoluta, son irrefutables: en tercer lugar, y consecuentemente con lo anterior, el sistema cerrado no acepta la crítica o el cuestionamiento de sus sacras categorías, contiene como rasgo capital la indiscutibilidad del dogma; en cuarto lugar, la adhesión al sistema implica la inhibición del ejercicio reflexivo y crítico, por cuanto el hombre ligado de modo sentimental con sus ideas no las revisa, no las somete a análisis, examina la realidad desde la óptica conformada por ellas y procede sin más según su dictados; en quinto lugar, la pretensión de certeza absoluta de la doctrina lleva al adherente a desalojar las doctrinas alternativas como falsas, a obstaculizar todo contacto o diálogo con personas de ideas diferentes y, no es poco común, a ejercer violencia contra ellas para instalar sus propios conceptos.

De la mano de las tesis de Koestler llegamos, así, al punto que importa: la ligazón entre pensamiento y violencia. Y podemos percibir que el pensamiento que suscita la violencia es el pensamiento al servicio de la afectividad. Son las ideas con las que el hombre mantiene un contacto sentimental, las que pueden generar en él una conducta agresiva. Todavía más: los hombres que mantienen este tipo de contacto con sus ideas (los adherentes a un *sistema cerrado,* es lo mismo) deforman la realidad cuando ésta muestra hechos que las contradicen. El hombre del dogma, el hombre del prejuicio, el fanático de la ideología, todos ellos poseen un mecanismo mental de censura que cierra el acceso a toda argumentación o a toda percepción de un hecho que vaya en contra de lo que su pensamiento sostiene. Para Koestler, por esto, el comportamiento del adherente a un *sistema cerrado* es un comportamiento neurótico, es decir, de quién mantiene "un contacto defectuoso con la realidad" [15]. Ahora bien, por coagular en torno de sí, los *sistemas cerrados,* enormes cantidades de adherentes y, además, porque todos ellos están convencidos de la justicia y absoluta verdad de su concepciones, es que no se hace esperar la violencia en nombre de ellos. Para el intelectual húngaro, todos los grandes actos de violencia desatada en la historia de la humanidad han sido realizados impulsados por ideas y principios considerados incuestionables. Rudamente señala:

[15] Arthur Koestler: *El Rastro del Dinosaurio,* Emecé, 1957.

> "El número de víctimas de ladrones, bandoleros, violadores, gangsters y otros criminales, en cualquier período de la historia, es omitible comparado con las cantidades masivas de aquellos alegremente muertos en el nombre de la religión verdadera, la política justa o la correcta ideología" [16].

Podemos ya intentar una conclusión de este asunto que nos hemos propuesto investigar: el pensamiento, en nuestra época, como *funcionario de la violencia.* De acuerdo a los autores examinados, existe en el hombre una necesidad vital de seguridad [17] (Koestler agrega a ella otra demanda vital: la de compromiso y participación). Esta necesidad se satisface adhiriendo a ideas que entregan significado a la existencia y responden cuestiones vitales. Por otra parte, los hombres pueden relacionarse con sus ideas de dos maneras posibles: o intelectual o sentimentalmente y, en la mayoría de los casos, es la segunda la manera cómo se relacionan con estas ideas que satisfacen sus deseos existenciales de seguridad. Vinculados así con las creaturas de su pensamiento, éste —en lo que se refiere a análisis de ellas, re-examen o confrontación— se detiene, pierde el dinamismo y la agilidad propios, y se constituye como una reflexión inmóvil, petrificada, marmórea. Una vez detenidas las categorías y aceptadas como firmes e irremovibles, pretenden una infalibilidad y una universalidad que llevan al hombre que las sostiene a desalojar las categorías contrarias o divergentes como falsas, a no tolerar cuestionamiento de las propias y a no vacilar en tratar de instalarlas y defenderlas en todas partes, con violencia incluso si es preciso.

Este es el camino recorrido y que nos lleva a descubrir que la actividad reflexiva que termina induciendo la violencia, es una que no ha cumplido con los requisitos esenciales de todo genuino trabajo intelectual.

El hombre piensa, y fruto de su pensamiento son las ideas. Pero con ello no está terminado el esfuerzo intelectual. Las ideas tienen como finalidad comprender la experiencia, y el pensador, el hombre que las ha forjado, debe saberlas así: como intentos de aprehender la realidad, como expresiones tentativas de un pensamiento que busca explicaciones y respuestas, no como entidades sacrosantas que una vez elaboradas quedan firmes eternamente. Sobre todo en una realidad como la nuestra, ca-

[16] Arthur Koestler: *The Ghost in the Machine,* p. 234.

[17] Esta idea no es patrimonio exclusivo de los autores examinados aquí. Muchos otros pensadores la han trabajado. En nuestro propio medio, además de Otero, el profesor Juan Rivano elaboró en torno de ella, hace algunos años, unas importantes reflexiones: *Desde la Religión al Humanismo* (1965).

racterizada por cambios veloces y profundos, las ideas deben surgir con esa capacidad de re-creación continua, de permeabilidad a los hechos venideros, deben surgir con la exigencia de sistemática revisión, de constante crítica. Todo esto constituye lo genuino, valioso y fructífero de la actividad intelectual; este alejarse las ideas de ser meras creencias dogmáticas, su tránsito continuo —y sin alteración por parte del pensador— desde la vigencia a la obsolescencia es, pues, propiedad esencial del ejercicio serio y libre del pensamiento.

Cuando un sistema de pensamiento no se abre a la confrontación e intercambio de ideas, está muy cercano a converitrse en 'gatillo disparador' de violencia. Cuando se detiene el pensamiento, cuando es inmoviliza la reflexión (entendiendo por ésta lo que ya señalamos más atrás), la violencia está pronta a asomar.

La reflexión paralizada es lo contrario del verdadero trabajo intelectual, filosófico. El pensamiento que busca comprender limpiamente, examinando serena y continuamente sus creaturas y las del pensamiento ajeno, es el único que puede forjar la senda que conduzca a solucionar muchos de los dramas de nuestro tiempo. Dicho con palabras de uno de los más grandes representantes de la genuina actividad intelectual, Albert Camus:

> "Cuando la violencia responde a la violencia en un delirio que exaspera y hace imposible el lenguaje sencillo de la razón, el papel de los intelectuales no puede ser, como se lee todos los días, el de disculpar desde lejos una de las violencias condenando a la otra, lo que tiene como efecto doble el de indignar hasta el furor al violento condenado y el animar a una violencia mayor al violento indulgenciado. Si los intelectuales no van a unirse con los mismos combatientes, su papel debe ser únicamente el de trabajar en el sentido del apaciguamiento para dar sus oportunidades a la razón . . . , el de aclarar las definiciones para desintoxicar los espíritus y apaciguar los fanatismos, haciéndolo incluso contra la corriente" [18].

Santiago, mayo, 1979.

[18] Citado por Otero como epígrafe a su ensayo "El tema de la violencia y sus implicaciones para la filosofía", en *La Violencia y sus Máscaras.*

Jorge Acevedo
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

EN TORNO A UN *ESBOZO PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFIA*

Humberto Giannini, profesor de Filosofía Medieval en la Universidad de Chile, ha acometido una empresa de envergadura: escribir una historia de la filosofía. Por ahora se trata sólo de un esbozo ya que, como señala el autor en el *Prefacio* de la Segunda edición (Santiago, 1977), están ausentes algunas figuras que no deben faltar en ninguna buena obra de este tipo. "Entre otras: Leibniz, Nietzsche, Husserl y, entre los españoles, Zubiri o Marías" (p. 3).

El libro está dirigido al lector que se inicia en los problemas de la filosofía. Sin embargo, en él se ha evitado 'facilitar' con resúmenes, cuadros sinópticos y definiciones cerradas una labor que no puede hacerse sino pensando (p. 3).

La disposición filosófica del autor –por el momento, al menos– consiste en tener oídos para el argumento que se opone al suyo, en acogerlo como una posibilidad de él, en suma, en ser tolerante (Este sentimiento, temple de ánimo o talante, la tolerancia, ha sido preocupación permanente de Giannini; son varios los artículos suyos que versan, directa o indirectamente, sobre el asunto: "El desafío espiritual de la sociedad de masas" –*Revista de Filosofía*, Vol. X, Nº 1, Stgo., 1963–; "De la tolerancia" –Rev. *Mapocho*, Tomo II, Nº 2, Stgo., 1964–; "A propósito del maquiavelismo" –*Anales de la Universidad de Chile*, Stgo., abril-junio 1971–; "*Mito e Demitizzazione della Tolleranza*" –*Archivio di Filosofia*, Roma, 1973–; "Tradición, prejuicio y tolerancia" –Rev. *Dilemas*, Nº 10, Stgo., 1974–; "Tolerancia (Cuestión Disputada)" –Rev. *Escritos de Teoría*, Nos. III-IV, Stgo., diciembre 1978, enero 1979–. Además, ha dedicado al tema el Cap. VI de sus *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, libro que apareció en 1965 bajo el auspicio de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile). Por ello ha intentado acoger y comprender las diversas formas en que el pensamiento ha tratado de acercarse a la verdad, absteniéndose de juzgarlas (p. 3). La actitud de Giannini nos trae a la mente, sin deliberación ni buscándolas, unas palabras de Ortega, del *Prólogo a una edición de sus Obras:* "el hombre generoso –nos dice–, cuya vida vive de raíces profundas, siente el afán de pene-

trar en otras vidas, bien en lo hondo de ellas, en su verdad oculta –de entenderlas y no de juzgarlas. El que juzga no entiende. Para ser juez es preciso hacer previamente la heroica renuncia a entender el caso que se presenta a juicio en la inagotable realidad de su contenido humano. La justicia mecaniza, falsifica el juicio para hacer posible la sentencia. No es, pues, extraño que del inmenso volumen de la historia universal se puedan espumar tan pocos nombres de jueces inteligentes. Aunque personalmente lo fueran, su oficio les obligó a amputar su propia perspicacia. Este es el triste heroísmo del juez, sin el cual la convivencia humana no resultaría posible. Vaya nuestro respeto a esa dolorosa profesión; pero de paso detestemos a los que sin ejercerla se constituyen tan fácil y alegremente en jueces de afición" (O.C. VI, 343).

La obra consta de 10 partes y una bibliografía, en español, acerca de la historia de la filosofía. (La primera edición –de 1976– tenía sólo las 7 primeras partes y, aproximadamente, 100 páginas menos que la segunda. Como se puede comprobar, el *Esbozo* ha sido considerablemente aumentado en un lapso inferior a los 2 años; lo que se ha agregado es el estudio de algunos pensadores modernos –de Kant en adelante– y de algunos contemporáneos; esta tarea –señalaba el profesor Giannini en el *Prefacio* de la primera edición– es la que le compromete más vitalmente; por eso, se dio más tiempo para realizarla).

I. En la *Primera parte* se compara el sabio de la antigüedad –griega y no griega– con el filósofo –hombre que aparece en las colonias griegas en el siglo VI a. de C. El rey Salomón y Heráclito de Efeso representan, respectivamente, al uno y al otro. Y aunque no se pueda separar tajantemente los modos de ser del sabio y del filósofo, cabe concluir que lo que distingue a éste de aquél estriba en que el filósofo *no hace depender* su saber de la iniciativa de un Dios, como el sabio, sino de una pregunta original que él –el filósofo– dirige directamente a las cosas (p. 7).

II. Esa pregunta fue dirigida, en primer lugar, al cosmos. De ahí que al primer período de la filosofía se le llame *Período Cosmológico*. Así se titula la *Segunda parte* del libro. En ella se estudia a los filósofos jonios (Tales, Anaximandro y Anaxímenes), a los itálicos (Pitágoras), a Heráclito, Parménides y la escuela eleática (Zenón), a Empédocles y Demócrito.

Lo que unió a estos hombres que vivieron en los siglos VI y V a. de C. no fue una doctrina común; fue, más bien, el hecho de plantearse –ellos mismos– ciertas preguntas y de contestarlas ateniéndose a la realidad

misma, no a la tradición o al mito (p. 8). Les unía, además, el intento de descubrir aquel principio *(arjé)* que sustenta las manifestaciones y los cambios de lo que nos rodea (p. 8 s.)

Ortega se ha referido, en sus *Apuntes sobre el pensamiento,* a los supuestos que posibilitaron la filosofía o conocimiento en sentido estricto; aludiendo al primero de esos supuestos, nos dice que "el griego de la edad en que la filosofía comienza –en Jonia, en Samos, en Elea– vive en la creencia radical de que tras los cambios aparentes en que está, como todo hombre, sumergido hay una realidad invariable de cuyo seno y conforme a estrictas regularidades emergen las mudanzas del primer plano: es la *physis,* la naturaleza" (O.C. V, 534); a esta *physis* se le ha llamado también, desde Grecia, *el ser.* El segundo supuesto, "la otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos "inteligencia". Sólo así tiene sentido que esperemos mediante el funcionamiento de *ésta,* penetrar en lo real hasta el descubrimiento de su *ser* latente" (O.C. V, 531). En el mismo texto (O.C. V, 535 ss.) nos explica por qué en otros pueblos –el persa, el asirio, el hebreo– no hubo filósofos. Exponer sus ideas sobre el asunto nos llevaría demasiado lejos. Baste con agregar que para este pensador "la filosofía propiamente tal empieza con Parménides y Heráclito. Lo que inmediatamente la precede –"fisiología" jónica, pitagorismo, orfismo, Hecateo– es preludio y nada más, *Vorspiel und Tanz" (Origen y Epílogo de la Filosofía.* O.C. IX, 384). Giannini se refiere a este hecho –aunque menos rotundamente–, al afirmar que con la histórica controversia entre Heráclito y Parménides –controversia que llega hasta nuestros días– se inicia una segunda etapa de la filosofía (p. 15).

III. *Período antropológico:* es la etapa que se inicia con Sócrates y los sofistas y que comprende, además, los pensamientos de Platón y Aristóteles. El hombre, como tal y frente al resto de la realidad, pasa a ser tema privilegiado de la meditación filosófica. Esto no significa que los anteriores pensadores no se ocuparan del hombre o lo hubiesen relegado a un segundo plano. Se trata, más bien, de que ellos no distinguieron entre la realidad cósmica y la humana; de este modo, lo que se decía del cosmos se decía también, *indistintamente,* del hombre (p. 21).

Lo que condujo a este nuevo estadio de la filosofía fue, por una parte, la complicación de la vida social que se produjo en el siglo V, junto a la crisis que afectó a formas tradicionales de la existencia (la religión, por

ejemplo); por otra, los problemas que la filosofía misma tenía planteados (pp. 21 y 31).

Surge, por lo pronto, una doble necesidad: comprender la vida humana en sí misma, la vida de los hombres unos con otros, la relación del hombre con la Divinidad. Sócrates se dedica a buscar esta triple comprensión. También aparece como necesario preparar a las generaciones jóvenes para un nuevo tipo de vida: la de las asambleas, tribunales, etc. Los sofistas juegan un papel preponderante en esta tarea (p. 21).

Giannini procura hacer justicia a los tradicionalmente vapuleados sofistas. Ellos comenzaron a forjar esa herramienta con la que el pensamiento se controla a sí mismo: el *análisis lógico y gramatical* (p. 21). Su preocupación casi exclusiva por las ciencias humanas –Política, Retórica, Derecho, Lógica, Gramática y, sobre todo, Educación– patentiza la deuda que tiene la cultura occidental con esos pensadores (p. 27).

"Sócrates como sabio" y "el método socrático" –ironía, mayéutica, definición– son los temas centrales del capítulo dedicado al maestro de Platón. Giannini vuelve, pues, a ocuparse –en una perspectiva distinta, por cierto– del personaje principal de su obra de teatro *Sócrates o El oráculo de Delfos*, que esperamos ver representada un día por un conjunto suficientemente audaz e imaginativo como para acometer tal empresa. "Un mito acerca de la Historia de Sócrates" –ensayo que apareció en *Anales de la Universidad de Chile*, Nº 137, 1966– y *El mito de la autenticidad* (Cap. VI y ss.) –publicado por Ediciones de la Universidad de Chile en 1968– son textos de nuestro autor en que también se aborda el estudio de Sócrates.

La teoría de las ideas y la del Estado son los aspectos de la filosofía platónica tratados en el capítulo correspondiente. Giannini, muy didácticamente, conduce paso a paso al lector –siguiendo a Platón– desde el mundo sensible al mundo de lo inteligible (ideas) para ir a dar, finalmente, a la Idea de Bien, la Idea de las ideas.

La teoría platónica del alma –que distingue en ella una dimensión racional, una irascible y una concupiscible–, sirve para explicar tanto las relaciones del hombre con los mundos sensible e inteligible como los tipos de gobierno (aristocrático, timocrático, oligárquico, democrático y tiránico).

El capítulo sobre Aristóteles, que presenta algunas variaciones respecto de la primera edición, es uno de los más extensos. En él podemos constatar la expedición con que se mueve Giannini en el pensamiento del estagirita. Con gran pericia introduce conceptos básicos de metafísica, física, gnoseología y ética, así como, también, la idea de hombre como animal

racional. La exposición es precedida de una advertencia: Aristóteles "legó al mundo occidental gran parte del vocabulario filosófico aún en uso. Esto nos obliga a ser muy cuidadosos con las palabras" (p. 42). La definición aristotélica de filosofía primera *–estudio del ser en cuanto ser–* sirve de punto de partida. Los desarrollos que vienen a continuación patentizan el carácter onto-teo-lógico del pensamiento de Aristóteles, rasgo que, según Heidegger, es propio de toda la metafísica occidental (Cfr. su ensayo "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica"; *Revista de Filosofía*, Vol. XIII, Nº 1, Stgo., 1966). Junto con ello se nos muestra su teleologismo e intelectualismo. La *biografía* y la *doctrina* del filósofo son complementadas con *textos* de algunas de sus obras, procedimiento que es usado en varios capítulos del libro.

IV. Giannini entiende por *Filosofía helenístico-romana* al período de esta actividad que va desde la muerte de Aristóteles (322 a. de C.) y la formación de diversas escuelas de "sabiduría" hasta el término de la antigüedad, esto es, el año 410 d. de C., en el que Alarico saquea Roma. (En pocas pero densas líneas –que nos hacen vislumbrar el dramatismo de los hechos– relata Emiliano Jos lo que, a causa de torpezas del gobierno romano, sucedió en el espíritu del godo, devoto hasta entonces del Imperio. Frente a los muros y guarnición de Roma "se va despojando –trágicamente, con cruenta desesperación– las piezas de la armadura romana y las sustituye por el casco de bronce con cuernos de toro, el vestido de pieles, larga espada, hacha, arco y carcaj de su pueblo. Alaricus, funcionario imperial, patricio romano, general en jefe nombrado por el Senado y pueblo de la ciudad augusta, había muerto; pero renacía Ala-Reicks, descendiente del dios Balder y rey de los godos". *Revista de Occidente*, Nº CI, Madrid, 1931, p. 231).

En esta etapa, que dura más de 7 siglos, se desenvuelve la Academia platónica, el Liceo aristotélico, las escuelas socráticas menores– entre las que están los megáricos (Euclides), los cínicos (Diógenes), los cirenaicos (Aristipo)–, el epicureísmo (Epicuro), el estoicismo y el neoplatonismo (Plotino); por otra parte, en ella se asiste al *nacimiento de la filosofía cristiana.*

La *Academia,* fundada por Platón en el año 387 a. de C., derivará hacia el *escepticismo* en los siglos siguientes; en el año 529 el emperador Justiniano la hace cerrar por motivos religiosos. Y casi 10 siglos más tarde reaparece en Florencia, fundada por Cosme de Medici y un grupo de humanistas platónicos (pp. 62 y 30).

La otra escuela "tradicional", el Liceo –fundada por Aristóteles hacia el año 338 a. de C.–, se centra en el estudio de las ciencias naturales (especialmente, Geografía y Biología) y en la investigación de la Historia de Grecia (pp. 62 y 42).

Las doctrinas de Epicuro coinciden, *grosso modo*, con el interés general de las escuelas socráticas menores: logro de una vida serena y autárquica. Van un poco más lejos en el sentido de buscar un estado aún más profundo de serenidad: la *ataraxía*, ausencia total de pasiones (pp. 64 y 63). A las raíces sociales de ese "interés general" –condicionantes, asimismo, de otras posturas filosóficas, como el platonismo y el estoicismo– se ha referido, de interesante manera, Ferrater Mora en los primeros capítulos de su libro *El hombre en la encrucijada*, dedicados a la crisis del mundo antiguo (*Obras Selectas*, Vol. I). De gran interés son, también, para aclarar en qué consiste el temple de ánimo tras el que iban los epicúreos, las páginas sobre "Ataraxía y Alcionismo" de Julián Marías (*Obras*, Vol. VI).

Los estoicos cultivaron especialmente la lógica, la física y la ética (p. 65). El estoicismo fue la filosofía que tocó más adentro la sensibilidad romana. Son conocidos los nombres de Séneca, Epicteto, Marco Aurelio (p. 66). Más aún: es preciso recalcar –afirma Ortega en una de sus lecciones sobre *Toynbee*– "que la única filosofía de verdad influyente en Roma fue la estoica y esto no llega a producirse hasta cuatro siglos después de comenzar a desintegrarse la creencia común romana, precisamente en la época de los que llamo "emperadores españoles" –Trajano, Adriano y, siguiéndoles, Marco Aurelio–, que eran ellos mismos estoicos. El estoicismo extendido por toda la nobleza y burguesía del Imperio proporcionó al mundo una de sus etapas de mejor gobierno y más dulce felicidad. [...] cuando la filosofía influye efectivamente no en este o aquel individuo aislado, sino en amplias y profundas capas sociales, por tanto en el alma colectiva de Roma, logra, si bien transitoriamente, lo que parecía imposible, a saber: que un pueblo, el cual había perdido toda creencia viva común, cobre, merced al estoicismo, *algo así* como una fe colectiva que le sostiene compacto algún tiempo y, como no podía menos, suscite la única etapa de *algo así* como legitimidad de que gozó en sus cinco siglos de vida arrastrada el Imperio romano" (O.C. IX, 151). Ortega indica, además, que el estoicismo, junto con el epicureísmo y el escepticismo, han sido los movimientos de la mente clásica que mayor influencia han tenido en la historia. El cristianismo incipiente fue "penetrado hasta lo más profundo de su masa, aún informe, tierna y germinante, por la teología y la ética de los estoicos". Y esas tres filosofías se hallarán,

luego, "en torno a la cuna del cartesianismo, y, por tanto, de todo el racionalismo clásico europeo" (O.C. VI, 380 s.).

El neo-platonismo representa, en síntesis, una vuelta a la contraposición radical entre el mundo sensible —de sombres— y el mundo inteligible —el real; mas, el nuevo concepto que postula Plotino, diferenciándose así de Platón, es el de *emanación a partir de lo Uno* (p. 67). Fragmentos de las *Enéadas* ilustran la exposición (p. 68 s.).

Sabemos que el cristianismo es ante todo una religión, señala Giannini. Sin embargo, agrega, puede decirse que a partir de las *premisas* que el cristiano pone como indiscutibles, *los dogmas*, se han ido formando a lo largo de la historia un cuerpo de teorías, coherentes con esos dogmas, y un campo de reflexiones en torno a ellos, que legítimamente constituyen la filosofía cristiana (p. 70). Sin entrar a habérnoslas más seriamente con tan sobria definición, cabe afirmar, haciéndola así más abarcadora, que filosofía cristiana es todo pensamiento que parte de la intuición cristiana originaria, de la auténtica inspiración cristiana, a saber, aquella que nos induce a pensar toda realidad —se entiende, intramundana— como menesterosa, indigente, no bastándose a sí misma y, sin embargo, *siendo* (véase el *Toynbee*, de Ortega; O.C. IX, 212 ss.).

El punto de partida de la reflexión cristiana no es ni la admiración por los fenómenos naturales (período cosmológico), ni la preocupación por los problemas del hombre y de la sociedad (período antropológico), ni lo Uno, ni el Bien en sí, de las grandes especulaciones griegas posteriores. *El punto de partida cristiano* es la devoción por la palabra de Dios, revelada a los hombres en los Textos sagrados (el Antiguo y el Nuevo Testamento). Podríamos llamar a esta etapa "período bibliológico", si no fuera mucho más que eso (p. 71).

De ahí que, para el pensamiento cristiano, la correcta recepción de la palabra —es decir, la hermenéutica o arte de la interpretación— se erige en problema fundamental.

Se llega a distinguir cuatro sentidos o cuatro planos en que un texto parece decir algo: literal, alegórico, moral y anagógico (p. 72 ss.). Las Escuelas de Alejandría (Orígenes) y la de Antioquía o exegética —ambas del siglo III— discuten sobre la mayor o menor acentuación que debía ponerse en el sentido literal de la Biblia, única obra caracterizada por poseer simultáneamente los cuatro sentidos. Esta discusión conducirá al planteamiento del problema de las relaciones entre *razón y fe*, el cual, en cierto modo, había surgido ya entre los filósofos griegos, quienes opusieron al mito —narración de los actos de los dioses— la filosofía o teología

(o, si se quiere usar un término heideggeriano, la onto-teo-logía) –el pensamiento acerca del ser de Dios.

Las relaciones entre razón y fe son cambiantes en cuanto a veces hay compatibilidad entre ellas y otras veces, incompatibilidad; también son cambiantes respecto de la zona en la que se produce más intensamente el choque o el entendimiento; ese sector puede ser la ciencia, o la filosofía, o la política –como sucede en nuestro tiempo–, etc. (p. 76).

Jasinowski distingue cinco etapas en la historia de las relaciones entre razón y fe. Giannini expone esta evolución desde la primera –que podría llegar hasta la época de San Anselmo– hasta la última –que llega a nuestro siglo. Curiosamente, en ambas se produce un intento de compenetración o identificación entre las verdades de la razón y las de la fe (p. 77).

Textos de San Pablo, San Agustín y Galileo arrojan más luz sobre el tema (p. 77 ss.).

A continuación se compara la cosmología griega con la cristiana; mientras aquélla remite en último término a una *materia prima*, ésta postula *la nada*, inconcebible para la mentalidad griega clásica; por otra parte, la cosmología es inseparable de la antropología en la doctrina cristiana –y éste es otro escándalo para la racionalidad antigua–, ya que el universo entero está vuelto hacia el hombre y ha sido creado para *la realización histórica* de su esencia sobrenatural (p. 82). El geocentrismo de la Antigüedad, especialmente de la antigüedad cristiana, tiene su razón más profunda en un antropocentrismo radical: el hombre es centro de toda la creación (p. 82).

V. Los autores estudiados en la parte dedicada a *Filosofía Medieval* son San Agustín, Abelardo, San Anselmo, Santo Tomás y San Buenaventura.

En el primer capítulo se expone la concepción agustiniana del alma –en relación a la cual se aborda la idea de tiempo– y el problema del mal. San Agustín elabora su doctrina acerca de esto último en pugna con el pensamiento tradicional (griego), el maniqueísmo y los pelagianos. Los infortunios que afectan al hombre forman parte de un plan cósmico y de un bien general cuya comprensión escapa al hombre (p. 87).

Por otra parte, el *mal que se sufre*, cuando no se trata de un mal aparente, tiene su origen en un *mal que se hizo* (ya sea personalmente, en el ámbito social, ya sea históricamente, en el ámbito de la historia iniciada por el *hombre primordial*, Adán, cuyo pecado original *afecta a todos los demás*). En fin, el mal no es nada substancial, *nada real*, sólo es *privación* de ser (p. 88).

La referencia a Abelardo sirve de punto de partida para presentar el problema de los universales, mostrar lo que suscitó su aparición y tratamiento –ya que, por lo pronto, no se ve cómo podía interesar al hombre medieval un tema tan abstracto y tan alejado de su espiritualidad como ése (p. 93)–, y exponer las soluciones que se intentó darle: realismo (extremo y moderado) y nominalismo (extremo –Roscelino, maestro de Abelardo, sostuvo que los universales o nombres generales son meros sonidos: *flatus vocis*– y moderado). Si tuviésemos que incluir a Abelardo en el nominalismo –dice Giannini– habría que ubicarlo en un nominalismo moderado. Aunque rechaza que los géneros y las especies sean cosas (realismo extremo) y que las cosas concretas posean en ellas "algo universal" (realismo moderado), no niega que "ser-hombre" o "ser-ciruelo" sea una suerte de *acto universal* que se realiza en las cosas y se refleja en las proposiciones (p. 95).

Con Anselmo de Aosta y Pedro Abelardo se inicia la escolástica medieval (p. 92). Prueba íntima o *a priori* denomina Giannini al argumento anselmiano mediante el cual se demuestra la existencia de Dios; considera erróneo que, como se hace desde Kant, se le llame ontológico. A través de él se procura establecer que si se parte de la base de que se entiende lo que se dice (esto es, si se hace equivalentes las expresiones *Dios* y *aquello mayor de lo cual nada puede pensarse)*, es imposible *–sin caer en contradicción–* afirmar que Dios no existe [1].

Es erróneo e injusto presentar a Santo Tomás como el más grande de los aristotélicos en el mundo cristiano. Santo Tomás es antes que nada un *teólogo*, esto es, un pensador que no puede prescindir en su filosofar de los principios que ha aceptado y consolidado en sí por obra de su fe. Su grandeza consiste en asimilar lo que hay de rico y vivo en la filosofía aristotélica para levantar con ello –aunque no sólo con ello– el edificio de la teología cristiana (p. 100).

Frente al agustinismo platonizante –enemigo de separar los planos de la fe y la razón– y a las doctrinas de Averroes –que casi reducían la fe a la razón–, Santo Tomás distingue netamente la investigación racional de la fe.

Conocemos a Dios a través de la fe –la verdad que nos proporciona es la superior (de ella parte y en ella se mueve la teología, la más digna de las ciencias especulativas)– y mediante la mera luz natural de la razón (filosofía). Hay, pues, una doble verdad acerca de El. Se trata de

[1] Véase, de Giannini, 'Interpretazione esistenziale dell'argomento ontologico' (en *Mito e Fede*, CEDAM, Padova, 1966; p. 569 ss.).

lo que Jasinowski, en su obra *Renacimiento Italiano y Pensamiento Moderno,* llama relación de bigradualidad entre razón y fe (p. 100).

Giannini centra la exposición en la ontología del aquinate, dejando en segundo plano su pensamiento más propiamente teológico. Así, pues, explica lo que se entiende por *trascendentales* (lo ente –o *el* ente, según el "prefacio" del *De Veritate,* texto a que nos referimos más adelante–, lo uno, algo, lo verdadero, lo bueno), tres *modos* fundamentales *de significar* (unívoco, equívoco y analógico), y los principios que operan en las cinco pruebas tomistas –se entiende, racionales– de la existencia de Dios (somos remitidos, en este último caso, al *movimiento* y al *acto).*

La ética de Santo Tomás –tema no tratado en la primera edición (1976) del libro que comentamos– se funda, de algún modo, en su ontología. En ella se hace resaltar una de las virtudes teologales: la caridad. Según el filosófo, es la virtud por la cual amamos a Dios y a nuestros semejantes; además, es la raíz de todas las virtudes (cuatro cardinales y tres teológicas). Se contrapone a la caridad el amor de sí, el amor privado (el egoísmo); este desorden de amor es la soberbia, raíz de todos los vicios (que también son siete) (p. 108).

Es preciso hacer notar que Giannini viene estudiando desde hace años los vicios capitales establecidos por el Papa Gregorio el Grande. Por cierto, sus interpretaciones son originales e innovadoras [2]. Hasta el momento ha publicado tres artículos sobre el tema: "El demonio del mediodía (a propósito de la acedía)" –que versa acerca de lo que se ha llamado pereza; "El demonio de la posesión (a propósito de la avaricia)"; "Amor benévolo y amor de sí (a propósito de la lujuria)". Algunas referencias a otro vicio capital se hallan en su artículo "El lenguaje de la ira (algunas formas locales)". Estos estudios aparecieron en las revistas *Teoría* –Nos. 5-6 y 3, Stgo., 1975– y *Escritos de Teoría* –Nos. I y II, Stgo., 1976, 1977. *Tal vez,* se podría considerar como un precedente de ellos su "Ensayo teológico rimado. Cuerpo de hombre-alma de lobo" –*Dilemas,* Nº 4, Stgo., 1968. (Agreguemos que acaba de publicar, en colaboración con Oscar Velásquez, la traducción revisada del *De Veritate (Questio Prima)* de Santo Tomás, obra que, en primera versión, salió paulatinamente a la luz pública en las páginas de la revista *Teoría).*

Se cierra el capítulo con la descripción que hace P. Mandonnet de la *disputa* en las universidades medievales, y con indicaciones acerca de cómo están construidos los artículos de *Las Cuestiones Disputadas* de

[2] Véase, del autor, 'Vicios capitales e inautenticidad', en *Suplemento Literario Artístico y Científico* de El Mercurio de Santiago, 12 de agosto de 1979.

Santo Tomás (ello es reiterado, de otra manera, en el "Prefacio" del *De Veritate*).

Buenaventura, Roger Bacon (s. XIII), Duns Scoto (s. XIII, s. XIV) y Guillermo de Ockam (s. XIV) son las grandes figuras del franciscanismo medieval. La orden religiosa fundada en la pequeña ciudad de Asís contribuirá en no pequeña medida al resquebramiento del edificio aristotélico-tomista, con lo que parece terminar un período de la historia espiritual de Occidente, el medievo (p. 111).

Según Ortega, Duns Scoto aparece formando parte de una línea irreal que constituiría la auténtica filosofía cristiana: "Sin Cruzadas, sin Aristóteles –dice en la Lección V de *En torno a Galileo*–, acaso en el siglo XIII hubiera comenzado a formarse con todo vigor una filosofía cristiana en el sentido riguroso de ambas palabras. El intelecto medieval empezaba a gozar de madurez suficiente para ello. Pero Averroes y Avicena arrojaron sobre Occidente el Corpus Aristotélico y Alberto Magno y Santo Tomás no tuvieron más remedio que aplastar una posible filosofía cristiana imponiendo a la inspiración gótico-evangélica la tiranía, la deformación del aristotelismo. [...] La auténtica filosofía cristiana sería una línea irreal que sólo podemos fijar en algunos de sus puntos: San Agustín, los Victorinos, Duns Scoto, Eckhart, Nicolás Cusano" (O.C. V, 91 s.; véase también Lección X).

Insertándose en la tradición platónico-agustiniana, San Buenaventura rechaza la nueva dirección del pensamiento cristiano: el aristotelismo. "Platón aspiraba especialmente a las cosas superiores –afirma–, Aristóteles a las inferiores" (p. 113).

Según *El Itinerario de la Mente a Dios*, en el mundo exterior –punto de partida del itinerario– encontramos sólo *sombras* y *vestigios* del Bien y de la Verdad; en el alma hallamos la *imagen* de ese Bien y de esa Verdad; más adentro, nuestra *semejanza* con Dios –término del camino. Al patente espíritu platónico de esta ascensión, se une su carácter agustiniano: "Dios es más interior a ti que tú mismo" (p. 114).

VI. El advenimiento de una nueva concepción del Universo, el heliocentrismo de Copérnico, es índice de una nueva etapa en la historia de la filosofía: el *Renacimiento*. Sin embargo, es preciso tomar en cuenta que ese *cambio en el mundo* –la teoría copernicana– tardó en convertirse en *cambio de mundo*[3]. En efecto, "si ha habido alguna innovación profun-

[3] Respecto de la diferencia entre "cambiar algo en el mundo" y "cambio de mundo", véase, del autor, 'Crisis, concepto historiológico' (en *Estudios Sociales*, Nº 16, Santiago, 1978).

da en la historia del pensamiento europeo –dice Ortega– lo es ciertamente la de Copérnico. No sólo es volver del revés la interpretación tradicional, sino que el objeto sobre que esa inversión actúa es nada menos que el mundo físico entero. [...] Pues bien, la obra de Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, se publica en 1543. ¿Qué efectos produce? ¿Transforma la visión del Universo? En modo alguno. Su invento es astronómico, y la astronomía, aun siendo la ciencia más importante para la interpretación del Cosmos, no es, al fin y al cabo, esta interpretación, sino sólo una ciencia. [...] Es menester llegar al gigante Giordano Bruno [...] para hallar alguien en quien la teoría copérnica se ha convertido de invento particular en cambio de mundo. Ahora bien: por mi cuenta Giordano Bruno está de Copérnico a una distancia de cinco generaciones" *(En torno a Galileo.* O.C. V, 64).

Bruno pasa del heliocentrismo al omnicentrismo, es decir, sostiene que cualquier punto es centro, dada la infinitud del Universo (p. 118). Su filosofía, primera forma de panteísmo en el ámbito cristiano, le lleva a la hoguera.

Francis Bacon postula una nueva lógica, basada en la inducción, y, al mismo tiempo, un nuevo concepto de causalidad. Se opone, de este modo, al *Organon* aristotélico, a la teoría de las cuatro causas y, también, al platonismo teológico (p. 118 s.).

La caricaturización galileana de los escolásticos medievales en *Diálogo sobre los dos mundos* es, ciertamente, bastante exagerada, y hay que tomarla con la debida cautela. Al respecto, baste con indicar que la actitud de los franciscanos –entre ellos, San Buenaventura– ante la naturaleza abrió el paso a la investigación natural (p. 116).

A la idea buenaventuriana de que el mundo es un libro escrito por Dios, Galileo agregará que "este libro está escrito en lengua matemática" (p. 118). Su *análisis de la naturaleza* constituye un paso decisivo en la constitución de la ciencia físico-matemática.

VII. *Descartes* pone las bases de la Filosofía Moderna (además, crea un nuevo campo en el ámbito de las matemáticas: la geometría analítica). El nuevo punto de partida del filosofar es la verdad indubitable del 'yo pienso' (p. 126). A ella conduce la duda metódica que cuestiona todo nuestro conocimiento, desde el sensible y relativo al mundo hasta el de aquellas entidades que parecen ser las más simples y evidentes (matemáticas, geométricas). La hipótesis del genio maligno, que extrema al máximo la duda metódica, es un momento fundamental del proceso pensante que conduce a la instauración de la nueva base de la filosofía. Par-

tiendo de ella, Descartes llegará a otras dos verdades: la realidad de Dios y la del mundo.

La substancia infinita, Dios, ha dado el ser –y las mantiene en él– a las otras dos substancias: la pensante y la extensa (p. 132). La idea de substancia, fundamental en la metafísica cartesiana, permite ver con nitidez su dependencia de la escolástica medieval y, a través de ella, de la ontología griega (Cfr. Heidegger, *Ser y Tiempo*, Par. 19 y ss.; Ortega, *Historia como sistema*, Cap. VI; *Sobre la razón histórica*, Madrid, 1979; etc.).

Las pruebas de la existencia de Dios –una de las cuales remite, de algún modo, al argumento anselmiano–; los tipos de ideas –innatas, facticias, adventicias; claras y distintas; etc.–; los modos *reales* de conocer –intuitivo y deductivo o inferencial–; la concepción del hombre –entendido como *centro de todo lo que es*–; las reglas del método –y el *racionalismo* que entrañan– son otros de los temas tratados en el capítulo que se dedica a Descartes.

Según Giannini, hay sólo dos aspectos cartesianos en la filosofía de Spinoza: el lenguaje geométrico y la idea –decisiva, por cierto– de que el pensamiento humano necesita únicamente su propia potencia para aclarar y evidenciar las cosas. Las demás dimensiones de su filosofía remiten a Giordano Bruno, Nicolás de Cusa, Averroes, Hobbes, Maquiavelo, etc.

Spinoza distingue cuatro modos de conocer las cosas; el valor inherente a cada uno –y aquí encontramos su más significativa coincidencia con Descartes– depende del grado de participación que tiene el entendimiento en ellos (p. 135). El conocimiento "de oídas" –cuya descripción nos trae a la mente el parágrafo 35 de *Ser y Tiempo*, "Das Gerede" ("La habladuría")– es el inferior. A continuación está el conocimiento sensible o "experiencia vaga". Sobre estos dos niveles hallamos el conocimiento racional (inferencia) y el intuitivo. Lo que conozco intuitivamente –que el todo es mayor que las partes, que el ser es y el no ser no es, que el concepto de Dios implica su existencia, etc.– lo sé sin necesidad de comparecer ante nada externo, lo sé por la potencia misma del pensamiento que se me revela garante de estas verdades. Sólo a partir de la intuición puede el pensamiento iniciar un ordenado movimiento de *inferencias* que constituirán un sistema coherente del conocimiento de la realidad (p. 137).

Entender a Dios –así lo hace Spinoza– como substancia a la que es preciso atribuir pensamiento y extensión infinitos no es sino llevar hasta las últimas consecuencias algunas ideas de Descartes. En *Historia como sistema*, Ortega se refiere a ello diciendo que "Descartes [...] creyó suficiente para definir el *moi-même* oponerlo como *res cogitans* a la *res*

extensa. ¿Pero consiste la diferencia fundamental entre esa extraña realidad que es el hombre, que es el *yo*, y esa otra realidad que son los cuerpos, en que el *yo* piensa y los cuerpos se extienden? ¿Qué inconveniente hay en que la misma *res* que piensa se extienda y la misma *res* que se extienda piense? Astutamente, Descartes suele añadir que la *res* que piensa no se extiende y la *res* que se extiende no piensa. Pero esta negación añadida es perfectamente arbitraria, y Spinoza, que no se dejó asustar, saca tranquilamente la consecuencia de que una misma *res* –*Natura sive Deus*– piensa y se extiende". (O.C. VI, 27). Por otra parte, todo lo que no es Dios –incluso el hombre– es algo de Dios, siendo afirmación y potencia en cuanto expresa algo del ser de Dios y, negación y límite en cuanto encuentra fuera de sí algo que se le opone (p. 138).

A continuación expone Giannini los conceptos spinocianos de hombre, libertad, filosofía y sociedad, ideas que reciben su complemento de tres artículos de nuestro autor: "O spinozismo o filosofía existencial" –*Anales de la Universidad de Chile*, N° 133, 1965–, "De la liberación a la libertad (Teoría de la sociedad en Spinoza)" –*Teoría*, Nº 4, 1975–, y "Autobiografía y sistema (a propósito de las primeras líneas de la "Reforma del Entendimiento")" –*Revista de Filosofía*, Vol. XV, N° 2, 1977. En este último escrito afirma Giannini que la filosofía de Spinoza es radicalmente un proyecto político cuya finalidad es la producción de una nueva realidad social y no una mera contemplación de lo dado (p. 87, en nota).

Desde las investigaciones cartesianas en adelante la filosofía no pretenderá ser un conocimiento sobre las cosas; más bien, querrá asegurarse el modo adecuado de acercamiento a ellas; se irá convirtiendo en teoría del conocimiento (p. 142). Este proceso –señala Ortega– culmina entre la segunda mitad del siglo pasado y el comienzo de éste. En esas fechas, "la filosofía había quedado reducida, o poco menos, a la teoría del conocimiento. Así se titulaban la mayor parte de los libros filosóficos publicados entre 1860 y 1920" (*¿Qué es filosofía?* O.C. VII, 300).

La obra fundamental de Berkeley, quien fue casi tan precoz como Schelling, es el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* (1710). Basándose en ella y en los *Tres Diálogos entre Hilas y Filonús* (1713) expone Giannini el pensamiento de Berkeley acerca del lenguaje, las ideas (abstractas y de las cosas concretas) y la substancia material, cuyo concepto aparece como contradictorio. Nominalismo e inmaterialismo caracterizan esta filosofía espiritualista (p. 148) y teísta (p. 155).

La *Introducción al pensamiento de Manuel Kant* es el capítulo más extenso del libro. Sus 34 páginas superan en número a las dedicadas a la Filosofía medieval. Para comprender a Kant es preciso tener presente la

situación de las ciencias en el siglo XVIII (matemáticas, física, biología, ciencias humanas) y la pugna entre racionalismo y empirismo, posturas filosóficas que invocaban como punto de partida el principio cartesiano de aceptar como verdad sólo lo que aparece con evidencia a una mente lúcida y vigilante (p. 152). La referencia a esta última corriente –que, de algún modo, continúa la vieja tradición franciscana, enemiga de los argumentos y defensora del conocimiento sensible (p. 154)– le permite a Giannini confrontar, apretadamente, los pensamientos de Hume y Kant. A continuación expone la gnoseología y la ética de éste. Con paciencia y prolijidad conduce paso a paso al lector por la "Estética trascendental" y la "Lógica trascendental" de la *Crítica de la Razón Pura*. Distinguiendo entre pensar y conocer y apoyándose en la pregunta "¿cómo es que conocemos? (si realmente conocemos algo)", nos irá aclarando qué son la intuición sensible o empírica, el entendimiento, los juicios (analíticos, sintéticos *a posteriori* y, especialmente, sintéticos *a priori*), el espacio y el tiempo, fenómeno y nóumeno o cosa en sí, apercepción, conceptos, categorías, etc. Aceptar la "idealidad" de espacio y tiempo es tal vez, dice Giannini, junto a la teoría platónica de las ideas, lo más audaz que se haya hecho en filosofía, dentro de un marco de rigor y de cautela digno de encomio (p. 168). La pregunta directriz se responde, finalmente, de este modo: 1) Conocemos mediante la actividad del entendimiento, que *construye la experiencia* a partir de los datos de la intuición. 2) La revolución copernicana de Kant consiste en mostrar que son los fenómenos los que se rigen por las leyes del entendimiento y no a la inversa (p. 177) (Para Kant, dice Ortega, pensar –en sentido amplio– "no es ver, sino legislar, mandar" ("Ni vitalismo, ni racionalismo", O.C. III, 279). Por eso –y a pesar que Kant se opone al dogmatismo del racionalismo que le antecede (p. 153 s.)– le sitúa en la línea filosófica de Spinoza y Leibniz). 3) En oposición a la teoría tradicional que afirma que el conocimiento es aprehensión de lo real, de la *cosa en sí*, Kant sostiene que el conocimiento es *construcción*: no hay conocimiento de una realidad independiente, absoluta (p. 178).

Pese a ello, en el hombre hay una inclinación irrenunciable a lo Incondicionado, a lo absoluto. En tanto ente teórico no puede tomar contacto real y verdadero con ello; pero el ser humano es, también y esencialmente, un ente moral; y, precisamente, a través de la "libertad práctica" –inherente al hombre como sujeto moral y distinta de la libertad trascendental, meramente pensada– es posible vislumbrar ese mundo incondicionado, inaccesible por la vía puramente especulativa (pp. 178-180).

Basándose en la *Crítica de la Razón Práctica* y en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Giannini nos explicará qué entiende Kant por máximas, imperativos (hipotético y categórico), buena voluntad. "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal", afirma Kant, resumiendo la ley universal por la que debieran regirse nuestros actos (p. 183). A ello replicará el joven Ortega con vehemencia: "No, no; el deber no es único y genérico. Cada cual traemos el nuestro inalienable y exclusivo. Para regir mi conducta Kant me ofrece un criterio: que quiera siempre lo que otro cualquiera puede querer. Pero esto vacia el ideal, lo convierte en un mascarón jurídico y en una careta de facciones mostrencas. Yo no puedo querer plenamente sino lo que en mí brota como apetencia de toda mi individual persona" (*El Espectador* - I, 1916; O.C. II, 38). Esta idea, todavía germinal, será desarrollada como *ética de la vocación* en escritos tales como "Conversación en el "Golf" o la idea del "dharma"" (O.C. II), "Pidiendo un Goethe desde dentro" (O.C. IV), *Goya* (O.C. VII), *Velázquez* (O.C. VIII), *Vives-Goethe* (O.C. IX).

VIII. Antes de referirse a los filósofos del *romanticismo*, Giannini distingue el hombre clásico o apolíneo del hombre romántico, dionisíaco o fáustico, quien "ha exaltado siempre, en contraposición a la lucidez, a la racionalidad, a la medida del ideal clásico, la primacía del sentimiento, de la intuición, y la importancia de una vida crepuscular, inconsciente, por la que la naturaleza se hace presente en nosotros. El alma romántica ama lo desmesurado y quiere estar siempre en el límite de sus posibilidades" (p. 185).

Dos tipos de romanticismo se enfrentan en buena parte del mundo: uno *tradicionalista* que, según Novalis, se caracteriza por su "devoción por la antigüedad, la adhesión a la Constitución histórica, el amor a los monumentos ancestrales y a la dinastía vieja y gloriosa, y la alegría de la obediencia" (p. 187); el otro, que el autor llama *libertario*, representa una reacción política contra el estado de cosas en la sociedad del siglo XVIII; se impone culturalmente en España y encuentra eco exitoso en las Américas (pp. 190, 187); fracasa, en cierto sentido, a través de la Revolución Francesa, en cuanto ésta consigue suscitar en Europa una situación —por cierto, pasajera— inversa a la que se había propuesto como meta: la Restauración (pp. 188, 190; véase, también, p. 212).

Con el prerromántico Rousseau se descubre la naturaleza como sostén benéfico del hombre del cual la cultura lo había venido separando (p. 186). Destaca también Giannini la crítica rousseauniana de la sociedad

—uno de los acontecimientos que prepara la Revolución Francesa— y su rechazo del ideal de cosmopolitismo.

Otro prerromántico, Jacobi, perteneciente al movimiento filosófico y literario *Sturm und Drang* (Impetu y Tormenta), reabre el debate acerca de Spinoza, presentando su filosofía como un panteísmo que pensado hasta el final, se desencubre como ateísmo blasfematorio (p. 191). "Filosofía de la fe" se ha llamado al pensamiento de Jacobi porque renuncia a probar ciertas realidades para no reducirlas a pensamiento (pp. 191 s.) [4].

El primer exponente del idealismo absoluto —postura que quiere trascender el idealismo limitado o crítico de Kant, que chocaba y se detenía en la incognoscible "cosa en sí"— es el romántico tradicionalista Fichte (p. 193). Apoyándose en la *Crítica de la Razón Práctica* procurará sacar a la metafísica de la oscuridad a la que la había relegado la *Crítica de la Razón Pura*.

El no-yo (el mundo, las cosas externas, la naturaleza) está allí —o, más bien, es puesto por el yo— para ser asimilado por el yo, en una empresa que compromete a toda la humanidad a lo largo de su historia (p. 194). Ciertamente, no se trata del yo personal sino de una *Actividad* única, invisible, espiritual e infinita de la cual los yoes individualizados —así como también la naturaleza y Dios— son sólo momentos (p. 195).

Schelling, discípulo de Fichte, se opone a su maestro al considerar la naturaleza como todo lo que se produce dentro o fuera del hombre —incluyendo la vida inconsciente, a la que concede gran importancia—, pero independiente de él; no es, pues, la naturaleza mero pretexto para la acción moral del hombre, como pensaba Fichte (p. 196).

El capítulo sobre *Hegel y la Filosofía de la Historia* es uno de los más extensos (sólo a Aristóteles y a Kant dedica Giannini mayor atención). El pensamiento contemporáneo debe a Hegel el descubrimiento de la Historia [5] y el desarrollo de un método para internarse en ella: la dia-

[4] En su comentario al libro *Jacobi, del iluminismo al idealismo*, Giannini señala que este pensador debe ser considerado como uno de los más ilustres precursores del existencialismo contemporáneo, puesto que concibe al hombre como un ser deficitario que elige su ser a partir de lo que no es (sus posibilidades). (Cfr. *Anales de la Universidad de Chile*, Nº 131, Santiago, 1964; p. 250).

[5] La preocupación por la historia no es ajena al pensamiento de Giannini. Entre otros textos que versan sobre el tema, son significativos los siguientes: *Reflexiones acerca de la convivencia humana*, Cap. VI; *El mito de la autenticidad*, Caps. V y VI; "Sufrimiento y esperanza en la historia (Homenaje al maestro Bogumil Jasinowski)" —*Revista de Filosofía*, Vol. XIV, Nº 2, 1970—; "Historia y apologética (En torno a las

léctica (p. 198). Dentro de la filosofía, le preceden Voltaire y Vico en esta tarea (p. 199).

El autor parte de dos preguntas que planteaba Ortega en su conferencia "En el Centenario de Hegel" (O.C. IV, 411 ss.): ¿Qué pasa en la Historia? ¿A quién le pasa? (p. 198). Lo que va pasando es el reencuentro del Espíritu consigo mismo, quien sólo alcanza esta meta al llegar dialécticamente a la total posesión de sí (pp. 200, 210). Giannini explicitará esta respuesta refiriéndose a la *Lógica*, la *Fenomenología del Espíritu*, la *Filosofía del Derecho*, la *Enciclopedia*, la *Historia de la Filosofía*, haciendo sorprendentemente accesibles los conceptos hegelianos de ser, nada, devenir, cualidad, cantidad, medida, reflexión, etc.

IX. La novena parte, bajo el título *La idea de progreso*, versa sobre el materialismo histórico de Marx y Engels, el positivismo de Comte, Stuart Mill y posturas filosóficas del siglo XX derivadas del positivismo comtiano y el empirismo inglés (neo-positivismo y posiciones afines, con especiales referencias a Russell y Ayer). Advierte Giannini, sin embargo, que la idea de progreso estaba ya en los sistemas de Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel (p. 212).

"La idea progresista –dice Ortega en *El hombre y la gente*– consiste en afirmar no sólo que la humanidad –un ente abstracto, irresponsable, inexistente que por entonces [durante la pasada centuria] se inventó–

Jornadas romanas de filosofía)" –*Revista de Filosofía*, Vol. XI, Nºs. 1-2, 1964. En este último escrito Giannini nos proporciona interesantes informaciones acerca de Enrico Castelli y el debate en torno a la desmitologización propuesta por Rudolf Bultmann (en el "Comentario a *Mito e Fede*" vuelve sobre ello. Cfr., *Anales de la Universidad de Chile*, Nº 138, 1966. Véase, también, su comentario sobre los *Congresos romanos de filosofía* efectuados en 1961, 1962 y 1963, en *Journal of the History of Philosophy*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, Vol. IV, Nº 3, 1966, pp. 266-271). Sus alusiones a Paul Ricoeur son especialmente relevantes si tomamos en cuenta la cercanía teorética entre el uno y el otro (además de manifestar su acuerdo con el pensador francés en varias oportunidades, Giannini ha traducido dos artículos suyos: "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica" y "Técnica y antitécnica en el psicoanálisis" –*Anales de la Universidad de Chile*, Nº 136, 1965 y Nº 138, 1966). En el volumen colectivo sobre *Dante* –publicado por el Departamento de Extensión Universitaria de la Universidad de Chile en 1965– nos ofrece otros elementos para interpretar la historia. Su contribución a esta obra –en la que colaboraron José Echeverría, Genaro Godoy, Ricardo Benavides, Joaquín Barceló y Francisco Borghesi– la denominó "Fantasía y realidad".

progresa, lo cual es cierto, sino que, además, progresa necesariamente. Idea tal cloroformizó al europeo y al americano para esa sensación radical de riesgo que es sustancia del hombre. Porque si la humanidad progresa inevitablemente quiere decirse que podemos abandonar todo alerta, despreocuparnos, irresponsabilizarnos [...] y dejar que ella, la humanidad, nos lleve inevitablemente a la perfección y a la delicia. La historia humana queda así deshuesada de todo dramatismo y reducida a un tranquilo viaje turístico organizado por cualquier agencia "Cook" de rango trascendente. Marchando así, segura, hacia su plenitud, la civilización en que vamos embarcados sería como la nave de los feacios de que habla Homero, la cual, sin piloto, navegaba derecho al puerto. Esta seguridad es lo que estamos pagando ahora" (O.C. VII, p. 90 s. Véase también *Prólogo a "Historia de la Filosofía", de Émile Bréhier*, parágrafos 'La historia de la filosofía como progreso' y 'La historia que «termina» y no acaba'. O.C. VI, 407 ss.; 416 ss. Además, "Alrededor de Goethe", en *Vives-Goethe*; O.C. IX, 606 ss.).

Entre los antecedentes ambientales del marxismo —entendiendo por tal el pensamiento de Marx y el de Engels— el autor destaca el liberalismo económico postulado por A. Smith, el socialismo utópico de Fourier, Owen, Saint-Simon, etc., y la filosofía hegeliana. Por otra parte, indica el poderoso surgimiento de la clase burguesa —literalmente, "de la ciudad"— y el nacimiento de la clase obrera (p. 212 s.).

Según Marx, el trabajo es la base de la existencia y del progreso sociales. La anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía, y la estructura de la sociedad en la estructura del trabajo (p. 214). En esta perspectiva, clase es el conjunto de personas cohesionadas por un rol común en la producción y, por ende, ligadas por un interés común (p. 215). Hasta el presente —según el *Manifiesto Comunista* de 1848— la historia de la sociedad es una lucha entre una clase que dirige y retiene los medios de producción y otra que, desprovista de esos medios, trabaja para la clase dominante (p. 215). El Estado no está en condiciones de resolver los conflictos de clases porque las leyes no son sino expresión disfrazada del poder de la clase dominante, la cual, finalmente, con o contra sus propias leyes reprime cuanto debilita o anula su predominio (p. 216). La lucha entre burguesía y proletariado culminará con la dictadura del proletariado la que, a continuación, suprimirá las clases, su antagonismo y la necesidad de un Estado represivo. Se alcanzará el comunismo. Como esto debe acontecer necesariamente, el marxismo *como práctica política* sólo tiene que limitarse a *apurar* el advenimiento del ineludible suceso (p. 216).

Algunos marxistas de hoy, sin embargo, no quedan satisfechos con los pensamientos de Marx y Engels acerca del Estado (y, también, de otros asuntos). Así, por ejemplo, Louis Althusser, en un texto publicado originalmente en enero de 1978, afirma que en Marx –y, además, en Lenin– hay una laguna de gran alcance sobre el Estado. Y agrega: "Hay que decirlo: no existe una 'teoría marxista del Estado'" ("Dos o tres palabras (brutales) sobre Marx y Lenin"; revista *Eco*, Nº 197; Bogotá, marzo 1978; p. 519). ¿Qué alcance tendrán los polémicos planteamientos de Althusser en la evolución del marxismo? Habrá que verlo en el futuro.

En el capítulo dedicado a Comte el autor expone la ley de los tres estados (teológico o ficticio, metafísico o abstracto, positivo o científico) y su clasificación de las ciencias (Matemáticas. Física celeste y terrestre; química; fisiología o física social), poniendo en conexión estos temas con el progresismo comtiano.

Stuart Mill se declara individualista, liberal (p. 221). Conviene tener presente, en este caso, las siguientes advertencias de Ortega: "Primera: el liberalismo individualista pertenece a la flora del siglo XVIII; inspira, en parte, la legislación de la Revolución Francesa, pero muere con ella.

"Segunda: la creación característica del siglo XIX ha sido precisamente el colectivismo. Es la primera idea que inventa apenas nacido y que a lo largo de sus cien años no ha hecho sino crecer hasta inundar todo el horizonte. [...] Cuando, avanzando por la centuria, llegamos hasta los grandes teorizadores del liberalismo –Stuart Mill o Spencer– nos sorprende que su presunta defensa del individuo no se basa en mostrar que la libertad beneficia o interesa a éste, sino todo lo contrario, en que beneficia o interesa a la sociedad *(La rebelión de las masas;* O.C. IV, 125 s.).

El *Sistema de Lógica* es la obra principal de Stuart Mill; en ella se ocupa preferentemente de la *inducción*, único modo de conocer válido; cuatro "precauciones" propone para diferenciar la inducción de la generalización vulgar: los métodos de concordancia, diferencia, variaciones concomitantes y residuos (p. 221 ss.).

El empirismo o positivismo lógico fue centrando cada vez más su interés en el lenguaje [6], llegando a definir la filosofía como una disciplina

[6] El lenguaje ha sido visto desde diversas perspectivas por Giannini a lo largo de su carrera filosófica. Consúltese, entre otros, los siguientes textos: 'Exposición moderna de la lógica formal' (este estudio, escrito junto con Manuel Vallejos y Eliana Dobry, apareció en *Anales de la Universidad de Chile*, Nº 112, Stgo., 1958); 'Transitividad, lenguaje y metafísica' *(Revista de Filosofía*, Vol. VIII, Nº 1, Stgo., 1961); 'Análisis y significalidad' *(Revista de Filosofía*, Vol. IX, Nºs. 1-2, 1962); 'Metafísica del lenguaje' *(Ana-*

cuyo objeto exclusivo es el esclarecimiento y análisis de las proposiciones científicas (p. 226). Ayer, por ejemplo, dice que "el filósofo, como analista, no se ocupa directamente de las propiedades físicas de las cosas; sólo se ocupa de las formas en que hablamos de ellas" (p. 228).

Empero, algunos miembros de esta corriente han moderado, después de un tiempo de extremismo, su posición cientificista y antimetafísica. Herbert Feigl confiesa que "en el período de apogeo del Positivismo Lógico, muchos de los miembros del Círculo de Viena pensábamos que habíamos encontrado una filosofía que acabaría con todas las filosofías. Pero, posteriormente, hemos abandonado punto de vista tan presuntuoso. En la actualidad, consideramos la filosofía de la misma manera que la ciencia, esto es, como una indagación que no tiene fin" ("El positivismo lógico después de treinta y cinco años". *Revista de Occidente*, Segunda ép., N° 41, Madrid, 1966; p. 137).

X. La última parte del libro se titula *Fin de la ilusión progresista*. Su primer capítulo nos presenta diferentes modos de *existencialismo:* el de Pascal, el de Jacobi, el de Kierkegaard y el de Unamuno. Giannini se extiende sólo sobre dos temas, ambos kierkegaardianos: el concepto de angustia y los tres modos de existencia por los que un hombre puede atravesar —estético, ético y religioso.

La obra culmina con referencias a Dewey (1859-1952), el personalimo —especialmente, el de Mounier (1905-1950)—, Ortega (1883-1955), y Heidegger (1889-1976). (El Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Sede Valparaíso de nuestra Universidad ha publicado recientemente tres interesantes escritos sobre estos dos últimos pensadores. Se trata, en primer lugar, de los *Protocolos al Seminario sobre "Historia como Sistema", de José Ortega y Gasset*, elaborados por docentes de ese Depto., bajo la dirección de Francisco Soler; en segundo término, el profesor Soler rompe el silencio que durante años mantuvo respecto del filósofo de Friburgo con sus 'Apuntes acerca del pensar de Heidegger'; en fin, María Teresa Poupin nos proporciona valiosas 'Notas para una investigación del pensar escrito en lengua castellana').

El pragmatismo de Dewey postula que el pensamiento no empieza con premisas, sino con dificultades —se entiende *vitales*. La verdad se alcanza

les de la Universidad de Chile, N° 125, 1962); 'Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre "El Cratilo")' (*Teoría*, N° 2, Stgo., 1974); 'El lenguaje de la ira' (*Teoría* N° 3, 1975); 'Anotaciones acerca del lenguaje de la predicción' (*Teoría*, N° 7, 1976).

al vencerlas. La historia de las dificultades vencidas va constituyendo la experiencia, la cual se decanta y enriquece en la vida común, esto es, al hacerse *experiencia común*. Giannini hace resaltar esto último, y no por casualidad, ya que es algo que le preocupa desde hace largo tiempo. Así, por ejemplo, toca el punto en el artículo 'Acerca de la rectitud de los nombres (Ensayo sobre 'El Cratilo')', donde leemos: "En el lenguaje que recibimos nos viene transferido, de un modo que habrá que determinar, el pensamiento *y el mundo ya hecho* de los otros. A esta transferencia tranquila, sin sobresaltos, de 'un mundo' a través del lenguaje, es lo que llamamos *experiencia común*. Podríamos también llamarla 'tradición', esto es, la capacidad de subentender, a partir de los mismos signos, las mismas cosas" (*Teoría* N° 2, Stgo., 1974, p. 44. Agreguemos lo siguiente: 1. Giannini vuelve sobre el tema en 'Experiencia y Filosofía' –*Revista de Filosofía*, Vol. XVI, Nos. 1-2, Stgo., 1978. Previamente, se había referido a él en estos textos: 'Reflexiones en torno a una obra de Juan Rivano' –*Revista de Filosofía*, Vol. X, N° 1, 1963–, 'La buena fe de la fe' –Rev. *Dilemas*, N° 6, Stgo., 1970–, *Vida inauténtica y curiosidad* –breve escrito publicado por el Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile en 1971–; 'Tradición, prejuicio y tolerancia –*Dilemas*, N° 10, 1974–; en este artículo nos remite a sus dos obras principales: *Reflexiones acerca de la convivencia humana* y *El mito de la autenticidad*. 'A la búsqueda del tiempo común' –escrito que se publicará en Roma a fines de este año en un volumen colectivo de homenaje a Castelli– versa, también, sobre el asunto. 2. El concepto de *tradición* ha sido trabajado también –de manera minuciosa y fecunda– por Joaquín Barceló en 'Tradición e innovación como condiciones para una filosofía hispanoamericana' –*Cuadernos de Filosofía*, N° 6, Concepción, 1977). ¿Qué relación, estrictamente precisada, hay entre los pensamientos de Dewey y Giannini acerca de este asunto, el de la experiencia común? La pregunta queda abierta.

El filósofo americano concede gran importancia a la educación: "La educación es aquella reconstrucción y reorganización de la experiencia que da sentido a la experiencia, y que acentúa la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente" (p. 246).

El capítulo sobre el personalismo se debe a Luisa Eguiluz. Al exponer las cuatro dimensiones de la acción –*poieîn, práttein, theoreîn* y dimensión colectiva– la autora cita una frase de Mounier que lo pone, en principio al menos, junto a Ortega, frente a Sartre. "Se habla de comprometerse, como si dependiera de nosotros, pero nosotros estamos comprometidos, embarcados, preocupados" (p. 239). A propósito de lo mismo, dice Ortega en el *Toynbee*: según la llamada filosofía existencialista, "re-

sultaría que comprometer el hombre en una empresa su vida, es decir, *s'engager*, es un acto especial y especialmente deliberado a que en un cierto momento tiene que resolverse, como si vivir no fuera de suyo siempre y por sí mismo estar ya comprometido, *engagé*, que es la palabra usada por los existencialistas". Y añade: "Se olvida demasiado que si el hombre vive es porque acepta vivir; podría muy bien no aceptarlo. No es, pues, que hallándose ya en la vida deba uno *s'engager* o comprometerse, sino que el simple hecho de vivir es ya un inexorable, ineludible y constitutivo estar de antemano *engagé* o comprometido" (O.C. IX, 216).

No sólo parece vislumbrarse esta coincidencia (junto con discrepancias, por cierto), que, claro está, habría que precisar. Mounier advierte, según la autora, que es necesario no afirmar los valores si no se acompañan los datos de sus condiciones y medios de acción (p. 239). Ortega, por su parte, en el capítulo 'La magia del "debe ser"' de *España invertebrada*, volvía la espalda a las éticas mágicas, diciendo "Sólo *debe ser* lo que *puede ser*, y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es* [...]. El ideal de una cosa, o, dicho de otro modo, lo que una cosa *debe ser*, no puede consistir en la suplantación de su contextura real, sino, por el contrario, en el perfeccionamiento de ésta. Toda recta sentencia sobre cómo deben ser las cosas presupone la devota observación de su realidad" (O.C. III, 101).

Tesis muy bien escogidas dan que pensar. Por ejemplo: "Sólo el sufrimiento madura bien el 'cogito moral'" (p. 238); "amo, luego soy", transformación del famoso dicho cartesiano que hace el personalista (p. 237). La idea de *disponibilidad* para los demás, entendida por Marcel como la capacidad de acoger al otro (pp. 237 y 240), induce también a la reflexión.

Además de su valor intrínseco, dice Giannini, el pensamiento de Ortega tiene una importancia suplementaria para los hispanoamericanos: nos acoge, nos llama por nuestro nombre, nos obliga a pensarnos y nos otorga la ventaja, al presentársenos destilado en la lengua en que vivimos, de poder ser los primeros en hacerlo nuestro (p. 242).

En consonancia –no digo igualdad ni identidad– con esa tesis hallamos el postulado de Marías, según el cual "a la mente española le ha pasado la filosofía, de manera radical, en Ortega [...]. La primera filosofía que, siendo plenamente una filosofía, podemos llamar *nuestra* los que hablamos español, es la suya. Porque ha sido pensada en nuestra lengua [...] y [...] a la vez desde la *altura de los tiempos*, es decir, al nivel mismo de la más estricta filosofía y, por tanto, de la historia entera de Occidente. Como esto ha acontecido así, nos guste o no, el hecho histórico Ortega resulta decisivo para nosotros. En él, y por medio de él, la filosofía

ha quedado incorporada a nuestra realidad histórica [...]. Por esto, Ortega significa para nosotros la posibilidad misma de la filosofía. No quiere decir esto que tengamos que ser "orteguianos", ni mucho menos; quiere decir que necesitamos a Ortega hasta para ser "antiorteguianos" (si es que somos lo bastante modestos para contentarnos con "anti-ser" en vez de aspirar a "ser", como una vez dijo Ortega mismo) [...]. Cualquier relación hispánica con la filosofía, si es real, supone a Ortega [...]. La *posesión* efectiva de esa filosofía [la de Ortega], es la condición *sine qua non* para que la nuestra sea posible". ('El futuro de Ortega'. En *La Escuela de Madrid;* Obras, V, p. 407 s.).

Tal vez parezca exagerado lo que plantea Marías. Pero recordemos que una exageración lo es de algo que no es exageración.

Después de esbozar la historia intelectual de Ortega, Giannini explica su racio-vitalismo y su fundamental idea de la vida humana, concebida como el enfronte dramático de un yo (proyecto) con la circunstancia en que pretende realizarse.

En el capítulo sobre Heidegger, el autor expone ideas básicas de *Ser y Tiempo* (libro que ha sido parcialmente retraducido al español —en una muy estimable versión— por Jorge Eduardo Rivera, profesor de la Universidad Católica de Valparaíso), aludiendo a dos enseñanzas de Husserl, maestro de Heidegger, que repercutieron en esta obra: el método fenomenológico y el concepto de intencionalidad.

La obra de Giannini ha acogido en múltiples oportunidades el pensamiento de Heidegger. En el *Prefacio* de *El mito de la autenticidad* declara que aunque su voluntad se dirige por un camino peculiar —íntimamente ligado a la diarística de Enrico Castelli—, no es poco lo que debe a los análisis de *Ser y Tiempo.*

Este serio intento de elaborar una Historia de la Filosofía —*probablemente el primero llevado adelante por un hispanoamericano*— induce al lector a pensar, a seguir indagando a partir de lo que se plantea. Cumple, pues, con plenitud su finalidad, que consiste, precisamente, en incitar hacia la meditación filosófica. El rigor de las exposiciones se une a un gran talento didáctico, lo que permite acceder a pensamientos de difícil intelección, sin que, previamente, se les haya falsificado simplificándolos.

No es una obra meramente de consulta. Se puede —y conviene— leer íntegramente. Al conducir nuestra atención por sus páginas iremos captando la continuidad y el hondo dramatismo de la aventura filosófica, tarea obligada que dura ya 25 siglos.

El notorio hecho de que el autor haya repensado a fondo las ideas que da a conocer, otorga al libro una genuinidad que da confianza al lector,

quien, tranquilo y atento, puede sumergirse en las doctrinas que, poco a poco, irán ensanchando su horizonte intelectual y vital.

El *Esbozo* –que quizás pronto deje de serlo para convertirse, "simplemente", en una *Historia de la Filosofía;* así lo esperamos y deseamos– es, pues, una valiosa ayuda para aquellos que, náufragos en su circunstancia, como diría Ortega, echan mano del instrumento filosófico para mantenerse a flote en la existencia.

ANEJO

Habiendo entregado este estudio a la imprenta, aparece la tercera edición del libro de Gianini. En ella, se han reelaborado y ampliado algunos capítulos –los que versan sobre Platón y el personalismo– y se han agregado otros.

Uno acerca de Occam, a quien –siguiendo a Abbagnano– se presenta como la última gran figura de la Escolástica y, al mismo tiempo, como la primera gran figura de la Edad Moderna.

Un segundo, respecto del *humanismo* (representado por Petrarca, Cosme de Medici y otros, en Italia; M. de Montaigne, en Francia; Luis Vives, en España (recordemos, a propósito de este pensador, los paradigmáticos ensayos de biografía que le ha dedicado Ortega: 'Vives' –en O.C., V– y *Vives-Goethe* (primera parte) –en O.C., IX); Erasmo de Rotterdam). Este movimiento surge, en cierto sentido, para reivindicar la dignidad y excelencia del ser humano (Pico de la Mirandola) frente a la concepción de la realidad que pone el acento en la miseria del hombre *(Acerca de la miseria de la vida humana* (1187) se tituló una obra de Inocencio III). El capítulo, empero, se abre aludiendo al hecho de que en nuestros días se vuelve a hablar de humanismo cristiano, marxista, existencial). De ahí que, para entender los diferentes momentos y formas de esta postura, sea necesario consultar los escritos actuales sobre el tema: *El existencialismo es un humanismo,* de Sartre (Ed. Sur, Buenos Aires, 1960); *Carta sobre el humanismo,* de Heidegger (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1954); 'El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno', de Ernesto Grassi (aparece como Introducción de la obra de Heidegger antes mencionada); 'Prospecto del Instituto de Humanidades', de Ortega (O.C., VII).

A continuación aborda Giannini la doctrina de Maquiavelo, afirmando que con él estamos definitivamente al otro lado de la línea irreal que separa al hombre del medievo del hombre moderno.

Pascal es examinado después de Descartes. Su pensamiento es la respuesta de un hombre religioso-científico al cataclismo copernicano. Y aunque concibe al ser humano como una caña *pensante*, está lejos del cartesianismo. El *espíritu de fineza* pascaliano no debe confundirse con el espíritu de geometría, la "razón" cartesiana. Es famosa su tesis: 'El corazón tiene razones que la razón desconoce' (esta idea pascaliana resuena en algunos planteamientos actuales. Ortega decía en 1927 que "hoy [...] comenzamos a entrever que [...] en un sentido muy concreto y rigoroso las raíces de la cabeza están en el corazón. Por esto es sumamente grave el desequilibrio que hoy padece el hombre europeo entre su progreso de inteligencia y su retraso de educación sentimental. Mientras no se logre una nivelación de ambas potencias y el agudo pensar quede asegurado, garantizado por un fino sentir, la cultura estará en peligro de muerte. El malestar que ya por todas partes se percibe procede de ese morboso desequilibrio, y es curioso recordar que hace un siglo Augusto Comte notaba ya de ese malestar los síntomas primeros y, certero, los diagnosticaba como desarreglo del corazón, postulando urgentemente para curarlo lo que llamaba una 'organización o sistematización de los sentimientos'" ('Corazón y cabeza', O.C. VI, 149 s.)).

En el capítulo dedicado a Locke —el filósofo que dio expresión teórica al principio de la tolerancia cuando surgió por primera vez en Europa (véase, de Ortega, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C. IX, 668)— son dos los temas tratados: el empirismo y su teoría del Estado, liberal e individualista.

La última parte —relativa a la Filosofía contemporánea— es enriquecida con la exposición de dos tipos de existencialismo: el de Sartre, y el de los cristianos (Marcel y Castelli). El capítulo correspondiente a Sartre se centra en el análisis de "El Ser y la Nada", su primera obra fundamental. El que se refiere a Castelli nos ofrece textos de *La diarística filosófica* y de *Pensamientos y días. Diario íntimo*. Parte de esta otra fue traducida por Giannini y publicada en la *Revista de Filosofía*, Vol. IX, Nos. 1-2, 1962. Posteriormente, en el *Homenaje a Enrico Castelli*, aparecido en la misma revista (Vol. XV, N° 2, 1977), dio a conocer al público de habla hispana algunos fragmentos de *La indagación cotidiana*, otra obra importante del filósofo italiano que fuera su maestro. *Lo demoníaco en el arte. Su significación filosófica* (Ed. Universitaria, Stgo., 1963) y 'Existencialismo teológico' (Mapocho, Tomo I, Nº 1, Stgo., 1963), son, también, textos de Castelli que nuestro autor ha vertido al castellano (antes de ser traducido, *Lo demoníaco en el arte* fue comentado por Giannini en la *Revista de Filosofía*, Vol. VIII, Nº 1, 1961; en ese número presentó, además, *I pre-*

supposti di una Teologia della Storia. Otra referencia de Giannini a *Lo demoníaco en el arte* la hallamos en el artículo que, con ese mismo nombre, publicó en la *Revista de Educación*, Nos. 93-94, Santiago, 1963).

Jorge Estrella
Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Letras

SIGNIFICADOS PARA UN UNIVERSO

Echar una mirada al cielo nocturno sigue encogiéndonos el ánimo. Es el cielo desacralizado por el conocimiento, que empieza a ser polucionado por un enjambre de objetos ingeniosos en torno de la tierra, es el espacio que acogió el primer salto humano desde su guijarro de origen en una hazaña que hoy no nos parece tan próxima ni tan hazaña y eso que sólo transcurrieron diez años.

El pavor puede haber cambiado de signo ante ese cielo estrellado, pero sigue ahí. Abuelos remotos dieron nombres a las salpicaduras de luz, y fueron nombres sagrados. Era el bautismo del hijo a sus padres, los dioses. Un modo de recuperar el sosiego ante la inquietante lejanía fue reconocerse criatura de esos cielos. Los dioses poblaron las esquirlas brillantes de aquel espacio para que los hombres pudieran sentirse justificados en su insignificancia. Los horóscopos de hoy siguen estableciendo que nuestros días obedecen a irrisorias conjunciones, son retazos de una vieja fe, de la vieja alianza entre la criatura y sus hacedores.

Efecto Doppler en mano, los científicos construyeron otro mapa de los cielos. Establecieron distancias, pegaron el oído a ese silencio gélido y pudieron escuchar el rumor de la antigua estampida con que se inició el universo; los nombres mágicos fueron sustituidos por números y letras sin memoria, así la galaxia de Andrómeda se llama M 31 y las Pléyades declinan su encanto ante M 45; midieron ondas del espectro y según se alargaran o acortaran supieron si provenían de galaxias en fuga o en aproximación. Como a cualquier fogata dispersada, al universo le ocurre que su expansión va prolijamente acompañada por su enfriamiento: la ira ígnea de los comienzos —se descubrió hace catorce años— viaja hoy como ruido cósmico, ceniza en fuga, a doscientos setenta grados bajo cero.

La estabilidad de los cielos fue vista por los griegos como un signo de su condición sagrada. En tiempos de Pericles, Anaxágoras fue juzgado impío cuando propuso que los meteoritos son simples desprendimientos de cuerpos celestes que, como la tierra, habitan el mismo espacio. Y Aristóteles, conocedor del heliocentrismo que Copérnico inauguraría diecinueve siglos más tarde, lo rechazó advirtiendo que si la tierra viajara en torno del sol nos pasaría lo que a todo navegante: notar que la con-

figuración del entorno cambia según el lugar que ocupemos. Las relaciones entre las estrellas serían distintas en cada estación de nuestro viaje. Y ello no se ve. No se vio hasta el siglo pasado, cuando se estableció que ocurre efectivamente. La ciencia contemporánea aventó la calma de los cielos, introdujo el vértigo y el desvarío, metió el tiempo en la eternidad, volvió profano al universo templo de antiguos dioses. Calcula y dice: Vía Láctea, disco aplanado cuyo diámetro alcanza los ochenta mil años luz y su espesor seis mil, además gira a un ritmo que llega a los doscientos cincuenta kilómetros por segundo; nuestro sistema solar participa de esas premuras, doscientos cincuenta kilómetros cada segundo; por su lado la Tierra hace lo suyo, treinta kilómetros al segundo en su viaje en torno del sol. Cifras como éstas [1] sobran para alarmar, no digo a los antiguos amantes del sosiego celeste, sino también a vecinos de tres siglos atrás que iniciaron en serio la tasación del universo.

¿En el comienzo y en el fin el infierno?

Si la masa del universo sigue la inercia que le dio la voladura inicial, como parece mostrarlo el desplazamiento hacia el rojo que ostentan las rayas de sus espectros, si la edad actual del cosmos no sobrepasa los veinte mil millones de años, si la densidad y la temperatura disminuyen con el incremento de esta expansión, es bastante previsible pensar en sentido contrario, remontar la historia de esa dispersión hasta el encuentro de una concentración inicial. La cosmología contemporánea lo ha hecho y ahí están algunos de sus resultados, de sus conjeturas fundadas: la temperatura de los inicios del universo (luego de la explosión) remontó a unos cien mil millones de grados centígrados para caer luego de treinta y cuatro minutos y cuarenta segundos a trescientos millones, pero aún debían pasar setecientos mil años hasta que la temperatura descendiera lo necesario como para que electrones y núcleos formaran átomos estables y de allí estrellas y galaxias; la densidad equivalente en masa (aquello no era materia sino radiación pura) de los instantes iniciales alcanzó a casi cuatro mil millones de kilogramos por litro, es decir, casi cuatro mil millones de veces la densidad del agua conocida por nosotros; si el universo es finito (y en este caso su circunferencia se estima en ciento veinticinco mil millones de años luz), sabiendo que su temperatura disminuye como el inverso de su tamaño y que la temperatura

[1] Las cifras recordadas en este trabajo fueron tomadas del libro reciente *The First Three Minutes* del físico de Harvard Steven Weinberg. He usado la versión francesa (*Les trois premieres minutes de l'univers*, Seuil, Paris, 1978).

inicial de cien mil millones de grados centígrados ha caído hoy a doscientos setenta bajo cero, se deduce que la circunferencia del universo en sus inicios sólo alcanzaba los cuatro años luz. Esto si el universo es finito, cuestión sobre la cual nadie pretende seguridades sólidas todavía. La interpretación de los datos que condujo a los científicos a ver el universo en fuga entraña muchas dificultades. Recordemos sólo ésta: ¿la expansión es irreversible o hay masa suficiente en el universo como para frenar esa dispersión y hacerla retornar al origen? Newton había previsto que si las masas del universo estuviesen distribuidas en un ámbito finito caerían buscando el centro, lo cual se desprende de su ley de atracción según las masas y la inversa del cuadrado de sus distancias. Si la expansión prosigue indefinidamente el cosmos será abierto, infinito y en extinción progresiva. Si por el contrario la densidad cósmica supera una cierta magnitud (llamada 'crítica') se producirá el retorno, estrellas y galaxias desandarán sus lejanías de pesadilla, la temperatura y la densidad aumentarán con la disminución del tamaño del universo, la materia perderá sus propiedades conocidas, partículas ensayarán inútilmente formar átomos, el cielo estará habitado como en los orígenes por una luminosidad insoportable. Ningún infierno medieval hubiera imaginado castigo más desaforado de fuego y aniquilación para esta culpa ciega de poseer una masa media superior a la crítica. ¿Y luego de ese atochamiento igneo, otra explosión y a comenzar de nuevo con la expansión y así por siempre? Antes de saberlo habrá que determinar si la masa del universo supera o no el valor crítico. Aceptados varios supuestos, la densidad que necesita un campo gravitacional suficientemente intenso como para detener la expansión debe superar los tres átomos de hidrógeno por un volumen de mil litros. Con una densidad del cosmos inferior a esta cifra crítica, la fuga será por siempre. Con una superior el universo escribirá en sentido inverso su historia. Para saber si el destino de nuestros remotos nietos (si los hay) será el infierno de una concentración final o el abandono gélido en ese espacio, que se abre infatigablemente, bastaría conocer la densidad media de nuestro universo además de la crítica. Siguiendo razonamientos que no consiguen convencer a todos los físicos, algunos científicos diagnostican que la densidad actual bordea las quinientas partículas nucleares por millón de litros, cifra considerablemente inferior a la densidad crítica que exige alrededor de tres mil partículas nucleares cada millón de litros. Pero la ciencia es tan inquieta como el universo, no puede asegurarse aún que los tiempos venideros estén atados a una expansión indefinida. Si al revés, la densidad promedio fuera, por ejemplo, el doble de la crítica, nuestro universo continuaría su expansión du-

rante unos cincuenta mil millones de años, luego comenzaría la contracción, pasarían otros cincuenta mil millones para recuperar su tamaño actual y todavía harían falta otros diez mil millones de años más hasta alcanzar la concentración máxima. Como se ve, en este caso tendríamos tiempo de sobra para morirnos de aburrimiento o para practicar nuestro deporte favorito, la autoaniquilación, antes de caer en uno de los infiernos que la ciencia nos vaticina.

Antigua y Nueva Alianza

Las religiones y las filosofías ensayaron entender al universo, construyeron cosmogonías y cosmovisiones. Su suerte fue diversa. Las acompañó el olvido o una popularidad que reestablecía la calma de los feligreses ante la enormidad de ese cielo nocturno. Un inevitable *cosmotropismo* (palabra que tomo prestada de la imaginación de un amigo) le hizo ver al hombre que su destino está ligado al de los cielos. Más allá de la esfera de las estrellas fijas colocaba Aristóteles a su Dios imprimiendo el movimiento uniforme y circular de su pequeño mundo; desde la nada crea Jehová al minucioso y jerarquizado orden donde habitará el engendro más preciado y desobediente, el hombre. De aquel tranquilizador y privilegiado sitio fue siendo desalojada la criatura de Jehová por teorías insidiosas y convincentes: Copérnico, Darwin, Freud fueron algunos de sus autores. La cosmología actual inspirada en la física fue sin duda el más drástico remezón para las pretensiones aristocráticas de quien por mucho tiempo se creyó centro del universo. El sentido que la nueva física descubre en el mundo dista mucho de aquel que le atribuyeron filosofías y religiones. Aquélla no encuentra escatologías, designios sagrados que la historia debe cumplir, ni un Ser que se torna autoconsciente en el hombre, ni un plan cósmico donde el tiempo humano está justificado por la búsqueda de paraísos de distinto pelaje, ni estrellas que acompañen a reyes magos. El universo se ha vaciado de intenciones y se ha poblado de un número creciente de seres tan fantasmales como el fotón, partícula sin masa y sin carga eléctrica de cuyas colisiones surgen partículas con masa, o el neutrino –también sin masa– que nos llueve desde el cielo durante el día y desde el suelo en la noche cuando el sol alumbra el otro lado de la tierra, porque para el neutrino atravesar nuestro planeta es tan simple como atravesar el vacío (sólo podrá pararlo un volumen de plomo con un espesor de... varios años luz). El clero materialista (una de cuyas formas populares también ha propuesto un sentido final para la historia de los hombres) mira con inquietud cómo su sagrada materia se deslíe sin

tregua ante el avance de la ciencia que elabora sus teorías sobre la base de fantasmagorías como el fotón, el neutrino o la antipartícula.

El universo se torna absurdo cuando perdemos la brújula de nuestros días, cuando cada afán es quebrado por la más drástica de las preguntas, ¿para qué?, y vemos escurrirse de nuestras manos la arena del tiempo; cuando cada hecho de nuestro entorno y de nosotros mismos se muestra insular, injustificado, gratuito y es preciso el mayor esfuerzo para remontar a la superficie. Esta experiencia metafísica nacida de la vida recibe hoy el imprevisto apoyo de lo que para muchos ha sido siempre antípoda de la vida, el conocimiento. Porque cuanto más minuciosamente el hombre conoce la trastienda de lo real más se enrarece su sentido.

Dije arriba que filosofías y religiones han insistido en vincular nuestro destino con el del universo. La angustia existencial o el afán por acampar en un cosmos y no en el caos fueron acaso su motivaciones. Cabalgando en la razón más que en la vida y sus miedos, la ciencia de hoy viene a reformular aquella alianza, entre nuestras vidas y la suerte del universo: esquirla diminuta de una remota voladura, el hombre sabe hoy que su historia no es sólo terrena sino cósmica. El cielo nocturno no es el mismo que vieron abuelos lejanos, tampoco lo es nuestra mirada. Sólo las empareja un común estremecimiento.

II. TEXTOS

ARISTOTELES

METAFISICOS

(Traducción de Héctor Carvallo Castro del texto griego editado por Werner Jaeger en la Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford University Press, 1960).

Libro primero

Capítulo primero (980 a - 982 a 3)

Todos los hombres al saber tienden por naturaleza. Y un signo es el amor de las sensaciones, pues aun aparte de su uso son amadas por sí mismas, y sobre todas las otras, las por los ojos. En efecto, no sólo en vistas del obrar sino aun cuando nada nos aprontamos a obrar preferimos el ver a todas las demás, por así decir. Y la causa es que esta sensación máximamente nos hace conocer y hace evidentes muchas diferencias.

Por naturaleza (phýsei) poseen sensación (aísthesis) los animales (tà zôia), y de ésta, si bien en algunos de ellos no se engendra memoria (mnéme), en otros sí se engendra. Y por esto son éstos más providentes (phronimótera) y capaces de aprender (mathetikótera) que los que no pueden memorar (mnemoneúein), siendo inteligentes, pero sin aprender cuantos no pueden oír los sonidos (cual las abejas y eventualmente algún otro género tal de animales). Aprenden en cambio cuantos además de la memoria tienen esta sensación.

Los otros animales de fantasías (phantasía) viven y de memorias, mas de la experiencia (empeiría) poco participan. El género de los hombres, en cambio, de arte y razonamientos.

De la memoria genérase en los hombres la experiencia, pues las muchas memorias (hai pollaí mnêmai) del mismo hecho (toû autoû prágmatos) consuman (apoteloûsin) la potencia (dýnamis) de una experiencia.

Hasta se cree (dokeî) que la experiencia (empeiría) es casi semejante a la ciencia (epistéme) y al arte (tékhne), mas en los hombres resulta la ciencia y el arte de la experiencia, pues "la experiencia creó al arte",

según acertadamente dice Polos, "y la inexperiencia (apeiría) al azar (tykhe)".

Y genérase el arte (tékhne) siempre que de muchas nociones de la experiencia (ek pollôn tès empeirías ennoemáton) se genera un juicio universal (mía kathólou hypólepsis) sobre lo semejante (perì tôn homoíon).

Pues poder juzgar (ékhein hypólepsin) que a Kallias éste aquejado de esta enfermedad esto aquí (todì) le convino, y a Sócrates y singularmente (kath'hékaston) así a muchos, es propio de la experiencia.

Mas que convino a todos los que son tales (toioîsde), definidos por especie una (kat'eídos hén), aquejados de esta enfermedad (cual a los flemáticos o a los biliosos presas de la fiebre), es propio del arte.

En relación a la acción (pròs tò práttein) se cree que la experiencia nada difiere del arte, sino que vemos aún que mejor aciertan los expertos (émpeiroi) que los que sin experiencia tienen una razón (lógos).

Y la causa es que la experiencia es conocimiento (gnôsis) de lo en cada caso (tôn kath'hékaston), el arte en cambio, de lo en general (tôn kath'hólou), más las acciones y las generaciones todas versan sobre lo singular (perì tò kath'hékastón eisin). Pues no sana al hombre el médico, si no accidentalmente (katà symbebekós), sino a Kallias o a Sócrates o a alguno de los otros que así se digan, al cual acaece (symbebeke) ser esencialmente hombre (anthrópoi eînai). Si pues sin la experiencia tiene alguien la razón, y conoce así lo universal (tò kathóluo), mas ignora lo singular en él (tò en toútoi kath'hékaston), muchas veces errará de cura, pues curable es lo singular.

Mas con todo pensamos que el saber (eidénai) y el entender están más presentes (màllon hypárkhein) en el arte que en la experiencia, y más sabios (sophóteroi) juzgamos a los hombres de arte (tekhnítes) que a los expertos (émpeiroi) como atribuyendo más sabiduría a todos según el saber (eidénai).

Y esto porque unos conocen la causa (aitía) y los otros no. Pues los expertos saben sí el que (tò hóti), mas no por qué. Los otros en cambio conocen el por qué (tò dihóti) y la causa.

Por lo cual también estimamos más dignos (timióteroi) y de más saber (mâllon eidénai) a los maestros artesanos (arkhitékton) que a los obreros manuales (kheirotékhnes) y más sabios (sophóteroi), porque conocen las causas de lo que se produce, pensando, pues, que no por activos son más sabios, sino por tener una razón (logon ékhein) y conocer las causas (tàs aitías gnorízein).

Los otros —como algunos de los inanimados, que si bien obran, sin saber hacen lo que hacen, cual quema el fuego, operando los inanimados por una cierta naturaleza (physei tinì) y los artesanos manuales por costumbre (di'ethos).

En general (hólos), signo que distingue al que sabe y al que no sabe es el poder enseñar (tò dynasthai didáskein), y por esto tenemos al arte por más ciencia (mâllon episteme) que la experiencia: unos, en efecto, pueden, los otros no pueden enseñar.

Además, de las sensaciones, a ninguna consideramos sabiduría. Son empero éstas máximamente dominantes (kyriótatai) en los conocimientos de los singulares. Mas no dicen el porqué de nada, cual por qué es cálido el fuego, sino que cálido.

Es, pues, verosímil que quien inventó un arte cualquiera fuera de las comunes sensaciones fuere admirado (thaumázesthai) por los hombres, no sólo por ser útil en parte lo inventado, sino como sabio (sophós) y diferente de los otros.

Y habiéndose inventado muchas artes, refiriéndose unas a lo necesario (pròs tànagkaîa) y otras a la conducta y fruición (pròs diagogén), siempre se juzgó más sabios a éstos que a aquéllos, por no ser para uso (pròs khrésin eînai) sus ciencias.

De donde constituidas ya todas las de tal cualidad, fueron inventadas las que ni se refieren al placer ni a lo necesario, y primero en aquellos lugares en donde primero se gozó de ocio. Por lo cual en Egipto primero se constituyeron las artes matemáticas, pues allí se permitió el ocio a la estirpe sacerdotal.

Se ha dicho en los libros éticos cuál es la diferencia del arte (tékhne) y de la ciencia (epistéme) y de los otros hábitos del mismo género. El fin en cuyo mor (hoû héneka) ahora hacemos este razonamiento (lógos)

es éste: que todos piensan que lo que se llama sabiduría (sophía) versa sobre las primeras pausas (prôta aitía) y los principios (arkhaí).

De suerte que, como anteriormente se ha dicho, créese (dokeî) que el experto (émpeiros) es más sabio (sophóteros) que quienes tienen sensaciones, cualesquiera que sean, y el hombre de arte (tekhnítes) más que los expertos, y más que el artesano manual (kheirotékhnes), el maestro (arkhitékton), y que las ciencias especulativas (theoretikaír) son más sabiduría que las productivas (poietikaí). Que la sabiduría (sophía) por ende es una ciencia (epistéme) de ciertos principios y causas, es evidente.

Capítulo segundo (982 a 4 - 983 a 23)

Puesto que esta ciencia investigamos, esto es lo que se ha de examinar (skeptéon): la ciencia de cuáles causas y de cuáles principios es sabiduría.

Si se toman los juicios (hypolépseis) que tenemos acerca del sabio, acaso a partir de esto se haga más claro (phanerón) lo investigado.

Pensamos, primero (a) que el sabio sabe (epístasthai) todo (pánta) en cuanto es posible, sin tener ciencia (epistéme) singularmente (kath'hékaston) de ello. Luego, que (b) quien puede conocer lo arduo y no fácil de conocer para el hombre, éste es sabio. Pues el sentir es común a todos, por lo cual es fácil y nada sabio. Además (c) al más riguroso (akribés) (d) y capaz de enseñar las causas juzgámoslo más sabio en cada ciencia. Y de las ciencias, la (e) que en mor de ella misma (hautês kéneken) y gracias al saber (toû eidénai khárin) es preferida, es más sabiduría que la que en mor de sus efectos, y (f) que la más rectora (arkhikotéra) es más sabiduría que la subsirviente. Pues no debe el sabio someterse a órdenes sino ordenar, ni obedecer éste a otro sino a éste el menos sabio.

Tantos y tales son los juicios que acerca de la sabiduría y de los sabios tenemos.

(2) De éstos (a) lo de saber todo necesariamente es inherente (hy párkhein) a quien máximamente tiene la ciencia universal (he kathólou epistéme), pues éste sabe de algún modo todos los sujetos (pánta tà hypokeímena), (b) y también esto es casi lo más arduo de conocer para los

hombres, lo máximamente universal (málista kathólou), pues es lo más remoto de las sanciones. Pero (c) las más rigurosas de las ciencias son las que máximamente versan sobre lo primero (tà prôta), pues las de menos elementos son más rigurosas que las que se dicen de una suma de ellos (ton ek prosthéseos legoménon), así la aritmética, más que la geometría. Mas por otra parte (d) capaz de enseñar, ciertamente, es la ciencia mayormente especulativa de las causas, pues quienes enseñan son los que dicen las causas de cada cosa. Y (e) el contemplar (tò eidénai) y el saber científico (tò epísthasthai) en mor de ellos mismos (autôn héneka) máximamente es inherente a la ciencia de lo máximamente escible (toû málista epistétoû), pues quien quiere el saber científico por sí mismo, máximamente querrá la ciencia máxima, y tal es la de lo máximamente escible. Pero máximamente escible es lo primero y las causas, pues por esto y a partir de éstos se conoce lo otro, mas no esto por los sujetos. Y (f) la más rectora de las ciencias, y más rectora que la subsirviente, es la que conoce en mor de qué (tinos héneken) se ha de cumplir cada acción.

Mas esto es el bien (agathón) de cada cual, y en general lo óptimo (áriston) en la naturaleza toda.

Por todo lo dicho, el nombre en cuestión recae en la misma ciencia, ella ha de ser, por tanto, especulativa de los primeros principios y causas. También el bien, en efecto, esto es, aquello en mor de lo cual, es una de las causas.

Que no es productiva, es evidente si consideramos a quienes primero buscaron la sabiduría, porque por la admiración principian hoy los hombres y principiaron originalmente a buscar la sabiduría, admirados en un comienzo de las cosas insólitas más próximas y a la mano, y progresando así paulatinamente e investigando acerca de cosas mayores cual las afecciones de la luna y del sol y de los astros, y acerca de la génesis del universo. Mas, quien está perplejo y admira, reconoce que ignora (es también por esto que quien ama mitos es de algún modo filósofo, porque el mito consta de hechos maravillosos), de suerte que si por huir de la ignorancia buscaron la sabiduría, evidentemente por el saber mismo buscaron la ciencia y no en mor de cierta utilidad.

Y lo acaecido da testimonio de lo mismo, pues existiendo ya casi todas las artes que se aplican a las necesidades, a la holganza y a la vida, se principió a buscar esta sabiduría. Es evidente, pues, que no la buscamos persiguiendo otra utilidad. Como decimos libre al hombre que vive en mor

de sí mismo y no de otro, así también la sabiduría es como la única libre entre las ciencias, pues ésta es la única que es en mor de sí misma.

Por ello con justicia podría pensarse que su posesión no es propia del hombre, pues de múltiples maneras es esclava la naturaleza de los hombres, de suerte que, como Simónides dice, "un dios sólo puede tener este privilegio" y no sería digno el hombre sino de buscar la ciencia que le fuese proporcionada.

Ciertamente si los poetas dicen cosa digna de consideración y si la naturaleza divina es susceptible de celos, es verosímil que el celo de los dioses recaiga sobre el que busca la sabiduría y sea (como todos los soberbios) desventurado.

Mas no caben celos en lo divino, sino más bien que, según dice el proverbio, "mucho mientan los poetas".

Ni es menester pensar que otra ciencia es de mayor dignidad que la sabiduría. En efecto, la ciencia más divina es también la de mayor dignidad, mas la sabiduría sería la única ciencia doblemente divina, pues divina sería la ciencia que máximamente un dios poseería, y la ciencia si alguna hubiere, de lo divino. Mas sólo a la sabiduría ha caído en suerte lo uno y lo otro, pues según todos piensan, dios es una de las causas y un cierto principio, y, además, dios solamente o máximamente poseería una ciencia tal. Si, pues, todas son más necesarias que ésta, ninguna es mejor.

Es menester empero que la posesión de la sabiduría convierta de alguna manera en su contraria la disposición, origen de su investigación. Pues como dijimos, principian todos admirados si algo es como es, como ocurre con las marionetas automáticas o los giros del sol, o la inconmensurabilidad del diámetro, pues parece ser admirable, a todos los que aún no han visto la causa, que algo no pueda medirse con lo mínimo. Mas es menester concluir en lo contrario, y en lo mejor, según dice el proverbio, como además ocurre en estos casos una vez que han comprendido, pues nada admiraría tanto a un geómetra como que el diámetro resultase conmensurable.

Queda dicho, pues, cuál es la naturaleza de la ciencia buscada y cuál el objetivo que debe alcanzar la búsqueda y la investigación íntegra.

M. T. Cicerón

EL SUEÑO DE ESCIPION

Traducción del latín: *Benedicto Chuaqui*
Comentarios: *Oscar Velásquez*

1. Cuando llegué a Africa como tribuno militar destinado al cónsul M. Manilio en la cuarta legión, nada me fue más grato que reunirme con el rey Massinisa, por justas razones muy amigo de nuestra familia. Cuando llegué a donde él, el anciano, habiéndome abrazado, rompió a llorar y algo después miró al cielo y dijo: "Te doy gracias, Sol Altísimo, y a vosotros, demás Astros Celestiales, porque antes de partir de esta vida contemplo en mi reino y bajo estos techos a P. Cornelio Escipión, por cuyo sólo nombre me recreo; y jamás así se aparta de mi mente el recuerdo de aquel óptimo e invictísimo varón". Después, yo le pregunté por su reino, él por nuestra república, y habiendo hablado mucho de una y otra parte, se nos pasó aquel día.

2. Después, sin embargo, festejados con pompa real, prolongamos la charla hasta avanzada la noche, hablando el anciano sólo del Africano y recordando no sólo los hechos de él, sino también sus palabras. Luego, tan pronto nos retiramos a descansar, fatigado por el viaje y también porque había estado en vela hasta entrada la noche, me cogió un sueño más profundo que lo que solía. Aquí —creo en verdad por lo que habíamos hablado; pues casi siempre pasa que nuestros pensamientos

SOBRE LA PRESENTE TRADUCCION

No se trata de una buena traducción, a lo menos en cuanto a que se haya vertido el texto original en un español a la altura del latín de Cicerón, que ha sido considerado la expresión más alta del lenguaje humano (STOCK, Introducción a Laelius vel De Amicitia). El propósito ha sido mucho más modesto, sencillamente el conservar, desde luego, el contenido, pero también la estructura de la forma latina dentro de un castellano a lo menos gramaticalmente aceptable. Este punto de vista, que aquí tiene entre otros el riesgo de forzar nuestro idioma en períodos un tanto largos, permite, sin embargo, mantener más fielmente la riqueza sintáctica del texto. En todo caso, en el presente trabajo de traducción de alguna manera se refleja el ritmo de la prosa ciceroniana.

y conversaciones producen en el sueño algo tal cual escribe Enio de Homero, sobre el que en vigilia solía pensar y hablar particularmente muy a menudo– Africano se presentó en esa forma que me era más conocida por su efigie que por su persona. Cuando lo reconocí, ciertamente me horroricé, pero él dijo: "Mantén ánimo y no tengas temor y refiere a la posteridad lo que voy a decir" [1].

3. "¿Ves aquella ciudad que obligada por mí a obedecer al pueblo romano renueva prístinas guerras y no puede quedarse quieta?" (mostraba ahora a Cartago de entre un cierto lugar claro e iluminado, excelso y pleno de estrellas) "a la cual vienes ahora a combatir como casi un soldado. Destruirás ésta como cónsul en este bienio, te ganarás por ti mismo el sobrenombre que hasta ahora tienes de nosotros como hereditario. Ahora, cuando hayas destruido a Cartago, hayas portado el triunfo, seas censor y hayas ido como legado a Egipto, Siria, Asia, Grecia, serás elegido de nuevo cónsul estando ausente, acabarás la mayor de las guerras y aniquilarás a Numancia. Pero cuando hayas sido llevado en carro al Capitolio, encontrarás la República perturbada por los designios de mi sobrino".

[1] En esta obra está patente la idea primitiva de los autores de la antigüedad de que a través de los sueños el durmiente podía entrar en contacto con el mundo sobrenatural y recibir revelaciones divinas del porvenir. Pero aparte de ello, las circunstancias en que Cicerón hace surgir el sueño indican que le eran conocidas las vivencias que suelen desencadenar el fenómeno onírico con un determinado contenido (a lo menos un determinado *contenido manifiesto* en términos de la doctrina freudiana). Basten dos citas de Freud y una del propio Cicerón para inferir el significado que el autor parece dar al emotivo encuentro de Escipión con Massinisa como desencadenante del sueño: 1) "...habré de sentar en primer término la afirmación de que en todo sueño puede hallarse un enlace con los acontecimientos del día *inmediatamente anterior*" (subrayado por Freud, pág. 341, "La interpretación de los sueños"). Y refiriéndose a cierto tipo de sueños: 2) "Los deseos que en ellos se realizan son restos del día, *generalmente de la víspera*, y han poseído en el pensamiento despierto *una intensa acentuación afectiva*" (subrayado por B. Chuaqui; pág. 239, op. cit.). Por lo demás, en el texto mismo Cicerón alude al porqué Ennio solía soñar con Homero; pero más claramente se refiere a la conexión comentada, como lo señala Freud, en De Divinatione: "maximeque reliquae rerum earum moventur in animis et agitantur de quibus vigilantes aut cogitavimus aut egimus" (De Div. II. 140).

CICERO, *De Divinatione*. Loeb Classical Library, 1971.
FREUD, S. Obras Completas, Vol. I. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1948.
STOCK, St. G. Introducción a *Laelius vel De Amicitia*. At the Clarendon Press. Oxford, 1963.

4. "Aquí tú, Africano, deberás mostrar a la patria la luz de tu espíritu, de tu ingenio y de tu prudencia. Pero de esa época veo casi el camino bifurcado de los hados. Pues cuando tu edad haya completado ocho septenas de vueltas de la órbita del sol y estos dos números, de los que uno y otro, por una y otra razón, se tienen por perfectos, en el circuito natural hayan dado la suma a ti destinada [2], la nación toda se entregará a ti solo y a tu nombre, a ti mirarán el senado, a ti todos los próceres, a ti los aliados, a ti los latinos; tú serás el único en que se apoye la salvación de la nación y, para no decir muchas cosas, debes como dictador consolidar la República, con tal que hayas rehuido las impías manos de los parientes". En esto, como gritó Lelio y gimieron más vehementemente los otros, dijo sonriendo dulcemente: "¡Schtl, ruego no me apartéis del sueño, y oíd un poco lo demás".

5. "Pero para que seas más celoso para resguardar la República, has de tener esto por cierto: para todos los que hayan preservado, ayudado, engrandecido la patria, ha sido definido en el cielo un lugar seguro donde felices disfruten de una vida sempiterna. Pues para aquel dios supremo que rige todo el mundo [3], nada que al menos suceda en la tierra es más agradable que las asambleas y empresas de los hombres formadas en justicia; los rectores y preservadores de éstas, habiendo partido de aquí vuelven acá" [4].

[2] 'Ocho septenas', es decir, cincuentaiséis circuitos solares o años.

[3] Este dios supremo o principal no es único, pues le asisten coros de dioses astrales. Tampoco designa, aparentemente, ni al demiurgo ni al bien absoluto, realidades divinas superiores a este dios que aquí se muestra, divinidad esta *cósmica y suprema en el mundo*, tal vez el Alma del Mundo del Platón del *Timeo*, *Las Leyes* y el *Epínomis*.

[4] La patria es preservada, ayudada y engrandecida en la labor política de las asambleas de una nación ligada por el vínculo del derecho. El estadista gobierna de manera análoga a como el *dios supremo* al universo. De ahí la complacencia (acceptius) del dios con aquellos que le imitan en más alto grado. "For Cicero", afirma correctamente G. Luck, "the great statesman is the living embodiment of the universe as a natural order, thus fulfilling on earth the function of the cosmic God" ('Studia Divina in Vita humana', en *Harvard Theological Review*, vol. 49, 1956, pág. 208). La *República* de Cicerón termina con un sueño místico así como la *República* de su maestro Platón con un mito escatológico. No poco se ha escrito de la comparación de ambos tratados desde la antigüedad. Macrobio, en su *Comentario al Sueño de Escipión*, lo dice con precisión: "aquel (es decir, Platón) organizó la república, éste (es decir, Cicerón) la reestableció; uno expuso cómo debería ser, el otro, cómo fue instituida por nuestros mayores" (Macrobius, Vol. II, Bibl. Teubneriana, I, 1). Una óptica diferen-

6. En esto yo, aunque estaba aterrado no tanto por el miedo a la muerte como por el de las insidias de los míos, pregunté, sin embargo, si vivía el mismo y mi padre Pablo y los demás que nosotros consideramos extintos.

"Pero ciertamente", dijo, "ellos viven, los cuales han escapado de las cadenas del cuerpo como de una cárcel, pero vuestra vida, que así llaman, es muerte. ¿Acaso no ves a tu padre viniendo hacia ti?".

Cuando lo vi, por cierto, solté un torrente de lágrimas, aquél, sin embargo, habiéndome abrazado y besándome, me prohibía llorar.

7. Y yo, reprimido el llanto, tan pronto comencé a poder hablar, dije: "Pregunto, padre santísimo y óptimo, ya que ésta es la vida, como oigo decir a Africano, ¿por qué permanezco en la tierra?, ¿por qué no me apresuro a venir acá hacia vosotros?". "No es así", dijo aquél, "pues al menos que ese dios, de quien este templo es todo lo que ves [5], te haya liberado de estas prisiones del cuerpo, no puede estar abierta para ti la entrada acá. Pues hombres han sido generados por esta ley, que pro-

---

te, sin duda, que se revela en la personalidad misma de uno y otro.

Se ha dicho que hay aquí un elemento típicamente romano: las almas de los grandes políticos obtienen la inmortalidad celeste (cf. A.J. Festugière, 'Les thèmes du Songe de Scipion', en Eranos, 44, 1946, págs. 371-72). Pero el tema era ya sin duda platónico. Es justamente el *rey filósofo*, el más alto contemplador de las ideas y el máximo estadista. Teoría y praxis conviven armónicas en el filósofo rey de la polis. Cicerón no alaba sólo al hombre de acción, sino también la vida teorética, al asimilar la obra del estadista a la del dios del universo. "In raising the life of pure speculation, *bios theoretikós*, he follows Plato and Aristotle, perhaps also Posidonius", afirma G. Luck en op. cit., pág. 210.

El estadista, pues, viene del cielo y a él vuelve, como que dotado de ánimo humano y escindido desde una mente divina (humanus autem animus, decerptus ex mente divina, *Tusc.* V, 38; cf. *Tusc.* I, 118, *De Nat. Decrum* I, 27, *De Senectute* 78, todas citadas por F. E. Rockwood en *Cicero's Tusculan Disputations I and Scipio's Dream*, 1970 (1903), Oklahoma, pág. 6).

[5] El templo de este dios príncipe es el universo todo, en el que habita y al que rige en toda la extensión de su poder providente, cf. *Timeo* 37d: "en cuanto el padre que lo engendró (scil. al mundo) lo vio moviéndose a sí mismo y viviente, un *santuario (ágalma)* que ha llegado a ser de los dioses eternos". Para una justificación de *ágalma* como *santuario*, y por consiguiente, de la cita del *Timeo* en esta nota, ver F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, págs. 99-102.

Hay también en la voz *templo* reminiscencias romanas: "a place of observation marked of by the augur with his staff; applied also to the heavens as divided by the augur when about to observe the omens" (F. E. Rockwood, op. cit., pág. 7).

tegen aquel globo llamado tierra, que ves en medio de este templo; y a ellos ha sido dada el alma de entre aquellos sempiternos fuegos que llamáis astros y estrellas, que globosos y redondos y animados por mentes divinas realizan sus círculos y órbitas con celeridad admirable[6]. Por

[6] La divinidad de los astros es ya consagrada por la antigua mitología, pero su culto e importancia religiosa entre griegos primero y romanos después, es posterior. La importancia de la religión astral es ya en tiempos de Cicerón inmensa. Dos hombres clave imponen su sello en esta línea: Platón y Eudoxo. Al parecer es en vida de ambos —la segunda parte del s. IV a. de C.— que el culto de las divinidades celestes se impone en definitiva. Platón afirma cómo desde niños se acostumbran los hombres a observar y escuchar los sacrificios y ceremonias rituales, "percibiendo y observando, asimismo, las postraciones y adoraciones que hacen al salir y ponerse el sol y la luna los griegos y bárbaros todos en sus desgracias y bienandanzas de todo género, sin poder pensar que no son dioses, antes bien, convencidos hondamente de su divinidad hasta no poder admitir sospecha alguna en contra de ella...", *Leyes* X, 887-d-e, trad. J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Y son justamente los dioses astrales el centro de sus argumentos en favor de la existencia de los dioses, así como las leyes que introducen su culto obligatorio en la ciudad. El *Timeo* y el *Epinomis* traen innumerables y valiosos testimonios de esto. No debe olvidarse por otra parte que Cicerón tradujo al latín el *Timeo* en versión conservada en buena medida.

El mundo con sus ciclos estelares es un dios: "sic deus ille aeternus hunc perfecte beatum deum procreavit" (*Tim.* 34B, trad. de Cicerón, 6, 21, ed. W. Ax, Bibl. Teubneriana 1938; cf. *Tim.* 40B, trad. Cic. 10, 36). La defensa de los dioses fue de la divinidad del cielo, y el responsable de esto fue Platón. "When philosophy with Plato and Aristotle took up the defence of the belief in gods it pointed to the purposeful structure of the universe wich could not be understood unless a supreme being had created it, and unless it were animated by a world soul. Philosophy pointed to the ceaseless and regular revolutions of the heavenly bodies as a proof of their divinity" (el interesante trabajo de Martin P. Nilsson, 'The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies", en *Harvard Theological Review*, vol. XXXIII, 1940, 1, págs. 7-8).

Eudoxo era ya conocido de la Academia hacia el 370 a. de C. Su descubrimientos astronómicos —que revelaban la armonía matemática de las revoluciones celestes— contribuyen a prestigiar a los dioses astrales. Es posible que Eudoxo haya sido el principal propagador de las prácticas babilónicas entre los griegos. Como afirma A. J. Festugière en 'Platon et L'Orient', *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*, III, 21, 1947, pág. 18, "Le culte des astres est l'un des principaux caractères de la religion babylonienne. Eudoxe a connu ce culte, il a introduit dans l'un de ses ouvrages la théorie des dieux du mois".

Eudoxo imaginó la hipótesis de las esferas concéntricas, por las que cada planeta describe una figura curva como de un *ocho*, en la superficie de una esfera. Intentó así describir geométricamente los movimientos planetarios. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 12, 107 3b, 17 ss.

lo cual, el alma, tanto por ti como Publio y todos los píos, ha de ser retenida en la custodia del cuerpo y no ha de migrar de la vida de los hombres sin el mandato de aquél por el cual aquella ha sido dada a vosotros, para que no parezcáis haber rechazado el deber humano asignado por dios".

8. "Pero, Escipión, tal como este abuelo tuyo, como yo que te engendré, así cultiva la justicia y la piedad, que siendo grande para con los parientes y propincuos, es máxima para con la patria. Esta vida es la vía al cielo y a esta reunión de los que ya vivieron y, desprendidos del cuerpo, habitan aquel lugar que ves (era ahora ese círculo reluciente con esplendísimo candor entre las llamas), el cual vosotros, como habéis tomado de los griegos, llamáis orbe lácteo" [7].

Contemplando todo desde él, las demás cosas me parecían brillantes y admirables. Eran ahora esas estrellas que nunca hemos visto desde este lugar, y una magnitud de todas las cosas que nunca hemos sospechado que existiera, de entre las cuales era mínima la que, última desde el cielo, próxima desde la tierra, lucía con luz ajena. Mas las esferas de las

[7] El *cielo* propiamente tal parece aquí justamente esta *vía lactea*, el extremo y más divino círculo del universo, con el que Platón hace girar en rapidísimo curso de un día, toda la esfera de las estrellas fijas, no planetarias. Timeo la llama revolución de *lo mismo*, "el período del ciclo único y más inteligente" (*Tim.* 39c; para los sentidos de *cielo* en Aristóteles, cf. De Caelo, I, 9, -278b 9 ss.). Desde esa alta esfera parece Escipión contemplar el mundo, y allí también parecen tener su habitáculo celeste los grandes estadistas. Es esta la esfera *celeste y extrema que comprende todas las restantes*, como dice Cic. más abajo, afirmando que *ella misma es el dios supremo que preserva y contiene las otras, en la cual están fijos aquellos cursos de las estrellas que giran sempiternos*. El *dios supremo* entonces (summus deus) es justamente el *orbe lácteo*.

Esta doctrina viene defendida por Aristóteles en su libro *lambda* de la *Metafísica* (cap. VI). "Por tanto", afirma, "si siempre se repite cíclicamente lo mismo, *tiene que subsistir siempre algo que actúe del mismo modo*". Eso que *siempre actúa del mismo modo* no es el motor inmóvil sino justamente lo que el llama más adelante (cap. VII), *ho prótos ouranós*, es decir, la esfera de las estrellas fijas. Es *primero*, pues, como comenta Ross: "This is 'first', counting from the outer edge of the universe" (comm. ad. loc., cf. *De Caelo* 288a 15, 292b 22). En un grado superior a esta entidad celeste, y por tanto más divino, viene la *primera causa*, el Dios motor inmóvil, que *mueve en cuanto amado*. Así es como debe entenderse la afirmación de Arist., *ésta* (la causa primera), *es en efecto, según hemos dicho, causa de lo que siempre es lo mismo* (*Lambda* cap. VI., trad. García Yebra); esto *mismo* es el orbe de las estrellas fijas, que Cic. llama *orbe lácteo*.

estrellas superaban fácilmente la magnitud de la tierra. Ya la misma tierra me pareció tan pequeña que me avergonzaba de nuestro imperio, con el que abarcamos casi un punto de ella.

9. Como la seguía mirando, dijo Africano: "Pregunto, ¿hasta cuándo estará tu mente fija en la tierra?, ¿acaso no ves a qué templos has venido? Todas las cosas están unidas por nueve círculos o mejor esferas, de las cuales hay una celeste, la extrema, que comprende todas las restantes, ella misma es el dios supremo que preserva y contiene las otras, en la cual están fijos aquellos cursos de las estrellas que giran sempiternos. Bajo él yacen siete que giran hacia atrás con movimiento contrario al cielo, de las cuales una posee aquella que en la tierra denominan Saturnina. Después está aquel fulgor próspero y saludable para el género de los hombres que se dice de Júpiter; luego el rutilante y horrible para la tierra que llamáis Marte; después, abajo, ocupa casi la región media el sol, guía y príncipe y moderador de las restantes luces, mente del mundo y rector, de tanta magnitud que con su luz ilumina y llena la totalidad de las cosas. A éste como compañeros siguen los cursos el uno de Venus, el otro de Mercurio, y en el ínfimo orbe gira la luna encendida por los rayos del sol. Abajo ahora ya no hay nada sino lo mortal y caduco fuera de las almas dadas por obsequio de los dioses al género de los hombres; sobre la luna son eternas todas las cosas [8]. Pero la que es medial y novena, la tierra, no se mueve y es ínfima, y en ella se ejercen los pesos de todas las cosas por su natural gravedad".

10. Habiendo mirado estas cosas estupefacto, cuando me rehíce, dije: "¿Qué es esto?, ¿qué es este sonido tan grande y dulce que llena mis oídos?". "Este es —dijo— aquél que se produce por el impulso y movimiento de las propias esferas, descompuesto en intervalos desiguales, pero definidos regladamente en partes proporcionales y que, temperando lo agudo con lo grave, produce afablemente diversas consonancias. Pues, tan grandes movimientos no pueden ser incitados en silencio, y la naturaleza hace que los extremos de una parte suenen graves, de la otra parte en cambio agudos. Por cuya razón, aquella esfera estelífera más alta del cielo, cuya conversión es más rápida, se mueve con un sonido

[8] *Supra lunam sunt aeterna omnia.* Afirmación de conocido sabor aristotélico. En la región celeste todo movimiento es eterno y las substancias son incorruptibles, mientras que en la región sublunar hay movimiento, corrupción y cambio.

agudo y claro, en cambio, esta lunar e ínfima, con uno muy grave. Pues la tierra, la novena, permaneciendo inmóvil en un solo sitio, siempre está fija ocupando el lugar medio del mundo. Mas aquellas ocho esferas, entre las cuales la misma fuerza tienen dos, producen siete sonidos distintos en intervalos, el cual número es casi el nudo de todas las cosas. Hombres doctos, habiendo imitado esto con cuerdas y cantos, abrieron para sí el regreso a este lugar, así como otros que de prestantes talentos cultivaron en la vida humana divinos estudios [9]. Los oídos humanos llenos con este sonido ensordecieron [10]; y ningún sentido está en vosotros más embotado, así como el pueblo que vive junto a ese lugar donde el Nilo se precipita desde altísimos montes a aquellas que se denominan Catadupta, debido a la magnitud del sonido carece del sentido auditivo.

[9] *in vita humana divina studia coluerunt.* Los 'divinos estudios' tienen que ver sin duda con aquella región donde lo divino habita, es decir, el cielo. La vida del filósofo como *don celeste* es fundamental en el *Timeo* y aparece claramente figurada en la alegoría del sol y de la caverna en la *República.* cf *Timeo* 47 A ss donde la vista, por la que podemos contemplar los cielos, es considerada como el mayor regalo jamás obtenido por el hombre. Ahora bien, en Cicerón, la vida de acción del estadista se basa en la contemplación del universo celeste. Por eso afirma G. Luck en su artículo *Studia divina in Vita humana,* vol. cit. p. 217, "the Somnium proclaims that both philosopher and Statesman represent the highest way of life".

Nótese aquí la analogía entre los *hombres doctos* que con cuerdas y cantos se abrieron paso al cielo y los que *cultivaron* divinos estudios. Si las esferas celestes manifiestan su sabiduría y armonía divina con un sonido dulce *(ducis sonus)* y matemático, la *imitación (imitati)* que abre el camino al cielo puede también ser *musical.* La *música* es al *estudio* como el rito a la vida.

Aristóteles refiere la teoría de la *armonía de las esferas* a los pitagóricos (cf Metaf. I, 5, 985b 23 ss) y aunque la rechaza, no deja de concederle ingenio y originalidad (cf *De Caelo* B 9, 290b 12 ss). Para un lector diligente de Platón como Cic., no podía pasar inadvertida la relación música-filosofía clara y bellamente expresada en el *sueño del Fedón* (60e ss). "Sócrates", le dice el dios, "haz música y practícala"; y eso es lo que un varón de *prestantes talentos* como Sócrates cultivó, "como que la filosofía es la más grande música, siendo esto lo que yo hacía" (ibid). La filosofía es música porque es armónica, numérica y esférica; en una palabra, *celeste.* Los *estudios divinos* no son sólo contemplación sino, como lo alude la palabra *studium,* fundamentalmente una *ocupación del alma* (cf. Cic. *Inv.* 1,25).

[10] Cf. Aristóteles, *De Caelo* B 9, 290b 12: "Y puesto que parece ilógico que ninguno de nosotros se ha percatado de este sonido, ellos (los pitagóricos) dicen que la causa de esto es que tal sonido viene con nosotros desde el nacimiento, de modo que no hay silencio contrario que lo distinga, pues sonido y silencio se distinguen por contraste de uno con otro. Y así, a los hombres no parece sucederles algo diferente de como a los herreros, acostumbrados al ruido".

Pero este sonido de todo el mundo por la rapidísima conversión es tan grande que los oídos de los hombres no lo pueden captar, así como no podéis mirar el sol de frente y vuestra agudeza y sentido son vencidos por sus rayos".

Yo, admirando estas cosas, dirigía, sin embargo, repetidamente los ojos a la tierra.

12. Entonces Africano dijo: "Veo que todavía contemplas la sede y morada de los hombres. Si ella te parece así de pequeña como es, has de mirar siempre estas cosas celestiales y despreciar las humanas [11]. Pues tú ¿qué celebridad puede conseguir del discurso de los hombres o qué gloria a la que haya de aspirarse? Ves que en la tierra se habita en escasos y estrechos lugares y que entre estas mismas casi máculas donde es habitada yacen vastas soledades y que los que habitan la tierra están tan dispersos que entre ellos nada puede manar de unos a otros y que ellos están situados en parte oblicua, en parte transversal y en parte opuestamente a vosotros, de los cuales ciertamente no podéis esperar ninguna gloria" [12].

[11] La contemplación de las realidades celestes incitan a ver los asuntos humanos en su dimensión adecuada; frente a aquellas realidades, éstos son despreciables: *illa humana contemnito*. Un tema conocido en la literatura helenística, en que la comparación del universo y de la tierra se asocia a la ascensión del alma a través del cosmos (cf. A. J. Festugière, 'Les thèmes du Songe de Scipion, Eranos 44, p. 378). En esta dimensión encuadra la famosa exclamación de Séneca —citada por el mismo autor— *o quam ridiculi sunt mortalium terminil!* (Quaest. Nat. I, praef. = Luciano, Icarom. 18). He aquí pues un ejemplo ciceroniano de un *sueño con ascensión celeste* (Festugière, Vol. cit., p. 385) ya conocido en la literatura antigua.

[12] El tema de la gloria es también conocido de la antigüedad. Es por la gloria que se obtiene una suerte de inmortalidad; y ella se alcanza por acciones grandes y nobles. "¡Que la gloria *(euklía)* de los vuestros consuele vuestra pena!", exclama Pericles en Tucídides II, 44, "sólo el amor de la honra *(to filótimon)* no envejece". Una vez más la gloria es asociada aquí por Cic. al reconocimiento que los demás tienen de los actos de alguno, un reconocimiento realizado fundamentalmente por la palabra. De ahí su cercanía con *celebritas*, que alude a la condición de *ser frecuentado;* y como lo muestra Cic. en otro lugar (*Inv.* 2, 166) *gloria est frequens de aliquo fama cum laude*. Se la asocia asimismo a *fama*, que explicita mejor el *aspecto verbal* de la gloria. "¿Ahora qué interesa que de ti *hablen* los que nazcan después?", afirma el Africano más adelante. Pero es así como puede *esperarse* gloria *(expectare gloriam)*, o puede ella *dilatarse (vestra se gloria dilatari)* entre los hombres; una gloria además circunscrita a los azares de la geografía y el tiempo.

Panecio (c. 185-109 a. de C.) y Posidonio (c. 135 c. 50 a. de C.), filósofos que estuvieron en estrecha relación con el occidente romano, tuvieron en alta

13. "Distingues además la propia tierra rodeada y circundada como por ciertas fajas y ves dos de ellas, más separadas entre sí y apoyadas de una y otra parte en los mismos vértices del cielo, haberse quedado yertas por el hielo, en cambio aquella mediana y mayor quemarse por el ardor del sol. Dos son habitables, de las cuales aquella austral, donde quienes pisan allí imprimen huellas opuestas a vosotros, en nada toca a vuestra estirpe. Ahora esta otra sometida al aquilón, la cual habitáis, piensa en qué pequeña medida os concierne. Pues toda la tierra, que es tenida por vosotros, angostada en los vértices, en los lados más ancha, es como una pequeña isla circundada por aquel mar que en la tierra llamáis Atlántico, Magno, Océano, que a pesar de tan gran nombre ves cuán pequeño es. ¿De estas mismas tierras cultivadas y conocidas, pudo tu nombre o el de alguno de nosotros traspasar acaso este Cáucaso que ves o cruzar aquel Ganges? ¿Quién oirá tu nombre en las últimas regiones restantes del sol saliente o poniente sea en el aquilón o en el austro? Desechadas éstas, ves ciertamente en cuán angostas regiones quiere ser dilatada vuestra gloria. Ahora estos mismos que hablan de nosotros, ¿cuánto tiempo más hablarán?".

15. "Más aún, si aquella generación de futuros hombres quisiera transmitir los honores de cada uno de nosotros, recibidos de padre en padre,

---

estima el concepto. En este último, sobre todo, "la gloire est liée a l'inmmortalité de l'âme et constitue un bien en soi" (E. Tiffou, *Essai sur la pensée morale de Salluste à la lumière de ses prologues*, p. 82. Ver su interesante cap. IV, *La Gloria:* Retrospective étude comparée chez Salluste et Cicéron) Para Tiffou, la verdadera gloria, en relación al cosmos, obtiene en Posidonio su clarificación cuando se concibe al hombre como un puente entre lo eterno y lo efímero. Cicerón fue alumno de Posidonio.

Del punto de vista propiamente romano, Tiffou ve al concepto de gloria en íntima relación con el interés del estado (p. 89). Adquiere, pues, connotaciones claramente políticas: "ainsi, pour le Romain, la gloire revient, avant tout, à la cité" (op. cit., p. 90). Esta visión es claramente compatible con el estadista del *Sueño* y su amor por la patria.

La gloria humana y mundana es pequeña como la tierra vista desde la esfera celeste; pero la gloria verdadera, parece implícito en Cic., está en los cielos. Como lo afirma Tiffou: "Seuls les hommes qui sont appelés à la contemplation de l'univers, peuvent parler de la gloire" (op. cit., p. 102). No hay por tanto una condenación de la gloria sino, propiamente, un situar el concepto en una dimensión cósmica, favoreciendo con ello una mejor comprensión de por qué los hombres deben esforzarse en la virtud política, y por qué la naturaleza celeste de los premios que la acompañan. Cf. también G. Luck en op. cit., pp. 216-18.

sucesivamente a sus descendientes, por los cataclismos y conflagraciones de la tierra, que en determinado tiempo es necesario acontezcan, no podemos alcanzar no tanto una gloria eterna, sino ni siquiera duradera. ¿Ahora qué interesa que de ti hablen los que nazcan después, cuando nada hablaron los que nacieron antes, que fueron no menos numerosos y ciertamente mejores hombres? Especialmente porque nadie entre estos mismos por los cuales puede oírse nuestro nombre puede retener en la memoria lo de un solo año. Pues los hombres miden corrientemente el año tan sólo por el retorno del sol, eso es de un solo astro. Pero cuando todos los astros hayan regresado allá mismo de donde partieron y en largos intervalos hayan restaurado la misma configuración de todo el cielo, entonces puede llamarse aquél verdaderamente un año retornante, en el cual apenas oso decir cuán numerosos siglos de hombres estén contenidos. Pues así como otrora el sol pareció a los hombres obscurecerse y extinguirse cuando el espíritu de Rómulo penetró en estos mismos templos, cuando el sol se haya apagado otra vez en la misma parte y en el mismo tiempo, entonces, vueltos todos los signos y estrellas a su principio, habéis de tener un año completo. Debéis saber que de ese año ni siquiera ha sido recorrida la vigésima parte [13]".

17. "Por lo cual si te desesperas por el retorno a este lugar, en el que todas las cosas están dispuestas para hombres grandes y prestantes, ¿cuánto vale esta gloria de los hombres que apenas puede concernir una exigua parte de un solo año? Por lo tanto, si quieres mirar a lo alto y contemplar esta sede y eterna morada, no te entregues a las opiniones del vulgo ni pongas las esperanzas de tus cosas en premios humanos.

[13] Se refiere al *gran año*, que Cic. señala en *De Natura Deorum* II, 51 del siguiente modo: "de los movimentos dispares de éstos (los planetas), los matemáticos dieron nombre al *gran año*, que se realiza cuando la conversión del sol, la luna y los cinco planetas se ha completado hasta alcanzar una misma conjunción, una vez recorridos todos los espacios" (trad. aprox.). El gran año debía contar con unos 12.000 a 15.000 años ordinarios, según afirma Rockwood en op. cit., pág. 17, agregando que los matemáticos calculan ahora tal período en 25.000 años o más.

Si bien se considera una idea de antigua data —atribuible a los pitagóricos o a Heráclito— aparece manifiesta en el *Timeo* (39cd), que el mismo Cic. traduce como *absolutum annum perfectumque* (*Timaeus* c9). El gran año, pues, se completa cuando todos los cuerpos celestes vuelven a sus mismas posiciones relativas (cf. F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, pp. 116-17). Como lo afirma Cic. aquí: *vueltos todos los signos y estrellas a su principio*, restauren *la misma configuración de todo el cielo*.

La virtud misma debe llevarte de sus ilécebras al verdadero decoro [14]. Lo que de ti otros hablen que lo vean ellos mismos, pero hablarán a pesar de todo. Pero toda aquella opinión queda en esas angostas regiones que ves y nunca acerca de ninguno fue perenne y se entierra con la muerte de los hombres y extingue en el olvido de la posteridad".

18. Habiendo dicho esto, dije: "Pero yo, Africano, si bien por los méritos para con la patria está abierto como el camino a la entrada del cielo, aunque desde mi infancia, habiéndome iniciado en los pasos de mi padre y de ti, no falté a vuestra honra, ahora, sin embargo, por tanto premio ofrecido, me esforzaré mucho más celosamente". Y él: "Pues tú esfuérzate y has de tener por cierto que no eres mortal, sino este cuerpo, pues tú no eres aquél al que revela esta forma, sino el espíritu de cada uno es cada cual, no esa figura que puede ser señalada con el dedo [15]. Has de saber, pues, que dios eres tú, si bien dios es quien vive, quien

[14] Es la virtud misma la que, por sus propios *encantos*, ha de conducir al hombre hacia la gloria verdadera. Comparar con la afirmación de Salustio: "nam divitiarum et formae gloria fluxa atque fragilis est, virtus clara aeternaque habetur" (*De Con. Cat.* 1).

[15] Una clara referencia al famoso texto del *Alcibíades* I de Platón (p. 130 c.): "Pero puesto que ni el cuerpo ni la combinación de ambos es el hombre, nos resta, creo, o decir que es nada, o si es algo, el hombre no resulta ser otra cosa que alma *(psyjé)*". P. Boyancé había ya visto tal referencia en su artículo *Cicéron et le 'Premier Alcibiade'* Revue des Etudes Latines 41, 1963, p. 222. Esto no debería contradecir lo que R. Harder afirma, viendo este texto en referencia a la *Leyes*, sobre todo la p. 959b, donde se dice que es justamente el alma inmortal lo que *realmente cada uno de nosotros* es. 'Ueber Ciceros Somnium Scipionis', en *Schriften der Konigsberger Gelehrten Gesellschaft*, 1930, citado por Boyancé, op. cit. La afirmación del *Alcibíades* no es de paso, sino argumentativa y capital en el texto (no así la de las *Leyes*), por lo que, unido al hecho de ser este diálogo el punto de partida del estudio sistemático de Platón en la antigüedad, confirma un aspecto interesante de la formación platónica de Cic. Al establecerse que cada uno de nosotros es su *espíritu* (*mens*) se establece la inmortalidad de cada cual. Nótese que Cic. usa *mens* donde Platón usó *psyjé*. Es probable, como afirma Boyancé en 'Sur le Songe de Scipion', L'Antiquité Classique 11, 1942, p.: "Cicéron ne paraît pas distinguer entre *mens* et *animus*".

La definición de hombre como *mens* tiene profundas connotaciones de orden moral. Estas se hacen manifiestas en el *esforzarse* del hombre en la virtud —aquí en especial la del estadista—, la que es *como el camino de entrada al cielo*. Estas implicancias de orden moral van unidas al precepto délfico del *conócete a ti mismo*. Un lugar paralelo en *Tusculanas* I, 22, 52: *cum igitur 'nosce te' dicit, hoc dicit: nosce animum tuum* (cf. *Alcib.* I, 130e). Aquí en Cic., conocer su alma es... saber que *no* se es mortal, pues el hombre no es su cuerpo sino su espíritu.

siente, quien recuerda, quien prevé, quien así rige, modera y mueve ese cuerpo al que está antepuesto como aquel dios supremo este mundo, y como el propio dios eterno mueve el mundo en parte mortal, así el alma sempiterna el frágil cuerpo" [16].

19. "Pues lo que siempre se mueve es eterno [17], lo que en cambio induce movimiento a algo y eso mismo es agitado desde alguna parte, cuando el movimiento tiene fin, es necesario cese de vivir. Porque sólo lo que se mueve a sí mismo, ya que nunca se abandona a sí mismo, nun-

[16] "Has de saber pues que dios eres tú", etc: *deum te igitur scito esse.* Sin duda la sentencia capital del *sueño.* El hombre es su espíritu, y su espíritu es lo único inmortal y divino en él. Reminiscencias del *Protréptico* de Aristóteles, algunos de cuyos fragmentos se conservan en Cic., y cuyo perdido protréptico, el *Hortensio,* fuera escrito a imitación de aquél. *hóste dokeîn pros ta álla theón eînai ton ánthropon* (frag. 10C, Ross: 'de modo que parece que... dios es el hombre'). Trae Arist. a colación una frase de Hermótimo o Anaxágoras, que resume perfectamente esta afirmación central: *ho noûs gar hemôn ho theós:* 'dios es pues nuestro *nous*'. San Agustín cita un trozo del Hortensio de parecida resonancia: *aeternos animos ac divinos habemus* (*De Trinitate* 14, 19, 26). No es cuestión de oponer aquí Platón con Arist.: "D'ailleurs, Cicéron, en qualifiant l'homme ou l'âme humaine de 'Dieu', ne brisait pas avec la doctrine de Platon" (Ch. Josserand, 'L'Ame-Dieu' en *'L'Antiquité Classique,* 1935 t. IV, p. 144).

Las ideas centrales que conforman la afirmación de Cic., son desde antiguo atribuidas a autores como Eurípides (se cita: *ho noûs gar hemôn estin en hekástô theós: un dios en cada uno es nuestro 'nous'.* —frag. 1018, Nauck), Anaxágoras o Empédocles (recordar frag. 112: "y yo entre vosotros, un dios inmortal, no un mortal, camino honrado, como merezco, ceñido de cintas y coronas floridas"); tuvieron resonancia en toda la antigüedad. Como lo afirma J. Pepin: "Que la connaissance de soi, non seulement conduise à la connaissance de Dieu, mais se confonde avec elle, que l'intellect de l'homme soit de nature divine, ce sont des idées connexes promises, on le verra, au plus grand succés" (Idées Grecques sur l'homme et sur Dieu, Paris 1971, p. 73).

Un lugar paralelo en *Tusculanas* I, 65: *Quae autem divina? Vigere, sapere, invenire, meminisse. Ergo animus, ut ego dico, divinus est, ut Euripides dicere audet, deus, et quidem, si deus aut anima ignis est, idem est animus hominis.*

[17] *Nam quod semper movetur aeternum est.* Todo este párrafo sigue casi literalmente el texto del *Fedro* 245c. Hasta este momento Cic. ha tratado de demostrar más que la eternidad del alma su divinidad. Ahora es el momento para él de probar su eternidad; y esa es la finalidad del texto del *Fedro.* Así es como P. Boyancé —'Sur le Songe de Scipion', p. 22— afirma: "L'analogie de Dieu et de l'âme a pour objet de démontrer la divinité de l'àme, non son éternité. Celui-ci est seulement affirmée, postulée pour renforcer l'analogie et ne sera proprement demontrée que par la preuve du Phedre *(animus sempiternus... Nam...)*"

ca cesa ni siquiera de moverse. Incluso para el resto de las cosas que se mueven, es ésta la fuente, éste el principio del movimiento. Del principio, sin embargo, no existe ningún origen, pues del principio nace todo, el mismo en cambio no puede nacer de nada. Porque no sería principio lo que se generara de alguna parte; si bien nunca nace, tampoco nunca perece. Extinguido ahora el principio, ni el mismo renacerá de otra cosa ni nada creará de sí, ya que es necesario que todo nazca del principio. Así sucede que el movimiento es el principio a partir de aquello que se mueve por sí mismo. El, sin embargo, no puede nacer ni morir. O de otro modo es necesario que sucumba todo el cielo y perezca toda la creación sin que obtenga ninguna fuerza por la cual se mueva impulsada inicialmente".

20. "Puesto que está patente ahora que es eterno lo que se mueve por sí mismo, ¿quién hay que niegue que esta naturaleza ha sido dada a las almas? Inanimado es pues todo que se agita por impulso externo; lo que es en cambio animado, eso se excita por un movimiento interno y propio. Pues esta es la propia naturaleza del alma y su fuerza. Si de todas las cosas existe sólo ella que se mueva a sí misma, ciertamente no ha nacido y es eterna. ¡Ejerce ésta en las mejores cosas! Optimas son las preocupaciones por la salvación de la patria, y el espíritu movido y ejercitado por ellas volará más velozmente a esta sede y morada suya y lo hará tanto más veloz, si ya entonces, cuando esté incluido en el cuerpo, emerja afuera y, contemplando lo que existe alrededor, se separe cuanto pueda del cuerpo [18]. Pues las almas de los que se entregaron a los placeres del cuerpo y se mostraron casi como sus servidores y que por el impulso de las lujurias obedientes a los placeres violaron las leyes de los dioses y de los hombres, desprendidas de los cuerpos revolotean alrededor de la misma tierra y no regresan a este lugar sino torturadas por siglos".

El se alejó; yo fui abandonado por el sueño.

[18] Esa la tarea de la filosofía, según la tradición órfico-pitagórica recogida por el *Fedón*.

Martin Heidegger

CARTA AL SEÑOR BEAUFRET *

Trad. de Jorge Acevedo
Universidad de Chile, Fac. de Filosofía y Letras

Friburgo, 23 de noviembre de 1945

Estimado señor Beaufret:

Me he alegrado mucho con su amistosa carta, que hace algunos días me entregó el señor Palmer.

Conozco su nombre tan sólo desde hace algunas semanas a través de sus excelentes artículos sobre el "existencialismo" en *Confluences* [1]. Lamentablemente, hasta ahora poseo sólo los Nos. 2 y 5 de la revista. Pero ya desde el primer artículo (en el Nº 2) reconozco el elevado concepto que tiene usted de la esencia de la filosofía. Aquí hay aún dominios encubiertos que no saldrán a la luz sino en el futuro. Pero eso acontecerá sólo si el rigor del pensamiento, la acuciosidad del decir y la economía de las palabras son puestos bajo normas muy diferentes de las habidas hasta ahora. Usted mismo ve que aquí se entreabre el abismo que separa mi pensamiento de la filosofía de Jaspers, prescindiendo por completo de la pregunta, muy diferente, que mueve mi pensamiento y que, sorprendentemente, aún no se ha entendido en absoluto. Estimo grandemente a Jaspers como personalidad y escritor, su influencia sobre la juventud universitaria es notable, pero la asociación "Jaspers y Heidegger", que ha llegado a ser casi canónica, es *el* malentendido *par excellence* que circula en nuestra filosofía. Este malentendido es sobrepasado sólo por la representación de mi filosofía como "nihilismo", mi filosofía, la cual no sólo, como hasta ahora toda filosofía, pregunta por el ser del ente *(l'être de l'étant* [2]*)*, sino por la verdad del ser *(la vérité de l'être)*. La esencia del nihilismo consiste, por el contrario, en que él no es capaz de pensar la nada. Por

* Este texto aparece con la *Carta sobre el humanismo* en el libro del mismo título publicado, en edición bilingüe, por Aubier, Montaigne, París, 1964 (N. del T.).

[1] Esos artículos han sido recogidos en el libro de Jean Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence*, Éd. *Denoël, Paris*, 1971 (N. del T.).

[2] Esta expresión —y todas las demás *en francés* —aparece así en el original (N. del T.)

lo que he llegado a conocer desde hace sólo algunas semanas, presiento en el pensamiento de los jóvenes filósofos de Francia un *élan* formidable que anuncia que allí se prepara una revolución.

Es certero lo que usted dice acerca de la traducción de "Dasein" por *"réalité humaine"*. Excelente la advertencia: *"mais si l'allemand a ses ressources, le français a ses limites"*; aquí se oculta una indicación esencial acerca de las posibilidades de un mutuo y alternante aprender uno del otro en el ámbito del pensamiento productivo.

"Da-sein" es una palabra clave de mi pensamiento y, por consiguiente, también la ocasión para graves malas interpretaciones. Para mí, "Da-sein" no significa tanto *"me voilà!"* como, si puedo decirlo en un francés sin duda imposible: *être le-là*. Y *le-là* es igual a *'Alétheia:* desocultamiento-apertura.

No obstante, esto es sólo una indicación extrínseca. El pensamiento fecundo necesita no sólo de la escritura y de la lectura sino, de la *synousía* de la conversación y del trabajo en que, a la vez, se aprende y se enseña [3]...

3 Véase, de Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger* (I. Philosophie grecque, 1973; II. Philosophie moderne, 1973; III. Approche de Heidegger, 1974), Éditions de Minuit, Paris (N. del T.).

Alfabeta Impresores - Lira 140