REVISTA DE FILOSOFIA

REVISTA DE FILOSOFIA.
vol. 21-24
1983-1984.
NEGRO

UNIVERSIDAD DE

VOL. XXI - XXII

ISSN0034-8236

REVISTA DE
FILOSOFIA

SUMARIO

Martín Heidegger: Qué es y cómo se determina la ΦΥΣΙΣ. Aristóteles Física B, 1 5

Arturo Andrés Roig: Momentos y Corrientes del Pensamiento Humanista durante la Epoca de la Colonia Hispanoamericana: Renacimiento, Barroco e Ilustración 55

Ana Escríbar: El Conde de Keyserling y América Latina, Continente de la Esperanza 85

Humberto Giannini: Sentido Común y Locura 103

Margarita Schultz: El Tiempo y los Objetos 107

Samuel Schkolnik: Identidad: Pertenencia y Participación 115

Homenajes

Jorge Millas: Para una Teoría de Nuestro Tiempo 127

Martín Heidegger: Encuentros con Ortega y Gasset 141

Notas y Comentarios

Ives Benzi: *Tiempo y Espacio en Aristóteles y Kant*, por Humberto Giannini 145

Ives Benzi: *Bio-Bibliografía de la Filosofía en Chile desde el Siglo XVI hasta 1980*, dirigida por Fernando Astorquiza 149

Jorge Estrella: *Escritos Filosóficos*, por G.W. Leibniz 152

DICIEMBRE 1983

VOL. XXI - XXII

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA, HUMANIDADES Y EDUCACION
DECANO
Joaquín Barceló

REVISTA DE FILOSOFIA
DIRECTOR
Jorge Estrella
VICEDIRECTOR
Oscar Velásquez
COMITE EDITORIAL
Jorge Acevedo
Humberto Giannini
Carlos Miranda

Dirección: Larraín 9925 - Santiago - Chile

Los artículos de esta publicación
son de la exclusiva responsabilidad
de sus autores.

Impreso por Editorial Universitaria

QUÉ ES Y CÓMO SE DETERMINA LA ΦΥΣΙΣ ARISTÓTELES FÍSICA B, 1*

Martin Heidegger

Φύσις la tradujeron los romanos por *natura; natura* de *nasci*, nacer, provenir-de; en griego γεν — lo que permite provenir de sí.

El nombre "Naturaleza" desde entonces es la palabra fundamental que nombra las relaciones esenciales del hombre histórico occidental con el ente, que no es el hombre mismo y con el ente que él mismo es. Esto se hace evidente con la simple enumeración de algunas oposiciones que se han convertido en dominantes: Naturaleza y Gracia (Supra-naturaleza), Naturaleza y Arte, Naturaleza e Historia, Naturaleza y Espíritu. Pero al mismo tiempo, se habla también de "naturaleza" de la historia y de la "naturaleza" del hombre y con ello se mienta no sólo el cuerpo o, pues, el sexo, sino toda su "esencia". Así, es frecuente hablar de "naturaleza de las cosas", es decir, tanto de *lo que* son en "posibilidad" y *cómo* lo son, dejando de lado si son "realmente" y hasta qué punto lo son.

Lo "natural" del hombre significa —pensado cristianamente— lo que le fue dado en la creación junto con su libertad y entregado a ésta; *esta* "naturaleza" —abandonada a sí misma— acarrea a través de sus pasiones la ruina del hombre; por ello, la "naturaleza" tiene que ser *sofrenada*; ella es, en cierto modo, lo que no debe ser.

En otra interpretación, la liberación de los impulsos y pasiones vale precisamente como lo natural del hombre; *homo naturae* es, según Nietzsche, el hombre que hace del "cuerpo" el hilo conductor de la interpretación del mundo y, por ello, conquista una nueva relación de acordanza con lo "sensible" en general, con los "Elementos" (Fuego, Agua, Tierra, Luz), con las pasiones e impulsos y con lo que ellos condicionan, en virtud de cuya relación cae bajo su poder "lo elemental" y con este poder se vuelve capaz de dominar el mundo, en el sentido de un dominio mundial planificado.

Y finalmente, "Naturaleza" es la palabra para Aquello que está, no sólo sobre todo "lo elemental" y sobre todo lo humano, sino incluso, sobre los

*"Vom Wesen und Begriff der *Physis*. Aristoteles'Physik B, 1"; escrito incluido en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967.

dioses. Así, dice Hölderlin en el Himno "Como cuando en día de fiesta..." (Estrofa III):

"¡Pero ahora amanece! Lo esperaba y lo veía venir
Y lo que vi, lo sagrado sea mi palabra.
Pues ella, ella misma, más antigua que los Tiempos
Y que está sobre los dioses de Occidente y de Oriente,
La Naturaleza ha despertado con ruido de armas,
Y desde arriba, desde el Eter hasta abajo, el abismo,
Según firme estatuto, como antaño, engendrada del sagrado caos,
Siente el entusiasmo renovado,
La creadora de todo".

("Naturaleza" es aquí nominación de lo que está *sobre* los dioses y es "más antigua que los Tiempos", en los que cada vez lo ente llega a ser ente. "Naturaleza" se convierte en palabra para el "Ser"; pues éste es anterior a cualquier ente, el cual por él se inviste de lo que es; y *bajo* el Ser están incluso todos los dioses, en tanto que estos *son* y tal como son).

Aquí no es malinterpretado lo ente en total "naturalísticamente" y restringido a la "naturaleza", en el sentido de lo material dotado de fuerza, ni lo ente en total es oscurecido "místicamente" y diluido en lo indeterminable.

Cualquiera que sea la fuerza y el alcance que se hayan atribuido a la palabra "naturaleza" en las diversas épocas de la historia occidental, siempre contiene una interpretación de lo ente en total; incluso, cuando aparentemente se emplea la palabra sólo como el concepto opuesto. En todas esas distinciones, la naturaleza no es sólo un reverso, sino que está preponderantemente en primer plano, ya que siempre y ante todo frente a *ella* se hacen las distinciones y, de esa manera, se determina *desde ella* lo distinguido. (Por ejemplo, cuando se toma "naturaleza" superficial y unilateralmente, como "material", "materia", elemento, lo inconstituido, entonces y de manera correspondiente, el "espíritu" vale como lo "in-material", "espiritual", "creador", constituyente).

/ Pero la perspectiva de la distinción misma: "Ser" /

Así, la distinción entre Naturaleza e Historia tiene siempre que pensar más allá de tal distinción, hacia un ámbito que está a la base de tal distinción y que la porta; en el cual ámbito son la Naturaleza y la Historia. Aunque no se trate de saber o se deje indeterminado si la "Historia" reposa en la "Naturale-

za" y cómo reposa, aunque se conceptúe a la Historia desde la "subjetividad" humana como "Espíritu" y, así, se pueda determinar a la naturaleza desde el espíritu, aún entonces está *todavía* y *ya* co-pensado en su ser el sujeto, ὑποκεί'—μενον, esto es, la φύσις. Esta indispensabilidad de la φύσις llega a luz en el nombre con *el* que nosotros denominamos al modo de saber occidental, hasta ahora sido, acerca de lo ente en total. La trama, en cada momento histórico, de la verdad "sobre" lo ente en total se llama "Metafísica". Que ésta sea expresada en proposiciones o que no lo sea, que lo expresado se conforme en sistema o no, es igual. Metafísica es el saber en el que la humanidad histórico occidental custodia la verdad de las referencias a lo ente en total y la verdad sobre éste último. Meta-física es, en un sentido esencial, "Física", — esto es, un saber de la φύσις (ἐπιστήμη φυσική).

Si nosotros vamos preguntando tras lo que es y cómo se concibe la φύσις, pudiera parecer a primera vista, que se trata sólo de una indagación curiosa acerca de la proveniencia de la versión tradicional y actual de la "naturaleza". Pero meditemos que esta palabra fundamental de la Metafísica occidental cobija en sí decisiones sobre la verdad de lo ente, reflexionemos sobre que la verdad de lo ente en total se ha vuelto completamente problemática y presintamos íntegramente que con ello la esencia de la verdad sigue estando absolutamente sin decidir y si por sobre todo lo anterior sabemos que todo eso está cofundamentado en la historia de la versión esencial que se haga de la φύσις , entonces estaremos fuera de los intereses historiográfico-filosóficos por una "historia del concepto"; experimentaremos entonces, aunque desde lejos, la cercanía de decisiones venideras.

> / Pues el globo terráqueo se sale de sus goznes, suponiendo que alguna vez haya estado en ellos; y surge la pregunta sobre si la planificación del hombre moderno —aunque sea planetariamente— podría crear una trama de mundo /

La primera —a base de su modo de preguntar— elucidación pensante y conexionadora sobre la esencia de la φύσις, que se nos ha trasmitido, procede del tiempo de la consumación de la filosofía griega. Proviene de Aristóteles y figura en su φυσική ἀκρόασις (lecciones, mejor aún, audiciones, sobre la φύσις).

La Física aristotélica es el libro fundamental, oculto y por ello nunca suficientemente pensado hasta el cabo de la Filosofía occidental.

Es probable que sus ocho libros no fueran proyectados unitariamente y que no fueran escritos en las mismas fechas; tales problemas aquí no tienen

importancia; sobre todo, tiene poco sentido afirmar que la "Física" precede a la "Metafísica", ya que la Metafísica es tan "Física" como la Física es "Metafísica". Se puede aceptar, con fundamentos reales e históricos, que alrededor del año 347 (año de la muerte de Platón), ya estaba confeccionado el libro II (Cf. también Jaeger, *Aristóteles*, 1923, p. 311 sq.; este libro, con toda su erudición, tiene una sola falta: que piensa la filosofía de Aristóteles de una manera completamente *no griega*, sino escolástico-moderna y neokantianamente; más correctas, por estar menos afectadas por el "contenido", son muchas cosas de la *Historia del nacimiento de la metafísica de Aristóteles*, 1912).

En todo caso, este primer conceptuar, pensantemente cerrado, a la φύσις, es también el último eco del *proyecto* inicial, y por ello más alto pensantemente, de la esencia de la φύσις, tal como se nos ha preservado en los fragmentos de Anaximandro, Heráclito y Parménides.

En el primer capítulo del II de los ocho Libros de la *Física* (*Física* B 1, 192b 8-193b 21) da Aristóteles la interpretación de la φύσις, interpretación portadora y directriz de todas las subsecuentes interpretaciones de lo que es la "Naturaleza". Ahí también tiene su raíz oculta la determinación esencial de la *Naturaleza*, surgida posteriormente desde la distinción con el espíritu y a través del espíritu. Con lo cual se indica que la distinción entre "Naturaleza y Espíritu" es *absolutamente no griega*.

Antes de que sigamos paso a paso la determinación esencial aristotélica de la φύσις, prestemos atención a *dos frases*, que Aristóteles expresa en su primer Libro (A), introductorio:

ἡμῖν δ'ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἔνια κινούμενα

εἶναι· δῆλον δ'ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς.

"Pero para nosotros debe quedar puesto delante de antemano (como establecido), que lo ente desde la φύσις es o todo o algo / lo no en reposo / un movido (determinado por medio de la movilidad); pero esto es evidente por la inmediata in-ducción (que conduce hasta ese ente y *por sobre* este ente hasta su "Ser")" (A 2, 185 a 12 sqq.).

Aristóteles destaca aquí lo que él considera decisivo en el proyecto de la esencia de la φύσις: κίνησις, la movilidad; y por eso la determinación de la esencia del movimiento se convierte en una parte nuclear de la pregunta por y hacia la "Physis". Para nosotros, gentes de hoy, vale sólo como un lugar común decir que los procesos de la naturaleza son procesos de movimiento, expresión que, por añadidura, dice lo mismo dos veces. No vislumbramos

nada de la gravedad de las citadas frases de Aristóteles y de su interpretación de la φύσις, si no nos damos cuenta de que esto que para nosotros es un lugar común, fue destacado para él y por primera vez fue peraltado por él hasta la mirada fijadora de esencia del hombre occidental. Por cierto que los griegos anteriores a Aristóteles ya habían experimentado que cielo y mar, plantas y animales, están en movimiento; por cierto que los pensadores anteriores a Aristóteles habían intentado decir lo que sea el movimiento; y, no obstante, por primera vez él alcanza el nivel del preguntar (que, incluso, se crea con ello) en el que (movimiento no vale sólo como algo que se da también entre otras cosas, sino más bien un nivel desde el cual) se pregunta propiamente por el *ser-movido* y se lo concibe como el modo fundamental del Ser. (Pero esto significa: la determinación de la esencia del Ser no es posible sin la mirada esencial a la movilidad en cuanto tal. Ciertamente que esto no significa, de ninguna manera, que el Ser sea conceptuado "como movimiento" (o como reposo); pues, esto sería un pensamiento *no-griego*, incluso algo completamente infilosófico (por cuanto que la movilidad no es "nada" y sólo el Ser rige en esencia a la nada y a lo ente y a sus modos).

Que todo lo que es ente desde la φύσις sea en movimiento, o en reposo, es evidente, según Aristóteles: δῆλον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Se suele traducir la palabra ἐπαγωγή por "Inducción"; y la traducción es, literalmente, casi adecuada; pero según el asunto, esto es, como interpretación, es totalmente errónea. Ἐπαγωγή no mienta el curso de hechos particulares, ni la serie de hechos que, por sus propiedades semejantes, son englobados en algo común y "general". Ἐπαγωγή mienta el conducir hasta aquello que llega ante la vista cuando nosotros, de antemano, miramos más allá del ente particular *hacia*, y ¿hacia dónde? Hacia el Ser. Sólo si nosotros ya tenemos ante la vista, por ejemplo, lo arbóreo, podremos constatar árboles particulares. El ver y hacer visible a lo que, como lo árboreo, ya tenemos ante la mirada, es ἐπαγωγή. La ἐπαγωγή es el *ausmachen* alemán, en el doble sentido de: de un lado, traer ante la mirada y, por otro lado, al mismo tiempo, fijar lo visto. La ἐπαγωγή es aquello que para el hombre, ligado al pensar científico, se hace inmediatamente sospechoso y que frecuentemente le queda extraño; tal hombre ve en ello una inadmisible "petitio principii", esto es, un empellón contra el pensar "empírico"; sólo que el *petere principium*, el requerir fundamento fundamentador es el único paso de la filosofía, el impulso previo que abre al ámbito en el cual y desde el cual podrá asentarse una ciencia.

Cuando nosotros a lo ente desde la φύσις lo experimentamos directamente y cuando lo mentamos, entonces siempre está ya ante la

mirada lo "en movimiento" y movilidad; pero lo que está ante la mirada no está fijado todavía en lo que él es y en cómo se esencia.

Por ello, la pregunta por la φύσις tiene que preguntar y considerar, en torno a la movilidad de este ente, lo que sea la φύσις en relación con movilidad. Empero, para fijar unívocamente la dirección en torno a este preguntar, tiene que ser previamente delimitado, dentro de lo ente en total, aquel ámbito del que decimos que lo ente perteneciente a él *es* ente determinado por la φύσις: τὰ φύσει ὄντα.

Con tal delimitación comienza la *Física* B 1. (En lo que sigue se da una "traducción", articulada según párrafos *adecuados*; puesto que ésta es traducción, ya la *interpretación* propiamente tal, requiere sólo de una aclaración de la "traducción". La "traducción" no es, de ningún modo, un trasladar las palabras griegas a la *fuerza portadora propia de nuestro lenguaje*. La traducción no requiere *sustituir* las palabras griegas, sino sólo y precisamente, desplazarse *a* ellas y, emplazados en ellas, desaparecer en ellas. Por eso le falta toda la impronta y rotundidad del propio fondo lingüístico; tampoco tiene nada de feliz ni de "brillante").

> "De lo ente (en total) uno es desde la φύσις, otro, empero, por otras "causas"; pero, desde la φύσις son, como decimos, los animales como también sus miembros (partes), así como las plantas, igual que los elementos simples de los cuerpos, como tierra y fuego y agua y aire" (192 b 8-11).

El otro ente que todavía no es propiamente nombrado, *es* por otras "causas"; pero, el uno, "nombrado", es por la φύσις. Por tanto, la φύσις es puesta al punto, como causa [Ur-sache: proto-cosa] (αἴτιον — αἰτία). Con la palabra y concepto causa [Ursache] pensamos nosotros, como algo que va de suyo, en "causalidad" [Kausalität], en el modo y manera cómo una cosa "actúa" [wirkt] sobre otra. Αἴτιον — para esto Aristóteles pronto introducirá una determinación más perfilada—, mienta aquí aquello que es responsable de que un ente sea *lo que* es. Este ser responsable no tiene el carácter de causación [Verursachung] en el sentido de actuación "causal" que produce efectos; así, por ejemplo, la espacialidad pertenece a la realidad de la materialidad, pero el espacio no causa a lo material; a la proto-cosa [Ur-sache] hay que comprenderla aquí literalmente, como lo primordial [Ur-tümliche], que constituye la cosidad de una cosa. "Causalidad" sólo es un modo derivado del ser-protocosa.

Por medio de la simple denominación de animal, planta, tierra, fuego, agua, aire, indica Aristóteles hacia el ámbito en el que hay que hacer la pregunta por la φύσις.

> "Pero todo eso nombrado se muestra como lo que se destaca frente a lo que *no* se pone junto por sí mismo en un estar y con*star* desde la φύσις" (192 b 12-13).

El término Συνεστῶτα es empleado aquí para ὄντα (Cf. 193 a 36 τοῖς φύσει συνισταμένοις), de eso deducimos nosotros lo que quiere decir "Ser" para los griegos. Estos hablan de lo ente como lo "estable"; lo "estable" mienta algo doble: de un lado, lo que tiene-estar-en-sí-desde-sí, lo que "está-ahí"; y, al mismo tiempo, lo estable tiene el sentido de perdurante, duradero. Pensaríamos de una manera totalmente no griega si pretendiéramos captar lo estable como lo *contra*stable [*Gegen*ständige: objetivo]. Objeto [Gegenstand] es la "traducción" de objeto [Objekt]; lo ente sólo puede ser experimentado como objeto [Objekt] cuando previamente el hombre se ha convertido en sujeto, que experimenta la relación fundamental con lo ente en la objetivación de lo que hace frente como enseñoreamiento de eso mismo. Para los griegos el hombre no es nunca sujeto y por ello lo ente no-humano tampoco puede tener jamás el carácter de objeto (Ob-jeto). Φύσις es lo responsable de un estar-en-sí, de modo propio, de lo estable. En la frase que sigue, la φύσις es circunscrita más claramente.

> "En efecto, de esto / lo que desde la φύσις es *lo que* es y *cómo* lo es / tiene cada uno en él mismo poder originario (ἀρχή)' sobre la movilidad y quietud (reposo), en donde movilidad y reposo son entendidos una vez con respecto al lugar, otra vez con respecto al aumento y disminución, otra vez con respecto a la alteración (transformación)" (192b 13-15).

Aquí, en lugar de αἴτιον y αἰτία está expresamente la palabra ἀρχή. En esta palabra oían los griegos, por lo menos, algo doble: ἀρχή mienta de un lado, aquello desde donde algo tiene su origen y punto de partida; pero, de otro lado, lo que, al mismo tiempo, *en cuanto tal* origen y comienzo se anticipa *sobre* lo otro que sale de él y, así, lo retiene y, con ello, lo domina. 'Αρχή significa, al mismo tiempo, comienzo y dominio. En una ampliación de rango inferior, eso significa: salida y mando; para expresar la unidad oscilante de ambas significaciones, se puede traducir ἀρχή por poder originario y origen poderoso. La unidad de eso doble es *esencial*. Y este

concepto de ἀρχή da un contenido más determinado al αἴτιον, protocosa, empleado en primer lugar. (Es probable que el *concepto*-ἀρχή no sea un concepto "arcaico", sino introducido posteriormente, primero por Aristóteles, y revertido después por los "doxógrafos" a los comienzos de la filosofía griega).

La φύσις es ἀρχή y ciertamente origen para y poder sobre la movilidad y reposo y, por cierto, de algo en movimiento y que tiene en él mismo este ἀρχή. Nosotros no decimos aquí "en sí mismo", para indicar que el ente articulado de esa manera no tiene "para sí" el ἀρχή sabiéndolo expresamente, porque, incluso, en general, no "se tiene" a sí mismo en tanto que sí mismo. Plantas y animales son *en* la movilidad y, por cierto, también cuando están quietos y en reposo; reposo es un modo del movimiento; sólo lo móvil puede reposar; no tendría sentido hablar de un número "3" "reposando". Por tanto, porque plantas y animales —que reposen o que se muevan— son *en* el movimiento, por eso ellos son no sólo en *movimiento*, sino que *son* en la movilidad; esto quiere decir: ellos no son primeramente entes por sí y entre otros, que después, a veces, también entran en estado de movimiento, sino que sólo *son* entes en tanto que tienen en la movilidad su estancia esencial y lo que los mantiene en su ser. Pero, su ser-movido es *de tal modo* que el origen para, ἀρχή, el poder sobre la movilidad, domina en ellos mismos.

Aquí, donde Aristóteles determina la φύσις como ἀρχή κινήσεως, no deja de indicar hacia diversos modos de movimiento: aumento y disminución, alteración y desplazamiento (transporte). Tales modos sólo son enumerados, esto es, no se les distingue según perspectiva citada expresamente, ni se los fundamenta en tal distinción. (Cf. *Física*, E 1, 224b 35-225b 9). Incluso, la mera enumeración no es ni siquiera completa. Y el modo de movilidad *no* citado es precisamente el que es decisivo para la determinación esencial de la φύσις. No obstante, tiene su significación que nombre en ese pasaje los modos de movimiento. Ello indica que Aristóteles comprende la κίνησις —movilidad— en un sentido muy *lato*, pero "lato" no en el significado de "extenso", "aproximado" y chato, sino "lato" en la significación de esencial y de plenitud fundamental.

Nosotros, los de hoy, bajo el predominio del pensar mecánico de las ciencias de la naturaleza, estamos inclinados a considerar como la forma fundamental de movimiento a la movilidad en el sentido de avance desde un punto a otro del espacio y estamos inclinados también a "aclarar" todo lo que es movido según ella. Este modo de movilidad — κίνησις κατὰ τόπον, movilidad respecto al lugar y sitio— es para Aristóteles sólo *una* entre otras y

de ninguna manera está señalada *como el movimiento en cuanto tal y por antonomasia.*

Además, hay que observar que el "cambio de lugar" es algo diferente, en cierto sentido, a la variación posicional, modernamente pensada, de un punto-masa en el espacio. Τόπος es el ποῦ, el donde y allí en donde tiene su lugar un determinado cuerpo; lo fogoso lo tiene arriba, lo terráqueo abajo. Los lugares mismos arriba-abajo (Cielo-Tierra) son muy característicos; por medio de ellos se determinan distancias y relaciones, por tanto, lo que nosotros llamamos "espacio", para lo cual no tenían los griegos ni palabras ni concepto. Para nosotros, gentes de hoy, el espacio no está determinado por lugares, sino, por el contrario, todos los lugares, comprendidos como puntos, son determinados por el espacio infinito, igual por todas partes y en ninguna parte distinto. Aquel reposo que corresponde a la movilidad, en el sentido de cambio de lugar, es el permanecer en el mismo lugar. Mas, lo que *no* se mueve de este modo, porque tiene el mismo lugar y se mantiene en él, puede, no obstante, estar en movilidad, por ejemplo, una planta que, radicada en su "paraje", crece (aumenta) o se desmedra (disminuye) / αὔξησις — φθίσις /. Y, a la inversa, lo que se mueve, en el sentido de cambio de lugar, puede, sin embargo, "reposar" de modo que permanezca tal como está constituido: un zorro corriendo reposa, en cuanto mantiene el mismo color, reposo de no convertirse en otro, ausencia de ἀλλοίωσις. O algo puede estar movido en el modo del desmedrarse, pero moverse al mismo tiempo aún de otro modo, a saber, alterándose; al agostarse el árbol se marchitan las hojas, lo verde se convierte en amarillo. Lo movido de esa doble manera (φθίσις — ἀλλοίωσις) *reposa*, al mismo tiempo, en cuanto árbol que está ahí.

La consideración que destaca a todos estos "fenómenos" entrecruzados, como casos de movilidad, acusa una mirada a su rasgo fundamental, que Aristóteles fija en la palabra y concepto μεταβολή. Toda movilidad es mutación [Umschlag = cambio brusco] de algo (ἔκ τινος) hacia algo (εἴς τις). Nosotros hablamos también de cambio brusco del tiempo y de los sentimientos, y pensamos con ello en "alteraciones"; los alemanes hablan también de *Umschlageplätzen* [estaciones de trasbordo], cuando se trata del transporte de los bienes en el tráfico comercial. Topamos con el núcleo esencial de μεταβολή, pensado *griegamente*, sólo si prestamos atención a que en mutación [Umschlag] llega a aparecer algo hasta ahora oculto y ausente ("irrupción" ["Aus-schlag"] y "atravesar" ["Durchschlag"]).

(Nosotros los de hoy tenemos que llevar a cabo una doble tarea:

1. Liberarnos de la opinión que el movimiento es *en primera línea* variación de lugar;

2. aprender a ver que, para los griegos, el movimiento (como un modo del *Ser*), tiene el carácter de entrar en la presenciación [Anwesung]).

Φύσις es ἀρχὴ κινήσεως — poder originario sobre la mutación, de tal manera que todo lo que cambia tiene en él mismo tal poder. Ya al comienzo del capítulo se distinguió lo ente desde la φύσις frente a otros entes, sin que estos fueran propiamente nombrados y caracterizados. Sigue ahora una distinción expresa y determinada, aunque, al mismo tiempo, curiosamente restringida:

> "Pero una cama [un lecho] y un vestido y cualquier otro tipo (de tales cosas) que haya, (eso) tienen, *en tanto en que ciertamente* son hechas comparecer y afirmadas conforme al apelativo respectivo (por ejemplo, como vestido), y hasta el punto en que provienen del saber producente, eso *no lo tienen en absoluto* como irrupción del mutar que naciera de ellas mismas; *pero en tanto que* a tales cosas (respectivamente) les ocurre, además, que son de piedra o de tierra o de una mezcla de ambas, *tienen* una irrupción del mutar en ellas mismas y, por cierto, la tienen sólo en esa medida" (192 b 16-20).

A lo ente de tipo de "plantas", animales, tierra, aire, se contraponen ahora entes de tipo cama, vestido, escudo, carro, barco, casa. Los primeros son "las que crecen" [Gewächse], en sentido amplio, en el que los alemanes hablan de un campo "gewachsene" ["crecido"]; los otros son los artefactos (ποιούμενα). La contraposición realiza sólo lo que debe, a saber, destacar más agudamente la esencia propia de los φύσει ὄντα y de la φύσις, cuando ésta está bajo la perspectiva directriz, en la que se pregunta por y hacia lo movido, por su movilidad y por la ἀρχή de ambos.

Pero, ¿son, pues, cama y vestido, escudo y capa, algo movido? Ciertamente, sólo que la mayor parte de las veces los encontramos en un modo de movimiento difícilmente visible: el de lo que reposa; y su "reposo" tiene el carácter del haber-llegado-a-estar-listo, del haber-sido-producido y del estar-"ahí" y delante de ese determinado modo. Nosotros, hoy día, pasamos fácilmente por encima de este señalado reposo y, con ello, por encima de la movilidad correspondiente o, por lo menos, no lo tomamos de manera suficientemente esencial como la señal legítima del Ser de estos entes. ¿Por qué? Porque nosotros, presos en las mallas del ser-hombre moderno, estamos entregados al hábito de pensar lo ente como *objeto* y a dejar que se agote el Ser de lo ente en la objetividad del objeto. Pero, para Aristóteles se trata de mostrar aquí que los artefactos *son* en la movilidad de la producción y, por tanto, en el reposo del Ser-producido, lo que ellos son y cómo lo son; sobre

todo, mostrar también que esta movilidad tiene otro ἀρχή y que los entes movidos de este modo se comportan con su ἀρχή de otra manera. (No hay ningún motivo para leer con Simplicio ἀρχή en lugar de ὁρμή, porque ὁρμή irrupción, aclara bien la esencia de ἀρχή).

El ἀρχή de los artefactos es la τέχνη; ésta no significa "Técnica" en el sentido de producción y de modos de producción; no significa tampoco "Arte" en el sentido de saber-producir; sino que τέχνη es un concepto de conocimiento y significa el reconocerse capaz acerca de aquello en que se fundamenta toda fabricación y producción; el reconocerse capaz acerca de aquello por lo que una producción, por ejemplo, la de una cama, se realiza, fina y está lista. Este "fin" se dice en griego τέλος. Aquello en donde una producción "termina"; es la mesa en cuanto está terminada, pero terminada precisamente *como* mesa, como lo que es una mesa y tal como aparece: el εἶδος — mesa. El εἶδος tiene de antemano que estar ante la mirada, y este aspecto, visto anticipadamente, — εἶδος προαιρετόν — es el fin, τέλος, en el que la τέχνη se reconoce capaz; sólo *por eso* se convierte ella, al mismo tiempo, en determinación del modo de proceder de la que nosotros llamamos "técnica". Pero, de nuevo: la esencia de la τέχνη no es el proceso de manipulación en cuanto actividad, sino el reconocerse capaz del procedimiento; y τέλος no es meta ni intención, sino fin, en el sentido de per-fección determinante y esencial; *sólo por eso* puede ser tomado como intención y puesto como meta. Pero el τέλος, el aspecto pre-visto (por ejemplo, de la cama) es lo conocido por quien se reconoce capaz en ello y está en *éste*; y sólo en cuanto tal es punto de partida para la representación y poder sobre la confección. Ἀρχή no es el εἶδος en sí, sino el εἶδος προαιρετόν, esto es, la προαίρεσις, esto es, la τέχνη es ἀρχή.

Por lo tanto, en los artefactos, el ἀρχή de su movilidad y, por consiguiente, del reposo de su estar listos y acabados, *no* está en ellos mismos, sino en otro, en el ἀρχιτέκτων, que tiene poder sobre la τέχνη en cuanto ἀρχή. Frente a ellos se distinguirían los φύσει ὄντα, que se llaman así precisamente porque *no* tienen el ἀρχή de su movilidad en ningún otro ente, sino en el ente que ellos mismos son (y en tanto que lo son). Sólo que, según la exposición aristotélica, la delimitación entre lo que es hecho y lo que crece no es tan sencilla. Ya la contribución de la frase citada da una indicación — ᾗ μὲν — ᾗ δέ: en cuanto lo que es hecho (los artefactos) es visto así — hasta el punto en que son vistos de otra manera; los ποιούμενα pueden ser tomados en una doble perspectiva: de un lado, en cuanto lo producido es alcanzado según la declaración casual — κατηγορία.

Tropezamos aquí con un uso de esta palabra que es *previo* a su fijación en "término", fijación que realiza precisamente Aristóteles y, por cierto, a base

del empleo habitual aquí usado. Κατηγορία la traducimos nosotros por declaración y, ciertamente, que no captamos la plena significación griega: κατὰ — ἀγορεύειν, en el ἀγορά, en la vista de una causa pública, decirle a alguien en su cara, que él es "aquel" que...; de esto resulta la significación más amplia: declarar algo como esto y esto, de tal manera que en la declaración y por ella lo denunciado es hecho público y puesto en lo abierto y manifiesto. Κατηγορία es la denominación de lo que algo es: casa, árbol, cielo, mar, duro, rojo, sano. El "término" "categoría" [Kategorie] mienta, por el contrario, una *señalada* declaración. Cuando nosotros declaramos algo que está ahí delante como siendo casa, árbol, podemos hacer eso sólo en cuanto que, de antemano, a lo que nos hace frente como algo que-está-en-sí, como cosa, ya lo hemos traído, interpelado tácitamente, a saber, a lo abierto de nuestro campo "visual"; de igual manera, un vestido se deja declarar como rojo, si él, de antemano, ha sido ya interpelado tácitamente en cuanto algo así como cualidad. Pero, lo-que-está-en-sí ("sustancia") — cualidad ("qualitas") y semejantes, constituyen el Ser (entidad) de lo ente. Las categorías son, por eso, en un elevado sentido, las declaraciones, κατηγορίαι, señaladas, a saber, portadoras de todo declarar habitual y cotidiano. Las "categorías" están a la base de las declaraciones cotidianas, que toman forma de proposiciones, de "juicios"; y, *a la inversa*, sólo por eso es posible encontrar a las "categorías" al hilo conductor de la proposición, del λόγος; en consecuencia, Kant tuvo que "deducir" la tabla de las categorías de la tabla *de los juicios*; por ello, el saber de las categorías, en cuanto determinación del Ser de los entes, la llamada Metafísica, es, en un sentido esencial, saber del λόγος, es decir, "Lógica"; por eso la Metafísica recibe ese nombre allí donde ella llega a la *completa* (a ella posible) *conciencia de sí misma*, en Hegel. / "Ciencia de la Lógica" = saber absoluto de lo sabible en cuanto algo sabido, representado; (ser-representado, modernamente = entidad − Ser) /.

En el pasaje citado de Aristóteles, κατηγορία está empleada en sentido *pre*terminológico; tan pronto como un producto, por ejemplo, la cama, es tomado en la perspectiva que abre la declaración y denominación cotidiana, tomamos a este ente respecto a su aspecto, como tal cosa de uso; en cuanto tal *no* tiene en ella misma el ἀρχὴ κινήσεως. No obstante, nosotros podemos tomar a este mismo ente, la cama, con respecto a que es de madera y, así, es un trozo de madera. En cuanto madera, es un tronco de árbol que ha crecido; éste tiene en él mismo el ἀρχὴ κινήσεως. Por el contrario, la cama no es madera, sino solamente leñosa, *de* madera; y sólo lo que es algo distinto que madera, puede ser *de* madera; por lo cual, nosotros no declaramos nunca a un árbol como de madera, mientras que sí decimos de una manzana que es como "leñosa" ["holzig": harinosa] y a los modales de un hombre los

calificamos de "toscos" ["hölzern": secos]. Lo que la cama es, según la κατηγορία, la cosa de uso que aparece de una y otra manera, no tiene ningún lado absolutamente necesario con la madera, podría ser también de piedra o de acero; lo "de madera" es συμβεβηκός, ha sido sólo introducido y *com-puesto* con lo que la cama es "legítima" y propiamente; así que, en tanto, pero *sólo* en tanto, que simple madera, tiene ciertamente el ἀρχὴ κινήσεως en ella misma; la madera es lo crecido en algo que crece.

A base de esta diferênciación de los artefactos frente a lo que crece naturalmente, Aristóteles puede trazar, recogiendo lo dicho hasta ahora, el primer esbozo de la esencia de la φύσις:

> "Según eso, pues, la φύσις es algo así como salida y poder y con ello, lo arquetípico para y del moverse y reposar de algo, en lo que ella tiene originariamente poder (ἄρχει), de antemano (ὑπό), en primer lugar en sí y desde sí y hacia sí, y por ello mismo *nunca* de manera como si el ἀρχή se instalase (en lo ente) precisamente sólo de pasada" (192 b 20-23).

Sencilla y casi duramente es aquí modelado el esbozo esencial: la φύσις no es, solamente y en general, el poder originario sobre la movilidad de un móvil, sino que ella pertenece a tal móvil y de manera tal que éste dispone en él mismo, desde sí mismo y para sí, de su movilidad. El ἀρχή no es, pues, algo así como punto de partida de un impulso, que expulsa a lo empujado y lo abandona a sí mismo; al contrario, lo que está determinado por la φύσις, queda en su movilidad no sólo en sí mismo, sino que, desplegándose conforme a la movilidad (a la mutación), retorna precisamente a sí mismo.

La situación esencial aquí mencionada podemos aclarárnosla con lo que crece en sentido estricto (con las "plantas"): mientras "la planta" brota, surge y se despliega en lo abierto, retorna, al mismo tiempo, a sus raíces, afirmándolas en lo cerrado y así toma su sitio. El surgir desplegándose es en sí un retorna-en-sí; este modo de desplegar el ser [Wesung] es φύσις ; pero ésta no debe ser pensada como un "motor" ["Motor"] aplicado en alguna parte, que algo impulsa, ni como un "organizador" ["Organizator"], que existe en alguna parte y que organiza algo. Asimismo se podría caer en la opinión de que el ente determinado desde la φύσις , sería tal que precisamente *se hace a sí mismo*. Esta opinión se impone tan fácil e inadvertidamente, que ella fue decisiva para la interpretación de la naturaleza viviente, expresa sobre todo en que, bajo el predominio del pensar moderno, se conceptúe a lo viviente como "organismo". Es posible que aún pase mucho tiempo hasta que se aprenda a ver que el pensamiento

de "organismo" y de "orgánico" es un concepto puramente moderno y técnico-mecánico, según el cual es interpretado lo que crece como artefacto que se hace a sí mismo. Ya la palabra y el concepto "planta" toman a lo que crece naturalmente como "plantón", es decir, como algo plantado y cultivado.

Pero, en todos los artefactos el punto de partida del hacer está "fuera de" el artefacto; visto desde éste, el ἀρχή se inserta siempre y ante todo de pasada. Para no mal interpretar la φύσις como *autoproducción* y a los φύσει ὄντα sólo como un tipo particular de artefactos, aclara Aristóteles el καθ' αὑτο, añadiendo καὶ μή κατὰ συμβεβηκός . El καὶ tiene aquí la significación de "y esto quiere decir". Lo que mienta esta observación aclaratoria, lo explica Aristóteles con un ejemplo:

> "Pero yo añado 'que no en el modo de lo que ha venido de pasada', porque muy bien un hombre podría ser por y para sí mismo el origen (partida y poder) de la 'salud' y, empero, podría ser, al mismo tiempo, también médico; sin embargo, él tiene el saber capaz de sanar *en él*, no en cuanto que él sana, sino que más bien en este caso, están juntos en uno y el mismo hombre, ser médico y sanar; por esto están también ambos separados el uno del otro". (192 b 23-27).

Aristóteles, hijo de un médico, emplea con gusto, también en otros contextos, ejemplos de la "πρᾶξις" médica. Aquí expone el caso de un médico que se trata a sí mismo y que con ello se cura. Dos tipos de movilidad se entrecruzan aquí de manera peculiar: la ἰάτρευσις , esto es, la medicina como τέχνη, y la ὑγίανσις, esto es, la curación en cuanto "φύσις". Ambos movimientos, en el ejemplo puesto del médico que se trata a sí mismo, están en uno y el mismo ente, en este hombre determinado. Esto vale incluso del ἀρχή respectivo de ambos "movimientos". El "médico" tiene el ἀρχή de la curación ἐν ἑαυτῷ, *en* sí, pero no καθ' αὐτόν, no según él mismo, en tanto que es *médico*. El ser médico no es la ἀρχή de la curación, sino el ser hombre, y esto sólo en tanto que el hombre es un ζῷον , viviente, que sólo vive "encarnado". Como decimos también la "naturaleza", sana y capaz de resistir, es el legítimo punto de partida hacia la curación y el estar dispuesto hacia ella; sin este ἀρχή toda medicación sería vana. Por el contrario, el médico tiene en sí el ἀρχή de la curación; el ser médico es la partida y el poder para el tratamiento. Pero este ἀρχή, a saber, la *mirada previa* que se reconoce capaz de (τέχνη), conformada sobre lo que es la salud y lo que es inherente a su mantención y recuperación (el εἶδος τῆς ὑγιείας), este ἀρχή no está en el hombre en tanto que hombre, sino que se la ha añadido y se lo

ha apropiado él mismo, adquiriendo conocimientos y aprendiendo; y, consecuentemente, la τέχνη misma en relación a la curación, es sólo, en cada caso, algo que puede concurrir. Médicos y medicina no crecen como árboles; ciertamente que hablamos a veces de alguien que "ha nacido" para médico y con ello queremos decir que un hombre trae consigo la predisposición para reconocer enfermedades y para tratar enfermos. Sólo que estas disposiciones no son nunca, según — φύσις, el ἀρχή para ser médico, ya que ellas *por sí mismas* no se despliegan en un ser médico.

Pero, se podría aducir aquí la siguiente objeción: Considérense dos médicos que padezcan la misma enfermedad, bajo las mismas condiciones y que ambos se trataran a sí mismos; pero entre ambos casos media un tiempo de 500 años, en el cual ha tenido lugar el "progreso" de la medicina moderna. El médico actual dispone de una "mejor" técnica y sana; el de antaño muere a causa de la enfermedad. El ἀρχή de la curación del médico actual *sí* que es entonces, precisamente, la τέχνη. Pero aquí hay que reflexionar: por lo pronto, el no-morir, en el sentido de una prolongación de la vida, no es necesariamente curación; que hoy los hombres vivan más largo tiempo no es prueba de que sean más sanos; incluso, se podría concluir más bien lo contrario. Pero, suponiendo también que el médico actual no sólo retrase por un tiempo la muerte, sino que sanase, entonces el arte médico también aquí sólo ha apoyado a la φύσις y la ha guiado mejor. La τέχνη sólo puede ir al encuentro con la φύσις , puede favorecer más o menos la curación; pero, en cuanto τέχνη, no puede sustituir a la φύσις y, en su lugar, convertirse ella misma en ἀρχή de la *salud* en cuanto tal. Esto sólo ocurriría si la vida en cuanto tal se convirtiera en un artefacto, fabricable "técnicamente"; pero entonces, en el mismo instante, ya no se daría tampoco ninguna salud más, como tampoco se daría nacimiento y muerte. A veces parecería como si la humanidad moderna se precipitase hacia esta meta: *que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*; si esto se logra, entonces el hombre haría saltar por los aires a sí mismo, esto es, a *su ser como subjetividad*; saltar por lo aires, en los que lo absolutamente insensato vale como el único "sentido" y el mantenimiento de esta valoración aparece como el "señorío" humano sobre la Tierra. De esa manera no es superada la "subjetividad", sino sólo "tranquilizada" en el "eterno progreso" de una "constancia" ["Konstanz"] de chinos; esta es la más extremada desesencia [Unwesen] de φύσις — οὐσία.

El ejemplo en el que se entrecruzan dos movilidades de distinto tipo, lo toma Aristóteles, al mismo tiempo, como ocasión para determinar más cercanamente el modo cómo los ποιούμενα (artefactos) están en relación con su ἀρχή.

"De igual manera pasa también con cualquiera otra cosa que pertenezca a las fabricadas; pues ninguna de ellas tiene en sí misma la partida para y el poder de fabricar; sino que, más bien, las unas tienen su ἀρχή en otro ente y, por tanto, desde fuera, como, por ejemplo, la casa y cualquiera otra cosa hecha a mano; las otras, ciertamente, tienen el ἀρχή en ellas mismas, pero no en cuanto ellas mismas son ellas mismas. A esto pertenece todo lo que puede ser para sí mismo "causa" de manera ocasional" (192 b 27-32).

La casa tiene la partida para y poder de ser casa, a saber, construcción, en el propósito de construcción del jefe de obra, propósito que se determina en el plano de construcción del arquitecto. Este plano —esto es, en griego, el *aspecto* de la casa *previamente avistado*— (literalmente, la ἰδέα), dispone cada paso en la realización de la construcción y dispone sobre la elección y elaboración de los materiales de la construcción. También cuando la casa "está" ahí, lo está por cierto sobre sus fundamentos *puestos*, pero nunca *desde* ella misma, sino siempre y sólo como *construcción*. Estando la casa —pensado en griego— está dentro de lo abierto y desvelado, nunca podrá ella, estando así, retrotraerse a su ἀρχή; la casa no está nunca enraizada, sino que siempre sólo queda puesta y establecida ahí.

Pero si alguien, por ejemplo, con un movimiento torpe de la mano "se mete el dedo en el ojo" y lo lesiona, entonces, lesión y movimiento de la mano están ciertamente ἐν ταὐτῷ , "en" el mismo ente, pero no se copertenecen el uno al otro, sino que sólo han coincidido — συμβεβηκός —, han ocurrido juntos. Por eso, para la determinación de los φύσει ὄντα no basta que se diga sólo que ellos tienen el ἀρχή de su movilidad en ellos mismos, sino que se requiere esta determinación característica: en ellos mismos y ciertamente en tanto que ellos mismos son ellos mismos y son cabe ellos mismos.

/ Este "y ciertamente" no es una restricción, sino la exigencia de mirar en la amplitud de la esencia abisal de un Ser, que se rehúsa a toda τέχνη, porque ésta renuncia a saber y a fundar la *verdad* en cuanto tal /.

Aristóteles concluye la caracterización, realizada hasta ahora, de la esencia de la φύσις, con una aclaración, sólo en apariencia externa, de la significación de los conceptos y de los giros lingüísticos, que se reúnen en torno a la esencia, al concepto y a la palabra φύσις.

"Φύσις, es, pues, lo ducho. Pero, φύσις "tiene" todo lo que contiene un poder originario articulado de esa manera. Y todo eso *es* (tiene el ser) del tipo de entidad; pues, pre-estando por sí, tal es la φύσις y cada vez *en* algo

así pre-estante (constituyente del pre-estar). Pero, según la φύσις es, tanto esto como todo lo que le es propio en él y por él mismo, como, por ejemplo, al fuego ser llevado hacia arriba; pues, esto (ser llevado hacia arriba) no es, por cierto, φύσις, tampoco contiene φύσις, pero sí es desde la φύσις y conforme a φύσις. Por tanto, está definido lo que sea la φύσις y, asimismo, lo que mienta el "desde la φύσις" y el "conforme a φύσις" ". (192 b 32-193 a 2).

Podría chocar que hayamos dejado sin traducir todavía la palabra fundamental φύσις. No la traducimos por *natura*, naturaleza, porque estos nombres son demasiado multívocos y recargados y han recibido su fuerza nominativa ante todo desde una interpretación de la φύσις, orientada de una manera peculiar. Por cierto que no tenemos tampoco ninguna palabra que fuese adecuada para nombrar pensantemente el modo de ser de la φύσις, aclarada hasta ahora. (Podemos tratar de decir "brotar", pero no somos capaces de dar inmediatamente a esa palabra la plenitud y determinabilidad que requiere). Pero, la razón principal de que continuemos empleando sin traducir la palabra φύσις, quizás intraducible, reside en que todo lo dicho hasta ahora para elucidar su modo de ser, es sólo el preludio. Incluso, ni siquiera sabemos qué tipo de consideración y de cuestionar está ya en marcha cuando nosotros preguntamos así por la φύσις. Esto nos lo dice Aristóteles en el párrafo últimamente transcrito, en el que, con extremada sobriedad, fija el horizonte en el que se mueve la dilucidación hecha hasta ahora y la que va a seguir.

La frase decisiva suena: καὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσία : y todo esto —a saber, lo ente desde la φύσις tiene el ser del modo de la *entidad* [*Seiendheit*]. Esta expresión "entidad", poco bella para el oído habitual, es la única traducción adecuada de οὐσία. Ciertamente, que esta expresión *tampoco* dice *mucho*, incluso casi nada. Empero, en ello estriba su ventaja: evitamos las "traducciones" corrientes, es decir, interpretaciones de οὐσία , tales como "substantia" ["sustancia"] y "essentia" ["esencia"]. Φύσις es οὐσία , esto es, entidad— aquello que designa y signa a lo ente en cuanto tal, el Ser precisamente. La palabra οὐσία no es originariamente una "expresión" filosófica, como tampoco lo es la palabra κατηγορία, ya aclarada; la palabra οὐσία fue acuñada como "término" ante todo por Aristóteles. Esta acuñación consistió en que Aristóteles, pensando, sacó del contenido de esta palabra algo decisivo y lo fijó unívocamente. Pero, la palabra conserva al par, en tiempos de Aristóteles y en los posteriores, la significación habitual. Gracias a ésta son mentados casa y patio, los haberes, la hacienda; nosotros decimos también la finca ["Anwesen"], los "bienes raíces" ["Liegenschaf-

ten"], las existencias [*das Vorliegende*]. Tenemos que pensar en la dirección de esa significación para asegurarnos la fuerza nominativa de la palabra οὐσία, en cuanto palabra filosófica fundamental. Entonces, al punto podemos ver también como la aclaración que Aristóteles agrega en ese pasaje a la palabra οὐσία , se comprende por sí misma: ὑποκείμενον γὰρ τι καὶ ἐν ὑποκειμένῳ ἐστὶν ἡ φύσις ἀεί — pues tal como un pre-estar y "en" un pre-estar es la οὐσία en cada caso. Se podría querer observar que nosotros traducimos aquí "falsamente"; la frase de Aristóteles no reza: ὑποκεῖσθαι γάρ τι. , no un pre-estar, sino ὑποκείμενον : un pre-estante; pero hay que hacer notar, precisamente aquí, que se trata de aclarar hasta qué punto la φύσις es οὐσία y, por tanto, tiene el carácter de la entidad (del Ser); de ello sólo resulta la exigencia, puesta frecuentemente en el uso lingüístico griego y que fue poco tenida en cuenta por los posteriores, de que hay que comprender el participio ὑποκείμενον en correspondencia a lo que él dice, tal como hay que hacerlo con τὸ ὄν . Este puede significar *lo ente*, esto es, este determinado ente mismo; pero puede querer decir también: lo que *es*, que tiene *Ser;* correspondientemente: ὑποκείμενον , lo pre-estante, pero también lo que se caracteriza por el pre-estar y, así, el pre-estar mismo; (las formas participiales, insólitamente ricas y múltiples, de la lengua griega —la lengua propiamente filosófica— no son casuales, aunque no se reconoce todavía su significación).

Entidad de lo ente significó para los griegos, según la aclaración de οὐσία como ὑποκείμενον , tanto como estar-"ahí" y "pre-estar"; recordemos en este punto que Aristóteles, al comienzo de este capítulo 192 b 13 (y después 193 a 36) dice, en lugar de τὰ ὄντα , συνεστῶτα —lo con-stante que ha llegado a su consistencia; según eso, Ser significa tanto como "estar-erguido-en-sí"; pero "estar (erguido)" es, empero, lo contrario de "yacer"—; ciertamente, pero siempre que veamos a cada uno desde él mismo; pero si tomamos "estar (erguido)" y "yacer" en lo que ambos coinciden, entonces se hará visible precisamente cada uno por medio del contrario. Sólo lo que está (erguido) puede caer, y entonces yacer; y sólo lo que yace puede levantarse y entonces estar (erguido). Cuando los griegos toman al Ser ya como estar-erguido-en-sí, ὑπόστασις —substantia, ya como pre-yacer, ὑποκείμενον — subjectum, entonces valen ambos sentido igual, porque así ellos tienen ante la vista lo uno y único: el venir a ser desde sí mismo, la p*resenciación*. La frase conductora y decisiva de Aristóteles respecto a la interpretación de la φύσις , reza: la φύσις tiene que ser conceptuada como οὐσία , como un modo de la p*resenciación*.

Ahora bien, mediante la ἐπαγωγή ya se precisó que los φύσει ὄντα son κινούμενα — lo ente desde la φύσις es ente en movilidad; según eso, hay

que conceptuar a la movilidad como un modo del Ser, esto es, de la p*resenciación*. Sólo entonces, si esa tarea tiene éxito, será asible la φύσις como el *poder originario sobre la movilidad de lo movido desde sí mismo y hacia sí mismo.* Con ello queda principalmente claro que la pregunta por la φύσις de los φύσει ὄντα no va, en lo ente de este tipo, tras propiedades ónticas que se encuentran en él, sino que indaga el Ser de este ente, desde el cual Ser se determina previamente de qué modo, en general, puede tener propiedades lo ente de tal Ser.

Cuán decisiva la elucidación aristotélica de la φύσις , hasta ahora realizada, que desemboca entretanto y expresamente en la meditación de los principios, y cuán necesaria es ésta en relación con la próxima tarea, lo muestra el próximo pasaje, que constituye el tránsito hacia la determinación de la esencia de la φύσις desde un nuevo punto de partida:

> "Pero, querer dar una demostración de *que* ella *es*, la φύσις, es ridículo; pues esto (el Ser como φύσις) se muestra por sí mismo, visto que / y no: "se muestra que..." / ente de tal tipo se da múltiplemente entre lo ente. Empero, probar lo que se muestra por sí y desde sí (y aun) querer hacerlo por medio de lo que rehúsa aparecer, esto sería como la conducta de un hombre que no puede destacar (uno frente a otro) lo que por sí mismo es familiar a todo conocimiento y lo que no lo es por sí mismo. Pero que esto (tal incapacidad para esa distinción) pueda darse, no es cosa que esté fuera del "mundo". Pues, mediante una serie de consideraciones podría intentar, por ejemplo, un ciego de nacimiento, llegar a tener noticias de los colores. En este caso, tales gentes llegan necesariamente a enunciados sobre la significación terminológica de los nombres de los colores, pero con ello no perciben nunca lo más mínimo de los colores mismos" (193 a 3-9).

"Pero, intentar una demostración de *que* ella *es*, la φύσις, hace reír". ¿Por qué, pues? ¿No se tiene que tomar en serio tal proceder? Sin la demostración previa de que algo así como la φύσις "es", quedarían inanes, incluso, todas las elucidaciones sobre la φύσις . Metámonos, pues, en un tal intento de demostración. *Entonces* tendríamos que aceptar, por cierto, que la φύσις no es, por lo menos, que no se la ha comprobado aún en su ser y en cuanto ser; por tanto, tampoco podríamos apelar a ella en la marcha de la demostración. Sin embargo, tomando en serio tal procedimiento, ¿cómo se podría encontrar cosas tales como φύσει ὄντα,—plantas, animales, por ejemplo— y exhibirlos como algo por donde podría ser atestiguado el ser de la φύσις? Un tal proceder es imposible, porque él ya ha tenido que apelar al ser de la

φύσις , y precisamente por eso, una demostración de este tipo es siempre superflua. Ya desde su primer paso, ella testimonia que su proceder está demás. De hecho, toda la empresa es risible. El ser de la φύσις y la φύσις en cuanto Ser son indemostrables, porque ella no requiere demostración; y no la requiere porque siempre que esté en lo abierto lo ente desde la φύσις, ella misma ya se ha mostrado y está ante la vista.

A lo sumo, a los que exigen e intentan tal prueba, se les podría hacer observar que ellos no ven *lo que* ya ven, que no tienen ojos para ver lo que ya tienen ante la vista. Por cierto, que *este* ojo, no sólo para lo que se ve, sino para lo que, en el ver a lo visto, ya tiene ante la mirada, no es propio de cualquiera. A este ojo pertenece la capacidad de distinguir entre lo que se muestra por sí mismo y llega a lo abierto según su esencia, y lo que no se muestra por sí mismo. Lo que se muestra de antemano como φύσις en los φύσει ὄντα., como la Historia en todos los procesos históricos, como el Arte en todas las obras de arte, como la "vida" en todo lo viviente, esto que ya está ante la mirada, es visto con la mayor dificultad y conceptuado rarísimamente y casi siempre transformado falsamente en algo meramente subsecuente y, precisamente por eso, pasado por alto. Ciertamente que no necesita todo el mundo captar expresamente en la mirada lo ya avistado en todo experimentar, sino sólo quienes pretendan afirmar algo, o bien sólo cuestionar, sobre la Naturaleza, la Historia, sobre el Arte, sobre el Hombre, sobre lo ente en total. Por cierto que, no todos los que se mantienen en estos ámbitos de lo ente, obrando y conociendo, necesitan meditar previamente lo avistado; por cierto, tampoco podrían pasarlo por alto o, pues, desecharlo a lo indiferente, como siendo algo "abstracto", si realmente quieren estar allí, donde están.

Aquello que se muestra de antemano —el respectivo *ser* de lo ente— no es algo sacado accesoriamente de lo ente y algo enrarecido y huero y, finalmente, un humo; ni tampoco es algo accesible al pensante sólo por medio de una reflexión ["Reflexion"] sobre sí mismo. Por el contrario, el camino hacia lo ya avistado, pero todavía no entendido y menos aún conceptuado, es el ya citado conducir-hacia, la ἐπαγωγή. Esta consuma el ver-de-antemano [Voraussehen] y ver-hacia-fuera [Hinaussehen], hacia lo que nosotros mismos precisamente no somos y, menos que nada, podríamos ser, hacia algo lejano, que, sin embargo, es algo cercano, más cercano que todo lo que está al alcance de la mano, en el oído y ante los ojos. Para *no* pasar por alto esto lo más cercano y, al mismo tiempo, lo más lejano, se requiere una consideración acerca de lo manual y de los "hechos". La distinción entre lo que de antemano se muestra por sí mismo y lo que no se muestra de esa manera, es un κρίνειν , en el sentido auténticamente griego, destacar a lo

que está *más alto* en rango, frente a lo más bajo. Por medio de este poder "crítico" de distinción [Unterscheidung], que siempre es decisión [Entscheidung], el hombre se pone fuera del mero estar captado por lo que le amenaza y ocupa, y situado en referencia con el Ser; deviene, en sentido real, ex-sistente, él ex-siste, en lugar de meramente "vivir" y atrapar la "realidad" en la "inmediatez vital", realidad que es sólo el refugio de una fuga, larga y pertinaz, ante el Ser. Quien no pueda realizar aquella distinción, vive, según Aristóteles, dentro de ella como un ciego de nacimiento, que se agotase trabajando para hacerse accesibles los colores por medio de consideraciones sobre los nombres de los colores por él oídos. El elige un camino que nunca lleva a la meta, porque a ésta sólo conduce un sendero único, que le está rehusado al ciego — el "ver". Así como hay ciegos para los colores, hay también *ciegos para* la φύσις. Y si recordamos que la φύσις fue determinada como un modo de la οὐσία (de la entidad), entonces son los ciegos para φύσις sólo un tipo de ciegos para el Ser. Presumiblemente, su número no es sólo más grande que el de los ciegos para los colores, sino que, además, el poder de los ciegos para el Ser es más fuerte y pertinaz, sobre todo porque están encubiertos y, la mayor parte de las veces, no son reconocidos. Esto acarrea, incluso, que los ciegos para el Ser pasen como los únicos y propiamente videntes. Sin embargo, es evidente que esta relación del hombre con lo que de antemano se muestra por sí mismo y que se sustrae a todo intento de prueba, tiene que ser difícil de retener en su originariedad y verdad. Pues, si fuera de otro modo, Aristóteles no habría necesitado recordarlo expresamente y proceder contra la ceguera para el Ser. Y difícil de retener es esta referencia con el Ser, porque aparentemente se hace con facilidad por medio de nuestra relación usual con lo ente; con tanta facilidad, que parece que fuera realizado por nosotros *por medio de* tal relación y que consistiera en nada más que *en esta* relación.

Por cierto que el papel que juega la observación de Aristóteles sobre el querer probar la "aparición" de la φύσις en la totalidad de su exposición, lo columbraremos pronto por lo siguiente:

> "Sin embargo, para algunos pensadores, la φύσις, y, por tanto, también la entidad de lo ente desde la φύσις, se muestra para algunos pensadores como si ella fuera lo primeramente ya pre-estante en cualquier cosa y carente ella misma de toda estructura; según eso, la φύσις de la cama sería la madera, mas la de la estatua sería el bronce. Según la exposición de Antifón, esto se muestra así: si alguien entierra una cama y la descomposición llega tan lejos que brote un embrión, entonces de éste no nace una cama, sino madera; por eso, lo que fue impuesto según una regla y un

saber-capaz / a la madera, la cama /, es, por cierto, algo existente [Vorhandene], pero algo existente sólo en cuanto se le ha puesto-con; sin embargo, la entidad yace en aquélla (en la φύσις), que, incluso, permanece a través de todo lo que ella "traspasa", manteniéndose bien junta. Pero también si a alguno de estos / madera, bronce / le ha tocado que le pase esta precisa cosa / a saber, haber sido com-puesto en una cierta estructura / en su relación con alguna cosa, como, por ejemplo, el bronce y el oro, en relación con el agua, a los huesos y la madera en relación con la tierra, y de igual manera, también cualquier cosa de entre todos los otros entes, entonces *son* precisamente aquellos (agua-tierra) la φύσις y, por tanto, la entidad de ellos (en cuanto entes)" (193 a 9-21).

Externamente visto, pasa ahora Aristóteles de la aclaración del comportamiento correcto en la determinación esencial de la φύσις, en cuanto un modo del Ser, *a una* caracterización de la opinión de otros pensadores respecto a la φύσις. Sin embargo, con ello no quiere citar *también* algunas otras opiniones en pro de una erudita completud; tampoco quiere sólo remitirse a ellas, para, de esa manera, procurar a su propia interpretación un mayor resalte. La mira de Aristóteles está puesta en aclarar la citada interpretación de la φύσις a la luz de su manera de plantear la pregunta y, así, guiar *al* camino que posibilite la determinación suficiente de la φύσις, que él tiene muy presente ante los ojos. Sobre ello, nosotros sabemos hasta ahora sólo esto: φύσις es οὐσία —el Ser de un ente y, ciertamente, de un ente que se avista de antemano como teniendo el carácter de κινούμενα — de lo ente en movimiento. Más claro aún: la φύσις es poder originario (ἀρχή) sobre la movilidad de lo en sí mismo movido.

Si la φύσις es οὐσία , un modo de ser, entonces la determinación, de acuerdo a esencia, de la φύσις, pende de algo doble: de un lado, de la captación, suficientemente originaria, de la esencia de la οὐσία y de otro, de la interpretación correspondiente de lo que, a la luz de los conceptos de ser del caso, hace frente como un ente desde la φύσις.. Ahora bien, los griegos comprendían la οὐσία en el sentido de pr*esenciación* constante [beständige Anwesung]. Esta interpretación del Ser no fue fundamentada ni, menos aún, fue cuestionado el fundamento de su verdad. Pues, más esencial que eso fue en el primer comienzo del pensar, que, en general, se conceptuase el Ser de lo ente.

Pero, ¿cómo interpreta el sofista Antifón, que venía de la Escuela de los Eleatas, la φύσις, a la luz del Ser, conceptuado como pr*esenciación* estante [ständige Anwesung]? El dice: *es* propia y *únicamente* tierra, es agua, es aire,

es fuego. Pero, con ello se toma una decisión del más grande alcance: lo que en cada caso aparece como *más* frente a la mera (pura) tierra, por ejemplo, la madera "formándose" de ella, o, pues, la cama hecha de madera, todo este más, es *menos* ente; pues, todo este más tiene el carácter de articulación, acuñación, urdimbre y estructura — brevemente, del ῥυθμός . Pero, lo que es de esta manera, cambia, es inconstante e inconsistente; de madera se construyen también mesas, escudos y buques y la madera misma, a su vez, es sólo una configuración de tierra. A ésta, en cuanto propiamente perdurante, se añade lo cambiante del ῥυθμός sólo de vez en cuando. Propiamente ente es τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον —lo primariamente y por sí mismo sin-estructura, lo que queda establemente presente en medio del cambio de hechuras y composiciones que padece. Por las frases de Antifón queda claro que: cama, estatua, capa, vestido, son sólo en tanto que son madera, bronce y cosas semejantes; es decir, constan de lo que es más constante. Pero los más constantes son tierra, agua, fuego, aire— los "elementos". Pero si lo "elemental" es lo más ente, entonces, con la interpretación de la φύσις en el sentido de lo primariamente sin-estructura, que porta a todo lo estructurado, se decide al mismo tiempo sobre la interpretación de cualquier "ente" y la φύσις , conceptuada de esa manera, se equipara al *Ser por antonomasia*. Pero ello implica: la esencia de la οὐσία —la p*resenciación* constante— ha sido fijada en una dirección completamente determinada. De acuerdo a *esta* esencia, todas las cosas —sean las que crecen naturalmente o los artefactos— no son verdaderamente, aunque tampoco son nada; por tanto, no-entes, aunque no satisfaciendo plenamente a la entidad; frente a esto no-ente, sólo aquello "elemental" llena la esencia del Ser.

El párrafo siguiente abre una perspectiva sobre el alcance de la interpretación (ahora discutida) de la φύσις , en el sentido de πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτόν (de lo primariamente y en sí mismo sin-estructura).

> "Por eso, unos dicen que el fuego, otros que la tierra, otros que el aire, otros que el agua, otros que alguno de estos ("elementos"), otros que todos ellos, son la φύσις y con ello, lo Ser de lo ente en total. Pues, lo que uno de ellos, de antemano (ὑπό), había tomado como tal cosa preyacente, sea simple o múltiple, en cualquier caso lo daba como la entidad en absoluto; pero lo demás, lo daba como estados anexos de lo legítimamente ente y como com-porte [Verhalt] y como algo en lo que lo ente está puesto dispersamente (y, así, descompuestó en relaciones). Y por ello, de eso (de lo que, en cada caso, constituye la φύσις) cada uno-sería y demorando en sí mismo, él mismo (a saber, porque *no* les pertenece la mutación, a través

de la cual pudieran salir de ellos mismos); pero, lo demás nacería y perecería "sin límite" " (193 a 21-28).

La distinción entre la φύσις en cuanto lo "elemental", en el sentido de lo propia y únicamente ente (πρῶτον ἀρρύθμιστον καθ' ἑαυτόν) y lo no-ente (πάθη, ἕξεις , διαθέσεις. , ῥυθμός)ı es expuesta aquí una vez más y de manera sintética, con mención de diversas doctrinas y con una clara alusión a Demócrito / ¡Qué evidente se hace aquí la posición fundamental del "Materialismo", en cuanto posición metafísica de la historia del Ser [seyn]! /.

Pero, más importante es la conclusión del párrafo, que resalta aún más claramente tal distinción en el ámbito de la determinación pensante, trayéndola en la forma de oposición entre ἀίδιον y γινόμενον ἀπειράκις. Comúnmente se concibe esta oposición como la de lo "eterno" y lo "temporal". Según eso, lo primariamente p*restante* sin-estructura, es lo "eterno"; todo ῥυθμός, en cuanto cambio, es lo "temporal". Nada más claro que esta distinción; pero no se tiene en cuenta que por medio de la distinción, entendida de esa manera, entre eternidad y temporalidad, sólo se trasladan retrospectivamente representaciones "helenísticas" y "cristianas", (en general, "modernas"), a la interpretación griega de lo "ente". Lo "eterno" vale como lo ilimitado, lo que dura sin principio ni fin, mientras que, por el contrario, lo temporal es la duración limitada. La perspectiva conductora de esta distinción se abre sobre el durar. Por cierto que los griegos *también* tenían noticias de esta distinción respecto a lo ente, pero la diferencia la pensaron siempre a base de su aprehensión del Ser. Y esta es precisamente trastrocada por la distinción "cristiana". Que con la oposición entre ἀίδιον y γινόμενον ἀπειράκις no puede mentarse lo que dura ilimitadamente y lo limitado, se vuelve puramente claro por las palabras griegas que expresan sus nociones; pues, lo que se toma por "temporal", se le llama ahí lo sin límite naciente y pereciente; lo que es opuesto a lo ἀίδιον , a lo "eterno", presuntamente "ilimitado", es incluso *también* algo *ilimitado* — ἄπειρον (πέρας). Entonces, ¿cómo puede encontrarse aquí una oposición, e incluso *la decisiva*, por la que se determina lo propiamente "Ser"? Pero lo llamado eterno, se dice en griego ἀίδιον — ἀείδιον ; y ἀεί no significa sólo "siempre" y "sin interrupción", sino, primeramente, lo que cada vez se demora en su propio lugar [Jeweilige] — ὁ ἀεὶ βασιλεύων = aquello que, *en cada caso*, es regente, *no*, por ejemplo, lo "eternamente" regente. En el ἀεί, lo que se tiene en vista es el demorar y, ciertamente, en el sentido de la p*resenciación*; lo ἀίδιον es p*resente* desde sí mismo, sin intromisión exterior y *por ello* posiblemente constante; el respecto según el cual se piensa aquí, no es el "durar", sino la p*resenciación*; esto da la indicación para entender el

concepto contrario, el γινόμενον ἀπειράκις; ; lo que nace y perece es, pensado en griego, aquello que ya se pr*esencia*, ya se aus*encia* y, por cierto, sin límites; mas, πέρας filosófica y griegamente pensado, no es límite en el sentido de cerco exterior y más externo, no es aquello donde algo cesa. Límite es, en cada caso, lo limitante, determinante, lo que da sostén y consistencia, aquello por donde algo y en donde algo comienza y es. Lo que se pr*esencia* y aus*encia* ilimitadamente, no tiene desde sí mismo ninguna pr*esenciación* y cae en la inconsistencia. La diferencia entre lo propiamente ente y lo no-ente no consiste en que aquél perdure ilimitadamente y que éste sufra, cada vez, una ruptura en su durar; respecto al durar, ambos pueden ser limitados o ilimitados; lo decisivo estriba más bien en que lo propiamente ente se pr*esencia* desde él mismo y por eso puede ser encontrado como lo, en cada caso, ya preyacente — ὑποκείμενον πρῶτον —; por el contrario, lo no-ente, tan pronto se pr*esencia* como se aus*encia*, porque él se pr*esencia* incluso sólo a base de lo ya preyacente, esto es, se le halla en éste o bien, no está. Lo ente (en el sentido de lo "elemental") es lo "siempre 'ahí' ", lo no-ente es lo "siempre de otro modo", en donde el "ahí" y "de otro modo" están entendidos a base de la pr*esenciación*, no con respecto al simple "durar". A la contraposición griega, acabada de aclarar, se aproxima muchísimo la distinción posterior entre *aeternitas* y *sempiternitas*. Aquélla es lo *nunc stans*, ésta lo *nunc fluens*. Pero aquí también ha desaparecido ya la esencia del Ser experimentado griegamente. Si bien esta distinción no se refiere al modo del mero durar, sí se refiere, empero, al de la variación. Lo "estante" es lo *invariable*; lo fluyente es lo "pasajero" y cambiante; mas, ambos son comprendidos, al mismo tiempo, a la manera de lo que perdura sin-interrupción.

Pero, "lo Ser" significa para los griegos la *presenciación en lo desvelado* [Unverborgene]. Lo decisivo no es el durar ni la medida de la presenciación, sino esto, si ella se dona en lo desvelado de lo simple y, de esa manera, se retoma en lo velado de lo inagotado, o si la presenciación se desencamina (ψεῦδος) en el mero "parecer como si", en la "apariencia", en lugar de tenerse y mantenerse en el *no*-desencaminamiento (ἀ-τρέκεια). Sólo teniendo ante la vista la contraposición de desvelamiento y apariencia, se vuelve suficientemente sabible para nosotros la esencia *griega* de la οὐσία. De este saber depende, *en general*, la comprensión de la interpretación aristotélica de la φύσις, y, en particular, la posibilidad de llevar a término el planteamiento que ahora sigue, para su determinación esencial y definitiva y para dar la serie de pasos que llevan a ésta.

Antes de intentarlo, hagámonos presente el camino recorrido hasta ahora, en una sencilla conexión:

Conforme a la ἐπαγωγή, lo ente desde la φύσις está en la movilidad. Pero

la φύσις misma es ἀρχή — origen y poder sobre la movilidad. De ello deducimos fácilmente: el carácter de origen y de poder de la φύσις logra la determinación suficiente, ante todo cuando se realiza una mirada esencial en *para qué* y *sobre qué* la φύσις es origen y poder: en la κίνησις.

Al comienzo del Libro III de la *Física*, en cuyos tres primeros capítulos Aristóteles da la interpretación decisiva de la esencia de la κίνησις , nos pone ante los ojos esta conexión con una completa claridad: Ἐπεὶ δ'ἡ φύσις μέν ἐστιν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς, ἡ δὲ μέθοδος ἡμῖν περὶ φύσεώς ἐστι, δεῖ μή λανθάνειν τί ἐστι κίνησις· ἀναγκαῖον γὰρ ἀγνοουμένης αὐτῆς ἀγνοεῖσθαι καὶ τὴν φύσιν. (200 b 12-15).

> "Pero, ya que la φύσις es poder originario sobre la movilidad y, esto es, por tanto, sobre la mutación surgente y como nuestra marcha va tras la φύσις (μέθοδος, el ir tras algo paso a paso, no nuestro "método" reciente, que tiene el sentido de modo y manera de la μέθοδος), entonces no debe quedar en lo velado en ningún caso, lo que es la κίνησις (en esencia); pues, es necesario que donde ella (la κίνησις) quede familiar, que también quede infamiliar la φύσις". Cf. más arriba B 1, 193 a 6, donde se hablaba de ceguera para el Ser y para la esencia, la expresión γνώριμον.

Pero en el contexto que ahora tenemos delante, se trata primeramente de trazar el rasgo fundamental de la esencia de la φύσις y por ello, en lo que sigue (193 b 7), será captada en el fondo la esencia de la φύσις propia a la κίνησις , aunque no será propiamente desplegada, sino nada más que destacada frente a los otros ámbitos de lo ente, la movilidad y reposo de los "artefactos".

La φύσις es el poder originario sobre la movilidad '(κίνησις), de un movido |(κινούμενον)| y, por cierto, ella es lo καθ'αὐτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. Lo ente desde la φύσις *es* en él mismo y desde él mismo y hacia sí mismo un tal origen disponedor de la movilidad del móvil, que él por sí mismo y nunca de pasada (accidentalmente). Por ello, a lo ente desde la φύσις hay que atribuirle, en sentido especial, el carácter de lo que está por sí. Lo ente desde la φύσις es οὐσία, entidad, en el sentido de "bienes raíces", de lo preyacente por sí. Y por eso a algunos pensadores se les ocurrió la apariencia falaz |(δοκει)| de que la esencia de la φύσις consista, en general, y sólo en ser lo primariamente preyacente sin-estructura, πρῶτον ἀρρύθμιστον, y, en cuanto tal, en regir normativamente (ὑπάρχον) sobre lo ser de todo lo demás que sea ente de la manera que fuere. Aristóteles no hace ningún rechazo formal de esta manera de comprender la φύσις. Pero, el

δοκεῖ lo indicaría. En cuanto a nosotros mismos, haríamos bien en meditar ya por qué tiene que quedar insuficiente la citada interpretación de la φύσις:

1. Ella no considera que lo ente desde la φύσις está *en* la movilidad; esto es, que la movilidad co-constituye el ser de este ente; por el contrario, para la citada interpretación de la φύσις, todo lo móvil, toda alteración y circunstancialidad (ῥυθμός) cambiante, cae en lo que llega a ente sólo incidentalmente; movimiento es lo in-estante, y, con ello, in-ente.

2. La entidad es concebida ciertamente como (con)-stancia, pero sólo lo es unilateralmente en la dirección de lo-previo-que-yace-siempre-a-la-base. Por tanto,

3. el otro momento esencial de la φύσις: la p*resenciación* se pierde. Pero ésta es lo decisivo para el concepto griego de Ser: nosotros intentamos aclarar lo más propio de ella, diciendo en lugar de la palabra p*resencia* [Anwesenheit], la palabra p*resenciación* [Anwesung]. Con ello no se mienta la mera existencia [Vorhandenheit], tampoco lo que se agota sólo en la constancia [Beständigkeit], sino la p*resenciación* en el sentido de pro-venir en lo desvelado, el ponerse en lo abierto. Con la referencia al mero durar, no se tropieza con la p*resenciación*.

4. Pero la interpretación de la φύσις de Antifón y de los otros concibe el ser de los φύσει ὄντα por el camino de una aducción de lo "ente" (de lo "elemental"). Esta manera de proceder, aclarar el ser por medio de un ente, en lugar de "comprender" lo ente desde el Ser, tiene por consecuencia, ante todo, el citado desconocimiento del carácter- κίνησις y la versión unilateral de la οὐσία. Por consiguiente, puesto que la doctrina de Antifón no llega, en general, hasta el ámbito legítimo de un pensar del Ser, tiene Aristóteles, en camino hacia su propia interpretación de la φύσις, que rechazar esta concepción de la φύσις. Leemos:

> "*Por tanto*, con ello, la οὐσία es d*enunciada*: de un lado como lo primero, con respecto a cualquier cosa particularizada, de antemano y en el fondo disponible, para lo ente que tiene en él mismo el poder originario sobre la movilidad y, esto es, sobre la mutación; pero, de otro lado, / la φύσις es d*enunciada* / como lo que instala en la configuración, y, esto es, como lo que se da a ver (a saber, aquello) que se muestra para la d*enuncia*" (193 a 28-31).

Leemos y quedamos admirados; pues la frase comienza con un οὖν, "con ello". El tránsito no expresa ningún rechazo de la doctrina anteriormente citada; por el contrario, es claramente aceptada, por cierto que con la limitación de que en ella sólo hay εἷς τρόπος, *un* modo de captar la esencia

de la φύσις, a saber, como ὕλη ("materia"); ἕτερος τρόπος, el otro modo, que Aristóteles despliega en lo que sigue, conceptúa la φύσις como μορφή ("forma"). Mas nosotros reconocemos fácilmente en esta distinción ὕλη - μορφή (materia-forma), la anteriormente discutida πρῶτον ἀρρύθμιστον, lo primeramente sin-estructura y ῥυθμός, la estructura. No obstante, Aristóteles no sustituye esta distinción simplemente por la de ὕλη y μορφή. Mientras que para Antifón el ῥυθμός (estructura) sólo podía valer como aquello que se añade de pasada (accidentalmente), en cuanto algo inconsistente, a lo único consistente, a lo sin-estructura (materia), para Aristóteles, según la frase citada, la μορφή tiene también la dignidad de una determinación esencial de la φύσις. Ambas interpretaciones de la φύσις están equiparadas mutuamente y esto ofrece la posibilidad de establecer un concepto doble de la φύσις. Pero con ello, surge ahora recién la tarea de mostrar la μορρή propiamente, en cuanto carácter esencial de la φύσις.

Efectivamente, así parece a primera vista; y, sin embargo, todo es de otra manera. La distinción ὕλη — μορφή no es simplemente y sólo otra fórmula de ἀρρύθμιστον - ῥυθμός, sino que ella traspone la pregunta por la φύσις a un plano completamente nuevo, precisamente sobre el cual se responde a la pregunta no formulada por el carácter — κίνησις de la φύσις y la φύσις es conceptuada suficientemente como οὐσία , como modo de la p*resenciación*. En ello estriba, al mismo tiempo, que la citada doctrina de Antifón, a pesar de la apariencia contraria, sea rechazada de manera más tajante. Todo esto podemos verlo suficientemente claro, si nosotros comprendemos la distinción, ahora surgente, de ὕλη - μορφή , aristotélicamente, esto es, griegamente, y si no caemos al punto y de nuevo fuera de esta comprensión. A ello estamos siempre propensos, porque la distinción de "materia" y "forma" es la calle de todo el mundo, sobre la que se mueve el pensar occidental desde antaño. La distinción entre contenido y forma vale como lo más evidente de todo lo evidente; por tanto, ¿por qué no habrían podido pensar los griegos también según tal "esquema"? Ὕλη - μορφή fueron traducidas por los romanos por *materia* y *forma*; en la interpretación de esta traducción, pasó la distinción a la Edad Media y a la Moderna. Kant la capta como diferencia de "materia y forma" ["Materie und Form"] y la aclara como la diferencia entre lo "determinable" y su "determinación" (Cf. *Cr. de la r. p.* De la anfibología de los conceptos de la reflexión. A, 266, B 322). Con ello se alcanza el más extremado alejamiento de la distinción griega de Aristóteles.

Ὕλη mienta en la significación habitual "bosque" ["Wald"], boscaje ["Gehölz"], "soto" ["Holz"], en el que caza el cazador; pero, al mismo tiempo es el "bosque" [Holz], que suministra madera como material de construcción; aquí se convierte ὕλη en materia para todo tipo de

construcción y de "producir", en general. Pero, entonces con este regreso, hecho con gusto, a la significación "originaria" de la palabra, habríamos probado precisamente que ὕλη significa tanto como materia. Seguro - pero, visto de más cerca, la *pregunta* decisiva se ha hecho ante todo más apremiante: Si ὕλη mienta la "materia" *para* el "producir", entonces la determinación esencial de la así llamada materia, depende de la interpretación de la esencia del "producir". Pero, μορφή no significa, empero, "producción", sino, a lo sumo "figura" y figura es precisamente la "forma"', en la que es traída la "materia" por medio del modelar y acuñar, esto es, por el "formar".

Pero, cómo piensa Aristóteles a la μορφή, por suerte lo dice él mismo en la frase que introduce este concepto decisivo para su interpretación de la φύσις : ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον: "la μορφή y esto significa τὸ εἶδος , lo a la medida del λόγος".. La μορφή tiene que ser comprendida desde el εἶδος y éste en referencia al λόγος.. Mas, con εἶδος , que Platón nombra también ἰδέα., y con λόγος se nombran conceptos que designan, bajo los títulos "idea" y "ratio" (razón), posiciones fundamentales del hombre occidental, que no son menos equívocas y alejadas del comienzo griego que "materia" y "forma". Mas, tenemos que intentar alcanzar lo inicial. Εἶδος mienta el aspecto de una cosa y de un ente en general, pero el aspecto en cuanto rostro, faz, vista, ἰδέα , que él ofrece y que sólo puede ofrecer porque el ente ha sido puesto en (e)videncia en tal aspecto y, estando en él, se presencia por sí mismo, es decir, *es*. Ἰδέα es lo visto, no en el sentido de que lo visto llegue a ser por medio del ver, sino que ἰδέα es aquello que ofrece al ver algo visible, lo-que-ofrece-vista y *simiente de vista* [*Sichtsame*]. Sólo que Platón captó el εἶδος , subyugado, por decirlo así, por su esencia, como algo presente por sí, y, de esa manera, común (κοινόν) a los entes particulares, "que están en ese aspecto"; por ello, lo particularizado, en cuanto dependiente frente a la ἰδέα (lo propiamente ente), es rebajado al papel de no-ente.

Frente a eso, Aristóteles exige que se mire: en cualquier ente particular, esta casa que está ahí y aquel monte que está allí, no son no-ente; por el contrario, son precisamente lo ente, en cuanto que ellos se intraponen en el aspecto casa y en el aspecto montaña y sólo así ex-ponen a estos (casa, montaña) en la p*resenciación*. Con otras palabras, el εἶδος es captado esencialmente ante todo como εἶδος , cuando se muestra en la perspectiva de la inmediata d*enuncia* de lo ente, εἶδος τὸ κατὰ τὸν λόγον . La d*enuncia* declara inmediatamente que esto o aquello, en cada caso, es esto o lo otro, es decir, de tal o cual aspecto. El hilo conductor según el cual es captable el εἶδος y, por tanto, también la μορφή, es el λόγος. Y por eso, en la

interpretación de la determinación, que sigue ahora, de la esencia de la μορφήcomo εἶδος , nosotros tenemos que observar si Aristóteles sigue por tal hilo conductor y hasta qué punto sigue por él. Anticipando, podemos decir: la μορφή es aspecto, más precisamente, el estar y ponerse en él, en general, la postura en el aspecto. Por ello, si en lo que sigue se habla sencillamente de "aspecto", entonces siempre es pensado el aspecto que *se* da y en tanto que se da en la cosa particular del caso (el "aspecto" "mesa" en esta mesa de aquí). Lo que cada vez es de una manera o de otra, se llama así, porque ello, en cuanto singularizado demora en el aspecto y del cual resguarda el modo de (p*resenciación*) y desde tal salvaguarda del aspecto está en él y fuera de él, es decir, griegamente, "*es*".

Con esta traducción de μορφή, composición en el aspecto, deben ser expresadas primeramente dos cosas, que en sentido griego son igualmente esenciales y que faltan en absoluto en el nombre "Form" ["forma"]: de un lado, composición en el aspecto en cuanto modo de la p*resenciación*, οὐσία:; μορφή no [es] algo presente en la materia, una propiedad *ente* en ella, sino un modo del *Ser;* de otro lado, "composición en el aspecto" en cuanto movilidad, κίνησις , "momento" que falta del todo en el concepto de forma [Formbegriff].

Sin embargo, la alusión a que se ha de comprender la significación de μορφήal modo griego, no es, en absoluto, ya la prueba de que Aristóteles se ha propuesto mostrar, a saber, que la φύσις misma, según otro modo de d*enuncia*, es μορφή. El curso de la prueba, que abarca la parte restante del capítulo, recorre, por su parte, varios niveles, de tal manera que cada uno de los cuales pone más alta la tarea probatoria misma. La prueba comienza así:

> "Pues, tal cosa (precisamente) se denomina τέχνη a lo que es producido a la medida de tal saber-se-capaz, por tanto, también a lo que pertenece a tal tipo de ente, así se denomina también (precisamente) φύσις, a lo que es a la medida de la φύσις, y, por ello, lo que pertenece a lo ente de este tipo. Por el contrario, no diríamos que habría algo (y que se presenciase) algo a la medida de la τέχνη., o, pues, que es τέχνη , cuando tal algo sólo es aptitud para (δυνάμει) cama, pero con ello no tiene en absoluto el aspecto de cama, ni procederíamos tampoco así en la d*enuncia* de lo que se ha puesto junto desde la φύσις en un estar; pues lo que es carne y hueso sólo según la aptitud, no tiene en cada caso la φύσις a él pertinente antes de que alcance el aspecto (entendido éste a la medida de la d*enuncia*), que nosotros delimitamos cuando decimos *lo que* es carne o hueso, ni (lo sólo apropiado) es ya un ente desde la φύσις" (193a 31-b 3).

¿Cómo se podría probar por medio de esas frases que la μορφή co-constituye la esencia de la φύσις? Incluso, de la μορφή no se habla. Por el contrario, Aristóteles comienza la marcha de la prueba de manera completamente externa, aludiendo a una manera de hablar, que es corriente también para nosotros. Nosotros decimos, por ejemplo, de un cuadro de van Gohg "esto es arte"; o a la vista de un ave de rapiña que revolotea sobre el bosque, "esto es naturaleza". En tales "usos lingüísticos" llamamos a lo que, bien pensado, es un ente merced y a base del arte, le llamamos a él mismo precisamente "arte". Pues, el cuadro no es el arte, sino una obra de arte; y el ave de rapiña no es la naturaleza, sino un ente natural. Pero, la citada manera de hablar descubre algo esencial. *¿Cuándo*, decimos nosotros, acentuado de esa manera: esto es arte? No lo decimos cuando lo que está delante es un lienzo extendido, que está untado con manchas de colores; tampoco, cuando tenemos delante de nosotros un "cuadro" cualquiera; sino, sobre todo, cuando el ente de que se trate emerge de manera eminente en el aspecto de una obra de arte, cuando el ente *es*, poniéndose en tal aspecto; lo mismo ocurre cuando se dice "esto es naturaleza" - φύσις . El citado modo de hablar atestigua que nosotros encontramos lo que es a medida de φύσις sólo cuando hallamos una *composición en el aspecto*, esto es, donde hay μορφή. Por tanto, la μορφή constituye la esencia de la φύσις , o, por lo menos, la co-constituye.

Empero, la prueba de que eso sea así, se apoya únicamente en nuestra manera de hablar. Y Aristóteles da aquí un brillante ejemplo, aunque problemático, para una filosofía desde el simple "uso lingüístico". Así lo podría entender hoy quien no sepa lo que significa para los griegos λόγος y λέγειν . Pero, sólo se requeriría recordar la determinación griega de la esencia del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, para tener una dirección según la cual podríamos pensar a fin de captar la esencia del λόγος. Podríamos, es más, tendríamos que traducir ἄνθρωπος: ζῷον λόγον ἔχον por: "El hombre es el viviente a quien es propia *la palabra*". Incluso, podríamos decir en lugar de "la palabra", "el lenguaje", suponiendo que pensemos suficiente y originariamente la esencia del lenguaje, a saber desde la esencia del λόγος, rectamente comprendido. Aquella determinación esencial del hombre, que después se hizo corriente en las definiciones [Definitionen] *homo:animal rationale*, el hombre: animal racional, no quiere decir que el hombre "tenga" la "facultad de hablar", como una propiedad entre otras, sino que tener el λόγος, mantenerse en él, es lo característico de la esencia del hombre.

¿Qué mienta λόγος?[1] En el lenguaje de los matemáticos griegos significa la palabra "λόγος" tanto como "referencia" y "relación"; nosotros decimos "analogía" ["Analogie"] y traducimos "correspondencia" ["Entsprechung"]

y hablamos también de una relación de tipo particular, a saber, de una relación de relaciones; en "correspondencia" ["Entsprechung"] ni siquiera pensamos en lenguaje [Sprache] y hablar. El uso lingüístico matemático y, en parte, también el filosófico, conserva algo de la significación originaria de λόγος; pues λόγος pertenece a λέγειν y éste significa y es lo mismo que la palabra alemana "lesen" [y nuestro radical castellano - legir], elección y selección: reunir. Mas, aún no se ha ganado nada con afirmar que λέγειν significa "lesen" [reunir]; incluso, a pesar de la pertinente indicación sobre el significado de la raíz, se puede desconocer siempre el contenido *esencial* de la palabra *griega* y mal interpretar el concepto de λόγος en el sentido hasta ahora usual.

"Lesen", reunir, mienta: lo múltiplemente disperso juntarlo en uno y, al mismo tiempo, *a*portar y remitir-a (παρά)este uno mismo — ¿en dónde? En lo desvelado de la p*resenciación* (παρουσία = οὐσία (ἀπουσία)) . Λέγειν — hacia lo Uno, junto, y esto reunido, esto es, sobre todo, a-portar presenciante — esto quiere decir: hacer patente lo previamente oculto, dejarlo que se muestre en su p*resenciación*. Por eso, según Aristóteles, la esencia de la enunciación es ἀπόφανσις, permitir ver desde el ente mismo lo que él es y cómo es; lo llama también τὸ δηλοῦν, el hacer patente. Con ello Aristóteles no da una teoría particular del λόγος., sino que él sólo salvaguarda lo que los griegos reconocieron desde antaño como la esencia del λέγειν . Señorialmente muestra esto un fragmento de Heráclito: (Frag. 93), ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει. . Los filólogos (por ejemplo, Diels, Snell) traducen: "El señor cuyo oráculo está en Delfos, no dice nada, no expresa ni oculta, sino da una señal". Con ello se priva a este dicho de Heráclito de su con-tenido esencial y de la tensión y brío peculiares a Heráclito. Οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ; λέγειν es aquí la palabra contraria a κρύπτειν , ocultar; por ello, tendríamos que traducirla por desocultar, esto es, hacer patente; el oráculo no *des*oculta directamente, ni tampoco oculta sencillamente, sino indica, lo que quiere decir: desoculta ocultando y oculta desocultando. / Cómo está referido este λέγειν al λόγος y qué significa λόγος para Heráclito, Cf. Frags. 1 y 2 y otros /.

Λέγειν, λόγος mienta en la determinación greco-esencial del hombre aquella relación a base de la cual se reúne [recolecta] ante todo lo p*resente* como tal en torno al hombre y para éste. Y sólo porque el hombre *es* en tanto que se relaciona con lo ente como tal ente, desocultándolo y ocultándolo [desalbergando y albergando], puede y debe el hombre tener la "palabra", esto es, decir el Ser de lo ente. Pero, los términos que usa el lenguaje no son sino casos decaídos de la palabra, desde los cuales el hombre nunca

encontrará a lo ente ni retornará con ellos a lo ente, como no fuera a base del λέγειν . Λέγειν en sí no tiene nada que ver con decir y lenguaje; sin embargo, *que* los griegos conceptuaran el decir como λέγειν, significa que hay en ello una interpretación peculiarísima de la esencia de la palabra y fabla [Sage], cuyos abismos, aún no pisados, ni siquierà puede barruntar ninguna "filosofía del lenguaje" subsiguiente. Unicamente ahí, a saber, en nosotros, donde el lenguaje ha sido rebajado a medio de comunicación y de organización, parecería que el pensar desde el lenguaje fuera mera "filosofía verbal", que ya no alcanza más la "realidad vital inmediata"; pero este juicio es sólo la confesión de que ya no se tiene más la fuerza para confiar a la palabra, — el esencial fundamento de la esencia de todos los lazos con lo ente en cuanto tal.

¿Para qué nos perdemos nosotros aquí, nosotros que estamos en la pregunta por la esencia de la φύσις, en esta larga disgresión sobre la esencia del λόγος? — Para hacer claro que cuando Aristóteles se refiere al λέγεσθαι, no busca recurso externamente en un "uso lingüístico", sino que piensa desde la originaria relación fundamental con lo ente. Así, el punto de apoyo de la marcha de la prueba, que parecería hecho a la ligera, gana retroactivamente su gravedad propia: si lo ente, que tiene en él mismo el poder originario hacia su movilidad, es experimentado al hilo conductor del λέγειν , entonces, con ello, se revela la μορφή como el carácter — φύσις de este ente, y no sólo la ὕλη, o, pues, lo ἀρρύθμιστον . Por cierto que esto no lo muestra Aristóteles inmediatamente, sino, de tal manera, que esclarece precisamente la ὕλη, concepto contrario de μορφή y que hasta ahora había quedado sin aclarar. Pues, nosotros no decimos: "esto es φύσις" sólo cuando hay delante carne y huesos; estos no son, como la madera para la cama, sino sólo "materia" para un viviente. Pero, ¿significa ὕλη "materia"? — mas, preguntemos de nuevo: ¿A qué se llama "materia" ["Stoff"]? ¿se mienta sólo lo "material" ["Materielle"]? No; por el contrario, Aristóteles caracteriza la ὕλη como τὸ δυνάμει . Δύναμις significa la capacidad, mejor aún, lo apropiado para; la madera presente en el taller es en·lo apropiado para "mesa"; pero, el carácter de este apropiado-para mesa no lo tiene la madera en general, sino sólo en cuanto esta madera, elegida y cortada; pero, elección y corte, esto es, el carácter de apropiar-para, se determina desde la "producción" ["Herstellung"] de lo que-hay-que-producir. Pero, producir mienta, pensado griegamente, y según la originaria fuerza nominativa de la palabra alemana Her-stellen: *Her*: desde abajo hasta aquí, esto es, en la pr*esenciación*; *stellen*, ducir, llevar, poner algo acabado y listo, apareciendo así o así. La ὕλη es lo disponible apropiado, lo que, como la carne y los huesos, pertenece a un ente que tiene en él mismo poder originario sobre su

movilidad. Pero, es en la com-posición en el aspecto donde lo ente es ante todo lo que en cada caso es y tal como es. Así, Aristóteles puede entonces continuar:

> "Según eso (pues), de otro modo la φύσις podría ser la posición en el aspecto para *el* ente que tiene en él mismo poder originario sobre la movilidad. Por cierto que, posición y aspecto no son algo que estén cada uno por sí, sino, más bien, sólo constatables, en el ente del caso, por medio de la predicación. Pero, *lo que* tiene su consistencia desde esto (desde lo disponible y desde la posición), no es por cierto la φύσις misma, pero sí lo que es ente desde la φύσις, como, por ejemplo, un hombre" (193 b 3-6).

Estas frases no sólo resumen las afirmaciones, ahora demostradas, que dicen que la φύσις se dice de *dos* maneras. Mucho más importante es destacar el pensamiento decisivo respecto a que la φύσις, predicada de esa doble manera, es un género del *Ser* y no un ente. Por ello, Aristóteles inculca de nuevo: aspecto y posición en el aspecto no deben ser tomados platónicamente, como algo que está separado por sí, sino como el Ser en que está, en cada caso, el ente particularizado, por ejemplo, este hombre aquí. Este ente particular es, ciertamente, *desde* ὕλη y μορφή, pero precisamente por eso mismo, *no* como éstas en su copertenencia esencial, *un género de ser*, a saber, φύσις, sino un ente. Dicho de otra manera: ahora se hace patente hasta qué punto la distinción aristotélica de ὕλη - μορφή no sólo no es otra fórmula de la antifónica ἀρρύθμιστον – ρυθμός, ya que ésta nombra, con intención de determinar la φύσις, en cada caso, sólo a un ente, a saber, lo consistente a diferencia de lo inconsistente; pero la fórmula antifónica no capta, ni mucho menos conceptúa, la φύσις en cuanto Ser; esto es, como aquello en que consiste la consistencia, el estar-en-sí de los φύσει ὄντα. Este ser sólo es captable al hilo conductor del λόγος. Pero la predicación muestra como lo primero al aspecto y a la posición en éste, desde donde se determina después la llamada ὕλη, como lo disponible. Pero, con eso se ha decidido, al mismo tiempo, algo más, que empuja al próximo paso de la mostración de la φύσις como μορφή. Aunque ambas, ὕλη y μορφή, constituyen la esencia de la φύσις, no obstante, no tienen ambas igual importancia, sino que la μορφή tiene la *primacía*. Esto se manifiesta en que el *curso* de la prueba hasta aquí realizado, eleve la *tarea* de la prueba a un nivel más alto. Y Aristóteles no vacila en decirlo al punto:

> "Pues, incluso ésta (a saber, la μορφή como posición en el aspecto) es *más* φύσις que lo disponible. Pues cualquier algo particular es predicado /

como propiamente ente /, cuando él "es" en el modo de tener-se-en-límite, más que si él (sólo) es en el ser-apropiado-para..." (193 b 6-8).

¿Por qué, pues, no es la μορφή sólo igual que la ὕλη, sino "*más*" φύσις? Porque nosotros decimos de algo *que* es propiamente, cuando es en el modo de la ἐντελέχεια . Según eso, la μορφή tiene que llevar consigo, de alguna manera, el carácter de la ἐντελέχεια . Hasta qué punto eso sea cierto no lo dilucida Aristóteles en este pasaje, así como tampoco aclara lo que significa ἐντελέχεια . Este nombre, acuñado por el propio Aristóteles, es la palabra fundamental de su pensar, palabra que contiene aquel saber del Ser en que se consuma la filosofía griega. La " ἐντελέχεια " encierra aquel concepto fundamental de la Metafísica Occidental, en cuyo cambio de sentido se puede apreciar, incluso tiene que ser entendido, netamente el alejamiento de la metafísica subsecuente del pensar griego inicial. Por cierto que queda oscuro, en primer lugar por qué se introduce aquí la ἐντελέχεια para fundamentar que la μορφή es μάλλον φύσις y hasta qué punto lo es. Sólo una cosa vemos clara: que Aristóteles se refiere de nuevo al λέγειν , al modo de la predicación, para hacer visible en dónde tiene que ser mirado el ser legítimo de un ente. Empero, la *fundamentación*, que primeramente estaba oscura, se nos aclara si nosotros previamente traemos a lo claro lo que *está por fundamentar*. ¿Qué dice esta nueva afirmación, que sobrepasa la equiparación hecha hasta ahora de ὕλη y μορφή , diciendo que la μορφή es *más* φύσις ? Más arriba chocamos con la frase decisiva: la φύσις es οὐσία , un modo de la entidad, quiérese decir, de la pr*esenciación*. Según eso, la frase fundamentadora afirma: la μορφή satisface más a la esencia de la entidad que la ὕλη. Más anteriormente todavía fue establecido: los φύσει ὄντα son κινούμενα , su ser es la movilidad.

Se trata ahora de comprender la movilidad como οὐσία, esto es, de decir, pues, qué sea movilidad. Sólo así se aclara la esencia de la φύσις como ἀρχή κινήσεως y sólo desde la esencia de la φύσις, así aclarada, se vuelve evidente por qué la μορφή llena más la esencia de la οὐσία y por qué es más φύσις.

¿Qué es movilidad, a saber, en cuanto Ser, esto es, la pr*esenciación* de lo movido? Aristóteles da la respuesta en *Fís.* Γ 1-3. Sería una desmesura querer traer ante la mirada esencial [Wesensblick] en pocas frases, la interpretación aristotélica de la movilidad, que es lo más difícil entre todo lo pensado en la historia de la metafísica occidental, en general. Sin embargo, hay que intentarlo hasta el punto en que podamos seguir el curso de la prueba respecto al carácter — μορφή de la φύσις. El fundamento de la dificultad de la determinación esencial aristotélica estriba en la insólita simplicidad de la mirada esencial, que nosotros logramos raramente, porque apenas pre-

sentimos el concepto *griego* de Ser y, al mismo tiempo, en nuestro meditar sobre la experiencia griega de la movilidad, olvidamos lo decisivo. Esto último consiste en que los griegos conceptúan la movilidad desde el reposo. Con respecto a esto, hay que distinguir entre movilidad y movimiento así como entre reposidad y reposo. Movilidad mienta la esencia desde la cual se determinan movimiento y reposo. Reposo vale entonces como el "cesar" (παύεσθαι *Met.* Θ 6, 1048 b 26) del movimiento. La falta de movimiento se puede calcular como caso límite de éste (= 0). Pero el reposo, precisamente comprendido así, como degeneración del movimiento, tiene, sin embargo, a la movilidad por su esencia. El más puro despliegue esencial de la movilidad hay que buscarlo allí donde el reposo no significa cese e interrupción del movimiento, sino donde la movilidad se recoge en el *mantenerse quieto*, y este suspenso no sólo no excluye la movilidad, sino que la incluye, incluso no sólo la incluye, sino que ante todo la abre y despliega; por ejemplo, ὁρᾷ ἅμα καὶ ἑώρακε (*Met.* Θ 6, 1048 b 23): "alguien ve y viendo, él ya (precisamente) al mismo tiempo también ha visto". El movimiento de mirar en torno de sí y de seguir con la vista *es* precisamente y ante todo *altísima* movilidad en la *reposidad* del ver recogido en sí mismo (simple ver). Tal ver es el τέλος , el fin, en donde el movimiento del mirar a lo lejos ante todo se recoge y es esencialmente movilidad. ("Fin" no como consecuencia del cese del movimiento, sino como comienzo de la movilidad, en cuanto recogida y salvaguarda del movimiento). La movilidad de un movimiento consiste, por tanto, sobre todo en que el movimiento de lo movido se recoge en su fin, τέλος , y como lo recogido de esa manera, se *tiene* en "fin"; ἐν τέλει ἔχει : ἐντελέχεια, el tener-se-en-fin. En vez de la palabra ἐντελέχεια, emplea Aristóteles, acuñada por él mismo, la palabra ἐνέργεια . Aquí por τέλος está ἔργον, la obra, en el sentido de lo que hay que producir y del pro-ducto. Ἐνέργεια significa, pensado griegamente: estar-en-obra; la obra como lo que completamente está en "fin"; pero lo "completo" no es mentado de nuevo como lo "concluido", así como τέλος tampoco significa la conclusión final, sino que τέλος y ἔργον , pensados griegamente, están determinados por el εἶδος y nombran el género y manera como algo "finalmente" está en aspecto.

Ahora desde la *movilidad*, conceptuada como ἐντελέχεια, tenemos que conceptuar el movimiento de un movido como género del ser, a saber, el de lo κινούμενον . El apoyo en un ejemplo puede hacer más segura la conducción de la mirada esencial. Y elegimos el ejemplo, a la manera de Aristóteles, del ámbito del "producir" artefactos, por tanto, del "hacer", por ejemplo, el caso de la génesis de una mesa. Aquí encontramos, evidentemente, movimientos. Pero Aristóteles no se refiere aquí a los "mo-

vimientos" que el carpintero realiza, en cuanto serie de manejos con la madera, sino que en la génesis de la mesa, piensa precisamente el movimiento *de esto mismo* que está en génesis *y en cuanto tal.* Κίνησις es μεταβολή, la mutación de algo hacia algo, de tal manera que en la mutación, ésta misma a una con el mutante llega fuera, esto es, aparece. La madera dispuesta en el taller se muta en una mesa. ¿Qué carácter de ser tiene este mutar? Lo que muta es la madera que está ahí, no cualquier madera en general, sino *ésta* apropiada. Pero "apropiado para" quiere decir ya: cortada para el aspecto mesa, por tanto, para aquello en donde la génesis de la mesa, el movimiento, llega a su *fin.* La mutación de la madera apropiada en una mesa consiste en que lo apropiado-para de lo apropiado se muestra más completa y palmariamente y se consuma en el aspecto como mesa y, de esa manera, llega a estar en la mesa pro-ducida y fabricada, es decir, llega a estar en lo desvelado. En el reposo de este estante (de lo llegado-a-estar) se reúne y se "tiene" (ἔχει) como en su fin (τέλος), el ser-apropiado (δύναμις) de lo apropiado-para (δυνάμει). Por ello dice Aristóteles (*Fis.* Γ 1, 201 b 4 sq.): ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν : "El tener-se-en-fin de lo apropiado-para en cuanto tal apropiado-para (esto es, en su ser-apropiado) es, evidentemente, la (esencia de la) movilidad".

Mas, la génesis es sólo tal génesis, esto es, κίνησις en sentido estricto, a diferencia de reposo, en tanto que lo apropiado-para no ha llevado al fin *todavía* su ser-apropiado, es ἀ-τελές; el estar-en-obra no está todavía en su fin; por eso dice Aristóteles (*Fis.* Γ 2, 201 b 31 sq.): ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ: "el movimiento se muestra ciertamente como algo así como estar-en-obra, pero como algo que no ha llegado todavía a su fin".

Ahora bien, el tener-se-en-fin (ἐντελέχεια) es la esencia de la movilidad (esto es, *el ser* de lo movido), porque este estado-de-reposo [Ruhigkeit = reposidad] cumple de la manera más pura la esencia de la οὐσία , de la p*resenciación*, en sí constante, en el aspecto. Aristóteles dice esto, a su manera, con una frase que extraemos del libro que trata propiamente de la ἐντελέχεια (*Met.* Θ 8, 1049 b 5): φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεως ἐστιν: "Evidentemente, es anterior el estar-en-obra que el ser-apropiado-para...". Si se traduce esta frase, en la que alcanza su cima el pensar aristotélico, y esto significa al mismo tiempo el pensar griego, según el modo habitual, entonces diría que: "Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad". Ἐνέργεια , el estar-en-obra, en el sentido de p*resenciación* en el aspecto, la tradujeron los romanos por *actus* y con ello, de un golpe, fue sepultado el mundo griego; de *actus, agere*, actuar, deviene *actualitas* — la "actualidad" [Wirklichkeit]. De δύναμις deviene *potentia*, la capacidad y la

posibilidad que algo tiene. La proposición: "Es evidente que la realidad es anterior a la posibilidad", aparece entonces visiblemente como un error, ya que lo contrario es más claro: para que algo sea "real" ["wirklich = actual"] y pueda ser "actual", tiene previamente que ser posible. Por tanto, la posibilidad es anterior a la realidad. Pero, pensando de esa manera, no pensamos aristotélicamente ni, en general, griegamente. Δύναμις significa, ciertamente, también potencia, incluso vale como el nombre para designar "fuerza"; mas, si Aristóteles emplea la palabra δύναμις como concepto opuesto a ἐντελέχεια y a ἐνέργεια, entonces es que él toma la palabra (tal como κατηγορία y οὐσία) como denominación pensante de un concepto fundamental y esencial, en el que es pensada la entidad, οὐσία Δύναμις la hemos traducido ya nosotros por ser-apropiado, apropiamiento-para...; mas, *también así* persiste el peligro de que nosotros no pensemos de manera suficientemente griega y de que nos dispensemos del esfuerzo de hacernos claro el ser-apropiado-para, como el modo de pro-venir (que aún se retiene y tiene en sí) en el aspecto, en el que se cumple el ser-apropiado. Δύναμις es un modo de la p*resenciación*; pero, la ἐνέργεια (ἐντελέχεια), dice Aristóteles, es πρότερον , "anterior", a la δύναμις ; "anterior", a saber, con respecto a la οὐσία (Cf. *Met.* Θ 8, 1049 b 10, 11). La ἐνέργεια cumple la esencia de la pura p*resenciación* más originariamente, por cuanto que ella significa: el-tener-se-en-obra-y-fin de cualquier cosa que ha dejado tras de sí todo el "todavía no" del ser apropiado-para; mejor aún, que precisamente la ha traído *consigo hacia delante*, en el cumplimiento del aspecto completo y "finito" [voll-"endeten" = consumado], completo. La frase fundamental de Aristóteles, ya citada, sobre la relación jerárquica entre ἐντελέχεια y δύναμις, podemos resumirla así: la ἐντελέχεια es "más" οὐσία que la δύναμις ; aquélla cumple la esencia de la p*resenciación*, constante en sí, más esencialmente que ésta.

En el pasaje de la *Física* B, 1, 193 b 6-8 dice Aristóteles: "Incluso ésta (a saber, la μορφή) es *más* φύσις que la ὕλη. Pues cualquier ente particular es predicado / como propiamente ente /, cuando él "es" en el modo del tener-se-en-fin, más bien que cuando es (sólo) en el ser-apropiado-para...". Quedó oscuro hasta qué punto la segunda frase pueda ser una fundamentación de la afirmación que sostiene que la μορφή no sólo no es equiparable (en cuanto otro τρόπος de la φύσις) a la ὕλη, sino que dice que es más φύσις que esta última. La μορφή es la posición en el aspecto, esto es, precisamente la κίνησις misma, el mutar de lo apropiado-para en cuanto eclosión de la apropiación. Pero la esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια, que, a su vez, cumple más originariamente la esencia de la οὐσία que la δύναμις . La determinación esencial de la φύσις está bajo la frase

conductora: φύσις es un género de la οὐσία; por tanto, la μορφή, por ser en esencia ἐντελέχεια , esto es, más οὐσία, es también en sí μᾶλλον φύσις; la posición en el aspecto cumple más la esencia de la φύσις, esto es, del Ser de lo κινούμενον καθ' αὑτό.

Ahora bien, la correcta visión del tipo de primacía de la μορφή sobre la ὕλη, es necesaria ante todo porque con tal primacía se revela aún más claramente, al mismo tiempo, su propia esencia. Y esto significa: que se ha hecho inevitable un nuevo peldaño en la tarea de conceptuar la φύσις como μορφή. Por eso, al hacer el próximo paso, tenemos que tener claro ante la mirada lo visto en el nivel precedente. La μορφή no es "más" φύσις porque ella, por ejemplo, como "forma" ["Form"] plasme a una "materia" ["Stoff"] y la tenga bajo sí, sino que ella domina en cuanto posición en el aspecto a lo disponible (la ὕλη), porque ella es la *presenciación* de la apropiación de lo apropiado-para y, por consiguiente, con respecto a la *presenciación*, más originaria. Pero, ¿según qué respecto viene a la luz con ella aún más desveladamente la esencia de la μορφή? La frase siguiente establece tal respecto:

> "Además, un hombre viene al ser a partir de un hombre, pero no una cama de una cama" (193 b 8-9).

Esta frase ¿Es algo más que un lugar común que no dice nada? Ciertamente, ya que la manera de introducirla ἔτι — "además" — indica el enlace con lo anterior, pero, al mismo tiempo, un "ascenso" Ἔτι γίνεται — tendríamos que traducir subrayando: "Además, se trata en el citado ámbito del venir al ser (γένεσις), y éste es distinto en el hombre y en la cama, esto es, en φύσει ὄντα y ποιούμενα, "lo que crece" y "lo que es hecho". (El hombre es tomado aquí sólo como ζῷον, "viviente", aquí donde se trata de la γένεσις). Dicho de otra manera: la μορφή como posición en el aspecto es conceptuada *ahora por primera vez expresamente* como γένεσις . Pero la γένεσις es aquel género de movilidad que Aristóteles dejó de lado en la caracterización introductoria de la κίνησις como μεταβολή por medio de la enumeración de los géneros de movimiento, precisamente porque *a ella* le estaba reservado caracterizar la esencia de la φύσις como μορφή.

Dos modos de venir al ser son puestos el uno frente al otro. Y tenemos una buena ocasión para extraer de la distinción rigurosa de ambos, la esencia del venir-a-ser [Ent-stehung = nacimiento], estar-fuera; pues, aquel carácter decisivo de la μορφή en cuanto movilidad, la ἐντελέχεια , fue puesto ya ante la vista con respecto a cómo llega a ser una mesa. Sin embargo, sin darnos cuenta hemos transferido al mismo tiempo lo dicho sobre el llegar a ser de

un artefacto a la μορφή de la φύσις. Pero, de esa manera ¿no es *mal interpretada* la φύσις como artefacto que se hace a sí mismo? ¿O no hay aquí ninguna mala interpretación, sino la única interpretación de la φύσις como un género de la τέχνη? Casi parecería así, porque la Metafísica Moderna, con grandiosa acuñación, por ejemplo, en Kant, ha comprendido a la "Naturaleza" como una "Técnica", de tal manera que esta "técnica" constitutiva de la naturaleza, pone el *fundamento* de la posibilidad, o, pues, la necesidad, de conquistar y dominar a la naturaleza por medio de la técnica de máquinas. Sea como fuere, el caso es que la frase de Aristóteles, aparentemente demasiado sencilla, sobre la distinta génesis de hombre y de cama, obliga a una meditación decisiva, en la que tiene que aclararse ahora, en general, el papel que desempeña la diferenciación entre los entes crecidos naturalmente frente a los artefactos (que al comienzo del capítulo fueron equiparados), diferenciación que atraviesa todas las dilucidaciones.

¿Comprende, pues, Aristóteles a los φύσει ὄντα como artefactos que se hacen a sí mismos, ya que siempre vuelve a caracterizar a los entes naturales desde su correspondencia con los artefactos? No; bien por el contrario, él conceptúa a la φύσις como el producir-se-a-sí-mismo. Pero, ¿no es lo mismo — "producir" y hacer? Para nosotros sí, mientras deambulemos sin pensamiento en representaciones manidas y no retengamos nada de lo ya indicado. Pero, ¿qué si reencontramos el ámbito del ser, comprendido griegamente? Entonces se muestra: el hacer, la ποίησις , es *un* género del pro-ducir y el "crecer" (el brotar que retorna a sí saliendo fuera de sí), la φύσις , es *otro*. "Pro-ducir" ["Her-stellen"] no puede significar aquí "hacer", sino: instalar en lo desvelado del aspecto, permitir venir a presencia, p*resenciación*. Desde la pro-ducción, así comprendida, se determina ante todo la esencia de la γένεσις [Ent-stehung] y de sus diversos modos. En lugar de Ent-stehung [génesis] tendríamos que decir Ent-stellung [posición en ser], no en sentido corriente de descomposición, sino: destacar el aspecto del aspecto en el que un pro-ducto (cualquiera) está puesto y, así, *es*. Ahora bien, hay diversos modos de tal posición-en-ser. Lo que llega a ser (mesa) puede sacarse de un aspecto (como mesa) y ser-pro-ducido en tal aspecto, sin que el aspecto al cual es advenido lo pro-ducido, asuma él mismo el poner en el aspecto. El aspecto-mesa (εἶδος) queda sólo como παράδειγμα, lo que, por cierto, se muestra al lado de, pero que *sólo* se muestra y, a consecuencia de eso, requiere precisamente de algo otro, que, a algo disponible (madera), en cuanto lo apropiado-para tener tal aspecto, lo instala *en* él. Cuando el aspecto no va más allá de mostrarse y mostrándose sólo guía un saber-capaz de su pro-ducción, en la que juega un rol de acompañamiento, pero sin realizar ésta, entonces es el pro-ducir un *hacer*.

El mostrarse es ya un género de la p*resenciación*, pero no es el único. Pero el aspecto sin mostrarse propiamente como παράδειγμα, esto es, en y para una τέχνη, puede también poner*se* inmediatamente como lo que en sí mismo asume el poner; el aspecto se pone a sí mismo; aquí hay posición de un aspecto; y poniéndose de esa manera, se pone en él mismo, esto es, pro-duce él mismo lo que aparece desde él mismo de tal manera —μορφή en cuanto φύσις. Y vemos fácilmente que un ζῷον (animal) no se "hace" a sí mismo ni a uno igual a él, porque su aspecto no es, ni lo es nunca, mera medida y modelo, *conforme al cual* se produce algo a partir de un disponible, sino que el aspecto mismo viene a presencia, aspecto poniéndose a sí mismo, el cual sólo entonces dispone lo disponible del caso y, en cuanto apropiado-para lo pone en la apropiación. En la γένεσις como instalación, el producir es en todo y por todo, p*resenciación* del aspecto mismo, sin ningún recurso ni aporte adventicios, los cuales caracterizan, precisamente, a todo "hacer". El que-se-pro-duce-a-sí-mismo, en el sentido de la instalación, no requiere de una fábrica previa que lo haga; si la requiriese, entonces eso significaría que un animal no podría reproducirse sin dominar su propia zoología. Con ello se anuncia que la μορφή no sólo es más φύσις que la ὕλη, sino que lo es por sí sola y enteramente. Y precisamente esto es lo que quiere resaltar aquel, en apariencia, lugar común. Pero, tan pronto como la φύσις,, en cuanto γένεσις,, llega ante la mirada, su movilidad exige una determinación que no eluda más, bajo ningún aspecto, su peculiaridad única. Por eso se hace ya necesario dar un paso más:

> "Por lo demás, la φύσις que es predicada como puesta en posición de ser, en la con-sistencia [Ent-stellung in den Ent-stand], es (nada menos que) camino hacia φύσις. (Y esto), a saber, no lo es, de ningún modo, a la manera como se predica de la curación que es camino, por ejemplo, no hacia el arte médico, sino hacia la salud; pues, necesariamente, viene por cierto la medicina del arte médico, pero no tiene la orientación hacia éste (como si fuera su fin); pero tampoco así (como la medicina hacia la salud) se comporta la φύσις hacia la φύσις ; sino que lo que es ente desde la φύσις y según su modo, éste va desde algo hacia algo, en cuanto que está determinado por la φύσις (en la movilidad de este camino). Ahora bien, ¿hacia qué surge lo según - φύσις ? No hacia aquello "de donde" (en cada caso se retira), sino hacia aquello que, en cada caso, llega a ser" (193 b 12-18).

La φύσις, indicada en la frase anterior como γένεσις, es conceptuada ahora por medio de la determinación ὁδός. Al punto traducimos ὁδός por

camino y con ello pensamos en el trecho que hay entre un punto de partida y meta. Pero lo caminoso [Weghafte] del camino hay que buscarlo en otra dirección; un camino *lleva* a través de una región, se abre a sí mismo y abre a esta última. Camino es entonces marcha desde algo hacia algo, camino como *estar-en-camino*.

Si hay que determinar más cercanamente el carácter — γένεσις , entonces esto quiere decir: tiene que elucidarse la movilidad de este género de movimiento. La movilidad del movimiento es ἐνέργεια ἀτελής — el estar-en-obra que no ha llegado todavía a su fin. Según fue dicho anteriormente, ἔργον , obra, no significa artefacto y hechura, sino lo que-hay-que-pro-du-cir, lo que-hay-que-traer-hacia-la-pr*esenciación*. La ἐνέργεια ἀτελής es en sí ya un en-camino, que, en cuanto tal, pone fuera y encaminado a lo que hay que pro-ducir. Lo encaminador en la φύσις es la μορφή (posición). También se indicó en la frase anterior, de dónde la μορφή en cuanto posición es en-camino, en tanto que, precisamente en ella, *se pone* a sí mismo el aspecto del φύσει ὄν. Quedó indeterminado el hacia dónde de la marcha; más rigurosamente, la caracterización del ὁδός resultante de la determinación de su hacia donde.

La φύσις es ὁδός ἐκ φύσεως εἰς φύσιν — un en-camino del ponerse hacia sí mismo como lo que está por pro-ducir y esto de tal manera que la posición misma es completamente del modo de lo que-se-pone y hay que pro-ducir. ¿Cómo no caer entonces en la opinión de que la φύσις es un modo del auto-hacerse, por tanto, una τέχνη, sólo que precisamente el fin de este hacer tiene el carácter de φύσις ? Y de una tal τέχνη ya tenemos noticias; la ἰατρική , la medicina que tiene por fin (τέλος) la salud (ὑγίεια), un estado de tipo - φύσις ; la ἰατρική es ὁδός εἰς φύσιν. Mas, en el mismo momento en que parece delinearse una correspondencia entre φύσις y ἰατρική , se trasunta la esencial heterogeneidad de ambos modos de llegar a con-stituir un φύσει ὄν. Pues, la ἰατρική en cuanto ὁδός εἰς φύσιν queda precisamente como un en-camino *hacia* algo, que *no* es ἰατρική , que no es ella misma, esto es, que no es τέχνη. La ἰατρική tendría que ser ὁδός εἰς ἰατρικήν para, en general, corresponder a la φύσις ; pero si lo fuera, entonces ya no sería más ἰατρική, porque precisamente la medicina tiene su fin en estar sano y sólo en ello; aunque un médico practicase la medicina para lograr un estado más elevado de la τέχνη, aún así, eso acontecería nuevamente sólo para alcanzar siempre mejor el τέλος , la curación, suponiendo, por cierto, que él sea médico y no un "hombre de negocios" o un "rutinario".

El intento reiterado de esclarecer la esencia de la φύσις por medio de la correspondencia con la τέχνη, fracasa precisamente ahora y *desde cualquier*

punto imaginable. Y esto significa: tenemos que conceptuar totalmente la esencia de la φύσις desde ella misma, guardándonos de perjudicar lo prodigioso de la φύσις en cuanto ὁδός φύσεως εἰς φύσιν con analogías y aclaraciones precipitadas.

Pero, aunque se haya renunciado a recurrir a la analogía con la τέχνη, ahora se insinúa una última "aclaración" insidiosa. En cuanto φύσεως ὁδός εἰς φύσιν ¿no sería precisamente entonces la φύσις un constante girar sobre sí misma? Mas, precisamente, eso no calza; en cuanto *camino* a la φύσις, la φύσις no puede ser precisamente un recaer en aquello particular de donde proviene. Lo que llega a ser no se retropone *jamás* en aquello de donde surge y esto precisamente porque la esencia del venir a ser es la posición en el aspecto. En cuanto que la posición deja y hace venir a presencia al aspecto que-se-pone-a-sí-mismo; pero el aspecto, en cada caso, viene a presencia en un esto particular como algo que aparece de esa manera, es necesario que eso *hacia lo cual* el venir a ser instala el aspecto, sea precisamente otro algo que el de donde.

Ciertamente, φύσεως ὁδός εἰς φύσιν es un modo de venir fuera en la pr*esenciación*, en el cual el de-dónde y hacia-dónde y cómo de la pr*esenciación* siguen siendo lo mismo. La φύσις es camino [Gang] en cuanto surgir [Aufgang] al crecer y, de esa manera, es, por cierto, un *re*-tornar-hacia-sí, hacia *sí*, que sigue siendo un crecer. La imagen solamente espacial de dar vueltas en círculo no basta esencialmente, porque este surgir que retorna hacia sí, precisamente deja surgir aquello desde lo cual y hacia lo cual, el surgir, en cada caso, está en-camino.

A esta esencia de la φύσις como κίνησις sólo puede satisfacer la movilidad del género de la μορφή. Por eso la frase decisiva hacia la que tendía toda la consideración esencial, dice ahora concisamente así:

"Pues aquélla, la instalación en el aspecto, es φύσις". (193 b 18).

En la instalación como ἐνέργεια ἀτελής de la γένεσις esencia únicamente el εἶδος, el aspecto en cuanto el de-dónde- del en-camino, en cuanto su hacia-dónde y en cuanto su cómo. Por tanto, la μορφή no es, por ejemplo, sólo "más" φύσις que la ὕλη, y, menos aún, puede ser sólo *equi*parada a ésta, de tal manera que se tratase de dos τρόποι coordinados, de la determinación esencial de la φύσις y que la doctrina de Antifón pudiera ser igualmente correcta que la de Aristóteles. Con la frase "la μορφή y sólo ella cumple la esencia de la φύσις", experimenta la doctrina de Antifón su más agudo rechazo. Pero en el tránsito hacia su propia interpretación (193 a 28: ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὕτως ἡ φύσις λέγεται),

acepta, empero, Aristóteles la doctrina de Antifón. ¿Cómo se conjuga eso con la frase ahora lograda, que sólo hace valer a un único τρόπος? Para comprenderlo, hay que saber hasta qué punto aquella aceptación, encierra, empero, el más agudo rechazo. La forma más drástica se realiza, a saber, no allí donde lo refutado es rechazado toscamente y sólo dejado de lado, sino, por el contrario, cuando es aceptado e insertado en una conexión esencial y fundamentada; por cierto, que aceptado y apropiado como la desesencia [Unwesen] que pertenece necesariamente a la esencia [Wesen]. Que sean posibles, en general, dos τρόποι en la interpretación de la φύσις con respecto a μορφή y ὕλη y, consecuentemente, que sea posible un desconocimiento de la φύσις , en el sentido de una versión de ella que la considera como lo falto-de-estructura, constantemente existente [ständig vorhandenen Verfassunglosen], tal versión tiene que tener su fundamento en la esencia de la φύσις , esto es, ahora, en la μορφή misma. A tal fundamento se refiere Aristóteles en las frases siguientes, con las cuales encuentra su conclusión la interpretación - φύσις.

> "Pero, la instalación en el aspecto y, esto es, por tanto, la φύσις , es predicada *de dos maneras*; pues, también la "privación" es algo así como aspecto" (193 b 18-20).

El fundamento de la posibilidad de abordar la φύσις desde dos perspectivas y de predicarla de dos modos, está en que la μορφή es *doble* y, con ello, también lo es la esencia de la misma φύσις. La frase sobre la esencia doble de la φύσις es fundamentada por medio de la observación adjuntada: "pues, también la "privación" es algo así como aspecto".

La στέρησις es introducida inmediatamente en este capítulo, en cuanto palabra, concepto y "asunto", de la misma manera a como lo fue anteriormente la ἐντελέχεια , presumiblemente, porque tiene en el pensar de Aristóteles la misma importancia decisiva que la ἐντελέχεια. (Sobre la στέρησις Cf. *Fís.* A, 7 y 8, donde, por cierto, tampoco se la explica). Para la interpretación del último párrafo sobre la interpretación de la φύσις , hay que contestar a las cuatro preguntas siguientes:

1) ¿Qué significa στέρησις ?
2) ¿Cómo se relaciona la στέρησις con la μορφή , de tal manera que desde la primera pueda hacerse visible la doble esencia de ésta?
3) ¿En qué sentido, entonces, es doble la esencia de la φύσις ?
4) ¿Qué resulta de la duplicidad de la φύσις para su determinación esencial y definitiva?

A 1.) Στέρησις significa, traducida literalmente, "robo, despojar"; empero, eso no nos ayuda mucho; al contrario, la significación literal puede, más bien, despistarnos del camino hacia la comprensión del asunto que está en debate; si nosotros —como siempre en tales casos— no estamos, previa y sabedoramente, ya familiarizados con el ámbito del asunto, dentro del cual habla la palabra, nombrando. Este ámbito nos lo hace reconocible Aristóteles con la indicación de que la στέρησις es también algo así como εἶδος . Pero nosotros sabemos que εἶδος y, por cierto, εἶδος κατὰ τὸν λόγον, caracteriza a la μορφή y que ésta cumple la esencia de la φύσις en cuanto οὐσία τοῦ κινουμένου καθ' αὑτό, esto es, de la φύσις en cuanto κίνησις. La esencia de la κίνησις es la ἐντελέχεια. Esto basta para reconocer que sólo podemos conceptuar suficientemente la esencia de la στέρησις en el ámbito y a base de la interpretación *griega* del *Ser*.

Στέρησις la tradujeron los romanos por *privatio*; ésta pasa por un género de la *negatio*. Pero, la negación se deja captar como un modo del *decir*-no. Así, la στέρησις pertenece al ámbito del "decir" y "denunciar", de la κατηγορία en el sentido *pre*terminológico, observado anteriormente.

Hasta pareciera que Aristóteles conceptuara la στέρησις como un género del decir. Un pasaje puede atestiguar eso, pasaje que es apropiado, al mismo tiempo, para esclarecer la frase que está en tela de juicio y que, además, aporta un ejemplo de στέρησις . En el tratado Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (A 3, 318 b 16 sq.) dice Aristóteles: τὸ μὲν θερμὸν κατηγορία τις καὶ εἶδος, ἡδὲ ψυχρότες στέρησις : "El 'calor' es algo así como d*enuncia* [categoría] y, esto es, precisa y propiamente un aspecto; sin embargo, 'el frío' στέρησις" . Aquí "calor" y "frío", en cuanto κατηγορία τις y στέρησις, están puestos frente a frente; pero, hay que observar bien: Aristóteles dice κατηγορία τις ; "calor" es, solamente en cierto modo, una d*enuncia*, a saber, el calor es puesto entre comillas: " "; esto es, decir "calor" es un decir atributivo; análogamente, la στέρησις es, en cierto modo, un decir negativo; pero, ¿hasta qué punto es "frío" una denegación?

Cuando nosotros decimos: "el agua está fría", atribuimos, empero, algo a lo ente; ciertamente, pero de tal manera que en el agua, en lo mismo atribuido, es denegado el calor. Pero, en la diferencia entre calor y frío, se trata en el fondo, no de la distinción entre decir atributivo y decir denegativo, sino que se trata de lo que, a la medida de su εἶδος , es *atributivamente decible* y *denegativamente decible*. Y por eso la frase final del capítulo, que debe fundamentar la esencia dual de la μορφή, y con ello de la φύσις, mediante la referencia a la στέρησις, dice así: καὶ γὰρ ἡ στέρησις εἶδος πώς ἐστιν: "pues, también la privación, esto es, la denegación es en cierto

modo, aspecto". En el frío se muestra algo, se presencia algo, que, por eso, nosotros "sentimos"; en lo sentido se pr*esencia* [anwesen] algo que, no obstante, al mismo tiempo, se aus*encia* [abwesen], y de tal manera que precisamente merced a la aus*encia* sentimos de manera particular a lo que así se presenta. En la στέρησις , "privación", se trata de un tomar lo que no hay en el modo del decir-denegativo; la στέρησις implica, ciertamente, un "no hay", pero en primer lugar y en cada caso se dice de algo que no tiene lugar, ha desaparecido, falta, está aus*ente*. Si meditamos que οὐσία significa entidad: pr*esencia*, entonces no se requiere de ninguna dilucidación más detallada para establecer a dónde pertenece la στέρησις en cuanto aus*enciación*.

Y, no obstante, ahora llegamos nosotros a un punto peligroso del conceptuar; se podría facilitar el estado del asunto y tomar la στέρησις (aus*enciación*) como el mero contrario de la pr*esenciación*. Mas, la στέρησις no es precisa ni simplemente aus*encia* [Abwesenheit], sino que en cuanto aus*enciación* [Abwesung] es la στέρησις precisamente la στέρησις de la pr*esenciación*. ¿Qué es entonces? (Cf. Arist. *Met.* Δ 22, 1022 b 22 sq.). *Nosotros* decimos hoy, por ejemplo: "la bicicleta no está ahí" y con ello decimos no sólo que no está ahí delante, sino que queremos decir: que falta, que brilla por su ausencia. Cuando algo falta, entonces, ciertamente, lo que falta ha desaparecido, pero el mismo haber desaparecido, es faltar, precisamente nos enoja y nos intranquiliza, porque todo eso puede el "faltar" si él mismo está "ahí", es decir *es*, esto es, constituye un ser. Στέρησις en cuanto aus*enciación* no es simplemente estar-ausente, sino pr*esenciación*, a saber, aquélla en que se hace presente precisamente la aus*enciación* —no, por ejemplo, lo que está ausente—. La στέρησις es εἶδος , pero εἰδός πως — un aspecto que se deja ver y cierto modo de pr*esenciar*. Nosotros estamos hoy día demasiado inclinados a resolver asuntos como ese de la pr*esenciación* aus*entante*, mediante un fácil juego dialéctico de conceptos, en lugar de reafirmar su prodigio; pues, en la στέρησις se emboza la esencia de la φύσις . Para ver esto se requiere, previamente, respuesta a la segunda pregunta.

A 2.) ¿Cómo se relaciona la στέρησις con la μορφή? La instalación en el aspecto es κίνησις , esto es, una mutación de algo hacia algo, la cual mutación es en sí un "surgir". Cuando el vino se agria y se convierte en vinagre, entonces no es que se convierta en nada. Nosotros decimos a veces: este asunto se está avinagrando y con ello no queremos indicar que se convierta en nada, sino que no es lo que esperábamos que fuese. En "vinagre" está el faltar, la aus*enciación* del vino. La μορφή en cuanto γένεσις , es ὁδός , el estar-en camino de algo "todavía no" al "ya no". La

instalación en el aspecto deja siempre presenciar de tal manera que, al mismo tiempo, *en* la pr*esenciación* se presencia una aus*enciación*. Cuando la flor se "abre" (φύει), caen los pétalos; el fruto aparece mientras que la flor desaparece. En instalación en el aspecto, la μορφή tiene carácter de στέρησις, lo que quiere decir ahora: la μορφή es διχῶς, dual en sí, pr*esencia-ción* de la aus*enciación*. Y con ello ya ha recibido respuesta la tercera pregunta.

A 3.) ¿En qué sentido es dual la esencia de la φύσις? En cuanto φύσεως ὁδός εἰς φύσιν es la φύσις un género de la ἐνέργεια, esto es, de la οὐσία y, ciertamente, el pro-ducir-se desde sí y hacia sí. Sin embargo, en el "estar-en-camino" esencial, cada ente pro-ducido (no fabricado) es abolido, por ejemplo, la flor por el fruto. Pero, en este abolir la instalación en el aspecto, la φύσις, no renuncia a sí; por el contrario: en cuanto fruto se retrotrae lo brotado a su simiente, que, según su esencia, no es otra cosa que surgir y crecer en el aspecto, ὁδός φύσεως εἰς φύσιν. Todo viviente, con su vida comienza también ya a morir y, a la inversa, el morir es aún vida, ya que sólo lo viviente es capaz de morir; incluso, el morir *puede* ser el acto [Akt] supremo de la vida. La φύσις es la abolición de sí misma, que se produce a sí misma y por eso le pertenece un peculiar abastecerse de lo que, *a través de ella*, se convierte de algo disponible, en general, como, por ejemplo, agua, luz, aire, en algo apropiado sólo para ella, por ejemplo, para nutrición y, de esa manera, en savia y hueso. A este apropiado se lo puede tomar por sí mismo como disponible en general y considerar a lo disponible como materia y a la φύσις como un "cambio de materia". Se puede reducir todavía más a la materia, a lo que hay en ella de preyacente por todas partes y se puede tomar a esto como lo constante y lo más constante y así, en cierto sentido, como lo más ente y decir que eso es la φύσις. Vista de esa manera, la φύσις, ofrece una doble posibilidad de predicación, según materia y forma. Esta predicación tiene su fundamento en aquella esencia dual y originaria de la φύσις, más precisamente, en una mala interpretación del δυνάμει ὄν, de lo apropiado-para, convirtiéndolo en algo meramente disponible y a mano [Vorhandenen]. La doctrina de Antifón y de sus seguidores, sucesión que dura hasta la hora presente, atrapa precisamente todavía la más externa inesencia [Unwesen] de la φύσις, inesencia que inflan y hacen pasar por única y legítima esencia, cuando tal inflación sigue siendo, de hecho, la esencia de toda inesencia.

A 4.) ¿Qué resulta de la dualidad de la φύσις para su determinación esencial y definitiva? Repuesta: el despliegue unitario y simple de su esencia. Si

meditamos el todo, entonces tenemos en concepto *dos* determinaciones esenciales de la φύσις. Una capta a la φύσις como ἀρχή κινήσεως τοῦ κινουμένου καθ' αὐτό, como poder originario sobre la movilidad de un móvil movido desde él mismo. La otra capta a la φύσις como μορφή, esto es, como γένεσις , y esto es, como κίνησις . Si pensamos ambas determinaciones alternativamente, en una, entonces la φύσις , vista desde la primera, no es otra cosa que ἀρχὴ φύσεως, y eso es lo que quiere decir también la segunda, según la cual, la φύσις es φύσεως ὁδός εἰς φύσιν ; la φύσις misma es origen para y poder sobre sí misma. Desde la segunda determinación, la φύσις es φύσις μορφὴ ἀρχῆς, la instalación, en la que el origen se instala a sí mismo *en* el poder y *en cuanto* poder, sobre la instalación en el aspecto. La μορφή es la esencia de la φύσις en cuanto ἀρχή, y el ἀρχή es la esencia de la φύσις en cuanto μορφή, en tanto que ésta tiene precisamente su peculiaridad en que en ella el εἶδος se trae a pr*esenciación* desde sí mismo y en cuanto tal, y no como en la τέχνη que requiere sobre todo de una ποίησις adventicia, que produce a algo ya a mano, por ejemplo, madera, en el aspecto mesa; tal producto jamás está encaminado desde sí mismo, ni puede estarlo, hacia una mesa.

Por el contrario, la φύσις es la encaminada pr*esenciación*, desde sí misma y hacia sí misma, de la aus*enciación* de ella misma. En cuanto tal aus*enciación*, ella sigue siendo un re-tornar-en-sí-misma, cuyo retorna, empero, sólo es el en-camino de un surgir.

Pero, a la φύσις la conceptúa Aristóteles aquí, en la *Física*, como la entidad (οὐσία) de una particular (delimitada en sí) región de lo ente, lo que crece, a diferencia de lo fabricado. Con respecto a su modo *de ser*, tal región de lo ente proviene precisamente de la φύσις ; por ello, de ésta dice Aristóteles: ἔν γὰρ τι γένος τοῦ ὄντος ἡ φύσις : pues, *un* tronco del Ser / entre otros / para lo (multiestirpe) ente es la φύσις . Esto lo dice Aristóteles en un tratado que fue clasificado posteriormente, en la ordenación definitiva de sus escritos, llevada a cabo en la Escuela Peripatética, entre los escritos que, desde entonces, portan el título de μετὰ τὰ φυσικά , los cuales, ciertamente, pertenecen a los φυσικά y de los cuales, empero, no forman parte. El tratado enumerado actualmente como Libro Γ (IV) de la *Metafísica*, da, por cierto, en su capítulo 3, la citada referencia sobre la φύσις , que concuerda con la que fue presentada como frase conductora en el interpretado capítulo 1 del Libro B de la *Física*: la φύσις *es un género* de la οὐσία . Mas, el mismo tratado de la *Metafísica* dice ya en su primer capítulo, precisamente lo contrario: la οὐσία (el Ser de lo ente en cuanto tal y en total) es φύσις τις — algo así como φύσις . Pero, Aristóteles está bien lejos de querer decir con ello que la esencia del Ser sea, en general y propiamente,

del género de aquella φύσις , que él mismo califica pronta y expresamente, de sólo *un* tronco junto a otros. Más bien, aquella frase, apenas rectamente expresada, que dice que la οὐσία es φύσις τις , es un *eco* del gran comienzo de la filosofía griega y del primer comienzo de la filosofía occidental. En tal comienzo el Ser es pensado como φύσις , de tal suerte que la φύσις misma traída a concepto esencial por Aristóteles, sólo puede ser un retoño de la φύσις inicial. Y un eco completamente débil y desconocedor de aquella φύσις, lanzada y abierta inicialmente como Ser de lo ente, ha llegado y quedado aun para nosotros, cuando hablamos de la "naturaleza" de las cosas, de la naturaleza del "Estado" y de la "naturaleza" del hombre y con ello no nos referimos, por ejemplo, a los "fundamentos" naturales (pensados física, química y biológicamente), sino al *Ser y esencia* de lo ente por antonomasia.

Pero, ¿cómo debemos pensar la, inicialmente pensada, φύσις? ¿Hay aún huellas de su pro-yecto [Entwurf] en los fragmentos de los dichos de los pensadores iniciales? Efectivamente; no sólo huellas, sino que todo lo dicho por ellos, que todavía es perceptible por nosotros, dice, si tenemos buen oído para ello, *sólo* de la φύσις. El testimonio *mediato* de esto lo da la *inesencia* de la versión historiográfica del pensar griego inicial, versión que entretanto y desde hace mucho se ha vuelto dominante; según tal versión, en el pensamiento inicial se trataría de "filosofía de la *naturaleza*", en el sentido de una "Química" propia de "primitivos". Mas, abandonemos esta inesencia a su propia caída.

Pensemos, para concluir, el dicho de un pensador inicial que habla inmediatamente de la φύσις y con ello (Cf. Fragmento 1), del Ser de lo ente en cuanto tal y en total. El fragmento 123 de Heráclito (tomado de Porfirio) dice: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. El *Ser* ama retraerse [verbergen: ocultarse]. ¿Qué se dice ahí? Se ha opinado y se opina que dice que el ser es difícilmente accesible y que se requieren grandes esfuerzos para sacarlo de su escondrijo y para desalojarlo, por decirlo así, de su esconderse. Pero, pensar lo contrario es la necesidad urgente: el albergarse pertenece a la predilección del Ser, esto es, a aquello en donde él ha afianzado su esencia. Y la esencia del Ser es desalbergarse, surgir, provenir a lo desalbergado — φύσις . Sólo lo que, según su esencia, *des*alberga y tiene que desalbergar, puede amar albergarse. Sólo lo que es desalbergamiento, puede ser albergamiento. Y por eso, no se trata de superar el κρύπτεσθαι de la φύσις y arrancarla de ello; más bien, lo que está propuesto es algo mucho más grave, dejar en toda su pureza esencial al κρύπτεσθαι , en cuanto perteneciente a la φύσις.

Ser es el desalbergarse albergador — φύσις en sentido inicial. El desalbergarse es el llegar-fuera, al desocultamiento, y esto es, custodiar

[bergen] ante todo en su esencia al desocultamiento en cuanto tal. Desocultamiento significa ἀ-λήθεια— la verdad, como nosotros traducimos, es primigeniamente y esto quiere decir esencialmente, no un carácter del conocer y del juzgar humanos; verdad es aún menos un mero valor o una "idea", a cuya realización debe aspirar el hombre —no se sabe bien para qué—; más bien, verdad pertenece, en cuanto desalbergarse, al Ser mismo: φύσις es ἀλήθεια, desalbergamiento y por ello κρύπτεσθαι φιλεῖ.

/ Porque φύσις en el sentido de la *Física* es un género de la οὐσία y porque οὐσία en su esencia misma surge de la φύσις inicialmente pro-yectada, por ello pertenece al Ser ἀλήθεια, y *por ello* se revela como *un* carácter de la οὐσία la p*resenciación* en lo abierto de la ἰδέα (Platón) y del εἶδος κατὰ τὸν λόγον (Aristóteles), *por ello* es *visible* para éste la esencia de la κίνησις como ἐντελέχεια y ἐνέργεια /.

Traducción de Francisco Soler

MOMENTOS Y CORRIENTES DEL PENSAMIENTO HUMANISTA DURANTE LA ÉPOCA DE LA COLONIA HISPANOAMERICANA: RENACIMIENTO, BARROCO E ILUSTRACIÓN

Arturo Andrés Roig
Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

I. Humanismo y escolástica

Dentro de nuestra historia de las ideas y en particular de las ideas filosóficas se ha tendido a considerar la escolástica como la manifestación más significativa y, en muchos casos, como la única dada en la época de la colonización hispánica. Se ha hablado también de la existencia de otra línea de desarrollo del pensamiento hispanoamericano colonial, a la que se le ha prestado menos atención aun cuando siempre aparezca denunciada su presencia y a la que se la ha denominado con el término de "humanismo", ya establecido para la corriente similar europea.

Si bien no podríamos decir que la escolástica hispanoamericana se encuentre ya normalizada como tema de estudio, los investigadores que se han ocupado de ella parten del presupuesto de que es un campo que puede llegar a una rigurosa sistematización dadas las características formales con las que se manifestó. En tal sentido se han avanzado hipótesis de periodización sobre cuya base se va lentamente trayendo a la luz el impresionante material documental que ha quedado. Por otra parte, la tarea de sistematización de la escolástica europea, que ha alcanzado un nivel ciertamente importante, viene a confirmar la posibilidad que tiene nuestra escolástica de alcanzar algún día una situación parecida dentro de la historia de las ideas. Un hecho, que se presenta como indiscutible, es además, el de la continuidad del saber de tipo escolástico, que cubre la totalidad del desarrollo histórico colonial y se prolonga aún más allá, hasta las primeras décadas de la etapa independentista de nuestros países.

No podríamos hablar de nuestro humanismo en los mismos términos. Este movimiento ha sido reducido epocalmente a la etapa inicial que coincidiría, aun cuando tardíamente, con el humanismo europeo renacentista. Por otra parte, dadas las características formales de esta línea de pensamiento, se ha partido del presupuesto ya anticipado que ha regido los estudios sobre la escolástica, el de su posibilidad de sistematización más o menos rigurosa. El humanismo se presenta, es verdad, entre nosotros como un desarrollo muchas veces difuso, ocasional y asistemático, sobre todo si entendemos la noción de sistema aproximándonos a su fórmula escolástica. Más aún, se ha llegado a considerar el humanismo como una forma de pensamiento dependiente y en algunas ocasiones hasta determinado en sus mismas formas expresivas por el saber de las escuelas.

Lo más grave de todo posiblemente radica en el hecho de que no se ha intentado buscar y establecer la noción misma del humanismo a partir de sus propias manifestaciones, tal como se dieron en nuestras tierras. Bien sabemos que el concepto de "humanismo" se ha dado íntimamente ligado al de "renacimiento" y sabemos asimismo que la polémica sobre el verdadero sentido de ambos aún no se encuentra clausurada. Si bien es cierto que, por lo general, se ha afirmado una relación casi constante entre "humanismo" y "renacimiento", sucede que habría humanismos que corresponderían a "renacimientos" distintos e inclusive antagónicos. A la tesis tradicional según la cual el humanismo propiamente dicho fue el que correspondió al Renacimiento italiano, se contrapuso la tesis de un humanismo nórdico; ante el humanismo de la Reforma, vista también como un "renacimiento", se ha hablado de un humanismo de la Contrarreforma; frente al humanismo español de influencia italiana y nórdica, en particular erasmiana, se sostuvo el renacimiento escolástico del siglo XVII como humanismo auténtico.

Por otra parte, ciertas notas que habrían sido propias del humanismo, en particular del italiano, han llevado a declarar absurdamente como humanistas, personajes abiertamente antihumanistas. Tal es el caso, que nos interesa muy directamente, de Ginés de Sepúlveda, declarado "humanista" por su tarea filosófica, en particular por sus traducciones de Aristóteles, pero que difícilmente podríamos nosotros entenderlo acabadamente como tal si pensamos en la utilización que hizo de esas traducciones, en particular de la *Política*. Es evidente que los caracteres que podríamos considerar como históricos externos, no nos permitirán nunca encontrar un criterio que nos lleve a superar las dificultades terminológicas. Y frente a un caso como es el de Ginés de Sepúlveda, sucede que hay autores que siendo escolásticos dadas sus formas de expresión y sus fuentes, se aproximaron mucho más a un humanismo como ha sido el caso de Francisco de Vitoria.

Cabría, pues, que nos preguntáramos acerca del criterio de determinación del humanismo el que, evidentemente, no es único. En unos casos se parte de un modelo histórico y se busca su influencia en otras etapas o sectores. En este sentido, y bajo la influencia de Burkhardt, ese modelo sería el del *Quattrocento* italiano. En otros, se tiene en cuenta los caracteres formales que serían comunes a los "humanismos", dejando de lado la cuestión de cuál de estos fue primero o segundo, así por ejemplo, los que ofrecen un Lorenzo Valla y un Erasmo de Rotterdam; y por último, se atiende a lo que podría ser el "espíritu" del humanismo, entendido como ideología de un grupo humano emergente y por cierto con las variantes del caso y sin que haya un humanismo que necesariamente lo haya desarrollado a plenitud, y se pueden establecer en este caso diferencias.

Respecto del primer criterio hemos de decir que la vigencia de un modelo utilizado como patrón histórico ha llevado al desconocimiento de las formas epocales, nacionales o regionales específicas de los humanismos haciendo difícil, por ejemplo, una caracterización del humanismo español o llevando a negar su existencia. Otro tanto y con mayor razón deberíamos decir respecto de las formas americanas del hecho. El segundo criterio, externo, si bien no puede ser dejado de lado, conduce a absurdos tales como el que hemos comentado. A nuestro juicio, no basta para la definición del humanismo la presencia de la pasión por la antigüedad grecorromana y sí puede ser, y es más importante señalar los motivos interiores que impulsaron a establecer un nuevo campo de lecturas y, sobre todo, nuevos criterios de lectura para el saber de la época. Atendiendo a esto último, no nos cabe duda, que hablar de la escolástica renacida del siglo XVII, como de un humanismo no es nada más que forzar las palabras en la polémica ideológica que se generó, y que aún pervive en nuestros días, entre el saber nuevo y el saber tradicional y a su vez, entre los sucesivos "renacimientos" del saber nuevo y los sucesivos "renacimientos" del saber tradicional. Tenemos pues que concluir que aquella equiparación entre "humanismo" y "renacimiento" no siempre es sostenible si no se aclara a qué tipo de "renacimiento" nos referimos. Como tendremos que aceptar, a su vez, que es necesario conjugar los tres criterios que hemos mencionado ya que ninguno de ellos por sí sólo nos puede servir para una determinación histórica satisfactoria aun cuando unos sean más definitorios que otros. En este sentido, a pesar de lo que dijimos de Francisco Vitoria por ejemplo, no podríamos considerarlo como humanista y deberíamos dejarlo entre los escolásticos.

Lo que sí deberemos aceptar es que entre la escolástica y el humanismo hay momentos de aproximación y de alejamiento, como hay mutuas interferencias. Lógicamente estas últimas han llevado a los escolastizantes del siglo

pasado y del nuestro a considerar las manifestaciones del humanismo, y esto en particular respecto del humanismo español y del americano, como dependientes teoréticamente del saber de las escuelas, reduciendo el antiescolasticismo de tantos humanistas a un rechazo o simplemente a un abandono de la parte formal de aquella tendencia. De modo inverso, cuando se han planteado el problema de la restauración escolástica de los siglos XVI y XVII, en la que son evidentes los aportes de la crítica textual generada por los humanistas, se ha afirmado que esta influencia no ha sido "intrínseca", sino "extrínseca", ya que desde el punto de vista especulativo la escolástica habría prolongado, incluso en contra del humanismo clásico, los planteos tradicionales del medioevo. Con lo que se adopta una posición manifiestamente proescolástica, pero parcial, en la medida que la escolástica, desde el punto de vista teorético, aun cuando en bloque pueda ser considerada como una prolongación de un "saber tradicional", muestra facetas diferenciadoras internas que son más lejanas o menos respecto de planteos teóricos del humanismo, según los casos. Concretamente estamos pensando en la filosofía escotista y la valoración de la palabra tal como se da en ella.

Todo lo que venimos diciendo se torna más difícil de resolver en particular si partimos de un hecho incuestionable respecto de las formas del humanismo español y del americano y es que, junto con el escolasticismo, son ambos formas de un saber más amplio, el "saber cristiano" y, más aún, de un saber cristiano decididamente católico. En contra de los tradicionalistas ultramontanos del siglo XIX que veían en Erasmo una especie de representante heterodoxo, ni siquiera el erasmismo fue una excepción de lo dicho.

En conjunto, tanto el humanismo hispanoamericano como la escolástica partieron de las mismas fuentes básicas: el Evangelio, respecto de las verdades de revelación y los grandes escritores griegos, en particular Platón y Aristóteles, respecto de las verdades originadas en la "luz natural". Hubo sin embargo diferencias por lo menos en dos sentidos: la primera de ellas, relativa a las técnicas de trabajo con las que se trató de restablecer aquellas fuentes y que daría origen a las "ediciones críticas" que quedaron como definitivamente indispensables. La palabra "crítica", incorporada dentro del vocabulario humanístico, tal como puede verse en Luis Vives, no se reducía a lo que fue y es la "crítica textual" y que daría origen a los llamados "aparatos críticos", sino que tenía un alcance mucho mayor y ciertamente inquietante en cuanto que suponía la eliminación de la mediación escolástica en la lectura de las fuentes básicas, incluido el Evangelio. La segunda, relacionada con lo que acabamos de decir, se dio como consecuencia del espíritu con el que se llevaron a cabo las lecturas. Es cierto que hubo un amor a los clásicos del

pensamiento grecolatino y cristiano, que en algunos casos fue excluyente y hasta meramente erudito, pero se ha descuidado el hecho de que esa pasión estaba movida por la necesidad de reencuentro de un nuevo hombre, el hombre moderno, al que quedó sometido todo el regreso a los clásicos, tanto los grecolatinos como los del pensamiento cristiano, el Evangelio y los Padres de la Iglesia. Esta segunda diferencia se encontraría, en general en un distinto punto de partida y a su vez en un diverso sistema de equilibrio entre inmanencia y trascendencia. Podríamos decir que la escolástica, con todas las matizaciones del caso, tuvo un punto de partida teológico, frente al humanismo, que se nos presenta arrancando desde lo antropológico. Las dos fórmulas podrían ser expresadas como una inmanencia teorizada desde un teologismo, y una trascendencia considerada desde un antropologismo.

Si tuviéramos que caracterizar los alcances de lo antropológico dentro del pensamiento humanista, tendríamos que referirnos inevitablemente al problema del valor del lenguaje. La importancia que adquirieron con los humanistas la gramática y la retórica no es un hecho casual. El hombre moderno pareciera haberse lanzado, desde sus inicios, a la osada tarea de encontrar un lenguaje que superara la propia naturaleza del lenguaje como mediación. De ahí, por ejemplo, el literalismo que rigió el establecimiento de los textos, en particular los del Evangelio y de ahí también el rechazo del saber escolástico y las disidencias dadas en Europa respecto de una Iglesia comprometida con él. Con los humanistas se produjo un cambio ciertamente profundo en la interna organización de las clásicas artes liberales por la razón de que si el lenguaje es lo más propio del hombre debía convertirse en el lugar del encuentro de todas las ciencias, incluida la teología, tanto revelada como natural.

Pero también era el lugar del encuentro de los hombres, hecho que hacía posible aquel encuentro de las ciencias. De ahí que el lenguaje comenzara a ser visto en una relación inmediata y directa con la realidad social y cultural de los pueblos tal como se puede ver en la valoración que hizo Nebrija del latín y del castellano. Se trataba de devolverle a la palabra su esencial sentido humano, relacionándola con las experiencias vitales inmediatas del hombre, entendido no como un ser de tránsito, sino como inserto dentro de una comunidad particular que tenía un destino y por cierto también un pasado. El imperio nació de esta manera en España sobre la base de una afirmación nacional que era a su vez la afirmación de un lenguaje, fuera éste el latín, como idioma de expansión en Europa, el castellano, como lenguaje de expansión en la Península Ibérica y en América y finalmente, las lenguas americanas, el quichua, el náhuatl y el guaraní, como medios de expansión en lo interno de las sociedades indígenas.

Podríamos decir que el humanismo partía, pues, de una comprensión del hombre como "ser expresivo" y que la clásica definición del Estagirita, de que era un "animal poseedor de Lógos", fue entendida traduciendo el término griego como *verbum* y no como *ratio*, con lo que la razón venía a insertarse en una cierta forma de temporalidad, la de la realidad sociocultural de los pueblos. Desde este punto de vista no nos cabe duda que aquella aproximación teorética del humanismo a ciertas líneas de desarrollo del pensamiento escolástico, tal el caso del escotismo que se caracterizó precisamente por sostener la prioridad del *Verbum* sobre la *Ratio* divinas, se dio sobre la base de tendencias no coincidentes. Y la diferencia, tanto respecto de esta forma de la escolástica, como de otras, se encuentra precisamente en una visión del lenguaje que tiene como trasfondo una cierta comprensión del mismo como hecho cultural e histórico. El punto de partida, como dijimos, no era teológico, sino antropológico.

En relación directa con lo que estamos viendo se puede afirmar sin error que el humanismo, en particular en sus formas más desarrolladas y coherentes, tuvo como eje el saber retórico. Se constituyó, en efecto, como una crítica a la retórica tradicional de las escuelas mediante un regreso a las normas de este saber establecidas en Quintiliano y Cicerón y continuó, a lo largo de toda su historia, como un movimiento en el que el saber de lo humano quedó centrado en la retórica, la que era a la vez para los fundadores del humanismo, tanto un arte como una ciencia, tanto una técnica de la palabra como un saber de lo humano. Y si bien estuvo de trasfondo en las diversas formulaciones del humanismo cristiano la palabra fundante, el Verbo, la retórica nueva puso de manifiesto que no era lo teológico lo que movía directamente al nuevo saber, sino la palabra humana rescatada más allá de nominalismos y de realismos, en su fuerza y virtud como medio de comunicación entre los hombres.

Lo antropológico fue, pues, encarado desde una teoría del discurso y la retórica no fue meramente el saber formal de la palabra convincente, sino el saber de la elocuencia, entendida ésta como el de la palabra a su vez comunicativa y verdadera. De ahí que el humanismo sólo pueda ser entendido en relación con grupos humanos emergentes que quieren y necesitan ejercitar su voz, lo hagan de modo directo y a veces hasta violento, o de modo indirecto en un juego de ocultamiento y de desocultamiento. Mas, siempre el humanismo pondrá como exigencia un grado de manifestación, aun cuando mínimo, ya que ello está en la esencia misma de todo acto humano de hétero y autorreconocimiento.

Al adquirir la retórica esta significación, dejó de ser un saber agregado a otras formas, para convertirse en el saber desde el cual precisamente se

organizaron las demás. A su alrededor se nucleó la exigencia del conocimiento de las lenguas, tanto de las clásicas como de las vernáculas, se elaboró una teoría de la palabra que se resolvía en una teoría del hombre y de la cultura, se pensó a éste como un ser social y se desembocó en proyectos sociales, que dieron pie para el desarrollo de utopías; se revitalizó el saber cristiano, tratando de eliminar mediaciones institucionales y formales y se convirtió en fin, el saber retórico en sus mejores expresiones, en un saber de denuncia.

En este sentido, el humanismo europeo es una de las tantas formas de desarrollo del pensamiento moderno y no es extraño que en sus formas históricas más claras, se pusieran los humanistas del lado del despertar de una nueva clase social que acabaría autorreconociéndose bajo el amplio y a veces no siempre preciso término de "burguesía".

De ahí que el humanismo no pueda ser reducido a su etapa Renacentista y que ésta no sea nada más que los inicios de un proceso que habrá de adquirir su pleno sentido más allá de aquélla en los siglos XVIII y XIX. En este sentido, la historia del humanismo podría ser entendida como la de la conformación gradual de la conciencia moderna que concluye en las formas de la conciencia burguesa.

Otro aspecto que se debe tener en cuenta es el de la especificidad de los humanismos, hecho que plantea el problema metodológico de encontrar su fuente, la que hace de cada humanismo un hecho singular y que permite a su vez hablar de formas propias de desarrollo del humanismo en España y en las tierras americanas. La clave se la ha de buscar en el sujeto que invoca la nueva palabra, ya sea respecto de otros, como de sí mismo. La historia social de hispanoamérica hizo que el desarrollo de las formas de pensamiento humanista quedara signada por hechos que no se dieron en otras partes. La conquista significó la destrucción de un mundo y la construcción de otro nuevo, en una medida que no se vio en la Europa moderna. Los momentos de la destrucción y de la construcción signaron las etapas de nuestro humanismo. No es un hecho casual que Fray Bartolomé de las Casas hablara de la "destrucción" en la primera época y propusiera los "remedios", es decir, las bases para la "construcción", dentro de sus ideales de heterorreconocimiento del ser humano conquistado. Con ello estamos tocando a algo que es definitorio del pensamiento humanista que habrá de organizarse básicamente sobre esa noción de "reconocimiento". Comenzará, como dijimos, como "heterorreconocimiento" por parte de humanistas influidos muy de cerca de los ideales del Renacimiento europeo, para concluir, una vez que surjan perfiladas las clases sociales dentro de la estructura colonial, en un "autorreconocimiento" de los grupos humanos emergentes, primero tímida

y ambiguamente en la etapa del barroco y luego, abiertamente, en el momento de la ilustración.

De ahí pues, los tres grandes momentos de desarrollo del humanismo durante la conquista y colonización española: el renacentista, el barroco y el ilustrado, que darán nacimiento al humanismo paternalista, al humanismo ambiguo y, por último, al humanismo emergente. En todo momento, el sentido y alcance del "renacimiento", el "barroco" y de la "ilustración" estarán dados por el sujeto histórico que asume esas líneas de desarrollo del pensamiento y que lo hace desde su concreta realidad social, ya fuera para ejercer, como hemos dicho, las formas del heterorreconocimiento o del autorreconocimiento. No sucedió otra cosa en Europa y no fueron, por eso mismo, el Renacimiento, el Barroco y la Ilustración, respuestas modélicas absolutas y extratemporales. Caeríamos una vez más en un grueso error si pensáramos en que los desarrollos americanos fueron algo "externo" en relación con procesos generales vividos por la cultura del Occidente europeo, pero más grueso es el error que lleva a desconocer las especificidades.

II. Los tres humanismos hispanoamericanos

El problema de la especificidad del humanismo hispanoamericano presenta, además, otras complejidades, ya que es posible señalar aspectos diferenciadores internos. Así, por ejemplo, se ha recalcado las diferencias que muestra el arte en la etapa del barroco tal como evolucionó en la Nueva España y en Sudamérica. Es probable que estas modalidades regionales puedan ser encontradas en otras manifestaciones de la cultura colonial.

En este ensayo vamos a intentar una caracterización de los tres humanismos partiendo de la experiencia regional andina y en particular ecuatoriana, con lo que tampoco pretenderemos llegar a la afirmación de diferencias radicales que quebrarían la unidad de procesos ideológicos que, en comparación con el hecho humanista europeo, sí la poseen. Por otra parte, es importante tener en cuenta que la "geografía del humanismo" que corresponde a los siglos XV-XVIII en América, si bien anticipa el futuro "mapa de las ideas" que acabará conformándose con el nacimiento de las repúblicas y monarquías independientes de Europa, no es la misma. Dentro de esta comprensión del hecho regional colonial debe pues entenderse aquel punto de partida que hemos denominado "experiencia ecuatoriana".

Por otra parte, si la clave para la comprensión del humanismo está en el sujeto histórico concreto que se reconoce a sí mismo en su propia humanidad, su discurso no podrá ser comprendido en su especificidad si no se tiene

en cuenta la realidad social, económica y política dentro de la cual se mueve ese mismo hombre.

Lo dicho plantea problemas que no son de fácil solución. Es un hecho que las manifestaciones estéticas, por ejemplo, están determinadas a partir del Renacimiento europeo, por el nacimiento y desarrollo del pensamiento humanista y que muy poco o nada pareciera influir sobre ellas el pensamiento escolástico. Se ha llegado a establecer una ecuación entre humanismo y arte que ha conducido en más de un caso a reducir el primero a lo segundo. Si bien esa reducción no es aceptable, no cabe duda que lo estético fue incorporado por el humanismo como una de las vías, no la única, de elaboración de un lenguaje que es lo que sí lo caracteriza esencialmente. Como consecuencia de lo que venimos afirmando, las manifestaciones del arte en hispanoamérica interesan de modo directo para la reconstrucción del humanismo y a su vez obligan a considerarlas desde los criterios sociales, que no por eso han de ser declarados como "extraestéticos", tal como temen los que todavía siguen pensando en un arte por el arte y entienden que la calidad de las obras se desvirtúa por el hecho de subrayar la función social de las mismas.

Conforme con lo que venimos diciendo se hace indispensable tener en cuenta el régimen de contradicciones sociales que ha caracterizado a cada una de las tres etapas que podemos reconocer en la historia de nuestro humanismo; habrá que señalar cuáles fueron los promotores de las respuestas que podemos considerar humanistas, como asimismo cuál es el sujeto respecto del cual se desarrolla ese pensamiento; en tercer lugar, cuáles fueron las fuentes teóricas de cada una de las etapas y en qué sentido adquirieron formulaciones específicas que las alejaron de sus manifestaciones primeras y en qué medida, esas posiciones teóricas se jugaron de modo pleno en relación con las modalidades históricas del sistema productivo vigente; del mismo modo se hace indispensable tener en cuenta el problema del espacio y el proceso de creación del mismo como uno de los marcos indispensables de comprensión de las respuestas humanistas, concretamente, nos referimos a la ciudad y el campo y a los proyectos sobre los cuales se intentó organizarlos, el "ciudadano" y el "poblacional".

No menos importante es tener en cuenta las etapas de apogeo y decadencia de los grupos humanos, en particular, de los que durante la larga historia colonial hispánica detentaron el poder económico y político. Al respecto se ha de tener en cuenta que los altibajos que sufrieron las colonias españolas, en su relación con los de la Metrópoli, tuvo como trasfondo un hecho ciertamente trágico, el de la decadencia irreversible de la cultura indígena, que pasó a un segundo plano sin posibilidades de rehabilitación, aun cuando

se hubieran mantenido latentes las esperanzas de un renacimiento, las que fueron definitivamente ahogadas en la segunda mitad del siglo XVIII.

Por otra parte, esas etapas de apogeo y decadencia, de esplendor y de miseria, si bien pueden ser vistas como fenómenos generales que afectaron de una manera más o menos homogénea a todo el sistema colonial español en América, muestran también particularidades regionales. Se encuentran además en relación inversa con las etapas de decadencia y recuperación que vivió la Metrópoli. A la profunda crisis económica y social de la España de fines del siglo XVI y de gran parte del XVII, correspondió una época de bonanza en las colonias, e inversamente, el proceso de recuperación lento pero persistente de la Península, que se inició de modo manifiesto a partir del 1700, fue paralelo a un empobrecimiento creciente en las regiones americanas que culminó, de modo alarmante para la Audiencia de Quito, en la segunda mitad del siglo XVIII.

De esta manera, lo que muchos estudiosos han considerado dentro de la historia cultural española, como un arte de la decadencia, el barroco, no tuvo el mismo signo en América y bien podría considerarse que el neoclásico que se desarrolló en España en una época de recuperación, tuvo asimismo un signo inverso en América, hecho que tal vez explique su escasa presencia y desarrollo.

También resulta importante para la comprensión de las diversas etapas del humanismo tener en cuenta los dos momentos que se podrían señalar en las relaciones entre Metrópli y las colonias, una la de la "primera conquista", que coincide con el desarrollo del humanismo renacentista y otra, a la que se ha denominado con acierto de la "segunda conquista", que se inicia con el gobierno borbónico. La primera, dentro de los ideales de los reinos integrantes de la Casa de Austria, coincidió con el desarrollo de formas de autonomía que tenían un cierto sentido feudal, la segunda, que respondió a un proyecto de centralización y de mayor eficacia en la extracción de las riquezas coloniales, se organizó sobre la destrucción de aquellas autonomías relativas y generó una unidad imperial dentro de los ideales de un estado premoderno que antes no se había alcanzado. Las primeras manifestaciones de crisis en América de este proyecto imperial son coincidentes con el tercer humanismo, el ilustrado, a pesar de los esfuerzos de la corona por sostener la ideología monolítica vigente, de modo claro, en la etapa de nuestro barroco.

Es importante, para la historia de la cultura y de las ideas, no tomar de modo abstracto los conceptos de apogeo y decadencia, toda vez que el momento que podría considerarse como de bonanza para las colonias, y esto lo decimos pensando particularmente en la región nuclear andina, fue una de las más duras y brutales para la población indígena sometida al trabajo de

mitas y controlada por el sistema de la encomienda. Aquel concepto únicamente tuvo vigencia para los grupos sociales de poder económico y político y nunca para la población campesina. Innecesario resulta subrayar la situación de miseria en que cayó esa misma población cuando la clase terrateniente comenzó a sentir los efectos de la decadencia.

a) *El humanismo paternalista*

Entre mediados del siglo XVI y primeras décadas del XVIII, tuvieron lugar las manifestaciones del primer humanismo, el renacentista, al que hemos caracterizado como humanismo paternalista. Este pensamiento se generó como consecuencia de las experiencias vividas durante las guerras de conquista y fue, por el origen de sus teóricos y defensores, un tipo de pensar ejercido por el mismo hombre europeo tanto en nuestras tierras como en España. Frente a la masa de conquistadores movidos por un ansia incontenible de riquezas, satisfecha mediante las formas más crueles de inhumanidad, se levantó la voz de algunos sacerdotes que sintieron la necesidad de asegurar las bases sociales indispensables para alcanzar una evangelización pacífica. No hubiera sido el pensamiento de estos hombres un verdadero humanismo si tan sólo hubieran estado movidos por un sentimiento filantrópico. A más de esta actitud, se desarrolló en ellos una forma de heterorreconocimiento de la humanidad indígena que se sustentaba sobre una exigencia de conservación de formas de vida autónoma de la población conquistada. Precisamente ha sido uno de los caracteres del pensamiento humanista del Renacimiento europeo, la tesis de que todo individuo podía cumplir con sus deberes hacia Dios y hacia el prójimo desarrollando sus propias facultades físicas e intelectuales de las que había sido dotado por naturaleza. Mas, no se trataba de facultades tomadas en abstracto, sino que se las reconocía en el modo histórico en que habían sido desarrolladas. Y la prueba más evidente e irrefutable del ejercicio de ellas estaba en el hecho de la posesión de un lenguaje, y en el sistema de relaciones sociales y económicas que aquel lenguaje expresaba. Y si bien esta apertura se encontró en todo momento frenada por el inevitable europeocentrismo que rigió el criterio de valoración de las costumbres de las poblaciones americanas, no llegó a cerrarse hasta el extremo de no reconocer hábitos, tradiciones culturales y formas de organización política que aun cuando extraños, no violaban lo que se entendía que derivaba de los principios de una "razón natural". La virtud surgida de aquella razón podía darse en todos los hombres, en cuanto tales, y nada de lo humano podía ser ajeno al cristianismo. Lógicamente esas nuevas criaturas debían ser evangelizadas y las relaciones entre quienes portaban las

verdades desconocidas del Evangelio y los neófitos, se dieron bajo la figura "padre-hijo" con la que se pretendió desplazar la vigencia de la otra, la generalizada e imperante, la de "amo-esclavo". Para el ejercicio de la violencia bastaba con el grito, para la evangelización pacífica era necesario el ejercicio de una palabra que sólo era posible mediante el reconocimiento de la palabra del otro, del dominado. Ahora bien, si el grito significaba el saqueo, el robo, la esclavitud y la muerte, la relación sobre la palabra, no podía hacerse sino mediante el respeto de la vida, de la propiedad e incluso del sistema de relaciones políticas de las comunidades indígenas. Esto habría de generar la conocida tesis lascasiana de la restitución de lo robado, como asimismo todos los proyectos utópicos de organización autónoma con las que se creyó aproximarse a los ideales de una sociedad humana perfecta.

Este pensamiento humanista, claramente relacionado con ideales propios del Renacimiento, habría de enfrentarse con posiciones sociales y políticas de sentido feudal y en tal sentido puede ser visto por esta razón también como modernizante. En el conflicto entre los conquistadores encomenderos y el Estado metropolitano, que tanta fuerza alcanzó con el alzamiento de Gonzalo Pizarro, es bien sabido el papel que le tocó jugar a Las Casas y a sus seguidores. Frente a la defensa de la encomienda, institución que tantos rasgos feudales muestra y a la pretensión de autonomismo también de sentido feudal de los encomenderos, los lascasianos apoyaron al poder central. La derrota de los encomenderos en Jaquijaguana significó pues los inicios de la construcción de un Estado de tipo premoderno o modernizante que benefició además la consolidación del sistema colonial.

Pero al mismo tiempo, los evangelizadores que se internaban en las selvas y lograban establecer pueblos ordenados y pacíficos, en su lucha por la defensa de la relativa autonomía que ellos mismos habían prometido a sus feligreses a cambio de la evangelización, se vieron constantemente enfrentados al propio poder real, representado por los administradores de la corona en América, entrando de esta manera en contradicción con la misma monarquía que habían defendido en un comienzo. Esto llevaría a la muerte de los proyectos típicos del humanismo renacentista y a la extinción de estos ideales. Los mismos quedaron ahogados también por el poder creciente de la Iglesia secular, frente a las comunidades religiosas que habían mantenido un sistema parroquial autónomo respecto de las autoridades eclesiásticas. El conflicto entre parroquias regulares y parroquias seculares, y la permanente exigencia de que el misionero debía ceder la misión al párroco nombrado por los obispos, acabó imposibilitando aquellos proyectos misionales utópicos, contradictorios en sí mismos, si pensamos en la exigencia permanente de sometimiento del indígena como mano de obra disponible. Por otra parte,

las mismas órdenes religiosas fueron cambiando de actitud en la medida que se beneficiaron del sistema encomendero y que fueron convirtiéndose, más tarde, al entrar en decadencia este sistema, en latifundistas y hacendarias, entrando a formar parte y la más importante, de la clase terrateniente. A lo dicho se debe agregar la puja, muchas veces violenta, entre las mismas órdenes, por la supremacía en el poder económico y político en una sociedad en la que los valores religiosos constituían una eficacísima herramienta de poder social.

Otro factor que provocó el agotamiento de las manifestaciones del humanismo renacentista se dio como consecuencia del crecimiento de las ciudades. Desde los inicios mismos de la conquista, el sistema de control de las masas indígenas sometidas se llevó adelante mediante un doble proyecto, el "ciudadano" y el "poblacional": nucleación de la gente hispánica en ciudades y de la indígena, en pueblos. Esto, lógicamente, tuvo sus mayores posibilidades de realización en aquellas regiones en las que existía una población indígena campesina asentada. Pues bien, en contra de lo que sucedió en Europa, en la que el movimiento renacentista se expresó como un fenómeno ciudadano, en América, y en particular en la América nuclear andina, las ciudades fueron las que acabaron ahogando esos ideales cuyo lugar se dio básicamente en los "pueblos". La tendencia surgida de las ciudades fue la de una constante disminución de la vida relativamente autónoma de aquellos, hecho que alcanzó su máxima en el momento en el que se pasó de la organización encomendera a la hacendaria. A su vez, las ciudades se consolidaron a partir del momento en que surgió en ellas una especie de preburguesía comercial cuyo progreso estaba en relación directa con un aumento de control sobre la sociedad campesina, estuviera o no nucleada en poblaciones.

Por otra parte, los ideales humanistas no fueron llevados adelante por ese tipo humano que se conoció en las ciudades españolas, el "letrado", surgido de las universidades, e incorporado, por lo general, al servicio de las cortes. En el caso americano, ese personaje recién habrá de hacer su aparición, y con modalidades que lo habrán de diferenciar del europeo, en la segunda mitad del siglo XVIII, época en la que se produjo sintomáticamente un regreso a ciertos aspectos del humanismo de la primera etapa, la renacentista. Los ideales del humanismo primitivo fueron movilizados principalmente por misioneros, pertenecientes a órdenes religiosas y tan sólo por algunos, muy contados, que se incorporaron directa o indirectamente al proyecto lascasiano. Y esto marca otro aspecto radicalmente diferenciador del humanismo renacentista en América, que muy poco o nada tuvo que ver con el proceso de secularización que caracterizó al humanismo europeo, como forma pre-

burguesa de pensamiento aun en aquellos de sus representantes que se movieron dentro del seno de la Iglesia Católica.

El proceso social y político tanto en España como en las colonias, que determinó las manifestaciones del humanismo en éstas, concluyó en un fracaso. En verdad quien acabó triunfando fue Ginés de Sepúlveda y no Las Casas y el mismo lascasismo reformado, cuya fórmula intentó ser alcanzada por los últimos humanistas, tal el caso de Solórzano Pereira, fue una prueba del fracaso señalado.

Hubo también un humanismo que tuvo su expresión en las ciudades, pero no es un hecho casual que sus manifestaciones sólo se dieron en una etapa inicial de las mismas en la que la contradicción "ciudad-campo" no se había aún generado o establecido claramente. Es la etapa, por ejemplo, en la que se organizaron escuelas artesanales indígenas, en las que se crearon las primeras cátedras de lenguas nativas y se las estudió dentro de los ideales del trilingüismo y en la que se inició el proceso del monumentalismo religioso con la construcción de las primeras grandes iglesias, dentro de cánones arquitectónicos tradicionales en la Península, en los que es visible la presencia del románico y del gótico, entre otros estilos, pero que luego se vieron modernizados con la aparición de elementos estructurales renacentistas tardíos, entre ellos el manierismo.

Las manifestaciones del humanismo renacentista en Quito se corresponden con formas de pensamiento escolástico sumamente pobres, enmarcadas dentro del medievalismo pretridentino. Las instituciones universitarias en las que ese escolasticismo irá cobrando importancia recién aparecieron a fines del siglo XVI y primeras décadas del XVII (entre 1594 y 1622). Por otra parte, esas "universidades" fueron todas ellas monacales y estuvieron fuertemente condicionadas al proceso de la evangelización. En tal sentido fueron "universidades misioneras", que si bien surgieron y se desarrollaron en las ciudades, y comenzaron a cumplir con su tarea de justificación de la ciudad como centro del poder colonial, su mira estaba fuertemente puesta sobre la población indígena no reducida. Como consecuencia de este hecho, al lado de los estudios necesarios para la formación teológica, de tipo tradicional, surgieron otros, centrados principalmente en las cátedras de lenguas indígenas, en particular el quichua. La vigencia de esta enseñanza coincidió con el desarrollo y muerte del pensamiento que podemos considerar como humanista renacentista. La exigencia de la posesión de tres lenguas, latín, castellano y quichua, generó una de las tantas variantes del trilingüismo que ha caracterizado a las escuelas humanistas. Y en esto, las universidades misioneras, no pueden ser consideradas como escolásticas. Desde muy temprano se puede señalar la presencia de la "crítica" característica de la filología rena-

centista, puesta de manifiesto en la *Gramática* quichua de Fray Domingo de Santo Tomás (1551), de espíritu nebricense. Por otra parte, las manifestaciones de este renacimiento coincidieron con el florecimiento de los grandes humanistas españoles: Nebrija y Vives, fallecidos en 1522 y 1540 respectivamente. La debilidad de la escolástica de la época, en particular en la ciudad de Quito, dejó libres las formas de expresión del pensamiento humanista, que si bien encontró un lugar, como hemos dicho, en el seno de las universidades monacales misioneras, fue en todo momento un saber de tipo extra-académico, expresión de una realidad que difícilmente podía ser descripta y criticada desde los cánones tradicionales de la *disputatio*.

En líneas generales podríamos sostener que no fue la escolástica la que determinó al pensamiento humanista, sino que el hecho fue inverso. La "crítica", llevada adelante por los llamados "aristotélicos independientes", es decir no-escolásticos, entre ellos un Ginés de Sepúlveda, hizo posible la constitución de la Escolástica restaurada o renacida, contemporánea con el desarrollo del humanismo barroco. Y la ciencia experimental, surgida con los humanistas del Renacimiento europeo, dio a esa misma escolástica el espíritu de modernidad que puede señalarse en ella en sus etapas más avanzadas. Claro está que tanto esa "crítica", como esa "ciencia" que tuvieron sus desarrollos dentro de las escuelas, no se apartaron de las líneas generales de restauración teológica y quedaron sometidas a ella. Por otro lado, la problemática social, manifestada dentro de los desarrollos jurídicos del saber escolástico, tal como se dio en un Francisco de Vitoria, tuvo sus fuentes en las grandes polémicas llevadas adelante por pensadores propiamente humanistas, tales como Montesinos, Vasco de Quiroga o Bartolomé de las Casas.

Nuestros humanistas hispanoamericanos dejaron la "ciencia", en particular pensamos en la física, en manos de los escolásticos y aquellos que habían tenido una formación escolástica, tal el caso de Fray Bartolomé, surgido del pensamiento dominico tomista, revitalizaron este saber recurriendo a un testamentarismo directo, dentro de los ideales típicamente renacentistas de regreso al cristianismo primitivo.

Para no abundar más, cabría que habláramos de las escuelas artesanales. Si el pensamiento humanista se aproximó a la *ratio* desde el *verbum*, y dio una respuesta a la trascendencia desde la inmanencia, no podía menos que generar una revalorización del ser humano como artífice. El Renacimiento se caracterizó por una apasionada búsqueda del valor espiritual y humano de la artesanía, por parte de un hombre que se autorreconocía en sus obras. Todo ello se encuentra sin duda, en Europa, en los orígenes de la conciencia

burguesa y en la lenta conformación de nuevos grupos humanos que se iban desprendiendo del seno de la sociedad medieval. La artesanía abarcó la totalidad de las manifestaciones humanas, el artista debía ser básicamente y antes que artista, artesano; el artesano debía alcanzar a su vez, el nivel de lo artístico; el humanista filólogo, era a su modo también un artesano, en cuanto poseía el secreto de aquella "crítica" que era la forma de artesanía indispensable para la verdadera lectura del Evangelio, de los Padres de la Iglesia, de Cicerón o de Quintiliano. La palabra misma, dentro de los ideales del saber retórico renovado, se presentaba apoyada en lo que bien podemos considerar la técnica artesanal necesaria, previa al discurso. Con magistral artesanía, para la época, construyó Fray Domingo de Santo Tomás su gramática quichua, para hacer posible el discurso indígena dentro de los ideales de una nueva lengua sacerdotal, tan noble para él como el latín e inclusive, más noble que el castellano, en la medida que, asombrosamente, se aproximaba más por su estructura a la lengua del Lacio que la de Castilla.

Dentro de este espíritu, Fray Jodocko Ricke, el humanista flamenco llegado a Quito con los primeros conquistadores, creó su célebre escuela artesanal indígena en 1550 e inició la construcción de la imponente Iglesia de San Francisco que quedaría concluida en 1581, dentro del espíritu arquitectónico del manierismo, propio del Renacimiento tardío europeo, y más tarde en 1563 Fray Pedro Bedón, crearía la Cofradía del Rosario, otra escuela artesanal de espíritu semejante a la de Jodocko Ricke.

Tal vez podamos considerar como textos típicos del humanismo paternalista el *Itinerario para párrocos de indios* de Alonso de la Peña y Montenegro, del año 1648 y el *Gobierno eclesiástico pacífico* de Fray Gaspar de Villarroel, en 1657. Otra obra de relevante importancia para toda la América nuclear andina es la de Juan de Solórzano y Pereira, *Política indiana*, aparecida la primera vez en 1648. Solórzano, dentro de los ideales del lascasismo reformado muestra a nuestro juicio el paso del humanismo renacentista al barroco.

El misticismo es otra línea de desarrollo del pensamiento de la época en que se manifestó lo que podemos considerar como un humanismo. La experiencia mística, fenómeno típico de la vida religiosa ciudadana, se presenta como un impulso hacia la trascendencia desde un punto de partida humano personal y muestra por eso, la misma línea que hemos afirmado como característica del pensamiento humanista frente al escolástico. Lógicamente, el lenguaje místico tuvo sus etapas que se encuentran claramente determinadas por las formas sencillas del misticismo renacentista, al estilo de un Fray Luis de León o las formas manieristas según unos, o barrocas, según otros, de Sor Juana Inés de la Cruz. De todas maneras, este tipo de literatura

ciudadana, en sus expresiones quiteñas, en Fray José de Maldonado, muerto en 1652, y en Sor Gertrudes de San Ildefonso, fallecida en 1709, está anticipando la espiritualidad propia del humanismo barroco, o es ya expresión del mismo.

b) *El humanismo ambiguo*

En la segunda mitad del siglo XVII comienza a producirse en la América nuclear andina, no en las regiones periféricas, en particular la Amazónica donde subsistirían manifestaciones del humanismo renacentista, un cambio significativo. Toma cuerpo un nuevo humanismo en el que el sujeto expresivo reconocido y el sujeto que lo reconoce, son uno mismo. El hecho tiene relación directa con un fenómeno social que habría de determinar en adelante todos los procesos vividos en las colonias españolas, el de una conformación de las clases sociales que con perfiles cada vez más netos se prolongaría casi idéntica hasta muy entrado el siglo XIX. Surge entonces un nuevo sujeto histórico que primero de modo tímido y ambiguo, y luego de manera franca, comenzaría a asumir el liderazgo de la sociedad de la época, la clase terrateniente criolla. La humanidad del indígena, que había sido la que dio el sentido profundo al humanismo renacentista americano, comenzó a ser desplazada por la afirmación de la humanidad de un nuevo hombre, hasta llegar a ser prácticamente olvidada. Los dos momentos de autorreconocimiento y de autoafirmación de este hombre, marcan en general los dos pasos siguientes del humanismo en nuestras tierras, el barroco y el ilustrado. El barroco será la expresión primera de un nuevo sujeto histórico que jugó ambiguamente con las formas del ocultamiento y la manifestación. Todas las expresiones ciudadanas del humanismo renacentista muy pronto quedaron incorporadas a esta nueva ideología que se caracterizó precisamente, por ser eminentemente citadina. Fue, además, la época del barroco una etapa de contrastes violentos. La ciudad se distanció de la campaña que, a su vez perdió toda autonomía; la sorda puja entre "americanos" y "europeos" fue cobrando fuerza; los grupos intermediarios mestizos, aliados a los terratenientes criollos, participaron vivamente de ese enfrentamiento; a su vez, se produjo una acentuación de las diferencias de castas, como no se había conocido antes, que ponía distancias aun entre los grupos aliados ciudadanos; los primeros efectos de la decadencia económica general, no frenaron, por lo menos casi hasta los inicios del siglo XVIII, el proceso del monumentalismo religioso que se había iniciado en la etapa anterior; la miseria de la plebe ciudadana, indígena, mestiza y blanca, hacía contraste con el boato y magnificencia de los templos; el enfrentamiento entre criollos y europeos

creció dentro de las órdenes religiosas, quebrando el equilibrio que se había pretendido imponer mediante la "ley de la alternativa" en el siglo XVII; el rígido estamentarismo que separaba las castas y que fortalecía a las clases sociales, aparecía constantemente quebrado por un fuerte impulso de ascenso social, visible claramente en la plebe blanca y la mestiza; la carencia del circulante monetario, que acabaría siendo crónica y que en la segunda mitad del siglo XVIII ogligaría a regresar a formas de trueque, no impedía que los templos se cubrieran con el oro de las órdenes religiosas y de los terratenientes con sus cofradías y capellanías, a pesar de la decadencia ya definitiva de la explotación minera; boato y esplendor de los templos que contrastaba, como puede vérselo aún en nuestros días en la víeja ciudad de Quito, con la simplicidad y parquedad de la edificación ciudadana; riquezas manifiestas y ostentosas y tesoros escondidos en las arcas de una población civil que no llegó a tener presencia edilicia; en pocas palabras, esplendor y a su vez recato de las clases sociales altas, cuya fracción civil no pretendió la autonomía que las burguesías europeas habían comenzado a afirmar respecto de la Iglesia; y frente a ellas, miseria y humildad de los suburbios que fueron aumentando a los márgenes de la ciudad barroca donde el primitivo artesano indígena había sido reemplazado por un tipo de artesano mestizo, hombre ambiguo de la plebe incorporado al desarrollo de la ciudad monumental y ostentosa.

Contrastes violentos de una ciudad que sin embargo, se suponía inmóvil y en la que sus clases altas habían logrado que la plebe participara de las ilusiones de un orden que hiciera unidad de toda su abigarrada constitución. Contradicciones reprimidas por una voluntad, expresada en una cosmovisión integradora, de fuerte sentido religioso ritualista, dentro de la cual la imagen del monarca, más allá del repudio de que podían ser objetos sus administradores enviados de la Metrópoli, iba adquiriendo un poder casi mítico y a su vez, vigentes de modo permanente en la vida cotidiana y jugadas de modo inevitable mediante la ambigüedad de la manifestación y el ocultamiento.

No es casual que las dos grandes alteraciones del orden ciudadano en Quito se hayan producido, la primera, en la etapa del humanismo renacentista, en 1592, con el "motín de las alcabalas", último enfrentamiento entre los encomenderos y el poder real, y la otra, concluida ya la etapa del barroco, en 1765, y que fue la primera manifestación política de la clase criolla y los grupos mestizos aliados en contra de los administradores de la Corona, la "revolución de los estancos" cuando ya habían comenzado las primeras manifestaciones del humanismo ilustrado. Y otro tanto podríamos decir de los continuos motines campesinos indígenas, los que recién amenazarían quebrar seriamente la hegemonía de la ciudad sobre el campo en la América

nuclear andina, pasada ya la etapa del barroco, con el gran alzamiento fracasado de Túpac Amaru, en 1780.

Si la evangelización indígena había sido llevada adelante por los misioneros tratando de crear en la población nativa la conciencia de su situación de vasallos, con la que se justificaba el tributo y el trabajo compulsivo, ahora surgía un nuevo concepto de vasallaje que anticiparía la noción de ciudadano de la etapa de humanismo ilustrado. El nuevo sujeto del discurso humanista se sentía orgulloso de ser vasallo del Imperio, pero con la pretensión de gozar de un lugar dentro del régimen de centralización aceptado. El vasallaje indígena, equiparado por las Leyes de Indias al de todos los miembros "libres" de la monarquía, no era en verdad otra cosa que un estado servil muchas veces inferior al de la esclavitud. El nuevo vasallo americano, que participaba de los ideales de la hidalguía, en el sentido social de ser "hijo de algo", constituía parte de los beneficios del sistema colonial, aun cuando estuviera frenado en sus ambiciones de riqueza y de poder político por su misma situación colonial. No cabía otra respuesta que la búsqueda de una vía oblicua de expresión. Era necesario elaborar un discurso en el que todos los integrantes de la ciudad coincidieran, pero también en el que todos se reconocieran en sus diferencias y contrastes, que mostrara la superación de las contradicciones, utilizando esas mismas contradicciones. En pocas palabras, un discurso dinámico y a su vez dialéctico. Este hecho explicaría la recepción creadora que tuvo el barroco en tierras americanas y en particular en algunas de sus regiones.

Si el discurso humanista se había expresado en cartas, en itinerarios para párrocos, en gramáticas indígenas, en ese tipo de sermón llano y amenazante que inició Montesinos y prolongó el lascasismo, en historias de la "destrucción" escritas con el mismo espíritu de las cartas, en biografías de misioneros y en las indispensables descripciones geográficas de la América marginal, necesarias para la tarea evangelizadora, el nuevo discurso habrá de ser eminentemente plástico, sin referencias a la humanidad indígena y al campo, y no ya escuetamente literario como había sido el anterior. Se producirá un cambio profundo expresado en la aparición de una nueva retórica que no sólo estaba destinada a cumplir otra función social, sino que buscó en relación con ella, nuevas vías expresivas mucho más ricas y complejas. Perdió la retórica aquella dignidad y jerarquía que la había convertido de una técnica del discurso en un verdadero saber de lo humano y regresó a ser, otra vez, una técnica, pero ahora con una serie de recursos ciertamente asombrosos. Primó sobre el significado, el significante o, si se quiere, se enriqueció de manera estupenda la materialidad de los signos a costa de sus valores semánticos que dejaron de pesar por sí mismos. Y a su vez, manifestaciones

de la alta cultura que no habían nacido con expresa intención significante, como podía ser la fachada de un templo manierista, de gusto renacentista tardío, se convirtieron por obra del barroco en verdaderos textos con su clave de lectura. Tal es la diferencia que aún podemos ver entre la Iglesia de San Francisco de Quito, y la de la Compañía en la misma ciudad.

El juego permanente entre el decir y el no decir, condujo a ejercer la voluntad de significación a través de un lujo exacerbado de lo simbólico, generando todas las formas posibles del lenguaje indirecto y renunciando de modo expreso al literalismo renacentista. La mayor audacia de esta nueva retórica tal vez no radique sin embargo en haber elaborado un discurso en el que el significante se llevaba la mayor parte, logrando de esta manera una de las formas más ideológicas del discurso, sino en su intento de integración de formas expresivas en el que la palabra del sermón, el sonido de la música sacra y el claro-oscuro del ambiente interior del templo, llegaron a constituir un todo orgánico y estructural. En efecto, no es posible comprender el púlpito churrigueresco, con su portavoz, sin el sermón culterano, en cuanto ambos constituían una sola unidad expresiva difícilmente reconstruible fuera de su época. De esta manera la ciudad barroca creó un lenguaje ciudadano que se alejó violentamente de las formas de lenguaje ordinario y provocó un hiato, imposible de salvar, entre las hablas de la plebe urbana y el lenguaje de la población indígena campesina. Con el barroco, el quichua perdió toda posibilidad de crecer como habla sacerdotal, por lo mismo que sólo el castellano, como idioma de la ciudad, pudo satisfacer por eso mismo las exigencias de las formas culteranas. Era esta, otra de las maneras cómo la ciudad, cerrando su control y dominio sobre el campo, le dio a su vez las espaldas. Si en 1551 Fray Domingo de Santo Tomás había encontrado más perfecto el quichua que el castellano, en 1685, una real cédula exigía la imposición del castellano a las poblaciones indígenas fundándose en que "ni aun en la más perfecta lengua de los indios se puede explicar bien y con propiedad los misterios de nuestra santa fe católica". De esta manera, el latín, que había sido entendido dentro del trilingüismo como una lengua de cultura al igual que las demás, volvió a quedar encerrado dentro de los usos del saber escolástico. Se inició así la pérdida de la conciencia lingüística que había sido virtud definitoria del humanismo renacentista, y que no fue recuperada por la etapa posterior al barroco, la del humanismo ilustrado, por lo menos en lo que respecta a los idiomas indígenas americanos.

El barroco se sobrepuso como una esplendorosa y compleja fachada sobre una ciudad cuya estructura edilicia no lo era. El espíritu de la nueva mentalidad fue básicamente decorativo, aun cuando mediante la decoración se expresaran sentimientos y ansias profundas del hombre religioso de la

época. Sobre los templos en los que todavía se ven las formas pesadas del románico y las formas más ligeras del gótico, se acumuló el texto barroco como una especie de cobertura vegetal de riquísimas manifestaciones estéticas. Nunca la colonia española había alcanzado un nivel semejante y nunca lo alcanzaría después. Decoración barroca por lo demás, en notable convivencia, con el gusto decorativo mudéjar, que era a su vez otra manifestación del espíritu refinado en el que se intentó hacer desaparecer las estructuras arquitectónicas, especie de terror, como se ha dicho, ante las superficies desnudas y los espacios vacíos.

El espíritu del barroco había tenido su primera manifestación significativa en el campo de las letras con las poesías gongorinas de Jacinto de Evia, en 1675 y su culminación con la obra poética de Juan Bautista Aguirre hacia 1750, en quien es posible notar el paso de un primer barroco hacia formas que según unos son expresiones del rococó, y según otros, podrían ser tenidas ya por neoclásicas. En Aguirre, como ha sido señalado, quedó expresada de manera profunda la conciencia de temporalidad propia del dinamismo del discurso de la época. También en aquel año de 1675 hizo su aparición la columna salomónica, elemento decorativo que puede considerarse como una de las notas más propias de la América nuclear andina así como el estípite lo es del barroco mexicano. El desarrollo helicoidal de aquélla ha sido una de las más vivas manifestaciones plásticas de aquel dinamismo, expresado en las categorías de ocultamiento-manifestación y del claro-oscuro encarnadas en el movimiento del fuste. La generalización de la columna retorcida se produjo ampliamente desde el 1700 en adelante. El retablo, otro de los elementos arquitectónico-decorativos más importantes del arte barroco, que alcanzó un esplendor que aún sigue siendo motivo de asombro, llegó a su culminación con el osado proyecto de utilizar sus leyes y modalidades expresivas para la construcción de la fachada del célebre templo de la Compañía de Jesús, concluida en 1766 y cuyos retablos interiores se terminaron unos veinte años después.

Es un lugar comúnmente aceptado que el barroco, entendido como modalidad expresiva, fue parte de la ideología de la Contrarreforma. Pareciera ser que tal tesis puede ser sostenida respecto del barroco español, y por extensión, al de sus colonias en América. Hay sin embargo diferencias entre éstas y la Metrópoli que conviene tener en cuenta. El movimiento de la Contrarreforma, generado a partir del Concilio de Trento, concluido en 1563, le sirvió al Estado español para una lucha en dos frentes: uno de ellos, el europeo, en el que se jugaba su hegemonía en el Viejo Continente; otro, el interno, que tenía como objeto su total unificación. El frente europeo cobraba todo su sentido ante la existencia del hecho mismo de la reforma y es este

uno de los aspectos que marcan precisamente una de las diferencias con el proceso americano en donde al no haberse dado una "reforma" y al haberse mantenido sólidamente la unidad religiosa, de hecho no tiene sentido hablar de "contrarreforma", por lo menos en este aspecto. En relación muy directa con lo señalado se debe tener en cuenta asimismo la diferencia de intensidad con la que la Inquisición actuó dentro de la cultura americana, en donde las cosas no se daban de la misma manera que en España. El otro hecho que se debe tener presente es que tanto la cultura barroca como la Contrarreforma se desarrollaron en América y en particular en la Audiencia de Quito, cuando en España se había llegado ya a las formas del ultrabarroco y se había pasado a la etapa llamada de la "Segunda Contrarreforma" en la que había perdido fuerza la problemática teológica, para adquirir importancia la teoría política, en particular la relativa a la naturaleza del Estado.

El peso de la ideología contrarreformista se jugó por tanto en América en relación con el segundo de los frentes citados, el de la consolidación interna del Estado, entendido como la organización jurídica de la "nación" española. Todo esto dentro de los ideales del "Príncipe cristiano" que ya habían sido anticipados en la etapa renacentista y como una respuesta conservadora frente al concepto de Estado natural y a la teoría de la "razón de Estado" generalizadas con el maquiavelismo. Las más importantes manifestaciones de estas teorías no se desarrollaron, sin embargo, en la etapa del barroco, sino que integraron la ideología política sobre la cual se organizó, más tarde, el humanismo ilustrado. Fue éste un antimaquiavelismo cuyas fuentes no estuvieron en los pensadores político españoles del siglo XVII, sino en las tesis de Voltaire y de Federico de Prusia.

El discurso del barroco no reflejó, pues, el problema de la ruptura de la unidad religiosa, hecho inexistente como hemos dicho, si bien se organizó sobre la base de una evidente acentuación de la religiosidad en todos los niveles sociales, con los caracteres que le fueron propios, como expresión formalista, ritualista y devocional. Se llevó a cabo una reformulación del discurso político anterior, el renacentista, reforzando aquellos aspectos del mismo que beneficiaban los ideales del absolutismo y eliminando lo que había tenido de contestatario y a la vez de utópico. Toda la época se caracterizó por una renuncia al derecho de resistencia que se había asimismo manifestado en la etapa anterior dentro de ciertas actitudes de sentido feudalizante, ahora ya totalmente debilitadas. Tan repudiables habían sido los encomenderos cuando se alzaron contra la monarquía española, como los misioneros de espíritu lascasiano que si bien apoyaron a esta última contra los primeros, promovieron la organización de comunidades indígenas que

entraban en conflicto con el sistema de extracción de riquezas. El nuevo discurso, tenía como objeto sentar las bases de un autoritarismo político mediante un acuerdo entre la monarquía y la Iglesia y en favor del fortalecimiento de las ciudades coloniales americanas, en las que el poder económico se encontraba en la clase criolla y las comunidades religiosas, integrantes ambos grupos de la clase terrateniente.

Así como se ha dicho que el barroco y la Contrarreforma son dos aspectos de un mismo proceso, es también lugar común afirmar que la Contrarreforma fue, de modo particular, la ideología de la Compañía de Jesús. Ahora bien, en la medida en que nuestro barroco se desarrolló históricamente en la etapa de la Segunda Contrarreforma, hecho posterior a la muerte de Francisco Suárez y propio de la España del siglo XVII, la escolástica jesuítica desarrollada en América, tendió a morigerar aquellas tesis suarecianas que pudieran afectar la doctrina de la *potestas indirecta*, característica precisamente de aquella última Contrarreforma. En efecto, no era tanto la tesis acerca del origen de la soberanía, puesto por Suárez en el pueblo, la que afectaba a aquella doctrina, sino las tesis que establecían una diferencia metafísica y teológica entre el poder eclesiástico, de origen divino, y el poder temporal, con lo que la soberanía del monarca no solamente resultaba disminuida en cuanto que era delegación de la soberanía del pueblo, sino que además era rebajada respecto del poder eclesiástico. Por donde aun cuando en el intento de armonizar el Estado absoluto y la Iglesia se había llegado a la tesis de una *potestas* de ésta última de tipo "indirecto", el equilibrio de poderes estaba lejos de haber alcanzado una fórmula estable.

Podríamos decir, aun cuando caigamos en una especie de tautología, que la respuesta fue típicamente barroca. El saber escolástico jesuítico de la época, sin que pretendamos desconocer los avances que pudo alcanzar en otros campos, como el de la física, se desplazó manifiestamente hacia lo antropológico, acercándose de esta manera a las formas de lo que entendemos fue en general el discurso humanista. El eje sobre el que se produjo este desplazamiento pasó por la teología moral y se expresó en la doctrina del probabilismo, que mucho tuvo que ver con la conformación de una escolástica ecléctica. De esta manera el saber escolástico de la época vino a reforzar el discurso humanístico ambiguo y a expresarlo a su modo.

El probabilismo permitió ablandar las relaciones autoritarias generadas por el absolutismo político, favoreciendo el fortalecimiento de la clase terrateniente hacendaria dentro de la cual la propia Compañía de Jesús era uno de los integrantes económicamente más poderoso. Y lógicamente favoreció el ascenso de la clase criolla y junto con ella la de los grupos mestizos que actuaban como sus aliados, en contra de la población campesina indígena.

Pero, al mismo tiempo, en un juego constante de ambigüedad, ayudó vigorosamente al establecimiento de una sociedad verticalista que frenaba aquellos impulsos de ascenso social mencionados.

La expulsión de la Compañía de Jesús en 1767 se produjo cuando la Contrarreforma con el sentido que tuvo en América había llegado ya a un agotamiento y surgieron las últimas manifestaciones ciertamente tardías del barroco. No es casual que la fachada de la Iglesia de la Compañía, lo más acabado del barroco quiteño, se concluyera un año antes de aquel hecho. La Contrarreforma, como ideología jesuita, más allá de las respuestas prudentes del probabilismo moral y sus proyecciones políticas con las que se revistió en su última etapa, habían llevado a una crisis de la noción de Estado, eje teórico de aquella ideología, al crear en tierras americanas un verdadero "estado dentro del estado". El probabilismo se hizo doctrina sospechosa, hecho que se daría en la etapa del humanismo ilustrado conjuntamente con un antiprobabilismo de espíritu jansenizante. El regalismo, como la respuesta ideológica del poder de la corona frente al poder eclesiástico, marcaría asimismo los cauces dentro de los cuales la clase terrateniente criolla recibiría los beneficios de la expulsión de los jesuitas, al ponerse a remate todos los cuantiosos bienes de éstos que pasaron a sus manos.

El humanismo barroco fue el modo como un hombre americano se abrió por primera vez a su propia realidad, captándola profundamente en sus contrastes y expresándola de manera dinámica. Suponía esto una coincidencia de temporalidad vivida desde el punto de vista religioso, como una tensión entre lo temporal y lo eterno, entre el pecado y la salvación y, desde el punto de vista social, entre el ocultamiento y la manifestación, en un juego en el que la autoafirmación y el autorreconocimiento tenían como condición de posibilidad la unidad colonial hispánica. Eran los primeros pasos de una nueva clase social posibles únicamente en la ambigüedad.

c) *El humanismo emergente*

El paso de la monarquía austracista a la borbónica, en 1700, abrió un proceso en las colonias americanas que fue profundizando la dependencia y ahondando la depresión económica, sobre la base de una serie de medidas administrativas de espíritu centralista. El Estado tributario alcanzó con estos hechos su máxima expresión asegurando una extracción de riquezas que conduciría a algunas regiones coloniales a una situación de deterioro económico que alcanzó hasta las clases altas de la sociedad americana. El fenómeno adquirió toda su fuerza ya de modo alarmante al promediar el siglo XVIII y a fines de éste había conducido a situaciones desesperantes. La población más

castigada fue lógicamente la que integraba las clases bajas, en particular, el campesinado indígena. Manifestación de esta situación fue precisamente el gran alzamiento de Túpac Amaru, en 1780, sin contar innúmeros otros alzamientos anteriores que se fueron sucediendo en la época. También lo fue el alzamiento criollo-mestizo provocado por el establecimiento de nuevos estancos en la ciudad de Quito, en 1765, del que ya hicimos referencia. Por otra parte se había pasado de modo abierto a un nuevo sistema de explotación, organizado sobre la base de la hacienda y el ya casi abandonado sistema de control de la población campesina, la encomienda, había sido sustituido por la organización de parroquias dependientes del gobierno eclesiástico secular. La expropiación violenta de las tierras de las comunidades campesinas y el trabajo en las haciendas con el nuevo sistema de "concertaje" acabó con la autonomía relativa de los pueblos indígenas. Agregóse a esto el remate de los llamados "obrajes de comunidad", con el pretexto de que administrada la producción textil por los mismos indígenas resultaban poco rentables, hecho que incidió asimismo en la pérdida de aquella autonomía. De esta manera puede decirse que todos los niveles sociales sufrieron las consecuencias de la recuperación económica de la Metrópoli que había desplazado la decadencia a sus colonias.

En las ciudades también se dejó sentir el fenómeno. El monumentalismo quedó definitivamente frenado, y de la misma manera todo el proceso decorativo barroco con el que había culminado. No hubo una arquitectura ciudadana que expresara a la nueva época como había sucedido en la etapa anterior de modo tan notable. La pobreza del neoclásico, su escaso desarrollo en este aspecto, es una prueba manifiesta.

Lógicamente todos estos hechos acentuaron los contrastes de los que había sido expresión el humanismo barroco, convirtiéndose ahora en verdaderas contradicciones de carácter antagónico. El enfrentamiento entre criollos y españoles se profundizó y otro tanto ha de decirse del enfrentamiento entre la ciudad y el campo, entre el vasallo privilegiado y sus sectores sociales allegados y el vasallo servil, el indígena.

Como expresión de esta situación general comenzaría a tomar cuerpo en la segunda mitad del siglo XVIII una nueva formulación del pensamiento humanista. El sujeto que le dio forma no era sin embargo el mismo. Lógicamente la aristocracia terrateniente criolla mantuvo la hegemonía en el nuevo proceso, pero a su lado se había consolidado otro tipo de hombre como consecuencia del fenómeno de ascenso social que se había mantenido de modo constante. En efecto, el mestizo había logrado romper barreras sociales y se había incorporado en el mundo de las profesiones tanto civiles como eclesiásticas. Provenía ente tipo humano generalmente de los grupos artesa-

nales ciudadanos, aquellos que en la etapa del barroco habían reemplazado a los artesanos indígenas de la primitiva etapa renacentista. Siempre el sujeto del discurso humanista sería eminentemente ciudadano, como sucedió en la época del barroco, pero ahora su discurso dejará de moverse dentro de los términos de la ambigüedad, para pasar a formas expresivas directas. De ahí que el nuevo humanismo se nos presente como manifestación emergente y surja una formulación del saber retórico de distinto signo.

En líneas generales, el humanismo ilustrado se presentó como un regreso a posiciones y fuentes que habían tenido vigencia en la etapa del humanismo renacentista. En otros aspectos, sería la normal continuación de actitudes establecidas en el período barroco. La ideología de la unidad imperial dentro de la que se había sentido instalado este hombre, comenzó a sufrir un proceso de altibajos. Como consecuencia de los hechos sociales y económicos internos coloniales, se regresó a los ideales del autonomismo de la primera época, pero lógicamente, no ya dentro de formulaciones semifeudales, sino claramente relacionadas con el despertar de las primeras manifestaciones de una conciencia burguesa; y como consecuencia de hechos acaecidos a nivel mundial, en particular los de la Revolución Francesa, aquel autonomismo no fue visto como incompatible con una reformulación de la monarquía absoluta. El hecho se explica por el carácter francamente antipopular y aristocrático del humanismo ilustrado, sobre todo si lo consideramos desde el punto de vista de las relaciones entre ciudad y campo, espíritu que era compartido por la fracción mestiza aliada a la clase terrateniente. Surgirían al mismo tiempo las primeras manifestaciones de un pensamiento liberal dadas dentro de un reformismo que no pretendió quebrar los principios del mercantilismo imperante. El crecimiento económico de nuevas ciudades litorales marítimas, tal el caso de Guayaquil, que no habían tenido mayor incidencia sobre la conformación de las posiciones ideológicas imperantes en las etapas anteriores, la renacentista y la barroca, condicionó todo el proceso favoreciendo aquel reformismo de espíritu liberal que hemos mencionado.

La posición antipopular y aristocratizante prolongó y aun profundizó el desconocimiento y rechazo de las formas culturales de la población indígena. El espíritu misionero quedó relegado a la periferia y al mismo tiempo perdió impulso, hecho que fue concomitante con el abandono de las regiones amazónicas y que habría de caracterizar a todo el siglo XIX. Las universidades monacales habían entrado ya en crisis en la primera mitad del siglo XVIII y la de los jesuitas, la de San Gregorio, posiblemente la única que se mantenía vigorosa, fue cerrada cuando se produjo la expulsión de la orden. Bien pronto, en 1788, el Estado se hizo cargo de la enseñanza universitaria, eliminando las antiguas universidades eclesiásticas en las que de alguna

manera se había mantenido el antiguo espíritu misionero, creando la primera universidad "pública", la de Santo Tomás. En sus planes de estudio no se mantuvo la cátedra de quichua, que por otra parte, hacía tiempo había perdido toda presencia.

La conciencia lingüística tomó nuevo curso. Respecto de las lenguas indígenas se profundizó su pérdida podríamos decir ya definitivamente hasta nuestros días. Mas, la exigencia de alcanzar una forma discursiva que fuera expresión de la clase social emergente, condujo al intento de depurar el discurso barroco regresando al literalismo del que habían hablado los humanistas del Renacimiento. Era necesario un lenguaje directo y para eso no había otro camino que enfrentar la retórica barroca destruyéndola en su misma base mediante una nueva teoría de la palabra. De esta manera se produjo un renacer de la crítica, con los alcances que vimos páginas atrás y la postulación, del mismo modo, de un deseo de regreso al trilingüismo ahora entendido como la conjunción de tres lenguas de culturas tradicionales en el mundo hispánico: el latín, el griego y el castellano.

Paralelamente con aquel intento de depuración de la palabra, tan osado como el proyecto barroco, reaparecieron formas de pensamiento utópico y se volvió a hablar de Tomás Moro, así como respecto del lenguaje se había regresado al olvidado Erasmo. El mismo intento de depuración que hemos mencionado era uno de los tantos aspectos de este utopismo, apagado durante la etapa barroca en la que a la palabra no se le exigió un imposible, sino que se pretendió, por el contrario, abrirle las puertas de modo ilimitado a sus posibilidades. El regreso al cristianismo primitivo y a los Padres de la Iglesia que fue otra de las expresiones del pensamiento utópico, significaba también un volver a posiciones características del humanismo de la primera época, se diferenció de éste por la atmósfera jansenista con que se produjo.

Con la ilustración el antiguo vasallo comenzó a autodenominarse "ciudadano", palabra que como sabemos introdujo Jovellanos en nuestro idioma. La noción de "ciudadanía" suponía un cambio profundo del concepto de "república", antigua y clásica palabra de la filosofía política. Comenzó lentamente a generarse una contradicción entre "súbdito" y "ciudadano" que acabaría poniendo en crisis el problema mismo del origen de la soberanía y del poder políticos. Por otra parte, este "ciudadano" en la medida que fue hombre de letras e hizo profesión de ellas, se apartó de la clásica dependencia respecto de las instituciones de tipo universitario. Apareció un personaje en alguna medida semejante al antiguo "letrado" que había sido el motor del pensamiento humanista en los siglos XV y XVI en España. Este intelectual no académico estaba nucleado en grupos privados integrados por aristócratas

de la clase terrateniente criolla y profesionales mestizos de origen plebeyo que habían podido llegar a la posesión de una cultura literaria. Al margen de la iniciativa real proveniente de la Metrópoli, en la época de Carlos III, fueron esos grupos los principales y más entusiastas promotores de las célebres "sociedades económicas de amigos del país". Y fue alrededor del movimiento que impulsó a estas instituciones y el que ellas por su parte intensificaron, donde surgieron los primeros escritos de carácter económico-social que sentaron las bases histórico-críticas sobre las cuales, más tarde, se ejercería el derecho de resistencia.

La conciencia de temporalidad tan agudamente vivida por algunos escritores del barroco —conciencia que forma parte de la concepción barroca del mundo y de la vida— habrá de orientarse en la etapa del humanismo ilustrado hacia una forma de conciencia histórica. Ello hizo posible el nacimiento de la historiografía asumida en adelante como tarea imprescindible del hombre americano. La *Historia del Reino de Quito*, escrita por Juan de Velasco en 1788 es sin duda el más importante documento de este hecho, así como los escritos económicos de Eugenio de Santa Cruz y Espejo lo fueron del antes mencionado. Por otra parte, esa conciencia se dio ya clara y decididamente como ideología americanista, la que serviría de herramienta de lucha decisiva contra la "calumnia de América" sostenida por tantos escritores españoles y de otros países europeos que se hicieron eco de ella. Podríamos decir que con hombres ilustrados como Velasco tuvo sus inicios entre nosotros el americanismo como una efectiva forma de autoconciencia y autorreconocimiento del nuevo hombre.

El humanismo ilustrado fue, además, tal como dijimos en un comienzo, una de las formas que tomó el humanismo cristiano hispanoamericano. Si bien la noción de "ciudadano" traía consigo una cierta secularización, esta no llegó a quebrar, por lo menos en la segunda mitad del siglo XVIII, ideales sociales y políticos que tenían sus fuentes en la tradición cristiana y más aún, católica. Las fuentes francesas del humanismo ilustrado muestran además una pervivencia de autores que corresponden al barroco francés: Bouhours, Bossuet, Pascal, y la violenta polémica contra el probabilismo jesuita se inspiró directamente en este último, en relación con el desarrollo de lo que se denominó el "jansenismo" español. Por otra parte, la filosofía política muestra la pervivencia de otros aspectos que corresponden a la etapa anterior, si bien adecuadas a los nuevos tiempos, en la medida que se desarrolló en general aquella sobre la problemática del "Príncipe cristiano" en la polémica contra el maquiavelismo. Los nuevos matices de éste ya los señalamos páginas atrás. De esta manera, el humanismo ilustrado no se aparece estableciendo una ruptura con las etapas anteriores del humanismo, sino como una

reformulación de temas que venían ya consagrados desde la etapa renacentista. Por otra parte, las noticias que llegaron a América sobre los acontecimientos del Terror, frenaron de modo muy fuerte la recepción de las doctrinas de la Enciclopedia, dado el carácter aristocrático y antipopular que tuvo el humanismo ilustrado en la mayoría de sus representantes temerosos siempre de que se generaran entre nosotros formas de jacobinismo.

La lectura y admiración que hubo por Voltaire no debe hacernos olvidar el aristocratismo del célebre autor francés. La radicalización del pensamiento ilustrado se presentó, pues, como un hecho tardío y como una segunda etapa del mismo, correspondiente ya al siglo XIX.

Por último, cabría decir dos palabras sobre las conexiones entre el humanismo ilustrado y la escolástica. Podríamos decir que nuestra ilustración, por lo menos en su primera etapa no hizo profesión violenta de antiescolasticismo, excepción hecha de su polémica contra la teología moral y ciertas costumbres aberrantes generalizadas en las escuelas. Las razones tal vez se encuentren en la pérdida de poder de las antiguas universidades monacales, disueltas en la segunda mitad del siglo XVIII, tal como dijimos y en las modalidades que había adoptado la escolástica que le fue contemporánea. El humanismo renacentista se desarrolló paralelamente a la escolástica pretridentina; el barroco, por su parte, coincidió con el desarrollo de la escolástica tridentina y terminó históricamente junto con ella. La escolástica coetánea con el humanismo ilustrado fue decididamente ecléctica y modernizante. Como consecuencia de este hecho podríamos decir que así como el discurso barroco se aproximó al espíritu trascendentalista de la escolástica de su tiempo, en la época ilustrada se produjo el fenómeno inverso, el de la aproximación de la escolástica ecléctica al discurso humanista. El hecho pareciera estar probado por la introducción dentro de los intereses de los escolásticos de la época por la problemática americana que ha llevado a afirmar que esta escolástica puede ser considerada como una de las primeras manifestaciones, dentro de este tipo de enseñanza y de saber, de un pensamiento latinoamericano.

El humanismo ilustrado, dadas las circunstancias sociales y económicas que comentamos páginas atrás, puede ser considerado como un pensamiento de la decadencia, cosa que se ha dicho del barroco español. Mas, de ninguna manera podría ser entendido como un pensamiento decadente. Las formas de misología y misantropía que podrían señalarse en la etapa del barroco, no podrían de ninguna manera atribuirse a las manifestaciones de la ilustración como forma de un humanismo emergente.

EL CONDE DE KEYSERLING Y AMERICA LATINA, CONTINENTE DE LA ESPERANZA*

(Cultura de la verdad y cultura de la belleza)

Ana Escribar
Universidad de Chile

Introducción

El Conde Hermann Keyserling nació en Kovno, Lituania, en 1880 y murió en 1946. Estudió ciencias naturales en Ginebra, Heidelberg y Viena, y finalmente filosofía en Berlín.

Dedicó gran parte de su vida a los viajes, recorriendo Europa, Norte y Sudamérica y varios países del Oriente. Se interesó vivamente en las culturas de los países que visitó, dando de ellas descripciones e interpretaciones en numerosas conferencias. Dedicó libros especiales a Europa, Estados Unidos y Latinoamérica, uno de los cuales, las "Meditaciones Suramericanas", constituirá, en esta ocasión, el objeto de nuestras reflexiones.

Antes de entrar en materia, creo que sería conveniente explicar por qué se me ocurrió la peregrina idea de ocuparme del Conde Keyserling, del que, por lo menos que yo sepa, nadie se ha acordado en muchísimos años.

Sucede que con ocasión del III Congreso Nacional de Filosofía, celebrado en abril de 1979, presenté un trabajo en el que defendía la necesidad y la legitimidad de un retorno de la filosofía a su papel de "sabiduría", a lo que en mi opinión constituyó su tarea esencial y su verdadera tradición, hasta que se dejó deslumbrar por el método y el criterio de verdad de la ciencia experimental: la búsqueda y el otorgamiento de sentido al universo y al hombre dentro de él.

En ese trabajo, trataba yo de contrastar el objeto y el método de la filosofía con los de la ciencia, y de esbozar un criterio de verdad filosófico distinto del científico. En la última parte, hacía una somera descripción de ciertas carac-

*Todas las citas están extraídas de las "Meditaciones Suramericanas" de Hermann Keyserling. Traducción del alemán de Luis López Ballesteros y De Torres. Edit. Zig-Zag. Por lo tanto, se hace sólo referencia a las páginas correspondientes.

terísticas de Latinoamérica, tales como su falta de identidad definitiva, atribuyéndola a su dependencia económica y a su marginación con respecto a una labor creativa dentro de la civilización científico-tecnológica. Formulaba luego la esperanza de que nuestro continente, precisamente a causa de sus carencias, que se traducirían en último término en una disponibilidad frente al futuro, fuera el llamado a aportar a la humanidad actual esa "sabiduría", ese "sentido", del que tan dolorosamente carece.

A raíz de esto, un muy estimado colega y amigo, que actuó de moderador durante la sesión en que expuse mi trabajo, me ofreció el libro de Keyserling, "Meditaciones Suramericanas".

Al tomar contacto con este autor para mí desconocido, me encontré con la sorpresa de que había fundado en Darmstadt, en 1920, una "Escuela de la Sabiduría", cuya noción central era la del "sentido". Defendía él allí, y en las publicaciones periódicas que de esta escuela surgieron, lo que él llama el "conocimiento creador", propio del arte, pero que según él debe manifestarse también en forma preeminente en el pensamiento filosófico. Este "conocimiento creador" supone una intuición interpretativa del sentido del universo en función de la vida del hombre, debiendo entenderse ésta, en última instancia, como impulso creador.

Esta "sabiduría" que él propicia, tiene más puntos de contacto con el arte que con la ciencia, entendida en el contexto contemporáneo de ciencia experimental. Porque esta última, según Keyserling, pretende alcanzar una comprensión del mundo de la experiencia tal cual éste es, tratando de reducir al mínimo el papel de la subjetividad. El arte, en cambio, sería la creación que surge cuando la realidad es sentida y vivida desde la subjetividad; similarmente, la "sabiduría", lejos de aspirar a descubrir, como la ciencia, una pretendida "verdad objetiva" independiente del hombre, tendería a crear una "verdad humana" al atribuir al universo un sentido en función, precisamente, del hombre.

Esta "sabiduría" sería, pues, como la obra de arte, una creación, y lo creado por ella sería nada menos que un universo nuevo. Así como el escultor crea del mármol la estatua, sin que el mármol deje de ser tal, el "conocimiento creador" forja una realidad diferente al estructurar la visión del mundo en torno a la intuición de un sentido "para" el hombre.

Descubrí además que, consecuente con su noción de "sabiduría", Keyserling atribuye la deshumanización que él cree detectar en la civilización occidental, a la intelectualización excesiva del hombre. Esta derivaría de la deificación del ideal de la ciencia, o quizás más bien, de la absolutización de una determinada forma de conocimiento, el de la ciencia experimental, en detrimento de la búsqueda del "sentido".

Descubrí, finalmente, para completar mi sorpresa, que atribuye a Latinoamérica la capacidad potencial de crear esta "sabiduría", que vendría a remediar dicha deshumanización, al impulsar el surgimiento de una "cultura de la belleza", inspirada en el "conocimento creador", por contraposición a la "cultura de la verdad" imperante en Occidente, apoyada unilateralmente en el intelecto.

En la obra de Keyserling se discierne con claridad la influencia de Bergson, de Dilthey y, en general, de las tendencias vitalistas. Nuestras reflexiones, sin embargo, no tenderán a analizar el alcance de estas influencias, ni la posible originalidad o rigurosidad del pensamiento filosófico del autor. Sea o no original, sea o no riguroso, hay algo, a mi juicio, de lo que no cabe la menor duda: la obra que ahora comentaremos está llena de sugerencias para quien, como Latinoamérica, busca un poco a ciegas su propia identidad.

Pienso que a pueblos como los nuestros, que en medio de un mundo que los desconoce son los primeros en ignorar sus propios valores, no puede menos que resultarles de interés el escuchar una voz que los identifica como el "Continente de la Esperanza", aunque el autor no usa específicamente esta frase, basándose justamente en aquello que ha sido considerado siempre como nuestra mayor debilidad: nuestra vida regida por la emoción y nuestra carencia de una intelectualidad original y profunda.

He aquí por qué creo que vale la pena que nos ocupemos de Keyserling, aunque en este momento, por lo menos en nuestro medio, se lo ignore.

Iniciemos, pues, nuestras reflexiones en torno a las "Meditaciones Sudamericanas", no sin antes advertirles que lo que les entrego es, en realidad, mi propia lectura, mi interpretación extraída muchas veces de entre líneas —ya les digo que es un libro sugerente— sin que, por desgracia, podamos preguntarle al autor si está o no de acuerdo con ella.

I. Cultura de la Verdad y Cultura de la Belleza

"Hay tantas posibilidades cósmicas como la imaginación puede concebir. Ha habido tantas realidades cósmicas como imaginaciones han podido imponerse. Partiendo de este punto llegamos al único concepto de verdad que es posible sostener cósmicamente y que coincide con el de la correspondencia entre el sujeto y el objeto". Pero "la correspondencia puede significar que el espíritu creador transforma el universo a su imagen y semejanza"... "Esto, y nada más ni menos, han significado las conquistas del mundo por las religiones y las filosofías. Al enseñar éstas una visión diferente del mundo exterior se hizo éste realmente diferente". Por lo tanto, "sin prejuicio alguno metafísico puede considerarse demostrado que el espíritu colabora en la creación del

universo" y que "en nuestro mundo humano, el espíritu que experimenta para sí, impone al universo sus propias relaciones y confiere un sentido, es incluso la última instancia"[1].

Me parece que estas líneas, entresacadas de la Meditación primera, sintetizan los conceptos centrales del pensamiento de Keyserling. Las utilizaremos, pues, como punto de apoyo para exponer aquellos aspectos de esta obra que nos interesan directamente: aquellos que desembocan en el papel que él atribuye al continente latinoamericano en la gestación del futuro de la humanidad.

Sería quizás conveniente, antes de iniciar nuestro análisis, aclarar un punto. El universo en cuya creación colabora el espíritu, es el universo del "sentido", vale decir, el universo "para" el hombre. No hay, pues, en el texto citado, un planteamiento referente a la naturaleza última de lo real. De allí su afirmación acerca de la ausencia de "prejuicio metafísico". Centremos ahora nuestra atención en su definición de la verdad.

1. *Concepto de verdad*

De acuerdo con nuestra cita, la verdad reside en la correspondencia entre el sujeto y el objeto, pero se trata de una correspondencia que no surge como producto del fiel reflejo del objeto en el sujeto, sino que, a la inversa, emana de una transformación impuesta sobre el objeto por el sujeto que conoce.

Ahora bien, esta transformación va, quizás, más allá de la configuración kantiana del objeto en objeto de conocimiento. No se trata sólo, para Keyserling, de imponer un orden al caos de las sensaciones enmarcándolas en las formas de la sensibilidad, sino de imponer al universo un sentido del que, sin el hombre, tal vez carecería.

Se trata, por lo tanto, de un concepto de verdad en el que no está involucrado un descubrimiento objetivo, sino una creación subjetiva. El hombre crea la verdad al otorgar un sentido al universo, con lo cual hace de éste un mundo nuevo, a su imagen y semejanza. Es por eso que afirma que "hay tantas posibilidades cósmicas como la imaginación pueda concebir" y que "ha habido tantas realidades cósmicas como imaginaciones han podido imponerse".

¿En qué consiste esta atribución de sentido, esta creación de la verdad? En "el triunfo de la verdad espiritual interna sobre la verdad natural"[2]; en la imposición de las normas del mundo interior sobre el mundo exterior; en lo

[1] 15.
[2] 319.

que Keyserling llama la "espiritualización del universo", proceso que se dirige hacia y culmina en la adaptación de la vida en la tierra a los ideales humanos.

Este mundo del sentido, esta verdad que el hombre crea y que se muestra en que se hace verdadero lo que antes no lo era, supone la interioridad, porque verdad y sentido no existen sin un sujeto que los viva. Esta espiritualización del mundo, por otra parte, constituye no sólo el fin y el sentido de la vida del hombre, sino que también, desde el punto de vista humano, el sentido de todo el proceso universal, aun cuando ignoremos si éste es realmente su verdadero sentido o, incluso, si es que tiene alguno en su conjunto.

Así, pues, el concepto de verdad que Keyserling nos propone no tiene "nada en común con la exactitud científica ni con la veracidad empírica"[3], identificándose, en cambio, con el de la realización del sentido, y este último, con un proceso de espiritualización. El espíritu es, pues, primariamente, sentido, y la verdad se crea al realizarlo.

2. *Naturaleza del conocimiento*

Deduzcamos ahora, a partir de este concepto de verdad, la posición de Keyserling con respecto al conocimiento, lo que nos llevará, a su vez, a analizar la configuración que atribuye a lo real.

Nos dice: "el conocimiento no es necesaria ni esencialmente un proceso racional. Toda reacción adecuada, desde el punto de vista vital, es un proceso de naturaleza idéntica a la de aquél que designamos con el nombre de conocimiento"[4]. Como ejemplo de ello, menciona los procesos orgánicos de adaptación y asimilación que implican, para que el individuo pueda subsistir, los mismos elementos que los procesos racionales, vale decir "determinación exacta de los hechos, discriminación precisa de lo esencial y lo inesencial, planteamiento determinado del problema y solución exacta desde el punto de vista de quien lo plantea"[5].

Al hacer esta comparación, Keyserling no pretende negar o disminuir el valor de conocimiento de la comprensión intelectual, ni de la definición conceptual, sino mostrar que ellas no constituyen sino una especie particular de conocimiento entre las varias posibles.

Es éste un punto interesante de destacar, porque a menudo se ha caracte-

[3]399.
[4]261.
[5]261.

rizado a las tendencias vitalistas, quedando Bergson y Keyserling incluidos en ellas, como tendencias irracionalistas. Yo me pregunto hasta dónde es adecuada esta caracterización, porque no me queda claro si postular la razón como omniabarcante es o no más racional que reconocer en ella ciertas limitaciones. Esto último es, precisamente, lo que Bergson y Keyserling hacen: plantear que la razón no abarca, necesariamente, todo el espectro de lo cognoscible y que, por lo tanto, no agota las posibilidades cognoscitivas del hombre. Dicha posición no involucra, pues, a mi juicio, un menosprecio de la razón, ni un desconocimiento de su valor, sino el reconocimiento de otras facultades humanas que se han visto menoscabadas por la búsqueda unilateral de la comprensión intelectual.

Entre estas otras especies posibles de conocimiento se cuentan aquellos derivados de la sensibilidad, la intuición y el sentimiento, funciones todas que, aunque obedecen a leyes distintas de las de la lógica, ostentarían la calidad de medios de conocimiento, con igual derecho que el intelecto.

Siendo esto así, la superioridad intelectual no sería lo único que distingue al hombre del animal. Por lo tanto, la intelectualidad, por sí sóla, no bastaría para definirlo esencialmente; junto a ella estaría la superioridad emotiva, definiéndose el hombre y experimentándose a sí mismo, tanto o más que como animal cogitativo, como animal sensitivo.

3. *Estructura de la realidad*

Ahora bien, si Keyserling distingue estas dos formas posibles de conocimiento, es porque reconoce también dos zonas diferentes de la realidad a las cuales ellas se adecúan.

A la manera de Bergson, cuyo pensamiento nos evoca al hablarnos de las dos formas de conocimiento, plantea la existencia de dos tipos de orden, el orden racional y el orden emocional.

Nos dice: "Bergson está en lo cierto: el intelecto está adaptado en primera línea a lo inanimado" (donde imperaría el orden racional). "Por extraño que sea", continúa, "es cierto que las leyes del intelecto, la lógica y la matemática, son susceptibles de una adaptación inmediata a lo que según nuestras nociones está muerto, no permitiendo, en cambio, seguir con el pensamiento la trayectoria de la vida" (En la que imperaría el orden emocional)[6].

El orden emocional se expresa, según Keyserling, no en la incondicionalidad de las leyes, ni en la permanencia de los estados, ni en la continuidad

[6]276.

general, características todas del orden racional que el intelecto exige y cree descubrir en la naturaleza, sino en la "cohesión natural de lo contiguo"[7].

Así, en el nivel humano, el orden emocional se pone de manifiesto en el "vínculo natural entre los afines", que precede a todo lo que llamamos "orden" dentro de una sociedad de organización compleja.

El círculo íntimo constituye, pues, la célula del orden emocional, el cual abarca una serie progresiva que, partiendo de las familias y amistades, pasa por conglomerados cada vez más amplios hasta llegar a hacer extensivo a los pueblos el vínculo de afinidad. En todo caso, éste es más solidario y el orden emocional que en él se expresa más coherente, cuando se trata de círculos estrechos e íntimos.

4. *El objetivo del conocimiento*

Al existir dos órdenes en lo real y dos formas de conocimiento que a ellos se adecúan, cada una de éstas tendría un objetivo concordante con su naturaleza específica. El conocimiento intelectual, adaptado al orden racional o de lo inerte, tendría como objetivo la comprensión del mundo de la experiencia, buscando someter la naturaleza inorgánica a la ley de la voluntad humana. El conocimiento que tiene por base a la emoción tendría, en cambio, como objetivo, el otorgamiento de sentido y, mediante ello, la adaptación de la vida en la tierra a los ideales humanos.

Entre ambos conseguirían espiritualizar el mundo, vale decir, sujetarlo a fines humanos, imponiendo al mundo exterior las leyes del mundo interior al crear la verdad, en el sentido de Keyserling, de hacer verdadero lo que antes no lo era, de hacer valioso moral y estéticamente lo que antes tenía la neutralidad de la naturaleza no asumida por la conciencia.

Esto siempre y cuando se mantenga entre ambos el debido equilibrio. El orden emocional que es el orden propio de la vida, es el llamado a imponer sus normas sobre el orden racional, propio de lo inanimado. El intelecto no puede, pues, absolutizarse en desmedro de la emoción, si no es a riesgo de otorgar supremacía a lo inanimado y a sus leyes o, lo que es lo mismo, a riesgo de invertir el proceso de espiritualización, fin y sentido de la vida del hombre, introduciendo la deshumanización.

5. *La cultura de la verdad*

Y esto nos lleva al análisis que hace Keyserling del problema del mundo occidental.

[7]245.

Para él la raíz de dicho problema reside en un intelectualismo exacerbado. Se trata de un mundo cuya cultura se apoya en un ideal de conocimiento tendiente a "comprender el mundo de la experiencia tal cual es"[8]. Una cultura, por lo tanto, que tiene por norte el "descubrimiento" de una verdad exterior y no la "creación" de una verdad humana.

Keyserling la llama "cultura de la verdad", porque según él, nunca antes se atribuyó, como ahora en Occidente, un valor tan absoluto y exclusivo a la investigación de la verdad. Muy por el contrario, nos dice, en Europa, antes de la aufklaerung, la verdad lejos de ser investigada era cosa "dada", impuesta por unos y creída por otros. En Oriente, por otra parte, en la India por ejemplo, encontramos lo que podríamos llamar una "voluntad de verdad" tendiente a la consecusión de un modo de ser de suprema espiritualidad, muy diferente, por lo tanto, de lo que en Occidente se entiende hoy por conocimiento de la verdad. Finalmente, afirma Keyserling, "la mayor parte de la alta intelectualidad de todos los tiempos ha actuado" en procura de un fin que era "sin excepción apenas, 'aportar al mundo un mundo nuevo', según dijo Goethe"[9], y no en procura de una verdad puramente intelectual.

Ahora bien, esta "cultura de la verdad", cuyo espíritu es la ciencia, conocimiento intelectual en el sentido de Bergson y en el de Keyserling, junto con dar al hombre el dominio sobre la naturaleza, ha deshumanizado su mundo. Lo ha deshumanizado porque al pretender exclusivamente comprender el mundo de la experiencia tal cual es, vale decir, al absolutizar una de las formas de conocimiento y su objetivo, ha olvidado que el espíritu tiene como misión imponer al universo sus propias relaciones, conferirle un sentido, llegar a ser, incluso, su última instancia. Lo ha deshumanizado, porque al otorgar supremacía al intelecto en desmedro de la emoción, junto con someter la naturaleza a la ley de la voluntad humana, al olvidarse del sentido, ha permitido que este dominio exterior se traduzca en la imposición de las normas de lo inanimado sobre las normas de la vida, en el desplazamiento del orden emocional por el orden racional.

Este desplazamiento del orden emocional se pone de manifiesto en la desarticulación de las comunidades humanas que constituyen su núcleo, aquellas fundadas en "el vínculo natural entre los afines". Como consecuencia, el prójimo ha sido suplantado por "el vecino inevitable, o sea el mundo humano circundante que, por el triunfo de la técnica sobre el tiempo y el espacio, cerca ceñidamente al individuo y le asalta inevitablemente"[10].

[8] 232.
[9] 232.
[10] 283.

Como el prójimo no existe ya, el mandamiento de amor a él, según Keyserling, "expresión maravillosamente clara de normas de conducta y de salvación puramente condicionadas por el sentimiento"[11], ha sido traducido, dentro del orden racional imperante, como "amor a la humanidad", haciéndose así inoperante, pues los sentimientos carecen de acción a distancia.

Esta "cultura de la verdad", en su afán unilateral de comprender la experiencia tal cual es, en su búsqueda exhaustiva de una verdad exterior, ha puesto de manifiesto el sin sentido y la neutralidad valórica del orden puramente racional, el único por ella reconocido. Ha hecho, en consecuencia, de los hombres que de ella se nutren, seres sin norte, rudos, crueles, violentos, insensibles a la belleza, incapacitados para amar.

6. *La cultura de la belleza*

Nuestro autor ve una sola solución para el problema del mundo occidental: el reemplazo de la "cultura de la verdad" por una "cultura de la belleza" que nos reintegre en el orden de la vida, a partir de sus verdaderas raíces, la sensibilidad y la emoción. Una cultura capaz de supeditar el dominio sobre la naturaleza inorgánica a fines humanos, capaz de otorgar supremacía a lo interior sobre lo exterior, a lo vivo sobre lo inanimado, cumpliendo así el sentido de la vida humana al otorgarlo al universo.

"Cultura de la belleza", porque por contraposición a la "cultura de la verdad", aspiraría a la creación de una nueva realidad cósmica mediante la atribución de un sentido, del que antes carecía, al proceso universal; con este mismo acto, la neutralidad valórica de la naturaleza no asumida por la conciencia quedaría revestida de valor y armonía.

¿Que no tendríamos así una visión objetiva del mundo? pero es que Keyserling afirma que "desde el punto de vista de todo ser vivo, 'el' mundo es lo que a él mismo le afecta, y que para cada tipo se trata de un mundo particular y único que a nada puede ser reducido ni de nada derivado"[12]. Por lo tanto, según él, la subjetividad no puede ser eliminada del conocimiento y, más aún, lejos de constituir un obstáculo, es su condición necesaria e insalvable. En consecuencia, ya que necesariamente nos relacionamos con un mundo particular y único, en vez de pretender liberarnos del antropocentrismo, nuestra tarea residiría en penetrar ese universo, conscientemente, de sentido humano, haciendo realmente del hombre su última instancia.

[11] 283.
[12] 262.

El reemplazo de la "cultura de la verdad" por la "cultura de la belleza" no implicaría un abandono o menosprecio de las conquistas del intelecto, sino su humanización. El objetivo sería "edificar, sobre la base y dentro del contorno del nuevo estado superior creado por la razón, un nuevo mundo interior determinado por el alma"... "un mundo no de pretendido amor a la humanidad, sino de verdadero amor al prójimo"[13]. En él, el "vínculo natural entre los afines", las células del orden emocional, los círculos íntimos, deberían jugar un papel decisivo.

II. América Latina Continente de la Esperanza

Con esto damos por terminada la exposición de aquellos aspectos del pensamiento de Keyserling, contenidos en sus "Meditaciones Suramericanas" que, unidos al análisis que él hace de las características de nuestro continente, lo llevan a afirmar que "las posibilidades de la moderna civilización ibérica cuentan entre aquellas cuya realización ha de precisar la humanidad entera en el curso de los próximos siglos"[14].

Veamos, pues, cuáles son las características de Latinoamérica que para él constituyen una promesa, en vistas a la creación de una nueva cultura integral.

1. *La relación de sangre y tierra*

Consideremos, en primer lugar, su exposición respecto a las razas sudamericanas.

Sus reflexiones surgen una tarde, al regresar a Sao Paulo desde una hacienda de café. Nos dice: "encontré en el camino un famoso rebaño de raza modelo. Pero no integraba una sola raza: todas las razas vacunas subsistentes, desde la vaca normanda hasta el zebú indio, estaban representadas en él". Esto le trae al recuerdo la afirmación del mejicano José Vasconcelos acerca de que "la 'raza cósmica' que habría de producir, como expresión suprema de una humanidad posible 'el hombre integral', habría de surgir de la mezcla de todos los pueblos hasta ahora existentes. Y como la población de suramérica es la más mezclada del mundo, habría de ser allí donde la humanidad consumaría su destino"[15].

[13] 284.
[14] 8.
[15] 96.

Keyserling, coincidiendo con Vasconcelos en cuanto a que Sudamérica encarna la esperanza de la humanidad actual, y sin ignorar la posible importancia de la mezcla de razas, pone el acento en otros aspectos.

Para él, más importante que la mezcla de sangres en sí misma, es el resultado de dicha mezcla, vale decir, el que de ella surja o no un equilibrio favorable.

Ahora bien, este resultado depende en parte de las razas involucradas, pero depende también de la tierra, del paisaje en cuyo seno la mezcla se produce. Porque "todo ser vivo se adapta a lo que le rodea o es modelado por ello" y "la extrema variabilidad y la sensibilidad especial del hombre hacen que este fenómeno alcance en él un grado máximo". Por lo tanto, al hacer el análisis de los resultados de una mezcla de razas, "a la larga", se nos "ofrece siempre como último dato, una síntesis de sangre y tierra"[16].

2. *El predominio de la tierra*

En el caso de nuestro continente, afirma Keyserling, en esta síntesis primó la tierra. Porque el español es un hombre que se caracteriza por ser, más que ningún otro, lugareño, hijo del paisaje en el que habita. De manera que, como "el acento recaía sobre la tierra, toda sangre mezclada se igualó con máxima rapidez a la originalmente autóctona"[17]. Así, el conquistador europeo al enraízarse en el paisaje, se transforma, haciéndose en él determinante la tierra nueva.

Porque "cuanto más arraigado está el hombre, más converge su modalidad de vida con la de las plantas, indudablemente entretejida con su mundo circundante"... "De las impresiones emanadas de ese mundo circundante nacen sensaciones que se transforman en sentimientos. Estos últimos se adhieren al contorno, al cual son adecuados", identificándose con él, para luego reactuar sobre el hombre reforzados, hasta que, finalmente, "surge efectivamente, un alma del paisaje, la cual depende desde luego, de los hombres particulares que lo habitan; pero que, una vez dada, conforma desde un principio, en calidad de atmósfera psíquica, a todo indígena y se apodera del inmigrante"[18].

Surge así un mestizaje, que tiene más de indio que de europeo, sean cuales sean los rasgos étnicos aparentes en la superficie, porque lo determinante es la tierra.

[16] 106.
[17] 107.
[18] 104.

Por otra parte, esta misma orientación telúrica de los españoles, que hizo posible el predominio del alma del paisaje sobre la sangre, y que en su tierra natal se traduce en particularismo y regionalismo, impulsó la división del imperio colonial luego de las guerras de la independencia. Las peculiaridades del paisaje en las distintas regiones del continente, configuraron luego pobladores anímicamente diferenciados.

3. *Antigüedad y modernismo*

Sin embargo, estos pueblos latinoamericanos, realmente diferentes entre sí en sus modalidades anímicas, comparten ciertas características que permiten, según Keyserling, agruparlos en un destino común. Su pasado, como pueblos colonizados por los blancos, no se extiende más allá de la colonización; han unido, pues, sus voces al coro de la historia en otro momento que Europa, teniendo por ello derecho a usar una medida del tiempo distinta. "Tienen otro punto de inserción en el devenir universal, y de ello resulta una melodía fundamentalmente diferente, pues el peso específico de los mismos acontecimientos es distinto para el Nuevo Mundo que para el Antiguo"[19]. Porque el nacimiento en un determinado momento del tiempo crea una barrera más allá de la cual no hay nada que encierre una significación personal, de manera que, hasta cierto punto, la vida se inicia de nuevo con cada generación.

En esta forma, si el arraigo del español a la tierra, que permitió el predominio del alma del paisaje, determinó la convergencia de los pueblos latinoamericanos hacia la antigüedad indígena, su nacimiento tardío los enlaza en el tiempo, a la Europa de la Revolución Francesa. De modo que, la orientación telúrica compartida y la natividad común configuran una síntesis única de lo antiguo y lo moderno, de la que resulta "una actitud, un porte y una modalidad de vida fundamentalmente distintas de las europeas, y con ello un destino diferente"[20].

Veamos ahora, más de cerca, en qué se traducen estas diferencias.

4. *Primacía de la sensibilidad*

La orientación telúrica del latinoamericano, su arraigo en la tierra, que según Keyserling, lo configura anímicamente de acuerdo al paisaje, lo liga a la antigüedad indígena, cercana a las fuentes de la vida primordial. Por eso llama a nuestras tierras "el Continente del Tercer Día de la Creación".

[19] 130.
[20] 131.

Ahora bien, las cualidades esenciales que él atribuye a esa vida primordial, sin las cuales la "mónada animada" no habría podido defenderse del embate del mundo exterior, son la sensibilidad y la irritabilidad. Ellas debieron primar, también, en el hombre primitivo por sobre cualquier otra característica para que la especie pudiera mantenerse en la tierra. De manera que, afirma, "cuanto más hondamente impresa muestra un hombre la huella de condiciones primitivas, más exclusivamente vive para la sensibilidad y de la sensibilidad"[21]. Y estas son, precisamente, las características que él atribuye al latinoamericano. Nos dice al respecto: "la imagen global que nos ofrece el estado de alma suramericano es la de un perpetuo estar a la defensiva, una desconfianza absoluta y una disposición a darse por ofendido, cuando no a vengarse. Lo que allí reina es el miedo primordial, exacerbado hasta una suprema hiperestesia del tacto"[22]. Vida, pues, en este sentido primitiva, en la que la sensibilidad es el motivo fundamental.

Por otra parte, este primitivismo, precisamente porque se traduce en una sensibilidad exagerada, trae aparejados un refinamiento y una delicadeza que sólo pueden darse donde la susceptibilidad, el temor de lo que hiere y desagrada, tiene primacía.

5. *La gana*

Hay otra característica latinoamericana que, lo mismo que la susceptibilidad, deriva, según Keyserling, del primitivismo originado en la orientación telúrica. Se trata de la "gana", y para exponerla partiremos de un pequeño incidente del que nos da cuenta en sus "Meditaciones Suramericanas".

Estando un cierto día en la Argentina, se disponía a jugar un partido de tenis con una dama. Cerca de la cancha estaba un niño que los observaba con grandes ojos melancólicos. Al proponerle ellos que les recogiera las pelotas, ofreciéndole por este menester una buena recompensa, los miró, acentuándose aún más la melancolía de su ojos, y les dijo: "no puedo". Al preguntarle Keyserling por qué, habiéndose formado ya seguramente en su mente europea todo un cuadro desgarrador en respuesta, el niño contestó: "porque no tengo gana".

Fuertemente impactado, nuestro autor usa la anécdota para caracterizar la actitud latinoamericana. Para él la "gana" es la forma primordial de toda tendencia vital; es un impulso ciego que constituye el elemento propio y absolutamente autónomo de la vida, en cuanto es esencialmente indepen-

[21] 207.
[22] 209.

diente del mundo exterior, puesto que no responde en absoluto a ninguna forma de adaptación. Dice de la "gana" que "es a la vez, la más fuerte de las fuerzas y la más débil de las debilidades, poder elemental e impotencia al mismo tiempo"[23].

Poder elemental y la más fuerte de las fuerzas, porque es la primera en oponerse al orden mecánico de lo inanimado y la primera en sustraerse a su imperio. Impotencia y la más débil de las debilidades, porque sustrayendo al ser vivo del orden mecánico, lo esclaviza a una fuerza que frente a ese orden es autónoma, pero que el ser vivo aún no maneja, quedando así sujeto al imperio de su capricho intermitente. Esclavitud, por lo tanto, que por implicar un triunfo sobre el automatismo, aunque en un comienzo sólo se diferencie de la sujeción a éste por su discontinuidad, constituye la base de la libertad.

Así, pues, siendo la "gana" la forma primordial de toda tendencia vital, está directamente ligada a la sensibilidad, característica propia de la vida primitiva, y constituye el núcleo a partir del cual se desarrollan las emociones, los sentimientos y el orden emocional en su conjunto.

Por ser América Latina el continente de la "gana", es también aquel donde impera, como en ningún otro, el orden emocional. De aquí, nos dice Keyserling, el desorden que reina en la vida sudamericana, desorden que "es el propio de los comienzos vitales de todos los pueblos". Porque "la vida conforme a la gana es, en su apariencia exterior, discontinua e incoherente" y "en cada caso particular se manifiesta como una melodía cualitativamente diferenciada y herméticamente cerrada. Por ello toda temprana coexistencia humana no comienza en forma de amplias comunidades, sino de comunidades reducidas, que no quieren saber nada de las otras"[24]. Este particularismo, propio de la vida primitiva, es el que se pone de manifiesto en la hostilidad y el recelo que caracterizan las relaciones entre las distintas naciones latinoamericanas. "Pero tales unidades ciegas y exclusivas son los únicos cimientos posibles de toda civilización ulterior"[25]. Porque como conservan sus raíces sumergidas en la vida primordial, sus fuerzas vitales no se hallan debilitadas o degeneradas, teniendo, por lo tanto, más porvenir terrestre que otros pueblos mejor organizados por el intelecto, pero desarraigados por una relación con la tierra que es de mera explotación.

[23] 163.
[24] 186.
[25] 198.

6. *El continente de la esperanza*

Latinoamérica es, pues, según Keyserling, un continente que vive de la sensibilidad y para la sensibilidad. Consecuentemente, presenta una carencia de intelectualidad que, desde su punto de vista, es justamente lo que la constituye en promesa para una humanidad que sufre las consecuencias de una cultura cuyos ideales han desplazado los valores afectivos.

Por su convergencia hacia lo indio, por su primitivismo en el sentido de cercanía a la vida primordial, nuestra América debería dar origen, nos dice el autor, a una civilización de orientación telúrica, vale decir, estructurada en torno al orden emocional, de gran profundidad.

Por el momento, sin embargo, nuestro continente está aún inacabado; demasiado joven como para haber descubierto ya su genio específico, vive de prestado, revistiéndose con intelectualismos ajenos que, al no coincidir con su propia estructura, le sientan como un disfraz. Da, en consecuencia, el hombre latinoamericano, la impresión "de no hallarse sino a medias creado, de ser aún materia prima o un mero esbozo de la naturaleza"[26].

Con todo, han surgido ya en América Latina los primeros indicios de una concepción autóctona y original del universo, basada como ha de ser la cultura que de ella nazca, en la primacía de la sensibilidad y de la delicadeza. Cita Keyserling como ejemplos, al argentino Leopoldo Lugones y al mejicano José Vasconcelos; atribuye a Lugones el mérito de haber sido el primero en distinguir netamente entre las culturas determinadas por la verdad y aquellas basadas en la belleza, postulando para su país una cultura de este último tipo. Considera al segundo como el pensador más representativo en nuestro medio, por su aspiración a cimentar la futura civilización integral que él espera, en el placer y en el antojo. Representativo, porque sabe descubrir las verdaderas raíces del genio latinoamericano: la sensibilidad y la "gana"; pero también porque "típicamente latinoamericano, rechaza toda disciplina y toda ascesis..., toda consecuencia y todo sentimiento puro de los valores"[27].

Keyserling resume las limitaciones de Vasconcelos, que para él se identifican con las debilidades y flaquezas de Latinoamérica en general, diciendo que "intenta eludir el espíritu, espera alcanzar las más altas cimas partiendo sólo de la sensibilidad", en circunstancias que "para que la cultura nazca, tiene que reinar el espíritu"[28].

[26] 38.
[27] 227.
[28] 228.

Pareciera así, que el predominio de la sensibilidad sobre el intelecto que Keyserling cree descubrir en la vida latinoamericana, constituiría, a sus ojos, condición necesaria pero no suficiente para el nacimiento de una "cultura de la belleza".

Condición necesaria, porque la "cultura de la belleza" no podrá surgir jamás si no es sobre la base del orden emocional, de la preeminencia de las normas interiores sobre las leyes exteriores. Condición no suficiente, porque la sensibilidad pura se enraíza en la "gana" y ésta, "poder elemental e impotencia al mismo tiempo", si bien establece la demarcación entre el orden de lo vivo y el orden de lo inerte, determina una vida que es como un fluir ciego de melodías intermitentes que nacen cuando el impulso interior se despierta, sólo para morir con él.

Estas melodías propias de la gana, cuya caprichosa intermitencia las mantiene en el ámbito del sin sentido, sólo llegarán a constituir fundamento sólido para la creación de una cultura cuando su ciego fluir sea esclarecido por la luz de la visión interior. En esto consiste, precisamente, para Keyserling, el advenimiento del espíritu, en el despertar de la visión interior. El orden emocional, hasta ese momento obscuro, confuso y caótico, al ser iluminado se ordena y pone de manifiesto un sentido que, o estaba en él implícito a la espera de ser descubierto, o lo recibe de la misma luz que lo esclarece. Tal como la luz física hace surgir los contrastes entre claridad y sombra, la luz espiritual destaca valores positivos y negativos en un ambiente hasta entonces neutro. Así, el orden emocional, en su condición ciega de vida primordial, es esencialmente amoral: para el hombre que tiene su centro en la emoción el mundo humano termina donde se disipa el "vínculo natural entre los afines", vale decir, donde se extingue el círculo familiar o de amistad. Iluminado por el espíritu, en cambio, es la matriz de la moralidad y, por lo demás, del amor y del sentido, por cuanto dentro de él, lo único posible "es vivir en función de otros, para otros, por otros y hacia otros"[29].

El advenimiento del espíritu se identifica, pues, con el surgimiento del sentido, el espíritu "es" sentido y, como tal, "no existe sino en relación con un sujeto que lo viva"[30].

En esta forma, contrariando el supuesto imperante en el mundo occidental que enlaza espíritu e intelecto, considerando a éste como el único continente posible para aquél, "el espíritu" podría "infundir un alma a todos los estratos y a todos los órdenes de la vida humana"[31]. Esta espiritualización de

[29] 290.
[30] 336.
[31] 346.

la sensibilidad y del orden emocional en su conjunto, reviste gran importancia desde el punto de vista de Keyserling, porque según él, "ni el ideal del amor, ni el de la bondad, ni el de la belleza, ni siquiera el de la verdad como un estado del ser, pueden ser realizados partiendo de la razón"[32]. Porque amor, bondad, belleza y verdad son características valiosas del orden de la vida que, como tales, más que pensadas, tienen que ser intuidas o vividas en función de un sentido descubierto o creado por quienes tienen ojos para ver, vale decir, por quienes no están aún unilateralmente determinados por el intelecto que, esencialmente adecuado al orden de lo inerte, es incapaz de penetrar la trayectoria de la vida.

Así, para que América Latina pueda cumplir la misión que Keyserling le atribuye, la de devolver al mundo occidental el espíritu que ha perdido por su intelectualización excesiva, deberá primero parir su propio espíritu, extrayendo de su entraña emocional un sentido que configure un universo nuevo.

Para ello, tendría que ser capaz de domeñar y superar la "gana" en lo que tiene la debilidad e impotencia, para desarrollar su fuerza y su poder. Transformar su susceptibilidad pasiva que, como observa Keyseling, se traduce en un vivir a la defensiva evitando lo que hiere y desagrada, en una susceptibilidad activa que cree lo bello y lo bueno en su entorno. Superar, pues, la "gana" en lo que tiene de inercia, de esclavitud ante una fuerza que, si bien es interior, determina la conducta en forma casi mecánica. Pasar, entonces, del ciego fluir que es la vida de la gana, al caminar consciente hacia el destino elegido arrastrando al mundo tras de sí, que es la vida del espíritu. Convertir así, la libertad en germen contenida en la "gana", en la libertad plena del espíritu que en ella puede encarnarse cuando la ilumina el sentido.

Nuestro continente tendría, pues, que asumir su vida inmersa en el orden emocional, vivida hasta ahora conforme a la caótica intermitencia de la "gana", transformándola en cosmos al esclarecerla con la luz emanada de la intuición, que no otra cosa es la visión interior, de su propio sentido. Intuición que sería a la vez, descubrimiento y creación, y que al iluminar el orden emocional haciendo surgir los contrastes de luz y sombra, permitiría que destacaran, luminosos, los ideales del amor, de la bondad, de la belleza y de la verdad interior.

Así, pues, para que el espíritu descienda sobre América Latina, tendría ésta que desentrañar su sentido, demostrándose capaz de un "conocimiento creador". Pero ¿cómo dar a luz el propio espíritu, cómo intuir nuestro sentido si aún desconocemos lo que somos?

[32]346.

Recordemos que al iniciar nuestras reflexiones decíamos que la "sabiduría" tiene más puntos de contacto con el arte que con la ciencia, porque ella, como aquél, es creación interior, mientras ésta es descubrimiento exterior. Si esta afinidad existe, sería quizás posible que nuestros pueblos escudriñaran en su poesía, en su pintura, en su escultura, en la intuición estética de sus raíces, el punto de partida para la intuición del sentido que ha de estructurar la cosmovisión americana. En cierta forma, sería como analizar la propia configuración que está allí, latente, a la espera de ser vertebrada en un destino cuyo esbozo constituiría, precisamente, la labor de nuestra "sabiduría".

Entonces, una vez domeñada la gana, una vez creada su propia "verdad", la que permitiría organizar las distintas manifestaciones culturales en un cuerpo unitario pleno de significado, estaría, quizás, América Latina en condiciones de ofrecer una visión diferente del mundo exterior, que lo hiciera realmente diferente. Podría, quizás, crear una nueva posibilidad cósmica al constituir al hombre y a los valores humanos en el verdadero sentido del proceso universal en su conjunto. Podría, quizás, finalmente, crear la "cultura de la belleza", de la sensibilidad, la emoción y el sentimiento, por contraposición a la "cultura de la verdad", a la cultura del intelecto, responsable de acuerdo a nuestro análisis, de la mecanización y consecuente deshumanización del mundo occidental.

En esto, nada más y nada menos, residiría la promesa del "Continente de la Esperanza". En palabras de Keyserling, "aquí yace la magna significación posible de la humanidad que puebla el continente suramericano. Merced, precisamente, a su falta de intelectualismo y a su primitivismo, originalmente refinado sin embargo, puede producir por primera vez después de tiempos dilatados, una cultura exclusivamente basada en la Belleza que, sirviendo de polarizador al resto del mundo entregado a una intelectualización sin tregua ni medida, señalaría a los hombres todos nuevas posibilidades y nuevos caminos"[33].

[33]234.

SENTIDO COMUN Y LOCURA

Humberto Giannini
Universidad de Chile

Entre las cosas que 'se dicen', 'se cuentan', 'se repiten' está el chiste, risueña narración por la que el sentido común[1] da una visión instantánea acerca de las cosas que le preocupan y de las que se cuida. De su surgimiento, expansión y muerte nadie es responsable. Simplemente, el chiste 'se cuenta'.

El hecho de que simplemente 'se cuente' muestra de nuevo tal vez, el huir permanente del hombre hacia la superficie de las cosas, huida genialmente descrita por Heidegger en los caps. IV y V de la Secc. Primera de *Ser y Tiempo*. No nos parece menos cierto, sin embargo, que esta 'detención' quasi contemplativa del chiste sobre la realidad caricaturizada, apunta hacia una profundidad en el mirar que no puede pasarse por alto sin caer también en superficialidades[2].

A propósito de este punto preciso —superficialidad y profundidad del mirar cotidiano— quisiéramos hacer un comentario sobre dos pequeñas narraciones apenas humorísticas, si no tristes, que tienen por tema la locura.

El discurso humorístico común a propósito de la locura se instala siempre en lo que de un modo no determinado llamamos 'reino del absurdo'. Con la expresión 'absurdo' (*ab-surdum* = fuera del tono) se pueden indicar varias cosas diversas. De todas las significaciones optaremos aquí por la que tiene un uso más próximo a la lengua corriente: es absurdo lo que de ninguna manera 'se' puede aceptar; simplemente, lo que para el sentido común *no puede* ser.

Nos parece interesante ver cómo este sentido común —el 'se dice' heideggeriano— describe al razonamiento delirante en toda su atormentada complejidad; cómo lo presenta en sus narraciones de humor.

Hemos elegido dos narraciones que a causa de sus esquemas más explíci-

[1]Volvemos sobre un viejo tema nuestro. A él dedicamos gran parte de nuestro libro "Reflexiones acerca de la convivencia humana". Ed. Univ. de Chile, 1965.

[2]A propósito de la blasfemia, tocamos un punto parecido. *De las palabras*, p. 89. Ed. Nueva Univ., 1981.

tos, abiertos, dejan ver la trama que ahora pretendemos mostrar. He aquí la primera:

'Un señor que viaja entre París y Lyon, observa que su vecino abre la ventanilla, mira hacia todos lados, saca el brazo y luego, empieza a agitar un pequeño papel blanco; vuelve, se agacha, extrae de su maletín un papelillo —el observador mordido por la curiosidad ahora lo ve todo— y vacía su contenido fuera de la ventanilla. Y así, una y otra vez. Reprimiendo cuanto puede su creciente curiosidad, le pregunta:

— 'Perdone Ud. aquellos polvos... ¿son para algo?'.

— 'Efectivamente' —responde afable— 'Son para cazar leones'.

Silencio.

— 'Pero, tengo entendido' —sugiere el observador— 'que por estos lados no hay leones'.

— 'No importa nada' —suena la respuesta, esta vez más dura— 'Los polvos son falsos'.

Una situación absurda ha creado un diálogo absurdo. La cuestión es saber hasta qué punto el loco no sabe que los gestos que ha realizado fuera de la ventanilla, y la creencia que implican, son absurdos... ¿Lo sabe?

La reiteración de un esquema afirmativo-negativo, común a estas narraciones parece indicar que sí lo sabe.

Veámos el otro caso.

Un pobre campesino había sido olvidado por años por médicos y parientes. Permanecía en el manicomio por mera dejación burocrática. Un día el Director del Establecimiento lo ve y recuerda su caso: '¡Ah! el que se creía grano de maíz. Pero, hace años que este hombre superó esos temores'. Lo llama, conversa largamente con él y confirma así que el campesino está completamente curado. 'Vamos a hacer una cosa —le dice—; este domingo yo mismo te llevo de vuelta a la granja y te restituyo a tu familia. ¡No tienes ya nada que hacer aquí!'.

Así, ese domingo, conversando sobre problemas de siembra, de comercialización, de política, en fin, de igual a igual, cuerdamente, llegan a la granja. Pero, apenas descendido, el campesino corre a refugiarse, debajo de una carreta, de unas palomas que revolotean por allí. El médico, acongojado, va a su encuentro: '¡Pero cómo! ¿No sabes ya que no eres grano de maíz?' Y aterrado el pobre hombre: 'Lo sé'; pero ellas —y muestra a las palomas— ¿lo sabrán?'

Tierna historia de un delirio reprimido por años.

¿Sabía el labriego que deliraba? Aparentemente, no. Sin embargo, toda la fuerza de la narración está allí: en que esto es sólo una apariencia. En el fondo, todas sus actitudes son una lucha contra el delirio. Una lucha que es también delirante: en la última narración, atribuyendo a las palomas (*afirmando*) lo que él debe *negar* para estar sano. En la narración anterior este mecanismo es incluso más patente: el señor de los polvos pretende borrar, suprimir su gesto delirante (usar polvos contra leones que los médicos afirman ser 'inexistentes') con un discurso también delirante: los polvos son falsos.

En síntesis: el delirio (lo afirmativo) es negado a causa de la 'represión' ambiente, a través de un nuevo delirio. Círculo infernal de la locura atisbado por la mirada común, que no teoriza: va narrando chistes.

Humberto Giannini Iñiguez

EL TIEMPO Y LOS OBJETOS

Margarita Schultz
Universidad de Chile

En este trabajo me ocuparé de algunas relaciones entre los objetos y el tiempo. El conjunto de los objetos que nos rodean motiva una buena parte de nuestros comportamientos y, por lo tanto, define múltiples cualidades de nuestra fisonomía individual tanto como social. Este hecho es válido respecto de las actitudes receptivas, de consumidores, pero también presenta vínculos con las conductas creativas del ser humano.

Los objetos pueden ser observados desde diversos ángulos; tal vez el más fecundo para la interpretación sea el que se refiere a sus manifestaciones en el tiempo. No es el caso de que los objetos estén en un tiempo indiferente, que los objetos 'duren' meramente. Su duración es un efecto de la conducta humana y a la vez causa de conductas; de aquí surgen significaciones diversas correspondientes.

Trataré en lo que sigue de señalar algunos modos temporales como el tiempo de crecimiento —referido al ritmo de incremento de los objetos—, las concepciones culturales del tiempo y su relación con los objetos, un tiempo que se puede denominar 'biográfico' —en la medida en que los objetos estén más o menos cargados de vida según el tiempo de conexión con sus poseedores. Paralelamente buscaré contactos entre esta perspectiva y la de la creación artística.

Tiempo de crecimiento

Se ha producido hasta nuestros días una intensa multiplicación de los objetos. El notable crecimiento numérico coincidió con una progresiva diversificación funcional. No sólo hay ahora mayor número de objetos en una medida destacable sino que hay mayor número de objetos que difieren por su finalidad. Este universo en expansión tiene una sorprendente tasa de crecimiento; podemos imaginarla similar a la multiplicación celular.

Ese aumento de las funciones de los objetos, ¿responde a un aumento real de las necesidades humanas? ¿Cuántas cosas necesitamos en efecto? ¿Es la necesidad la que genera una función o, más bien, la invención de funciones

provoca necesidades? En una sociedad compleja se da, probablemente, una combinación de ambos procesos.

Sea cual fuere la causa, esa multiplicación de funciones es un hecho y el fenómeno continúa. El siguiente dato es muy elocuente: ya en el año 1969 las tiendas "Grands Magasins", en Francia, contaban con unos 300.000 tipos de objetos diferentes[1]. El ritmo histórico de la multiplicación-diversificación no ha sido homogéneo: el incremento correspondiente a los últimos treinta años resulta desmesurado si se lo compara con el resto de la historia pasada. Se ha producido últimamente una explosión demográfica de los objetos más intensa, por cierto, en los países con mayor grado de desarrollo.

Concepciones culturales del tiempo

La historia de las culturas muestra dos concepciones del tiempo que son opuestas; una de ellas considera al tiempo como una fuerza cíclica; la otra lo describe como lineal. Esas denominaciones parecen corresponder a modulaciones del espacio, sin embargo cobran sentido vistas desde el ángulo del sentimiento.

Muchos pueblos han concebido el tiempo como un suceder circular en el que todo vuelve a ser. Mircea Eliade, en su obra *El mito del eterno retorno*[2], dice lo siguiente: "Ese 'eterno retorno' delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir". En un planteo de esta índole todo aquello que *es* —en el sentido de poseer realidad— ha sido ya y volverá a ser del mismo modo: "Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro". El mundo se mantiene así "en el mismo instante auroral de los comienzos".

Un acto o un objeto adquieren realidad a través de la repetición de gestos paradigmáticos —y sólo la obtienen de ese modo; con ello se insertan en un tiempo mítico, no profano. En este esquema la novedad no tiene cabida. El descubrimiento de los retornos naturales (las estaciones, por ejemplo), la creencia acompañante de que actividades y gestos, actitudes y procedimientos han sido diseñados por los antepasados (dioses o héroes míticos), llevan a la convicción del 'ciclo'. Vivir es reproducir un pasado magno; en ese pasado, "in illo tempore", fueron dadas las cosas: no sólo lo creado sino los hábitos, no sólo las formas sino también los objetos.

La repetición ritual de las acciones —siembra, cosecha, matrimonio, gue-

[1] A. Moles: *Objeto y comunicación*, (en *Los Objetos*, Comunicaciones Nº 13, Ed. Tiempo Contemporáneo).

[2] M. Eliade: *El mito del eterno retorno*. Ed. Emecé. Bs. Aires, 1952. T.: R. Anaya.

rra— aproxima el pasado al presente, anula esa distancia. Se puede pensar que sólo existe el Pasado manifestándose continuamente.

Tal vez por eso, los contados objetos producidos —cántaros, herramientas de labranza, armas para cazar— perduraban en sus modos y formas. Lo decisivo era la repetición ritual de los arquetipos, es decir de los tipos arcaicos. El artesano sentiría, acaso, que en sus manos trabajaban las manos del dios antepasado; no es de extrañar, entonces, que de pronto un hacha herramienta se transformara en hacha ritual.

La repetición envuelve la anulación de la fluencia del tiempo. La novedad, en cambio, origina el transcurso. El mundo Griego, sensible al influjo de lo cíclico vio nacer una apreciación lineal del tiempo. Mircea Eliade afirma que la conciencia histórica está ligada al pensamiento de la progresión del tiempo. En verdad, la voluntad de sujetar y registrar lo que va sucediendo sobreviene cuando se advierte que todo pasa irremediablemente. Así debió sentirlo Heródoto. Su propósito como historiador era que "no llegue a desvanecerse con el tiempo la memoria de los hechos públicos de los hombres..."[3].

El círculo se despliega y el tiempo, en lugar de girar en ese 'eterno retorno' progresa, diferente cada vez. El tiempo lineal trae consigo la novedad, lo incierto, el cambio, la historia. Los sucesos son únicos, originales: de allí su fragilidad, su tendencia al desvanecimiento. No hay una determinación del presente por el Pasado y cabe la aparición de lo desconocido cuya residencia parece ser el futuro.

En esta concepción del tiempo que fluye, la magia de la innovación toma el lugar de la magia ritual de la repetición; así crece la diversidad de las formas. El artesano es ahora el causante de la renovación. El tiempo 'lineal' hace posible la conciencia de la individualidad creadora. El realizador busca nuevas formas, nuevos materiales; esta búsqueda llega a hacerse tan importante que origina —a su vez— la presencia de aquellos individuos que imaginan formas para que otros las realicen, los diseñadores de nuestras sociedades industriales.

La diferenciación temporal que corresponde al tiempo lineal presenta afinidades con la diferenciación de partes o elementos de un organismo. El objeto tradicional es pensado como articulación de partes que presentan características disímiles porque cumplen distintas funciones. Los organismos poseen un ordenamiento, una lógica que regula la forma, función y ubicación de los elementos constitutivos. En ese sentido, el objeto tradicional es un organismo. En el arte encontramos ejemplos respectivos. En el caso de

[3]Herodoto: *Los nueve libros de la Historia*. Ed. Perlado. Madrid, 1945.

la representación de formas espaciales existen direcciones definidas: arriba, abajo, derecha, izquierda. La representación de la figura humana y la de la naturaleza acatan estos principios. La línea del horizonte demarca la ubicación del cielo (arriba), de la tierra (abajo), la posición de los árboles y las montañas, la del ser humano, parado sobre la tierra, como es natural. Siglos importantes del arte de Occidente responden a esta modalidad.

Ese ordenamiento orgánico se advierte con mayor nitidez en las formas artísticas que se desarrollan en el tiempo. La estructura de una forma —sonata (con su exposición, desarrollo y reexposición), una novela de Stendhal, poemas como el Martín Fierro, contienen una sucesión, una secuencia de acciones cuya continuidad está fijada por el argumento— trátese de ideas musicales, acciones humanas o las imágenes de la nostalgia y el coraje. Son organismos en un sentido diacrónico, es decir, extendidos en el tiempo. No se puede alterar allí la sucesión de causas y efectos sin destruir o modificar el organismo. La sucesión está determinada por la estructura de la obra.

Otra caracterización temporal parece más adecuada para ciertas formas artísticas y objetos contemporáneos. Podría denominarse: 'tiempo combinatorio'. Tomemos como ejemplo obras diversas: los "móbile" del escultor Alexander Calder, la novela *Rayuela* de Cortázar, *Klavierstücke XI* del compositor Stockhausen. ¿Es posible encontrar una lógica de ordenamiento común a ellas? Sucede en estos casos que la estructura no está prevista; es libre; los elementos no se articulan con ese carácter de necesidad con que lo hacen las partes de un organismo. Aun cuando el tiempo esté incorporado a esas esculturas de Calder, el transcurso es azaroso. Las posiciones de los elementos en el espacio siguen, en este caso, una secuencia que no está prefigurada. La obra puede modificarse a cada instante según las influencias aleatorias del ambiente en que está situada.

El lector de *Rayuela*, por su parte, puede reordenar los capítulos de la novela y producir cada vez una sucesión diferente. Del mismo modo, el intérprete de los *Trozos para piano* de Stockhausen puede recombinar libremente los 'módulos' musicales propuestos por el compositor y variar así la estructura de la obra.

Esta poética propuesta por los creadores ha sido designada con el nombre "obra abierta" por Umberto Eco. De una combinatoria temporal pueden derivarse múltiples secuencias. No existe una estructura definida de una vez para siempre, sino la propuesta de elementos estructurales: algo semejante a las reglas de un juego. Cada obra es en potencia numerosas obras y todos los resultados son miembros válidos de la clase.

Henri Van Lier se refiere a esto mismo a propósito de los objetos: "En tanto que el pie de un sillón Luis XV era un órgano de ese cuerpo y no lograba funcionar en cualquier otro, el tubo que desempeña la función de pie en una lámpara de la Bauhaus puede cumplir una función semejante en una silla, una mesa o un andamiaje; puede intervenir como peldaño en una escalera o como tirante en una estructura tridireccional[4]".

Notemos que la capacidad combinatoria aparece cuando los elementos componentes de la estructura presentan un grado suficiente de abstracción o de neutralidad formal; es el caso del pie de lámpara *Bauhaus* si lo comparamos con el pie de un sillón Luis XV.

Tiempo biográfico

Cualidades como 'personalización', 'despersonalización', dan origen a otras categorías de objetos. Estas denominaciones animistas ¿muestran algún tipo de enlace con el tiempo?

Pertenecerían a la clase de los objetos 'personalizados' aquellos objetos que han alcanzado a identificarse, a destacar su identidad. Manifestaciones de identidad son, por ejemplo, el brillo en la madera del cabo de una herramienta —martillo o pala—, la huella de los dientes en una pipa. ¿Qué función cumple el tiempo en la caracterización de estos objetos? El tiempo les proporciona identidad porque conquistan esas huellas al acompañar prolongadamente al individuo. Aquí se muestra lo mencionado al comienzo, en el sentido de que los objetos no duran simplemente en un tiempo neutro sino que tienen una 'vida'; por lo tanto estamos ante un tiempo activo, participante. Los objetos se personalizan cuando envejecen junto con su poseedor. Esta personalidad tiene que ver con la de sus dueños; sin duda dice mucho a Sherlock Holmes, quien muchas veces reconstruye una —la ausente— a partir de la otra.

La situación de los objetos personalizados parece encerrar una paradoja: ellos obtienen su identidad gracias al tiempo pero, por lo mismo, quedan fuera del tiempo, de las selecciones que operan las modas. Han podido escapar de la corriente del cambio —cuyo lema es la sustitución— y ganaron su derecho a ser "propiedad" de alguien. Generan en nosotros una estima que se parece al afecto, y se acumula con independencia de su valor de mercado.

Hay otro grupo de objetos, en cambio, que sólo alcanzan una realidad fantasmal. En lugar de ser personalizados son anónimos, 'despersonaliza-

[4]Henri Van Lier: "Objeto y estética" (en *Los objetos*, Comunicaciones N° 13).

dos'. Se caracterizan por no alcanzar a poseer huella alguna debido a la relación temporal que guardan con nosotros. Este tiempo está determinado, en una medida considerable, por la sucesión de las modas y la ingerencia envolvente de la publicidad; por el hallazgo del recambio continuo, estimulador de la permanente adquisición. Pueden pertenecer a esta categoría objetos complejos y costosos —como un automóvil—, simples y económicos —como una lapicera o un cepillo de dientes desechables.

Se ha hablado mucho de las diferencias entre "uso" y "consumo". Podemos enlazar esos conceptos con la noción de tiempo y la cualidad biográfica de los objetos. El objeto que se "usa", se desgasta, y en ese desgaste va acumulando huellas; es un objeto personalizado. El objeto que se "consume" no llega a desgastarse porque desaparece antes de envejecer. La obsolescencia o caducidad del objeto llega a puntos extremos con el 'desechable'. Su incidencia biográfica es prácticamente nula; el concepto tradicional de propiedad le es difícilmente aplicable; es un objeto despersonalizado.

La referencia a la biografía de los objetos conduce a la pregunta por la dirección de sus historias respectivas. La filosofía ha discutido el problema de la dirección del devenir y aun la validez de esta pregunta: ¿el tiempo se dirige desde el pasado hacia el futuro o inversamente? La conciencia —que es temporal— parece necesitar, sin embargo, el auxilio de imágenes espaciales para experimentar cabalmente las formas del tiempo. El habla cotidiana recoge esa asociación tiempo-espacio: se dice de un tiempo pasado que "ha quedado atrás", se dice que "se acerca un futuro promisorio". La filosofía de la historia se ha ocupado, asimismo, de la dirección del tiempo; ha perfilado dos direcciones opuestas: desde el pasado hacia el presente, si las causas determinantes de lo que sucede están en el pasado, desde el futuro hacia el presente, si se las ubica en el futuro.

La dirección temporal aporta nuevas cualidades a las dos categorías de objetos en cuestión: los objetos personalizados parecen responder a la dirección cuyo sentido va desde el pasado hacia el futuro porque se mantienen; los objetos despersonalizados no permanecen, caen rápidamente en un pasado que los elimina.

Es prudente recordar que tratamos con cualidades culturales. La importancia de los objetos y su ubicación en estas categorías depende de la valoración: mi comportamiento puede personalizar un artículo desechable; la persistencia o caducidad de un objeto está determinada por mi estimación.

El arte, los objetos y la plasticidad temporal

He recordado algunas connotaciones que se atribuyen al tiempo, el retorno,

el progreso, la dirección, el compromiso. ¿El conjunto no cuenta acaso con la suposición de que el tiempo es como una materia adaptable a múltiples matrices? Este supuesto funciona con naturalidad en el dominio del arte. Lo señaló Aristóteles en su Poética: "Así, todo lo de la persecución de Héctor parecería ridículo en el escenario, pues veríamos a unos estar quietos, sin perseguir, y a Aquiles haciendo signos con la cabeza para que no persigan. En la epopeya, sin embargo, esto no es notorio[5]". La música crea tiempos múltiples; el cine y el teatro, la novela actual, mueven el tiempo como si fuera una lanzadera de telar: anticipaciones y situaciones pasadas se entretejen con acciones presentes en abrupta sucesión.

Los receptores de arte —lectores, espectadores, oyentes— asimilan y armonizan esa multiplicidad de esquemas temporales. La audición de un Tema con variaciones, por ejemplo, es toda una prueba de adaptabilidad a las diferencias del tiempo musical. ¿De cuántas maneras, según la duración, puede presentarse el tema en esa forma musical? En su presentación original, a veces distendido en negras y blancas, otras apretujado entre corcheas y semicorcheas. La relación del sujeto con los objetos que le rodean también supone una adaptabilidad temporal; porque esos objetos presentan, en ese sentido, un espesor semántico muy variado.

Los objetos, en nuestros días, estan sometidos a las más opuestas evaluaciones por parte de sociólogos, antropólogos, políticos y consumidores: llegan al rango de mito de la vida cotidiana pero son acusados de fetiche, asimismo. Tal vez no haya realidad conocida por el ser humano que no sea susceptible de tales oposiciones. Esta mirada al costado temporal de los objetos, sin embargo, permite recordar su importancia y su presencia ineludible para el hombre contemporáneo.

[5]Aristóteles: *Poética*. Ed. Emecé. Bs. Aires, 1963. Trad. Ed. Schlesinger.

IDENTIDAD: PERTENENCIA Y PARTICIPACION

Samuel Schkolnik
Santiago del Estero - Argentina

"Cuantas más cosas conoce el Espíritu, más se conoce a sí mismo".

SPINOZA

I

Nunca como ahora el problema de la *identidad* ha preocupado a tanta gente. Suceden tantas cosas y se sabe de ellas tan rápidamente, que los marcos de referencia de cada cual se hallan en permanente alteración; no es extraño, entonces, que desde el antropólogo hasta el almacenero todo el mundo se pregunte quién es quién.

Pero si hay un lugar donde la desorientación es general, es la Argentina. Aquí, por imperio de circunstancias en que sería ocioso abundar, nadie es el que debe ser.

Al abrigo —a la rigurosa intemperie— de esas circunstancias, nacieron las reflexiones que ahora transcribo; confío, empero, en que no se reduzcan a una descripción cifrada de su desdichado origen, en que valgan para todo tiempo y lugar y en que —sobre todo— le sirvan a alguien (como me sirvieron a mí), si no para resolver el problema de la identidad, al menos para plantearlo claramente, esto es, en términos que tornen *posible* una respuesta.

II

La identidad se adquiere de dos modos: por *pertenencia* o por *participación.*

El primer modo radica en la sencilla operación por la que se afirma que un individuo dado es elemento de un cierto conjunto. Así, cuando se dice que Juan García pertenece al conjunto de los albañiles, o al de los uruguayos, se enuncia un rasgo constitutivo de Juan García, esto es, de su identidad. La totalidad de esos rasgos —la identidad completa de Juan García— queda determinada por el *producto lógico* de los conjuntos a que pertenece.

Se advertirá sin duda que es de este modo y no de otro como se identifica un *objeto;* conocer una cosa no es sino poder decir a qué clase de cosas

pertenece. Pero la identidad de las personas, ¿no difiere de la de los objetos? La percepción que cada quien tiene de sí, ¿puede ser reducida al acto de ser clasificada una cosa?

La reserva que esas preguntas trasuntan no impide constatar que hay al menos un terreno en el que la identidad procede según la lógica de los objetos: el terreno social, vale decir aquel en el que la identificación de las personas aparece como premisa necesaria de la vida colectiva.

En efecto, aunque la sociedad no resulta de un acuerdo celebrado entre individuos preexistentes, en un sentido puede afirmarse que el individuo es condición de la sociedad: no está en su poder constituirla pero sí disolverla. Los comportamientos asociales son su permanente posibilidad, de la que la prueba más notoria es la existencia de cárceles y manicomios. El individuo es por eso el *límite* de lo social, el elemento más allá del cual se desencadena la *disociación*. Basta para ello que el individuo humano se aparte del lugar que la sociedad ha reservado para él y se interne en regiones sobre las que aquélla carece de poder. Toda sociedad existe amenazada, y no —ni siquiera principalmente— por otras sociedades, sino por la materia misma que la constituye y en la que siempre late la posibilidad de la disgregación. Los recursos de que la sociedad se vale contra ese peligro interior conforman su columna vertebral, el elemento de solidez que le permite sostenerse en estado de sociedad. Examinar esos recursos es aproximarse a la esencia de las sociedades humanas.

Hemos mencionado las cárceles y los manicomios; se trata de recursos extremos cuya frecuencia de uso es relativamente baja, pero que tienen la virtud de ilustrar sobre la índole de los recursos más frecuentes, aquellos que no forman la excepción sino la regla, y que por lo mismo pasan desapercibidos en su condición de "recursos", revistiendo por lo contrario la apariencia espontánea y trivial propia de las cosas cotidianas.

Consideremos, sin ir más lejos, cómo cada cual llega a ser el que es. Independientemente del modo en que cada individuo se percibe, la sociedad necesita saber a qué atenerse respecto de todos y cada uno: conocer su nombre y apellido, su filiación, su ocupación y lugar de residencia. Es una necesidad perentoria, sin cuya satisfacción no hay orden social. No se puede establecer ningún sistema de obligaciones y derechos si no se establece firmemente quién es quién. La identificación de las personas es un procedimiento primario de la sociedad, por el que se defiende contra el desorden que la disuelve; no en vano suele ser función del Ministerio de Defensa. Lo que el individuo es, en principio, consta en su documento de identidad, ese como certificado de existencia que la sociedad expide, y cuyo requerimiento, por la policía, es el acto identificatorio por antonomasia.

Pero si para conservar el buen orden de las cosas es necesario establecer quién es quién, ¿es suficiente para establecerlo el modelo nombrado con la palabra "pertenencia"?

Se advertirá sin duda que los rasgos visibles de un individuo son infinitos, y que los conjuntos de los que en consecuencia puede señalárselo como miembro también lo son. Ante ese hecho, se revela que son relativamente pocos los que la sociedad utiliza para su identificación. Y no me refiero ahora a los tenidos en cuenta por los organismos oficiales, de los que las sociedades han prescindido hasta hace poco y de los que algunas todavía prescinden. Me refiero a los modos "espontáneos" de clasificar, a aquellos que surgen de las relaciones que los hombres contraen en la vida diaria. Esos modos permiten identificar a cada individuo con escaso margen de error y sin demasiado esfuerzo.

En efecto, de hecho no se consideran *todos* los rasgos de cada individuo sino aquellos que permiten señalar su pertenencia a los conjuntos que la sociedad estima significativos. (Dicho sea de paso: las variaciones de este universo del discurso humano dibujan el preciso perfil de cada sociedad). Tal cosa introduce un factor de economía de enorme magnitud, al restringir drásticamente el número de posibilidades en juego.

No por ello crece el riesgo de una identificación errónea: considérese que no hay dos individuos que pertenezcan exactamente a los mismos conjuntos, de modo que el producto lógico que define a cada cual es por fuerza diferente. Ese producto es él mismo un conjunto, sólo que un conjunto *unimembre*: en ello radica la eficacia de este procedimiento identificatorio. La adscripción de cada cual a clases deliberadamente concebidas para designar a uno y excluir a los demás —las definidas por un número o una fotografía— apenas si es capaz de reforzar esa eficacia.

III

Nadie, empero, sentirá que su ser se agota en los datos de su prontuario. El sentimiento que cada cual tiene de sí los rebasa infinitamente. ¿De dónde procede ese sentimiento?

Sin duda, el escueto informe de la cédula de identidad omite incontables rasgos que su portador siente como propios, y que siente como propios en un grado mayor que algunos de los que esa cédula registra. A Juan García le importa mucho más su condición de, digamos, abogado, que el número de su libreta de enrolamiento. Le va más en ello; muchos de sus rasgos "personales" dependen de aquella condición, mientras que muy pocos o ninguno de ese número. Sin embargo esos rasgos, en los que Juan García se percibiría

descripto más adecuadamente, no son menos *objetivos* que los tomados en cuenta por el Gabinete de Identificaciones. Ejercer una profesión, tener un determinado nivel de ingresos, un cierto ámbito de relaciones laborales y personales, ser socio de tal o cual club, poseer ciertos hábitos de consumo, residir en determinada zona de la ciudad, tener tales o cuales ideas sobre la naturaleza de las cosas y de la sociedad, profesar, en fin un cierto estilo de vida, son atributos de Juan García tan materialmente reales como sus huellas digitales o su fotografía. La identidad del individuo, lo que le distingue de todos los demás —aun ante sus propios ojos—, es establecido por la sociedad a partir de propiedades exteriormente visibles; la diferencia entre una identificación débil —como la que resulta de un pasaporte o de una solicitud de crédito— y otra fuerte —como aquella en la que el individuo se reconoce a sí mismo de buen grado—, es una diferencia de número pero no de naturaleza.

Con todo, la identidad no se cumple sin ese acto de reconocimiento: es necesario que cada cual asuma el personaje que se le ha asignado, es decir, que esté dispuesto seriamente a desempeñar su papel en el gran teatro del mundo. Tal vez el proceso que se llama "socialización" no tenga otro fin que el de asegurar esa coincidencia de cada cual con su máscara.

Habitualmente ese proceso es exitoso; ocurre entonces que el personaje impuesto a cada uno deja de parecer un personaje para revestir las apariencias de la realidad; así es como el almacenero llega a desempeñarse como almacenero: con naturalidad.

A veces, empero, ese proceso fracasa: el individuo no puede —o no quiere— salvar la distancia que le separa de su personaje; éste, entonces, se revela como lo que es: mero disfraz. El individuo saltará de la escena, o, si se aviene a permanecer en ella, se desempeñará de modo poco convincente: como un mal actor.

Ahora bien, parece que hoy tales fracasos han llegado a ser la norma, y si hay una región de nuestro universo cultural signada por el malestar, es ésta en que afincan las fuentes de la identidad.

IV

Llamo identidad por *participación* a la que se adquiere a través de un acto que iguala a todos los que lo ejecutan.

Sea por ejemplo, el de captar la verdad de que tres más dos equivale a la raíz cuadrada de veinticinco. Se advertirá que ese acto es el mismo sea quien fuere su ejecutante, de modo que éste, en lo que atañe a tal acto, es también

uno y el mismo no obstante las infinitas marcas diferenciales que en otros respectos pueda exhibir.

Ahora bien, hay muchas experiencias que, aunque pertenecientes a órdenes muy diversos del ejemplo dado, tienen en común con éste lo que en el lenguaje de los filósofos podríamos llamar *absorción del sujeto en el objeto.* Malebranche decía que un hombre que se contrajera a contemplar el sol se reduciría al puro sentimiento de la luz; así, toda experiencia intensamente vivida convierte a su actor en la resonancia de lo vivido. Si convenimos en llamar *mundo* a "lo vivido", podemos decir que los sujetos de esas experiencias se reducen a uno en tanto participan del mundo.

A poco que se reflexione, se notará que la identidad adquirida por participación es exactamente lo contrario de la adquirida por pertenencia. Mientras ésta destaca un perfil individual, aquélla lo borra; mientras ésta procede de una determinación exterior y supone la pasividad del individuo, aquélla emana de una espontánea actividad. ¿Por qué usar una misma palabra para expresar conceptos antagónicos?

Pues porque ese antagonismo es inherente a la condición humana, y la equivocidad del vocablo "identidad" no hace sino reflejarlo.

En efecto, cada uno de nosotros es, por una parte, una cosa entre las cosas, a la que cabe referirse mediante cualquier sistema de coordenadas de "identificación"; por otra parte, todos y cada uno podemos esfumarnos de entre las mallas de esos sistemas con sólo darnos a escuhar la Quinta Sinfonía de Beethoven, esto es, con sólo entregarnos a la *ejecución* del gesto original del que ella brotó alguna vez. Ese gesto, por el que Juan García se "identifica" con Ludwig v. Beethoven, no es diferente de aquel por el que Beethoven llegó a ser sí mismo, es decir, del acto de dar forma a un modo de ser del mundo presente en principio ante cualquiera, y del que el nombre "Bethoven" es nada más que un cómodo emblema. Digo "La Quinta Sinfonía", pero podría decir igualmente un enorme dolor o una gran alegría: cada vez que la vida asciende a sus extremos —lo que no es para nada frecuente en el orden cotidiano— alguien fatalmente llega a ser lo que en el fondo son todos los demás.

El equívoco encerrado entonces en la palabra "identidad" no es de ninguna manera accidental: nuestra índole de seres gregarios nos compromete con procedimientos clasificatorios tendientes a marcar a cada cual con caracteres indelebles a los fines del mejor ordenamiento del hormiguero que formamos; nuestra condición de seres abiertos a la infinitud nos arranca de ese alveolo prefabricado para llevarnos a comulgar con todos en el inagotable cuerpo del mundo.

Adviértase la paradoja: la *pertenencia*, que hace de cada cual una entidad única, de identidad inconfundible, al propio tiempo nos iguala como por achatamiento; sólo diferimos por nuestra posición respecto de algunos ejes taxonómicos. Pero la *participación*, que empieza por igualarnos al desdibujar nuestra individualidad objetiva, termina por destacar nuestra diferencia a propósito de cualquier materialidad inerte: todos somos Pitágoras, nadie es meramente Juan García.

V

La señalada crisis de identidad de nuestro tiempo, el problema con que iniciamos estas reflexiones, puede ser planteado ahora en términos precisos. A mi juicio se trata de lo siguiente: mientras la pertenencia, como resorte de la identidad, ha perdido fuerza, no la ha ganado el de la participación, que es el que está llamado a reemplazarlo si la sociedad ha de ser una conjunción de hombres y no un agregado de termitas.

En efecto, el debilitamiento de la identidad por pertenencia no es sino un corolario de la acelerada transformación que las sociedades viven desde hace dos siglos, en la que los vínculos tradicionales que unían a los hombres han tendido a cortarse uno tras otro. A esa decadencia del espíritu "tribal" ha seguido una proliferación de entidades por completo artificiales, que van desde los estados nacionales pasando por los partidos políticos hasta los clubes de fútbol, y cuyo sentido no es otro que el de ofrecer a los individuos alternativas de pertenencia capaces de reemplazar las formas desaparecidas. Tan perentorio es poseer una identidad, que para alcanzarla se llega hasta lo que la niega del modo más rotundo: la guerra (es decir la muerte) —premisa de todo estado nacional—, o la desaparición en el anonimato de una multitud vociferante —que no otra cosa le pasa al "hincha" de Boca Juniors.

En resumidas cuentas, acontece que la extinción de la identidad por pertenencia, en lugar de haber permitido emerger a la superficie el rostro humano de la existencia individual, su verdadero rostro, el que la aúna con todas las que participan de esas empresas comunes que son la Verdad y la Belleza, ha sucedido, digo, que se ha embretado esa existencia en moldes rígidos a los que no cabe más que, obligatoriamente, *pertenecer*. De modo que lo que debería poder celebrarse como una hazaña de la libertad, termina por parecerse —cuando no por ser redondamente— una tragedia de la opresión.

Pero la pertenencia artificialmente procurada no puede ser sino precaria. Un astrónomo polaco tiene mucho más en común con un astrónomo danés que con el burócrata —también polaco— cuyos dictámenes acata. A éste le

une un vínculo no buscado sino sobrevenido —venido "de arriba"—; a aquél lo liga la voluntad de saber, el hecho —infinitamente más sólido— de que, tras el telescopio, de cara al inconmensurable Universo, los dos son el *mismo*. Tarde o temprano esta solidez prevalecerá sobre aquella precariedad, pero mientras tanto vivimos en el sentimiento de esta última; de ahí que, hoy por hoy, nadie esté muy seguro de quién es.

VI

Releo estas páginas y me doy cuenta de que suenan harto ingenuas. ¿Qué hacen sino anunciar algo así como la futura victoria del Espíritu sobre la Materia? Y si eso hacen, ¿sobre qué base puede fundarse tanto optimismo?

No estoy eseguro de que estén en cuestión asuntos que tan alto suenan como los de Espíritu y Materia. Sí lo estoy, en cambio, de que de lo que se trata es de ganar espacio para la existencia individual; y no porque profese alguna variedad del individualismo, sino justamente por una convicción contraria: la de que esa existencia, librada a sí misma, por virtud de su propia contextura, es una *región de encuentro*.

En lo que atañe al "optimismo", creo que algo de eso hay, pero también creo que no se trata de una mera manifestación de deseos, sino de la constatación de un hecho: nuestra civilización depende —y dependerá cada vez en mayor medida— del conocimiento; si no acontece una catástrofe mundial (posibilidad siempre latente), cada vez habrá un mayor número de hombres en situación de identificarse entre sí por participación en las mismas verdades.

Entre tanto, importa no preocuparse de si tal o cuál rótulo que nos endilgan nos viene bien o mal, o de cual sea "el" significado de ese rótulo. Conozco a más de uno que malgasta sus horas averiguando en qué consiste la "hondureñidad", o cuáles son "las" claves de la identidad judía; lo mejor es no pertenecer a nada, y si de buscar una identidad se trata, ahí están las ecuaciones de Maxwell o el rumor sigiloso del otoño tras de la ventana.

Homenajes

Homenajes

Con el fallecimiento reciente de Jorge Millas la filosofía chilena lamenta, una vez más, la pérdida de una de sus figuras sobresalientes.

Había nacido en Santiago en el año 1919, egresado de la Escuela de Derecho de la Universidad de Chile y ejercido la docencia en las universidades de Puerto Rico, Columbia, de Chile y Austral de Chile. Además de numerosos trabajos publicados en revistas nacionales y extranjeras, se destacan en su producción intelectual *El desafío espiritual de la sociedad de masas* (Editorial Universitaria, Santiago, 1962), *Idea de la filosofía* (Editorial Universitaria, Santiago, 1970, 2 volúmenes) y *La violencia y sus máscaras* (Aconcagua, Santiago, 1978).

La Revista de Filosofía contó desde los orígenes con su colaboración. En ella Jorge Millas publicó, por ejemplo, *El problema del método en la investigación filosófica* (I, 1, 1949), *Para una teoría de nuestro tiempo* (II, 1, 1952), *Sobre la versión historicista de la historia de la filosofía* (III, 1, 1955), *Kierkegaard o el vértigo prefilosófico* (III, 2, 1956), *Sobre los fundamentos reales del orden lógico-formal del derecho* (III, 3, 1956), *El pensamiento racional como sustituto de la experiencia* (IV, 2-3, 1957), *Problemas iniciales de una teoría del juicio de valor* (XI, 1-2, 1964).

Autor de un estilo vigoroso y expositor de claridad ejemplar, Jorge Millas se interesó en la vasta temática de la filosofía clásica. La muerte lo sorprendió trabajando en la lógica del lenguaje normativo y en temas de teoría política. Hemos escogido aquí un texto suyo aparecido en esta revista (Vol. II. N° 1, 1952).

PARA UNA TEORÍA DE NUESTRO TIEMPO

Jorge Millas

El aspecto más problemático de la situación histórica moderna es con seguridad, la falta de una conciencia clara del propio mal que nos aqueja. Sentimos y, a veces, más que sentir presentimos, que hay algo hondamente perturbado en la vida presente, y sin embargo, apenas podríamos formular, no ya la terapéutica o siquiera la prognosis de nuestros achaques, sino aun el mero diagnóstico de ellos. Porque, a decir verdad, cuanto nos hemos acostumbrado a reconocer como anómalo en la era actual o es resonancia superficial y exterior de dolencias más generales y profundas o no es tan privativo de esta época como se pretende. Ni las discordias intestinas de los Estados son hoy más agudas o numerosas que las que en otro tiempo destruyeron la República Romana, o las que en la Edad Media arruinaron la paz de las ciudades italianas, o las que en los siglos XVI y XVII tuvieron como pretexto la mayor gloria de Dios; ni las guerras son hoy tampoco más brutales, aunque la capacidad técnica puede hacerlas más terribles que aquellas otras que dejaron ominosa memoria en la masacre de Melos por los Atenienses, o en la toma de Jerusalem por los cristianos europeos, o en la cruzada de los Albigenses, o en algunas de las guerras europeas contra los indios rebeldes de América. Al contrario, si hubiéramos de juzgar nuestra era por tales exterioridades, el resultado sería para ella altamente favorable. Apenas si necesitamos recordar, para mostrarlo, aparte de la multiplicación, otrora increíble, de los medios de señorío técnico del mundo, el acceso de un número incomparablemente mayor de individuos al goce de una vida material más racionalizada y más pródiga, y de una vida espiritual, por mejor diferenciada, más estimulante y más rica. Lo paradójico y aun trágico de nuestra procelosa condición radica justamente en que esa instrumentación espléndida de la vida no corresponda a una sensación igualmente espléndida de vivir, y que nos hallemos entre los bienes de la historia presente como el condenado a muerte frente a los tesoros de su hacienda.

Otras épocas han podido sentirse también acongojadas. "¿A quién podría hablar yo ahora? Los justos ya no existen, son los malos los dueños de la

tierra" —se lamentaba hace ya 4.000 años el viejo sacerdote de Heliópolis, en plena edad feudal egipcia—. Los tiempos griegos resonaron también con los ayes lastimeros de un Teognis de Megara, el indócil aristócrata, en cuyo pensamiento se insinuaba ya el tema orteguiano de la rebelión de las masas: "A la fuerza —dice, refiriéndose a sus conciudadanos— usurpan la propiedad; el orden se halla trastrocado y no existe ya en común la equitativa distribución: son los porteros quienes mandan y los nobles se han supeditado a los plebeyos"[1]. Una antología del pensamiento apocalíptico no dejaría probablemente época alguna sin sus condignos Jeremías; y nos ayudaría, sin duda, a ver las cosas con claridad en medio del oscuro pesimismo contemporáneo. Lo que primero veríamos sería que los tiempos, como los individuos, tienen también sus horas de tristeza, y que hasta su misma alegría la requiere muchas veces para no embotarse y perecer. Pero veríamos también —y es lo que ahora nos importa— que la pesadumbre moderna tiene unos rasgos peculiares, distintos a los de análogos momentos en cualquiera otra época de la historia.

Se trata, en primer lugar, de una pesadumbre realmente catastrófica, que no sólo compromete la totalidad de la cultura en su presente estado, sino que afecta, además, la visión del próximo futuro. Prácticamente todos los grupos intelectuales, religiosos, sociales y profesionales son afectados por ella. Las excepciones son, a no dudar, minoritarias; y el único grupo numeroso —el de los marxistas— para el cual el hombre tiene ya salida, ha echado hace tiempo lápida y responso fúnebre sobre los despojos del mundo moderno. Sólo que lo que ellos, los grandes optimistas de la hora, consideran una salida, nos parece a los más un tenebroso callejón; así les parecería a ellos también, si no partieran del supuesto casi gratuito, fundado en unas cuantas medio-verdades, de que la presente crisis, como toda crisis histórica, es esencialmente económica y, por lo mismo, crisis de una clase y su conciencia, la clase y la conciencia burguesa. "A partir del momento —afirma uno de ellos— en que los movimientos socialistas pudieron desmontar el sistema harto racional de la opresión capitalista... carecía ya de sentido la desesperación y la esperanza pasaba a ser medida de la dignidad humana". Y agrega él mismo: "Porque la burguesía agoniza, tiene *miedo* al porvenir del hombre; porque la ideología burguesa decadente no tiene otra función que la de justificar los intereses de la burguesía agonizante, *niega* teóricamente ese porvenir"[2]. Todo lo cual tendría un si es no es de convincente si, aparte de

[1]Teognis, Libro de Kyrnos (v. 679).

[2]Jean Kanapa: *L'existencialisme n'est pas un humanisme* (Editions Sociales. Paris, 1947, pp. 112 y 115).

otras cosas, no fuera que el ideal del *hombre*, el ideal *humanista* —ése que Marx ha definido tan exactamente en la conocida fórmula "para el hombre, la raíz del hombre es el hombre mismo", y que los comunistas aspiran a hacer real en la historia—, es un ideal burgués, nacido ya con la burguesía estoica de la época helenística, renacido después con la burguesía medieval-renacentista y vuelto a nacer todavía con la cultura burguesa del siglo XVII. No es, por eso, extraño que, siendo catastrófica la visión general que de lo humano se tiene hoy en nuestra sociedad burguesa, no haya una actitud general antihumanista, ni se desespere del hombre en cuanto tal. Porque si ésa es efectivamente la dirección en que se mueve, ahora como siempre, el pensamiento de algunos teólogos, y que ha llevado a sus extremas consecuencias el existencialismo de J.P. Sartre, no es ni con mucho un pensamiento de clase. El existencialismo representa en verdad, el modo particular de enfrentarse *ciertos* grupos humanos, temperamentalmente predispuestos, con el problema de la situación contemporánea, no es, en forma alguna, la filosofía de nuestra cultura burguesa. Si lo fuera ¿por qué el pensamiento burgués se hallaría tan profundamente dividido frente a ella? No carece en este sentido de importancia que el ataque de los católicos sea de tono tan virulento como el de los comunistas[3]. ¿Por qué la filosofía burguesa se empeñaría en destruir su propia "defensa de los intereses de la burguesía agonizante?". Son filósofos burgueses los que han hecho el más demoledor análisis de las falacias e inconsecuencias del existencialismo, como burgueses son también los filósofos que repudian la vuelta a aquellos trascendentalismos religiosos que hacen del hombre una trémula ficción de libertad en manos de una sobrenatural providencia.

No, no es la del presente una conciencia desesperanzada, ni es tampoco el materialismo dialéctico la única esperanza. Aun ese culto hipocondríaco de la desesperación a que llega, en su forma extrema, el existencialismo, se esfuerza por convertir sus deprimentes elegías metafísicas en brevario de salvación[4]. Ni siquiera Splenger, el más célebre profeta de la decadencia, visionario y delirante como todo gran profeta, piensa realmente en la pérdida del hombre como tal; en lo que de verdad piensa es en la ruina de una cultura, la cultura actual del hombre, y su treno preludia ya una alborozada canción de cuna. Idéntico auspicioso pesismismo es el de Sorokin, otro de los apresurados panteoneros del alma contemporánea, cuya visión tremebunda

[3]Compárese, p. ej., el citado análisis de Kanapa con el de J. Leferre *L'existencialisme, est-il une philosophie?* Editions Alsacia, Paris, 1946.

[4]Véase por ejemplo la polémica de Jean Paul Sartre en su *L'existencialisme est un humanisme* y en su *Qu'est-ce que la littérature?*

del presente no empaña por completo cierta gozosa, aunque arbitraria perspectiva del futuro. "Todo importante aspecto de la vida, organización y cultura de la sociedad occidental —exclama— se halla en crisis extraordinaria... Su cuerpo y su espíritu hállanse enfermos, y difícilmente se encontraría una zona de ese cuerpo que no esté ulcerada, ni una sola fibra que funcione sanamente... Todo indica que estamos entre dos épocas; la moribunda cultura sensorial de nuestro ayer magnífico y la naciente cultura ideacional del mañana creador... La noche del período transitorio comienza ya a asomar entre nosotros, con sus pesadillas, sombras aterrorizantes y angustiosos horrores. Con toda probabilidad, sin embargo, más allá de todo eso, la aurora de una nueva gran cultura Ideacional aguarda a los hombres del futuro"[5].

Pero también aquí en este sesgo alentador del problema contemporáneo se nos revela esa peculiar falta de conciencia clara que antes señalábamos. Pues, si ignoramos aún en qué reside esencialmente la perturbación vital que nos aqueja, teniendo como tenemos tan óptimos recursos de vida saludable, menos sabemos aún, aunque no nos falte, en definitiva, la esperanza, cuál es el camino de salvación. Y no es que carezcamos de ideas, planes o doctrinas. ¿Qué religión, qué partido, qué filosofía no aspira hoy a convertirse en el remedio universal de nuestros males? Pero ante la complejidad del problema todos esos intentos representan otras tantas estrechas y despóticas manías, que si llena de júbilo a quienes ven tal determinado aspecto de la situación, desconsuelan profundamente a otros que miran las cosas bajo otra no menos auténtica perspectiva.

¿Trátase de la solución marxista? Nos propone el desideratum de una sociedad sin clases que no podría advenir sino mediante la dictadura del proletariado. Pero ¿representa verdaderamente la idea de una sociedad sin clases algo más que una engañosa utopía? Y por otra parte, ¿vale la pena cambiar la hegemonía burguesa, creadora de una cultura que, imperfecta, busca a través de una intensa conciencia autocrítica su propia reforma, por el despotismo proletario que se declara infalible, absolutista, final, y que, a la postre, no ofrece otros bienes culturales que los de la propia burguesía?

¿Trátase de la solución religiosa, como lo que propone Sorokin cuando sueña con el modelo medieval de una cultura fundada en el principio de un Dios suprarracional y metaempírico, fuente de toda realidad y valor supremo? Pero Sorokin no nos dice cuál sería el principio para discernir entre los muchos dogmas teológicos que se disputan la salvación del hombre en una

[5]Pitirin A. Sorokin: *Social and Cultural Dynamies* (New York, 1937. Vol. III. p. 535).

cultura carente de esa unidad religiosa en que se edificó espontáneamente la Edad Media. Como no nos dice tampoco hasta dónde sería posible, dado el desarrollo actual de la técnica y del pensamiento racional en general y los consiguientes cambios en el orden económico de la sociedad, regresar a una concepción medieval del mundo.

La verdad es que ningún derrotero espiritual o político será verdaderamente alentador para el acongojado ánimo de nuestros días si no se funda en el reconocimiento del tipo concreto de hombre que es el de esta época, tal cual se da en la constelación inequívoca de su presente situación histórica. Este hombre constituye una fase absolutamente singular del proceso viviente de la evolución humana. No es un ente abstracto, no es pura esencia eterna, aunque en el hecho de su vida tienda a convertir en realidad histórica el desideratum esencial de lo humano. Es el hombre dotado de una memoria de seis mil años de vida no olvidada, poseedor de una experiencia racional enriquecida de siglo en siglo, centro consciente de unas posibilidades de vida tanto más diferentes a las del pasado, cuanto más grande es la latitud de los medios de acción hoy disponibles. Es decir, que para proyectar el futuro del hombre es necesario reconocer, primero, que a menos de producirse una amnesia universal, con la cual desaparecerían la cultura y su problema, el hombre es ahora, como siempre, la fase de un proceso en desarrollo. Lo cual equivale a reconocer, en última instancia, la fecunda perogrullada de que la historia no se ha vivido en vano, y que es inútil ponerse o nostálgico o utópico cuando se trata de hacerla y comprenderla.

Pero más importante aún que todo eso es la previa inteligencia de nuestra desazón. Si, como hemos señalado, el orden externo de la vida —técnicas, instituciones políticas, relaciones de personas y Estados— no es por lo menos peor que en otras épocas, la raíz de nuestra insatisfacción no está probablemente ahí en los estratos donde la buscan el economista, el teólogo, el sociólogo, el político, el esteta, el moralista. Con lo que no pretendo que tales doctas pesquisas sean en definitiva inútiles, pero sí que resultan inadecuadas a la hondura y complejidad del problema. Porque este no puede consistir ya, por lo visto, en que éstas o aquellas cosas o instrumentos de vida anden mal, toda vez que en mayor o menor grado han sido siempre problemáticos en la historia, sino en que anda mal el sentimiento mismo de la vida que se sirve de tales cosas e instrumentos aun cuando se sirva de aquellos que, como la técnica y el pensamiento racional, nunca estuvieron mejor que en nuestra época.

Planteadas así las cosas, tiende uno a sospechar que nuestra crisis no es de base anatómica, sino funcional, y que afecta no a tal o cual región del cuerpo

histórico, sino a la unidad dinámica de su comportamiento en general. Pero además, considerando que esta situación funcionalmente anómala es una fase particular de ese proceso de desarrollo humano que es la historia, tiene que preguntarse uno qué transformaciones de función realmente generales han ocurrido en el decurso evolutivo de los últimos siglos. No se trata, claro está, de preguntar simplemente *qué nuevas cosas* ha adquirido el hombre, o cómo se ha transformado su vida con tales cosas, sino *qué cambios de función* han venido a afectar del modo más general la vida. Y *función*, tratándose del vivir humano, no significa otra cosa que el *régimen del percibir y querer a través de los cuales la vida precisamente funciona.* Así, pues, nuestra pregunta sobre la crisis contemporánea viene a parar a ésta: ¿en qué particular sentido se ha transformado el régimen de percibir y querer, del conocer y apetecer en el tránsito a la situación histórica presente? Evidentemente el hombre no percibe ni quiere hoy las mismas cosas que antaño; percibe y quiere probablemente muchas que, con mayor o menor claridad, ha percibido y querido siempre en la historia y que son inseparables de la condición humana del hombre; pero esas mismas las conoce y anhela dentro de un campo visual diferente, restringido en algunos aspectos, más dilatado en otros, y, a la larga, mucho más complejo y más rico. Así por ejemplo, percibe aun incitaciones tales como lo divino, la felicidad, el bien, el destino, la salvación, el misterio cósmico, el alma; pero, es claro, no puede percibirles de modo similar al de hace 1.000 años, si de entonces a ahora tenemos que contar también con nuevas cosas y nuevos órganos de percepción, sean la filosofía de Kierkegaard o el microscopio, las leyes de Kleper o la radiografía, el cálculo diferencial o el aeroplano, el fotograbado o el arte surrealista, la electricidad o la teoría de los quantos. Muchas cosas que fueron hallazgos del percibir y querer de ciertas épocas se hallan todavía en el campo de nuestra visión histórica aunque también sensiblemente modificadas por nuestra manera particular de percibirlas y quererlas. Otra cosa son hoy para nosotros, aunque son indudablemente algo todavía, el vellocino de oro o las Gorgonas; y otra cosa también los viejos problemas de las jerarquías angélicas y de las facultades del alma. Pero la cuestión no estriba tanto en el inventario prolijo de lo más o lo menos que aparece en el campo de nuestra conciencia, como en el análisis de la *forma general* de ese campo, del *carácter* de nuestra conciencia percipiente y valorante.

Pues bien, lo que en tal sentido distingue realmente a nuestro tiempo es la posesión de una más rica, diversificada, extensa conciencia que otras épocas. Porque la multifacética diferenciación en que al fin y al cabo ha consistitido el progreso cultural no es sólo de instrumentos, productos, cosas, técnicas en general, sino además, y principalmente, de posibilidades de acción, esto es,

de conciencia. Y así, por ejemplo, la diversificación del trabajo significa no únicamente el hecho material de que haya hoy mayor número de quehaceres, sino además, que la *conciencia de lo que es posible hacer*, la latitud de las potenciales decisiones humanas respecto a los oficios, es hoy mucho más amplia, más rica y más compleja. Y lo es en el doble sentido de un percibir más dilatado y más vario, y de un querer más finamente dividido y determinado. Otro tanto es posible constatar en cada una de las dimensiones de la experiencia cultural: no sólo ocurre que tenemos hoy conocimientos más numerosos sobre el mundo, sino que también las posibilidades de ver y querer, y, por lo mismo, la problemática de la experiencia, es más varia y compleja; no sólo disponemos de un repertorio de formas y técnicas artísticas más diversificado, sino que además las posibilidades de exploración y experiencia estética, el percibir y querer, la sensiblidad estética por tanto, tienen ante sí una latitud más extensa y diferenciada que en otras épocas.

No es difícil comprender qué magnos efectos ha podido tener esta expansión funcional de la conciencia en la vida humana de los últimos tiempos. Yo me atrevo a creer que el problema contemporáneo arranca justamente de ellos, aunque, es claro, no quede a ellos limitado. Aún más, no sería quizás excesivo afirmar que todas las formas particulares del problema *en cuanto se trata de un problema singular, característico de la época,* son meros aspectos de aquellos efectos primarios.

El primero y más universal de estos aspectos es que el hombre ha emigrado, ahora sí irremediablemente, del paraíso de la inocencia por donde andaba todavía en los siglos XVII y XVIII —y nada se diga de la Edad Media o de la Antigüedad grecorromana. Es la nuestra una época de máxima vigilia, en que ya no es dado al hombre hacer su vida con ese ímpetu ciego de los viejos héroes o con aquella beatífica entrega a los inescrutables designios providenciales o las leyes inmanentes del progreso natural. Y ello no significa que se carezca hoy de voluntad heroica, o que no se crea ya en lo sobrenatural, o en fin, que no exista el progreso. Lo que sucede es que, dado el hecho de nuestra exacerbada autoconciencia, no podemos ya abandonar sin más la vida a la espontaneidad de tales impulsos y creencias, por fecundos y legítimos que sean. Nos falta el bello candor del héroe, porque percibimos un mundo mucho más complicado y queremos naturalmente, si no siempre mejores, por lo menos, más numerosas y sutiles cosas. Nos falta confianza en el arreglo providencial del mundo, no por haber en definitiva venido a parar al ateísmo, mas porque sabemos ya bastante del hombre como para darnos cuenta que todo arreglo o desarreglo de su historia puede ser siempre referido a circunstancias aquende este mundo de la naturaleza humana. Ni

creemos, en fin, por similares razones, que haya una determinación histórica tal que podamos sin más, excusarnos de crear nosotros mismos las condiciones del progreso. Es decir que, en buenas cuentas, eso que he llamado el acrecentamiento de conciencia —más rica memoria del pasado, por ser ahora más viejos y por conocerlo mucho mejor que jamás hasta hoy se le conociera, y más rica perspectiva del futuro, por tener más numerosas posibilidades de acción y pensamiento— el acrecentamiento de conciencia, digo, se traduce, definitivamente, en un sentimiento de responsabilidad mucho mayor. Y, claro, como toda responsabilidad, esta que nosotros hemos asumido trae aparejado, con cuanto hay en ella de psicológicamente positivo, un numeroso cortejo de pesares, incertidumbres y frustraciones. En gran medida el malestar de nuestro tiempo arranca, paradójicamente, de nuestra propia fortaleza, y es, más que desarreglo de la situación histórica, desarreglo de la conciencia que de ella tenemos.

El segundo importante efecto del cambio en el grado de conciencia histórica es también paradojal, y se resuelve, a no dudar, en una contradicción. Mientras que, en efecto, el mundo moderno ha procurado al *individuo como tal* una conciencia de desarrollo, autonomía, capacidad, posibilidades de vida antes jamás alcanzadas, ha engendrado en él una conciencia de precariedad mucho más aguda. Porque ahora más que nunca se ha hecho difícil al individuo, que potencialmente lo es todo, ser verdaderamente parte no abstracta, sino viva, no cuantitativa sino cualitativa, no simbólica sino real, de la dimensión colectiva de la vida humana. La política, la técnica, la ciencia —la cultura moderna en general—, son otros tantos enormes entes impersonales que el individuo concreto no acierta a incorporar en la figura interna de su ser singular para que en él se realice como experiencia viva el orden objetivo del mundo que nuestra cultura presupone. De esta manera el individuo moderno viene a ser, de raíz, el ser frustrado: potencialmente, por las innúmeras posibilidades que a su percibir y querer de sí y el mundo le abre el cultivo de que son objeto su entendimiento, su sensibilidad y sus deseos, es un proyecto de humanidad realmente hermoso; mas, en el hecho, trátase de un proyecto que no se cumple: la situación real del hombre singular es, verdaderamente, la situación de un ente centrifugado, expelido fuera de la órbita de la historia universal.

El plano de la vida humana en donde esto más inmediatamente se constata es el de la vida política: miembro de una clase, correligionario en un partido, ciudadano de una patria, el hombre tiende a transformarse en cifra indiferente, en mera variable de la abstracta ecuación administrativa y legal del Estado. El ente político, abandonado a su propia mecánica, es el vampiro

que se alimenta de la sustancia individual del hombre y lo despersonaliza. El hecho puede ofrecer en determinadas circunstancias caracteres pavorosos que de sobra justifican la truculencia novelística, tanto más patética cuanto más real y humana, de un Kostler o un Gheorghiu. La técnica de succión y la voracidad del vampiro estatal varían según sus especies, aunque vengan, al fin y al cabo, a parar a algo semejante: más consideradas y morosas en el estado capitalista, son, a la larga, no menos temibles que las otras más brutales y eficientes de los estados fascista y soviético.

El hecho es sumamente grave, pero no tanto como para que por su sola influencia tengamos que ir a parar a la desesperación o la neurastenia. En mayor o menor grado la sociedad política ha tenido siempre algo de maquinal, y no por torpeza humana, sino por requerimiento inevitable de su propia naturaleza. El sacrificio de lo individual es en gran medida el precio que hemos de pagar los individuos para hacer posible nuestra convivencia racional en el seno de una sociedad civilizada. Aún más: como ya lo sabían los griegos clásicos, la sociedad política, con todo lo que tiene de emparejadora y despersonalizante, es la condición indispensable para el desarrollo de la individualidad humana. El individuo aislado no es sólo una irrealidad histórica, sino también una imposibilidad metafísica. Y claro, esto que a priori es ciertísimo, lo es también en el a posteriori empírico de la historia. La población humana del globo ha aumentado en forma tal, que siquiera la mayor cantidad de hombres ha tenido, por simple efecto de perspectiva, que disminuir el relieve singular del individuo. Agreguemos a esta *capiti diminutio*, resultante para la individualidad por la pura mecánica del número, la otra a que conduce una apropiación cada día mayor de bienes culturales, técnicos, religiosos, científicos y artísticos, por las masas. Ortega y Gasset ha filiado por modo insuperable el hecho: se trata, en efecto, de una ascensión en el nivel histórico de la mayoría de los hombres, de esos que "se sienten idénticos a los demás". Lo malo es que el ilustre pensador lo ha subestimado éticamente. Porque eso sí, no cabe duda del progreso moral que representa en la historia el que la sociedad asuma la responsabilidad de rescatar a la mayoría de los hombres de la ergástula milenaria de su miseria e ignorancia.

Más hombres comen hoy más, leen más libros, conocen más cosas, tienen más alternativa de vida que antaño. Esto mismo ha permitido, es cierto, que la vida tenga en varios respectos una densidad multitudinaria frecuentemente desfavorable para la realización de algunos altos valores humanos. Justamente la propensión masificadora de nuestra época lleva a muchos a engañarse en este sentido con ilusiones, creando, como en otro tiempo, el mito del hombre natural pastoril y seráfico, el de la masa toda sabiduría, sano instinto y sagrado fuero, cuando en realidad la masa tiene las dos caras de

Jano, y una de ellas verdaderamente fea. Mas, entre la alternativa de realizar ciertos altos valores humanos para el solaz de unos pocos y permitir el envilecimiento de la mayoría de los hombres, el ideal moral no admite dudas: ha de correrse el riesgo de perder aquéllos para salvar a ésta. Lo cual, a la postre, es sólo un riesgo, no necesariamente un destino. La masificación de la cultura es apenas un medio, destinado justamente a hacer real el insuperable fin de exaltar al hombre en todos, en cada uno de los individuos. Si no se comete el error de tomar el medio como fin y se resiste a la sugestión del mito de la masa, puede siempre el hombre controlar los nocivos efectos con que el instrumento, como toda medicina, conduce a los buenos para que se le utiliza. Lo importante es sobreponerse a la propensión, tan natural en nuestra inteligencia, a hipostasiar alegorías y símbolos, sacrificando lo humano a los fetiches. Y son muchos los que hacen de la masa un fetiche implacable. Pero es asimismo importante precaverse de la tendencia a crear el fantasmón de la masa y a aterrorizar con ella a la gente pacífica. Y aquí, al imperativo intelectual de mirar las cosas con ojos limpios, se agrega el ético, que nos fuerza inexorablemente a preocuparnos por que en ningún hombre se frustre el proyecto humano que se esboza dentro de su ser.

El fenómeno de masificación de la sociedad moderna, con lo importante que es, constituye, sin embargo, sólo el antecedente mecánico de ese sentimiento de individualidad precaria y menguante producido hoy en nuestros ánimos. El otro, tal vez el decisivo, es de carácter funcional: la real desindividualización del hombre sería en realidad menos pavorosa si no fuera que nuestra exigencia de individualidad es hoy día mucho mayor. Sentimos frustrado, disminuido nuestro ser en grado mayor que otras épocas precisamente porque aspiramos a una plenitud más profunda de nuestro yo. Conducidos en el camino de la historia a la mayor altura temporal hasta hoy alcanzada, —y digo esto sin ambages, consciente de todos los prejuicios y también de los juicios legítimos que atacan a toda doctrina del progreso[6]— el hombre está capacitado para entrever, y entrevé efectivamente, posibilidades estupendas de perfección individual humana. La caída del ánimo mide

[6]La crítica a la doctrina del progreso, lugar común de todos nosotros, tiene con su mucha sabiduría, un buen poco de manía y exageración. Hay progreso y progresos: unos son ilusiones, pero otros son realidades inequívocas. Ello depende del tipo de progreso de que se hable y de la actitud valorante o puramente descriptiva con que se habla. Si nos limitamos a lo último, es decir, a filiar con exactitud empírica lo que se da en nuestra experiencia histórica, no podemos menos de constatar que el hecho de ser más viejos, de poder mirar hacia atrás más historia, pero sólo en la medida en que efectivamente la conozcamos y recordemos, crea una condición de progreso, de riqueza psicológica, de elevación sobre los tiempos, independientemente de otros factores que puedan, al contrario, precipitar la estagnación o decadencia.

así exactamente el desnivel que va de lo real, efectivamente logrado, a la altura máxima de lo previsto, soñado, deseado.

Un tercer efecto del acrecentamiento de conciencia experimentado por el hombre moderno es ese rasgo tan decisivo de la situación presente que Keyserling llamara una vez ecumenismo. En verdad la conciencia del hombre se hizo ecuménica en plena Antigüedad; son los estoicos y los cristianos los que primero se representan la vida como destino y proceso no ya de culturas y pueblos aislados, sino del hombre en general. Aún más, todo el pasado griego se movía en esa dirección, desde aquella terrible conciencia de lo humano que resuena con las palabras de Zeus en la Ilíada: "No existe ser más desdichado que el hombre entre cuantos respiran y se arrastran por la tierra"[7]. Pero ni en la Antigüedad ni en los siglos posteriores del cristianismo europeo la conciencia de lo humano había sido realmente ecuménica, en el sentido de un conocimiento y de una experiencia reales del hombre como ser históricamente universal. El principio de la unidad del género humano fue entonces puramente moral y escatológico; hoy es, en cambio, además, histórico. Por primera vez tenemos conciencia de que, no ya sólo la esencia, sino la vida real del hombre es solidaria en todas sus partes sobre la tierra entera y a través de su futuro desarrollo, y de que percibir y querer históricamente es, no únicamente por derecho, sino por situación, percibir y querer respecto a todos los hombres.

Hay, por fin, un cuarto efecto que conviene señalar, en íntima conexión con los anteriores: la elevación de las instancias normativas. Se trata de un resultado en que por lo general no reparamos, a pesar de su influencia decisiva en la génesis del desánimo contemporáneo. Los modernos profetas del apocalipsis hallan aquí un problema que sistemáticamente eluden, quizás si por constituir un serio desafío a su interpretación catastrófica de las reinantes vicisitudes. Se caracteriza, en efecto, nuestra época por la más rigurosa, diferenciada y fina calibración ideal de valores dada hasta hoy en la historia. Lo que a muchos parece aflojamiento de normas no es, si bien se examinan las cosas, más que una sutil capacidad de conjugar exigencias contrapuestas y de distinguir matices normativos ahí en donde antaño hacíamos valer ideales, por más genéricos, más toscos y menos diferenciados. Nunca se elaboró más que en nuestros días el ideal científico de la verdad; nunca tampoco se concibió con tanto rigor el ideal de justicia; nunca fueron tan variados y sutiles los matices, distingos y posibilidades de la conciencia estética; nunca en fin, se propuso el hombre fines tan rigurosamente concebidos ni tan precautoriamente regimentados.

[7] *Ilíada*, Canto VII.

Apenas necesitamos advertir que tales consideraciones aluden a los valores mismos, no a su cumplimiento: si aquéllos, en su idealidad, son hoy más estrictos, no lo es necesariamente la vida que aspiran a regular. Ahora, como siempre, la idealidad y la facticidad del valor no son congruentes, y esta incongruencia es la condición dinámica fundamental de la posiblidad misma del progreso. Pero, justamente porque la conciencia valorativa es más compleja, útil y rigurosa, es también más alto nuestro nivel de aspiración y con él, el índice de desviación entre lo concebido y lo realizado.

Este concepto de "nivel de aspiración", introducido por la escuela de Lewin en psicología, ofrece también, creemos, fecunda aplicación histórico-cultural. Las culturas, como los individuos, tienen un nivel de aspiración representativo de la meta de logros presupuesta por la voluntad colectiva. Ni tan homogéneo ni tan inmediato como en los individuos, es, sin embargo, no menos real y determinante en el desarrollo de una cultura: representa, verdaderamente, esa dimensión de la conciencia histórica en que los ideales normativos —inaccesibles, geométricos modelos de utópica conducta— se vitalizan y convierten en exigibilidad concreta, en norma efectiva de inspiración y valoración del comportamiento. Qué estabilidad, qué fluidez, qué general homogeneidad, qué diferenciaciones en relación con cada tipo de valor ofrece el nivel de aspiración de una época, son otros tantos problemas de fecundo interés que debieran ser minuciosamente investigados por los historiadores de la cultura. Los relativos al momento presente son, por cierto, indispensables para penetrar en la génesis de nuestra conciencia de crisis. Pendiente aún su resolución, es sin embargo, posible observar ya, de una manera general, la mayor altura de nuestro nivel de aspiración comparado con el de otras épocas. Aspiramos hoy a más, muchísimo más que antaño en múltiples órdenes de acción: en el del conocimiento, de la técnica, de la educación, de la justicia, del arte, del confort. La insatisfacción presente arranca, en gran medida, de esta mayor altura del blanco hacia que nuestra voluntad dispara. También aquí, como en el caso de los otros efectos del acrecentamiento de la conciencia histórica moderna, el síntoma depresivo es sólo reverso de un magnífico rasgo positivo.

Tal es, precisamente, la singularidad de la actual crisis del alma colectiva: es la crisis de una conciencia histórica hipertensa, henchida de posibilidades, alerta y ágil, diferenciada y penetrante, sabedora de sí misma. Es indudable la inadecuación del manido vocablo "decadencia" para describir semejante fenómeno: nunca, por el contrario, habían rayado a mayor altura las posibilidades del hombre, jamás había alcanzado el espíritu humano esa conciencia de sí que le brinda nuestra época.

Pero nunca tampoco había sido tan penosa esa conciencia. Ya se ve que en este caso, como en otros similares, el intento de aclarar un problema conduce a un nuevo problema de no menor dificultad. ¿Estriba la tarea de la hora —tenemos que preguntarnos— en un apagamiento de nuestra luminosa conciencia, en la disminución de su intensidad, en el retorno a etapas menos diferenciadas, menos "sofisticadas" de su desarrollo? O si esto es, como a primera vista parece, imposible, en tanto no se alteren las circunstancias empíricas que determinan ese volumen de conciencia, ¿cabría esperarse aún que consigamos poner la vida real, el efectivo ser histórico del hombre a la altura de su conciencia, es decir, de sus expectativas y exigencias?

A muchos de los hombres parece hoy este otro extremo de la alternativa tan irrealizable como el primero. Mas, en todo caso, los que no quisiéramos decidirnos todavía, en espera de una reflexión más cuidadosa, podemos hallar un consuelo en el propio patetismo del problema. Porque si, como lo proclaman por modo casi unánime todas las doctrinas, es propio del hombre desarrollar el saber de sí mismo, el conocimiento de su esencia, posibilidad y valer, resulta inevitable la conclusión de que en época alguna de la historia se había revelado más cabalmente la esencia del hombre que en la nuestra. La torturada conciencia del presente es, por todo lo que supone de preocupación, exigencia, introspección, anhelo, la mejor prueba de ello.

ENCUENTROS CON ORTEGA Y GASSET

Martin Heidegger

La *Revista de Filosofía* adhiere a la conmemoración del centenario del nacimiento de don José Ortega y Gasset reproduciendo el texto que Martin Heidegger escribió a la muerte del filósofo hispano, en 1955, bajo el título "Encuentros con Ortega y Gasset".

Quisiera referir brevemente dos recuerdos de Ortega y Gasset. Siguen en mi memoria como dignos de recordación.

El primer recuerdo se remonta al mes de agosto de 1951. Nos encontramos en la ciudad alemana de Darmstadt, donde en bien ceñido marco se celebran anualmente conferencias sobre un tema determinado. Aquel año versaban sobre el tema "El hombre y el espacio". Entre los hombres de ciencia y arquitectos que habían sido requeridos a hablar, nos contábamos Ortega y yo. Después de mi conferencia, que llevaba el título "Edificar, habitar pensar", un orador empezó a disparar violentos ataques contra lo que yo había dicho y afirmó que mi conferencia no había resuelto las cuestiones esenciales, que más bien las había "despensado", es decir, disuelto en nada por medio del pensamiento. En este momento pidió la palabra Ortega y Gasset, cogió el micrófono del orador que tenía a su lado y dijo al público lo siguiente: "El buen Dios necesita de los "despensadores" para que los demás animales no se duerman". La ingeniosa salida hizo cambiar de golpe la situación. Pero no era sólo una salida ingeniosa, era sobre todo caballeresca. Este espíritu caballeresco de Ortega, manifestado también en otras ocasiones frente a mis escritos y discursos, ha sido tanto más admirado y estimado por mí, pues me consta que Ortega ha negado a muchos su asentimiento y sentía cierto desasosiego por alguna parte de mi pensamiento que parecía amenazar su originalidad. Una de las noches siguientes volví a encontrarle con ocasión de una fiesta en el jardín de la casa del arquitecto municipal. En hora avanzada iba yo dando una vuelta por el jardín, cuando vi a Ortega solo, con su gran sombrero puesto, sentado en el césped con un vaso de vino en la mano. Parecía hallarse deprimido. Me hizo una seña y me

senté junto a él, no sólo por cortesía, sino porque me cautivaba también la gran tristeza que emanaba de su figura espiritual. Pronto se hizo patente el motivo de su tristeza. Ortega estaba desesperado por la impotencia del pensar frente a los poderes del mundo contemporáneo. Pero se desprendía también de él al mismo tiempo una sensación de aislamiento que no podía ser producida por circunstancias externas. Al principio sólo acertamos a hablar entrecortadamente; muy pronto el coloquio se centró en la relación entre el pensamiento y la lengua materna. Los rasgos de Ortega se iluminaron súbitamente; se encontraba en sus dominios y por los ejemplos lingüísticos que puso, adiviné cuán intensa e inmediatamente pensaba desde su lengua materna. A la hidalguía se unió en mi imagen de Ortega, la soledad de su busca y al mismo tiempo una ingenuidad que estaba ciertamente a mil leguas de candidez, porque Ortega era un observador penetrante que sabía muy bien medir el efecto que su aparición quería lograr en cada caso.

El segundo recuerdo trae a mi memoria la gran casa abierta de un médico en los altos de la Selva Negra, donde una mañana de domingo, en un círculo de numerosos oyentes cruzamos con fuerza, pero con bella mesura, nuestros más afilados aceros. Estaba en discusión el concepto del "ser" y la etimología de este vocablo fundamental de la filosofía. La discusión puso de manifiesto lo muy versado que Ortega estaba en las Ciencias. También puso de relieve una especie de positivismo que no me cumple juzgar, ya que conozco muy pocos escritos de Ortega y sólo en traducciones. La tarde de ese mismo día nos proporcionó a mí y a todos los presentes, la impresión más recia y duradera de la magna personalidad de Ortega y Gasset. Habló de un tema que ni estaba previsto ni había sido formulado y que puede, sin embargo, cifrarse en el título "El hombre español y la muerte". Cierto que lo que nos dijo le era familiar desde hacía largo tiempo, pero el cómo lo dijo nos reveló cuánto más avanzado estaba que sus oyentes en un campo que ahora ha tenido que traspasar. Cuando pienso en Ortega vuelve a mis ojos su figura tal como la vi aquella tarde, hablando, callando, en sus ademanes, en su hidalguía, su soledad, su ingenuidad, su tristeza, su múltiple saber y su cautivante ironía.

Notas y Comentarios

TIEMPO Y ESPACIO EN ARISTOTELES Y KANT

POR HUMBERTO GIANNINI

Santiago de Chile, Andrés Bello, 1982, 124 p.

El presente trabajo, según declara el autor, constituye un requisito fundamental para continuar su reflexión acerca de un importante y actual problema, como es el que se expresa a través de la contraposición "soledad-universalidad". Indudablemente, Humberto Giannini ha iniciado esta reflexión mucho antes de comenzar a tratarla en su libro "Desde las palabras".

La muerte de Enrico Castelli es el motivo que lo determina a sistematizar varios de sus pensamientos en publicaciones que versan sobre el tema de interés del maestro, pero que corresponden también a la propia experiencia e inquietud filosóficas. Así entonces, la búsqueda del tiempo común de Castelli para superar el tiempo "esaurito" —léase agotado—, es la propia búsqueda del encuentro y reencuentro.

El regreso al origen convergiendo por sobre la soledad y la dispersión temporal, la subsistencia del espíritu más allá de la muerte, es justamente la concepción del cristianismo, cuya fe ha sido separada de la historia por el tiempo individual que se agota.

La obra que reseñamos parte afirmando el reencuentro mediante una cita bíblica que, en calidad de epígrafe, revela la circularidad del tiempo imperando sobre la aparente linealidad natural de éste.

Soledad y convergencia tienen en su base un tiempo agotado y un tiempo común —uno lineal y uno circular— respectivamente. Ambas se revelan, además, en una espacialidad. A partir de este detalle se hace fácilmente comprensible la importancia de la investigación, que sobre tiempo y espacio, realiza en este volumen su autor.

El sentido general del trabajo está dado, según se habrá podido apreciar, desde un problema de fondo, muchísimo más amplio. Respecto de este último, puede muy bien ser considerado incluso como un gran capítulo o subtema. Semejante consideración, sin embargo, no le resta importancia, al contrario: se la confiere, puesto que permite comprender con todo lo que implica, la significación del paso desde un tiempo determinado a otro, en la historia, sin perder de vista los problemas más relevantes, y de los cuales sigue hoy el hombre ocupándose en su reflexión.

La exposición corresponde a las concepciones que dos grandes filósofos —Aristóteles y Kant— tienen acerca del tema específico.

Estructurada en dos partes, una para cada filósofo, la obra se apoya en el examen que hace el autor, del libro IV de la "Física" para el caso de Aristóteles, y una parte de la "Estética trascendental" en el de Kant.

Más que la mera aclaración de las posiciones puntuales de los filósofos, el propósito del autor consiste en mostrar que tanto Kant como Aristóteles —y a pesar de sus marcadas diferencias— al exponer sus teorías respecto de tiempo y espacio, se juegan en realidad el destino de sus respectivas filosofías. Tanta es la importancia que los conceptos señalados tienen en los sistemas de dichos pensadores. La lucha que entablan, cada uno en la época correspondiente, posee caracteres comunes. Para empezar, enfrentan un mismo oponente: la Ciencia Natural. Superan de la misma manera la tradición que afrontan: Innovan, efectuando cada uno una revolución. Kant lo hace al estilo Copernicano, radicalmente. Aristóteles, más tradicionalista, lo hace al estilo conservador. Además, sea radical o conservadoramente, se constituyen en salvadores de Razón y Experiencia, términos entre los cuales median aun cuando cada cual estructure una posición propia, de acuerdo al factor enfatizado. El realismo natural aristotélico tiene debilidad por la experiencia, el idealismo trascendental de Kant es marcadamente racional. Tiempo y espacio son concebidos como categorías relativas al movimiento del mundo empírico real —según la primera postura—, y como entes ideales que condicionan la realidad como apariencia, desde la segunda.

En estrecha relación con el propósito expuesto se hallan los textos seleccionados. Efectivamente, en la página 10, Giannini dice: "... he querido hacer visible el tránsito subterráneo que se opera desde el tiempo recurrente de los antiguos —el tiempo del mito— hasta nuestro tiempo histórico; desde el tiempo Cósmico común, hasta un tiempo "humano, demasiado humano". Aristóteles frente a la alternativa "inmovilidad o vacío", entrega como solución el movimiento del mundo real y su causa inteligible. Kant, entre la concepción del tiempo real y del ideal, se resuelve a través de la idealidad trascendental propia.

En realidad, las dos partes del trabajo evidencian claramente la diferencia existente entre tiempo mítico y tiempo demitizado. La realidad temporal de las cosas, determinando al hombre llega a ser determinada por este último.

Ahora bien, en cuanto a la presentación aristotélica de tiempo y espacio, en la primera parte del volumen, cabe señalar que el tratamiento de ellos se relaciona a diversos factores que les confieren su real significación. A través de dieciocho temas breves se relaciona tiempo y espacio con movimiento y cambio. Nada permanece idéntico y estático en un mismo lugar en el mundo real en que el hombre se sitúa. Hay movimiento y cambio, dispersión y discontinuidad. Los principios invisibles de la realidad visible son la materia

y la forma. La primera cambia, tendiendo hacia algo de lo cual carece: estabilidad. Fin del cambio y del movimiento, es precisamente la estabilidad del mundo. El cambio es explicado a partir del principio metafísico Potencia-Acto. Hay movimiento de la Tierra y movimiento del Cielo. El primero es rectilíneo, finito, y regular y revela privación. El segundo, autosuficiente e inalterable, es circular; en él cualquiera de sus puntos es comienzo y fin (alfa y omega). Tiene carácter anterior y superior con respecto al movimiento lineal, del cual es su fundamento. Mide y hace converger la realidad, se relaciona con la parte superior del alma, operando como conexión hacia lo divino. En efecto, es el nexo mediador entre el primer motor inmóvil y el mundo lineal.

El elemento dominante de las cosas las hace tender hacia su lugar propio, lo cual no es sino la búsqueda de estabilidad, de convergencia, de reencuentro. El espacio se resuelve así en la extensión de los cuerpos y en un lugar a conquistar. Tiempo es una propiedad del movimiento, el número de él, según lo anterior y posterior. El movimiento circular mide todo movimiento, por lo tanto, es él quien mide el movimiento lineal y su tiempo. El genera espacio y tiempo.

Ser en el Tiempo significa ser medido por el tiempo, no están en éste, sin embargo, el mediador divino (inespacial y a-temporal), ni Dios, ni tampoco los principios invisibles de la realidad. El alma racional (forma) numera el movimiento. Aplica de este modo unidad a la dispersión múltiple sin caer ella misma bajo el tiempo que se agota.

El movimiento fundante del Estagirita implica, sin duda, un tiempo recurrente.

En la segunda parte del libro —compuesta de 5 puntos dedicados a presentar su tema desde la visión Kantiana— entra en materia, relacionando los juicios al tiempo y al espacio. Trata las dos entidades comparando con lo que ha estipulado Aristóteles. Continúa, haciendo la Exposición Metafísica de ambos conceptos, para finalizar en la significación de la realidad, su principio y su límite.

El examen de los juicios teóricos establece en qué consisten éstos estructuralmente, y cuál es exactamente su relación con tiempo y espacio. Los juicios analíticos, cuyo sujeto incluye el predicado, no son temporales. De los juicios sintéticos, cuyo predicado añade algo nuevo al sujeto, los que son a posteriori poseen carácter temporal y son contingentes. Los juicios sintéticos a priori no son temporales, por este motivo tienen carácter universal y necesario. Los juicios sintéticos a priori de la geometría se fundan en el espacio, los de la aritmética en el tiempo. Por su necesidad y universalidad los juicios sintéticos a priori no pueden fundarse en la experiencia, puesto que ella sólo otorga

contingencia. Ahora bien, como se fundan en espacio y tiempo éstos últimos no pueden ser empíricos. De serlo no podrían conferir, como lo hacen, ninguna necesidad ni universalidad.

Espacio y tiempo son los puntales de la revolución Kantiana. Como formas espirituales determinan las cosas, son factores que están en la base de la constitución de la experiencia. Ya no es que el tiempo exista porque hay movimiento. Ahora hay movimiento porque está su condición: el tiempo.

La exposición metafísica de tiempo y espacio entrega una muy clara visión de lo que ellos son y de sus propiedades esenciales. Como intuiciones puras y a priori, anteceden y hacen posible toda experiencia y todo conocimiento de ella. En verdad no constituyen propiamente lo que se llama un concepto, tienen una infinitud en su base y son únicos.

La experiencia que estos factores cimentan, constituye la Naturaleza. Esta es una realidad que se nos aparece en el espíritu, gracias a él mismo. La realidad, asible teóricamente, es apariencia que depende del sujeto. Ocurre entonces que el sujeto finito productor de principios invisibles del mundo, como son tiempo y espacio, en rigor ha perdido relación con la realidad tal como es. El Universo dependiente de una voluntad temporal finita tiene su límite en la apariencia, es también ella el límite de tiempo y espacio. La incapacidad revelada a través del límite, parece opacar la grandiosidad del espíritu humano que la revolución copernicana establece. En realidad, el espíritu no se agota en un solo campo, como es el de tiempo y espacio. Lo negativo puede convertirse en positivo, éste es un constante juego Kantiano. Así, la voluntad libre, no temporal, puede recuperar el contacto con la realidad en sí, pero desde una labor espiritual totalmente diferente. Por otra parte, la imposibilidad de conocer las cosas en sí reduciéndose lo cognoscible a los fenómenos, muestra demitizadamente al tiempo y al espacio. Con la concepción Kantiana se produce una imagen de la realidad acorde a la época, la imagen humana del tiempo no es la del mito, lo divino se ha trasladado.

A modo de consideraciones generales, y para finalizar, hemos de destacar el hecho de que a través de la lectura de la obra el tema, en relación a su trasfondo, se torna apasionante. La exposición es clara y el objetivo bien logrado. La bibliografía en la cual se apoya es concisa y muy acertada. Sin poseer un corte netamente pedagógico, el trabajo cumple una misión de ese tipo. Deja el deseo de seguir en el tema.

Esperamos que no sólo lo haga Humberto Giannini, sino también quienes lean su libro.

Ives Benzi Z.

BIO-BIBLIOGRAFIA DE LA FILOSOFIA EN CHILE DESDE EL SIGLO XVI HASTA 1980

Santiago de Chile, Barcelona, 1982. 295 p.

Finalmente publicada en noviembre de 1982 bajo el auspicio de dos instituciones: nuestra Facultad y el Instituto Profesional de Santiago, se materializó una idea surgida inicialmente en la Sociedad Chilena de Filosofía.

Constituye esta Bio-bibliografía una obra de Referencia cuya función general consiste en ofrecer información a los interesados, en forma rápida y precisa, tanto sobre el material publicado —el cual nos permite conocer y apreciar las ideas filosóficas desarrolladas en Chile—, como sobre sus autores. Este instrumento está destinado a apoyar el trabajo intelectual. Técnicamente consiste en la descripción bibliográfica de distintos tipos de documentos que versan sobre temas de filosofía. Aparecen presentados bajo la forma de repertorios ordenados alfabéticamente por autor, de acuerdo a tres divisiones cronológicas. De cada autor registrado consigna —a continuación de sus datos biográficos más relevantes— la producción propia mediante un listado confeccionado según la fecha de aparición de los trabajos. Respecto a estos últimos cabe señalar, de acuerdo a las referencias, la inclusión de un total de 3.555 títulos.

Ahora bien, el contenido de la obra se halla estructurado a partir de capítulos e índices. Ellos tienen como finalidad contribuir a la historia y progreso del pensamiento y la cultura en Chile, a través de la conjugación de dos tipos de investigaciones estrechamente relacionadas: la filosófica y la bibliográfica.

Seis de los ocho capítulos de la Bio-bibliografía están destinados al tratamiento de la Filosofía en Chile, distribuido en tres períodos. El primero abarca desde el siglo XVI hasta 1818, el segundo cubre los años que van, entre 1819 y 1900 y el tercero se aboca a nuestro siglo teniendo como tope el año 1980. Corresponden dos capítulos por período. En cada caso, el primero consiste en una introducción hecha por académicos poseedores de vastos conocimientos sobre tema y época. El segundo de los capítulos contiene la Bio-bibliografía específica del período. De este modo los capítulos segundo, cuarto y séptimo en realidad son repertorios bio-bibliográficos de los lapsos señalados. Por lo que respecta a las introducciones, el capítulo I a cargo del profesor Sr. Walter Hanish E., trata sobre el desarrollo de la Filosofía en nuestro país desde el siglo XVI hasta 1818. El autor relaciona el desarrollo de

la Filosofía a escuelas y problemas tales como: escolástica, racionalismo e ilustración. La enseñanza de la Filosofía sigue programas y planes basados en las obras de Aristóteles.

En el tercer capítulo, el profesor Sr. Santiago Vidal se refiere a la historia de las ideas filosóficas en Chile en el siglo XIX. El período aparece caracterizado por la influencia científica y filosófica europea. Países como España, Francia e Inglaterra se constituyen en fuentes de dos líneas predominantes: el cristianismo y las ideas ilustradas. A fines del mencionado siglo se destaca el desarrollo del positivismo, una receptividad del pensamiento alemán y el auge de las ideas pedagógicas. "La actividad filosófica en Chile en la segunda mitad del siglo XX" es el título de la introducción al tercer período. Realizada por el profesor Sr. Joaquín Barceló —quien además, en su calidad de Decano de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Educación, presenta la obra— destaca la institucionalización de la Filosofía en Chile. Tal proceso, asentado en la existencia de la Universidad de Chile y el Instituto Pedagógico de la Facultad de Filosofía y Educación, incluye y se halla marcado por hechos tan importantes como la creación de Departamentos e Institutos dedicados a la Filosofía, la fundación de la Sociedad Chilena de Filosofía, publicaciones periódicas sobre la especialidad —entre las cuales se encuentra nuestra "Revista de Filosofía"—, y los Congresos efectuados durante los últimos años. De los capítulos restantes, el V está dedicado íntegramente a la descripción del pensamiento de don Enrique Molina, señera figura nacional dentro del ámbito filosófico. El profesor Sr. Miguel Da Costa L. le dedica este capítulo resaltando sus cualidades y exponiendo sus ideas filosóficas.

El capítulo VIII exhibe la recopilación y descripción bibliográfica de Memorias y Tesis en la especialidad, presentadas por Universidad y orden alfabético de autor. Para este efecto se investigó en las siguientes instituciones superiores: Universidad de Chile —Santiago y Valparaíso—, Universidad Católica —Santiago y Valparaíso— y Universidad de Concepción. Las referencias especifican carácter de la publicación y profesor que la patrocina.

Complemento de los ocho capítulos citados son, como medios auxiliares de consulta, diferentes Indices: de Autores, de Profesores patrocinantes de Memorias y Tesis y de Publicaciones Periódicas. La función de todos ellos está breve y claramente expresada en el prefacio de la Bio-bibliografía por su Director. En efecto, dice: "...el índice de nombres citados permitirá estudiar la influencia de los pensadores extranjeros en Chile; el índice de profesores patrocinantes de tesis y memorias establecerá las tendencias dominantes en la investigación de quienes acceden a títulos y grados en el campo de la

Filosofía; el índice de publicaciones periódicas ofrece una indización especializada de todas las revistas que destacan por su aporte en el campo de las ideas..." (Ob. cit., p. 8).

Otro valioso elemento auxiliar incorporado en el volumen es el catálogo colectivo de publicaciones periódicas. Se trata de la nómina de títulos existentes en las principales bibliotecas del país. Dichas publicaciones periódicas están clasificadas en: a) Nacionales con especialidad en filosofía; b) Nacionales de carácter general; c) Extranjeras. Estas dos últimas incluyen ocasionalmente trabajos filosóficos.

El registro es un útil instrumento para la localización del material bibliográfico ya que indica al investigador el lugar preciso dónde puede ser obtenido. Cabe destacar que el total de estas publicaciones comprende cincuenta y tres títulos. En una sección siguiente el lector encontrará las direcciones correspondientes a las instituciones que guardan información sobre Filosofía chilena, con sus respectivos horarios de atención.

La obra se cierra con una nota novedosa, además de útil. Se trata del cronograma de autores filosóficos chilenos realizado por el profesor Roberto Escobar B. Consiste en una presentación ordenada por fechas de nacimiento de los autores, a quienes presenta más bien generacionalmente. La cronología pone de relieve, asimismo, la concomitancia entre filósofos extranjeros y el pensamiento desarrollado en Chile: no hay, según muestra el cuadro, influencias filosóficas extranjeras directas sobre el pensamiento chileno en términos de contemporaneidad. Así, por ej., Pedro León Loyola, contemporáneo de Heidegger, no muestra en su obra influencias notorias de ese filósofo. No obstante, es evidente la relación entre los sistemas filosóficos europeos y nuestras generaciones. Roberto Escobar destaca el lugar central que a su juicio ha tenido la Sociedad Chilena de Filosofía en relación con las generaciones de pensadores de nuestro medio.

La obra que reseñamos, de fácil empleo y evidente utilidad para especialistas e interesados en el quehacer filosófico, es el fruto de un excelente trabajo profesional. Estuvo a cargo de un equipo de académicos del Departamento de Bibliotecología dirigido por el sacerdote Profesor Fernando Astorquiza P., e integrado por Viviana Silva, Bruna Benzi y Héctor Gómez, todos ellos bibliotecarios docentes. En la vasta y minuciosa tarea de recopilación han colaborado, además, alumnos de los cursos superiores de bibliotecología. Cabe añadir la contribución, ya señalada, de un grupo de académicos dedicados a la Filosofía, y de diversas universidades del país.

El texto, que promete su actualización en una edición próxima, muestra a lo largo de sus 295 páginas y en excelente presentación gráfica, la magnitud de la tarea filosófica realizada en Chile. La recomendamos calurosamente.

Ives Benzi

ESCRITOS FILOSOFICOS

POR G.W. LEIBNIZ

Editorial Charcas, Buenos Aires, 1982

El volumen recoge 46 escritos de Leibniz agrupados en 10 secciones: El hombre; Primeros escritos; Lenguaje, pensamiento y realidad; La ofensiva contra el escepticismo; Primera formulación del sistema; La utilidad de la lógica; Escritos alemanes sobre la sabiduría; Balance del cartesianismo; Dinámica y metafísica y La madurez del sistema.

Cada una de las secciones va precedida por una introducción y el texto abunda en notas a pie de página con noticias históricas y con sugerencias sobre la interpretación que merecen algunos pasajes. Una bibliografía y una cronología de Leibniz contiene también este encomiable trabajo que en 666 páginas permite al lector formarse una idea suficientemente clara de su filosofía.

La traducción de los textos de Leibniz ha sido realizada por Ezequiel de Olaso (responsable de la edición), Roberto Torretti y Tomás Zwanck.

En el prólogo, Ezequiel de Olaso explica por qué "la obra de Leibniz requiere notas, avisos, comentarios, que operen como andadores para el lector primerizo". La producción del filósofo es tan abundante, abarca tal variedad de temas (teología, lógica, física, etc.), que se fue "convirtiendo en una oceanía de papeles en su cuarto de trabajo". Leibniz "nunca pudo escribir una obra sintética que mostrara la arquitectura al menos más general de su pensamiento". Por lo cual se entiende que aún hoy "no contamos con una edición completa de los escritos de Leibniz".

El mérito principal de esta obra es poner al alcance del lector latinoamericano y español los aspectos centrales del pensamiento de Leibniz a través de un aparato crítico orientador.

Jorge Estrella

UNIVERSIDAD DE VALPARAISO
(CHILE)

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

PUBLICACIÓN DE LA FACULTAD DE CIENCIAS JURÍDICAS, ECONÓMICAS Y SOCIALES

VALPARAÍSO 1982

Segundo semestre N° 21

INDICE DE LA *REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES N° 21*

I. ESTUDIOS:

Págs.

JORGE ACEVEDO:
Aproximaciones al Concepto de Nación (Desde el Pensamiento de Ortega) 11

ABEL GONZALEZ:
La Idea de Ser Histórico en Xavier Zubiri 59

JULIO CASTRO SEPULVEDA y JORGE RUIZ VALDES:
Notas Acerca de Inducción: Su Uso en las Matemáticas y en las Ciencias Empíricas 69

CARLOS I. MASSINI:
Necesidad y Significado, para el Jurista, del Estudio de la Filosofía del Derecho 81

BELISARIO ORTIZ BUSTOS:
Acerca de la Lógica Jurídica 103

VICTOR AREVALO MENCHACA:
La Sociología Jurídica y su Necesidad 123

CARLOS MUNIZAGA AGUIRRE:
Puentes entre Antropología y Derecho 141

ANTONIO PEDRALS:
Sobre la Teoría General del Derecho 165

ITALO PAOLINELLI MONTI:
Metodología de la Enseñanza 177

LAUTARO RIOS ALVAREZ:
El Estado de Derecho 183

SERGIO ALVAREZ ROJAS:
Aspectos de la Drogadicción Farmacodependencia 195

SERGIO FLORES FARIAS:
Presencia de Bello en la Historiografía Chilena 215

LEONTIN-JEAN CONSTANTINESCO:
Las Instituciones de la Comunidad en el Umbral de los Años 80 225

JUAN ABUFON LARACH:
El Proceso de Aprendizaje de los Roles Sociales 263

VICTOR DONOSO MARTINEZ:
Programación Matemática: Formulación de la Función Utilidad a Maximizar Según el Costeo de Absorción .. 277

II. TEXTOS:

MICHEL SERRES:
El Juego del Lobo; el Lobo y el Cordero 285

III. NECROLOGIAS:

Andrés Crichton Solar, por Italo Paolinelli Monti 309

El Padre Rafael Gandolfo, por Carlos León 311

Jorge Millas, por Agustín Squella Narducci 313

IV. RECENSIONES:

VARIOS AUTORES: *Apreciación crítica de la teoría pura del Derecho*, por Alejandro Silva Bascuñán 319

GUSTAV RADBRUCH: *El hombre en el derecho*. (Conferencias y artículos seleccionados sobre cuestiones fundamentales del derecho), por Agustín Squella Narducci 323

PATTY J. WATSON, STEVEN A. LE BLANC, CHARLES L. REDMAN: *El método científico en arqueología*, por Carlos Verdugo S. ... 327

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES N° 20, El *Neokantismo en la Filosofía del Derecho*, (De *Economía y Sociedad*, Segunda Epoca, N° 4, agosto de 1982) 331

AGUSTIN SQUELLA, *Andrés Bello y la educación* (De *Economía y Sociedad*, Segunda Epoca, N° 6, octubre de 1982) 333

MANUEL DE RIVACOBA: *Elementos de Criminología* (De *Economía y Sociedad*, Segunda Epoca, N° 11, marzo de 1983) 335

Los pedidos de la *Revista de Ciencias Sociales* deben dirigirse a la Casilla 211-V, Valparaíso.

ESTUDIOS PUBLICOS

Nº 12 PRIMAVERA 1983

Arturo Valenzuela y Samuel Valenzuela
Los Orígenes de la Democracia Chilena

Claudio Véliz
Otra Hipótesis sobre la Crisis Chilena de 1973

Arturo Fontaine A.
Mirando Hacia el Próximo Futuro Político de Chile

E. Barandiarán, M. Larraín, S. Baeza, C. Hurtado
Nuestra Crisis Financiera

Emilio Meneses
Política Exterior Chilena: Una Modernización Postergada

Juan Yrarrázaval
Elementos para una Distinción entre la Sociedad Totalitaria y los Regímenes Autoritarios

Friedrich Hayek
– *El Uso del Conocimiento en la Sociedad*
– *Dos Páginas de Ficción*

DOCUMENTO *Selección de Escritos Político-Filosóficos de Wilhelm von Humboldt*

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

BIBLIOTECA NACIONAL
DEPTO. CENTRO NAC. DE PROCESOS TECNICOS
DL ☒ D ☐
Ca ☐ 09 MAR. 1984 Co ☐

REVISTA DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE CHILE • 1984

VOL. XXIII-XXIV

SIN VALOR COMERCIAL

ISSN0034-8236

REVISTA DE
FILOSOFIA

SUMARIO

W.V. Quine: Eventos y Reificación 5

Joaquín Barceló L.: Hombre, Mundo y Lenguaje 19

Humberto Giannini: Hacia una Arqueología de la Experiencia 41

Alfonso Gómez-Lobo: El Proemio de Parménides y sus Intérpretes alemanes 59

Jorge Oscar Velásquez: Sentencias sobre el Ente y la Generación en el Espíritu de la Filosofía Platónica 77

Carlos Miranda: El 'Nuevo Método' de Maquiavelo 87

William Thayer M.: Descartes, la vigilancia del sueño 99

Francisco Barbieri: La Intuición como Expresión Complementaria de la Realidad 109

Marcos García de la Huerta I.: Fenomenología e Historia: ¿Una eidética de la res histórica? 113

Jerzy Pelc: La Formulación de Preguntas en Filosofía 119

Notas y Comentarios

David Price: *La Perspectiva Científica*, por Bertrand Russell 143

Breno Onetto: *Apuntes Acerca del Pensar de Heidegger*, por Francisco Soler 146

Ernesto Evans: *Concepto de la Naturaleza*, por Juan Grawen 149

Maritza Téllez: *La Noción del Totalitarismo*, por Joaquín Fermandois 151

Angela Bravo: *Texto, Testimonio y Narración*, por Paul Ricoeur 155

NOVIEMBRE 1984

VOL. XXIII-XXIV

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA, HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
DECANO
Joaquín Barceló

REVISTA DE FILOSOFÍA
DIRECTOR
Jorge Estrella
VICEDIRECTOR
Oscar Velásquez
COMITÉ EDITORIAL
Jorge Acevedo
Humberto Giannini
Carlos Miranda

Dirección: Larraín 9925 - Santiago - Chile

Los artículos de esta publicación
son de la exclusiva responsabilidad
de sus autores.

Impreso por Editorial Universitaria

EVENTOS Y REIFICACIÓN

W.V. Quine
Harvard University

Cuando Frege introdujo la cuantificación, iluminó tres asuntos: lenguaje, lógica y ontología. La variable ligada de la cuantificación clarificó la ontología al aislar la esencia pura de la referencia objetiva y dejar todo contenido descriptivo a los predicados. Los cuantificadores clarificaron el lenguaje al resolver la anomalía gramatical de los falsos sustantivos "todo" y "algunos". Y la cuantificación fue la verdadera causa del éxito de la lógica, al convertirla en una rama sustancial de la ciencia.

Cuando Russell definió la descripción singular, iluminó nuevamente aquellos mismos tres asuntos: lógica, lenguaje y ontología. La prescindencia de los términos singulares en favor de los predicados y las variables fue una penetración lógica y lingüística; y otra fue la rica productividad de la definición contextual. Además se vio cómo los términos singulares pueden ser legitimados aun cuando han sido despojados de compromisos ontológicos indeseables.

La teoría de los adverbios de Davidson, donde cuantifica sobre eventos[1],es una tercera contribución que incidió igualmente sobre aquellos mismos tres asuntos —lenguaje, lógica y ontología. La examinaré y consideraré qué lecciones pueden extraerse de ella respecto de la reificación en general y de los propósitos a que sirve.

El problema de Davidson acerca de los adverbios era cómo acomodarlos en la lógica de predicado. Tomando un ejemplo suyo, empecemos con "Sebastián caminó". Consta de un término general o predicado de un lugar, "caminar", y de un término singular, "Sebastián", del cual el término general es predicado. O quizás debiéramos describir un predicado de dos lugares y dos términos singulares, uno por Sebastián y otro que especifique un tiempo; "Sebastián caminó en *t*". Pero entonces, ¿qué ocurre con "Sebastián caminó lentamente en *t*"? ¿Necesitamos un nuevo predicado de dos lugares "caminó lentamente en"? ¿Y qué si queremos decir "Sebastián caminó lentamente y sin rumbo en *t*"? ¿O "Sebastián caminó lentamente y sin rumbo en

[1]Davidson, *Action and Events*, pp. 166f.

Bologna en *t*"? Los adverbios y frases adverbiales pueden multiplicarse y encadenarse sin fin. Aceptar cada modificación adverbial de ese tipo de cada verbo como un predicado distinto e irreductible sería abdicar del análisis lógico. Un lenguaje con léxico básico ilimitado es absurdo, como lo ha destacado Davidson. No podría aprenderse.

Nuestro aprendizaje del inglés ha dependido de nuestro manejo de una construcción gramatical que combina un verbo con un adverbio para producir una frase verbal. Para nosotros la frase verbal resultante, "caminó lentamente", no es léxico básico. El problema es precisamente que esa construcción no está reconocida en nuestra lógica estándar de predicado. Podríamos introducirla y añadir reglas lógicas que la rijan, para el efecto, por ejemplo, de que quien caminó sea quien caminó lentamente. Hace falta nuevas reglas lógicas para explotar la estructura interna de frases adverbiales complejas como "Sebastián caminó lentamente con las manos en los bolsillos, mientras mascaba chicle asiduamente".

Pero hay una recompensa si podemos razonablemente dar cuenta de los adverbios dentro de la elegante y clara estructura de la clásica lógica de predicado. Esta admite, precisamente, funciones de verdad, cuantificación y predicados de uno o más lugares con variables ligadas. La identidad está acomodada como uno de los predicados de dos lugares, y los términos singulares constantes y los signos de función son parafraseados fácilmente, en el contexto, hasta encajar en el esquema. La lógica de esta cerrada pero poderosa rama del lenguaje es susceptible de procedimientos de prueba familiares que son demostrablemente completos. Además, gracias a Tarski, la estructura misma se presta para una franca definición recursiva de satisfacción y verdad. Davidson se interesó en manejar los adverbios en esos términos compatibles.

Permítaseme ahora retornar a su advertencia sobre la impenetrabilidad de un lenguaje con léxico básico ilimitado; pues lo ha hecho también en otras conexiones[2]. La aplicó sobre algúnas de las mías respecto de las creencias y otras actitudes proposicionales, donde yo propuse una serie de predicados de creencia con creciente número de lugares. Junto al caso diádico "*x* cree *S*", donde *S* es una sentencia, yo reconocía el caso triádico "*x* cree *P* de *y*", donde *P* es un predicado de un lugar, y el caso tetrádico "*x* cree *P* de *y* y *z*", donde *P* es diádico, y así sucesivamente sin término. Era un modo de separar los objetos que estuviesen referidos a *de re*, o sobre sus méritos propios, antes que una manera de hablar. Davidson vio esto como una infinidad de predicados de creencia y mencionó la imposibilidad de un léxico infinito.

[2]Davidson, *Truth and Interpretation*, pp. 13f.

No había realmente tal dificultad en mis predicados de crencia, pues podemos analizar uniformemente la creencia como un predicado de dos lugares que relaciona los creyentes a secuencias de extensión arbitraria. Tarski se vio confrontado con la misma situación, en su definición de satisfacción que es del gusto de Davidson y del mío, y su expediente fue el mismo: trató la satisfacción como una relación límite de dos lugares para sentencias abiertas por secuencias.

Sin embargo, aplicado al predicado "camina" y a sus modificaciones, la advertencia de Davidson sobre léxicos ilimitados se sostiene. No se la puede evitar recurriendo a secuencias, pues no hay objetos adecuados para pensar esas secuencias. La multiplicidad pertinente es ahora un asunto de los adverbios "lentamente", "sin rumbo", "en Bologna", y así sucesivamente, y éstos no son nombres; no se habla de objetos correspondientes.

En este contraste entre las dos situaciones hay ya un vislumbre de lo que emergerá cada vez más, a medida que procedamos; esto es, el papel que la referencia a objetos puede jugar en hacer dócil la estructura para la lógica estándar de predicado. Debido a los variados complementos de mi construcción de creencia referida a objetos, pude hacer una secuencia de ellos, la cual, siendo un objeto a su vez, podía figurar como uno de los dos argumentos de un predicado de creencia de dos lugares.

Hay también en esto indicios de una solución al problema de Sebastián: ¿por qué no reificar? Podríamos reconstruir los adverbios "lentamente", "sin rumbo", "en Bologna", y así sucesivamente, como términos singulares que nombran un extraño objeto nuevo cada cual, y entonces formar secuencias de estos objetos. Tomaríamos entonces "camina", como "cree", como un predicado de dos lugares que relaciona hombres y otros animales a las secuencias. Las secuencias constan ahora de esos extraños objetos nuevos, tantos como queramos, quizás a lo largo del tiempo *t*. Así, "Sebastián caminó lentamente y sin rumbo en Bologna en *t*" se convierte en:

Camina (Sebastián, ⟨*t*, lentamente, sin rumbo, en Bologna⟩)

que relaciona Sebastián a la secuencia de un tiempo y a tres objetos reificados nuevamente. Sería necesario mayor trabajo para proporcionar acceso a la estructura interna de frases adverbiales como "con las manos en los bolsillos" o "mientras mascaba chicle asiduamente". De cualquier modo me estremezco ante la idea de infestar mi bien barrida ontología con esos feos tres objetos nuevos ya considerados. Felizmente hay mejores caminos.

Un modo fácil de sacar un beneficio mínimo de la estructura estándar del ejemplo de Sebastián ha estado ante nuestras narices desde el comienzo:

podemos convertir los adverbios amontonados en una conjunción explícita de sentencias.

(1) Sebastián caminó lentamente en *t* y Sebastián caminó sin rumbo en *t* y Sebastián caminó en Bologna en *t*.

La referencia objetiva ha contribuido aquí de nuevo en la selección de la estructura lógica estándar; porque gracias a las referencias a Sebastián y a *t* fuimos capaces de convertir aquí a conjunción sentencial. Es solamente teniendo los tres informes de la conjunción ligados al mismo agente, Sebastián, y al mismo tiempo, supuestamente corto, que podemos considerar que se informa de la misma caminata en las tres cláusulas.

Este paso ha ilustrado una vez más la contribución de la referencia objetiva en la exposición de la estructura lógica estándar, pero no resuelve el problema del adverbio. En verdad, la tercera cláusula de la conjunción podría ser liberada de su estructura adverbial simplemente diciendo que Sebastián estaba en Bologna en *t*, pero los adverbios "lentamente" y "sin rumbo" no son tan fácilmente disociables de su verbo.

Era la referencia fija a Sebastián y *t*, de principio a fin, lo que nos permitía en (1) resolver "lentamente y sin rumbo en Bologna" en sus tres componentes, distribuidos a través de una conjunción de tres sentencias. ¿Qué referencia fija adicional podemos encontrar, o estipular, que nos permita a su vez dividir "caminó lentamente" en sus componentes, distribuida además a través de la conjunción? En respuesta, Davidson ha postulado algo que podría decirse ser una caminata *y* ser lento.

(2) $\exists x$ [*x* es una caminata y *x* es lento (para una caminata) y *x* está sin rumbo y *x* está en Bologna y *x* está en *t* y *x* está por Sebastián].

Esta es su solución. La conjunción de tres pliegues se ha convertido en una de seis y los adverbios en predicados. Todo está resuelto por fin dentro del léxico y de la lógica de predicado.

La línea de razonamiento que lo llevó a la solución puede no haber sido la que he relatado, pero quería destacar cuál es la contribución de esa referencia objetiva o reificación. Contribuye el eslabón entre las cláusulas, un eslabón que puede necesitarse para reforzar la floja asociación ofrecida por la mera conjunción y otras funciones de verdad.

Permítasenos detenernos brevemente en otro ejemplo, donde para em-

pezar no hay referencia manifiesta a objetos, ni siquiera a Sebastián o Bologna o *t*.

Erupcionó brillantemente, estrepitosamente, y desastrosamente.

Lo entiendo como una sentencia, pero he dejado el verbo sin un sujeto para mantenerlo impersonal, como si se dijera *erumpit*. La reificación de una erupción nos permite adaptar la sentencia al predicado lógico en el estilo de Davidson.

$\exists x$ [x está en erupción y x está brillante y x está estruendoso y x es desastroso].

Los cuatro elementos de la sentencia original caen así dentro de cuatro sentencias reunidas flojamente por conjunción, pero la referencia a una erupción, recurrente en cada componente, continúa enlazándolos como se requería.

Hemos testimoniado justamente la afirmación de una caminata y de una erupción. Hay eventos, se podría decir. Esta categoría es bastante amplia para cubrir todos los ejemplos adverbiales inquietantes. Se trata de una categoría familiar, pero requiere aún mayor clarificación. ¿Cómo son los eventos individualizados? Davidson propone este estándar: los eventos son idénticos si y sólo si causan y son causados por todos y sólo los mismos eventos.

(3) $x = y \leftrightarrow \forall z$ (z causa $x \cdot \leftrightarrow \cdot z$ causa y: x causa $z \cdot \leftrightarrow \cdot y$ causa z).

El concede que esto tiene un "aire de circularidad", pero objeta que sea una definición circular, ya que no hay signo de identidad en el definiens[3]. En verdad, no es una definición circular; pero su aire de circularidad no se acaba. Consideremos así, en primer lugar, esta propuesta más simple de individualización de eventos:

(4) $x = y \cdot \leftrightarrow \forall z$ ($x \in z \cdot \leftrightarrow \cdot y \in z$).

De nuevo el definiens no contiene signo de identidad, y en verdad define justamente la identidad, para eventos y también otras cosas; pero no los

[3]*Action and Events*, p. 179.

individualiza. ¿Y por qué no? Porque al cuantificar sobre las clases z se comprende solamente en la medida que las clases tienen sentido, y en consecuencia sólo son individualizadas en cuanto clases. ¿Pero son clases no individualizadas a la perfección por la ley de extensionalidad, que considera equivalentes las clases cuyos miembros son idénticos? No; esta ley individualiza clases sólo en la medida en que sus miembros están individualizados. Puesto que (4) explica la individualidad de los eventos mediante la cuantificación de clases de eventos, individualiza eventos sólo si las clases de eventos están ya individualizadas, y por tanto sólo si los eventos están ya individualizados. Esta es la circularidad de (4) —no como una definición sino como una individualización. La circularidad de (3) es similar pero más directa: propone individualizar eventos mediante la cuantificación de los eventos mismos.

Surge un punto interesante respecto de la definición impredicativa, esto es, la definición de algo por apelación a una totalidad que incluye o depende de la cosa a definir. (3) y (4) son ejemplos. Han sido matemáticos desde Russell y Poincaré en adelante quienes se adhirieron a la filosofía constructivista y prohibieron las definiciones impredicativas, alegando una especie de circularidad. Tal fue el llamado principio de Russell del círculo vicioso en la primera época de su teoría de los tipos. A diferencia de Poincaré y de otros constructivistas, Russell, sin embargo, encontró después intolerable la prohibición y la moderó con su axioma de la reductibilidad, sin apreciar que justamente con eso levantaba enteramente la prohibición[4]. Por mi parte, doy la bienvenida a las definiciones impredicativas. He destacado que no es erróneo identificar el más típico hombre de Yale a través de medidas promedio y de tests de todos los hombres de Yale incluyendo a él mismo. Pero ahora observamos que la definición impredicativa no es buena en la individualización. Aquí surge una diferencia entre la impredicativa y la predicativa, que es muy significativa aparte de cualquier proclividad constructivista. Podemos definir impredicativamente pero no podemos individualizar impredicativamente. El fracaso de la individualización completa es una desventaja que puede compensarse, quizás, con ganancias en otra parte. Permítaseme volver a un ejemplo en teoría de conjuntos. Se llama *infundada* a una clase que tiene miembros que tienen miembros que tienen miembros y así sucesivamente hacia abajo sin fin. La ley de extensionalidad individualiza una clase, veíamos, sólo en la medida en que sus miembros están individualizados; así, las clases infundadas no individualizan. La individualización se hunde en un regreso infinito. Las teorías de conjuntos comúnmente prohí-

[4]Quine, "On the axiom of reducibility", Mind 45 (1935), pp. 498-500.

ben a las clases infundadas, pero dos teorías de conjuntos mías las admiten. Algunas de mis clases infundadas son identificadas con individuos[5] y de este modo, quizás, están individualizadas independientemente de la ley de extensionalidad por medio de sus posiciones en el espacio-tiempo; pero otras de mis clases infundadas pueden permanecer no individualizadas. Estoy preparado hasta para consentir esos fracasos esporádicos de la individualización, por los beneficios acumulados en otra parte. Puedo insistir aún en que no hay entidad sin identidad, y entonces precisamente dejar algunos casos de identidad que permanezcan crípticos en principio, algo así como los valores indeterminados en la física cuántica.

He prolongado esta disgresión sobre la teoría de los conjuntos por su interés intrínseco. Lo cual me hace sugerir, ante el tratamiento de los eventos que hace Davidson, que sus eventos podrían verse con una tolerancia similar. Su principio (3) nos cuenta algo sobre su individualización, a despecho de su circularidad, y yo lo establecería antes que perder los beneficios obtenidos por su teoría de los adverbios.

Pero hay otra causa de disconformidad, aparte de la individualización. Es un caso de indigestión: los eventos se entrometen como asunto ajeno. Nos sentimos confortables con nuestras regiones espacio-temporales y con la materia que las llena, los cuerpos y sus extrapolaciones tergiversadas, lo difuso, lo muy grande, lo muy pequeño; pero los eventos no se conciben como algo así.

De nuevo, esto no es una desventaja fatal. Las clases ofenden del mismo modo y aún más, pero las toleramos con renuencia a causa del rol indispensable que los números, las funciones, y otras clases juegan en la ciencia natural. Sin embargo, me pregunto si en el caso de los eventos estamos manejando a esas dos concesiones mayores, la de la individualización imperfecta y la de la heterogeneidad. Pienso que podríamos hacerlo mejor.

Un objeto físico, en el sentido amplio en que he usado mucho tiempo el término, es el contenido material de una porción del espacio-tiempo, sea pequeño, grande, irregular o discontinuo. He estado acostumbrado, como Lemmon[6], a ver los eventos sencillamente como objetos físicos en este sentido. Si Sebastián masca chicle mientras atraviesa Bologna, y no más, ese evento de su mascar y ese evento de su caminar han sido idénticos para mí; ellos ocupan el mismo espacio-tiempo. La práctica de caminar y la de mascar

[5]Quine, *Set Theory and Its Logic*, pp. 30-33.

[6]E.J. Lemmon, "Comments", *The Logic of Decision and Action* (N. Rescher, ed., Pittsburgh, 1967), pp. 96-103.

chicle no son, por cierto, iguales, y el mero compartir un instante no los iguala.

Davidson ha dado un ejemplo más impresionante: una bala que fuera simultáneamente rotando y calentándose[7]. La rotación tiene ciertos efectos sobre el medio y el calentamiento tiene otros efectos. ¿Podemos decir que su rotación es su calentamiento?

Jaegwon Kim y Richard Martin han buscado modos de salvar estas distinciones deseables mediante el análisis de un evento como un complejo, quizás un par o una secuencia mayor, que comprende un objeto físico en mi sentido y una o más propiedades distintivas o grupo de predicados[8]. Una construcción semejante puede en verdad acomodarse a la ontología que he aceptado, y que comprende objetos físicos, clases de ellos, y así sucesivamente. Pero Davidson alega insuficiencias técnicas en sus propuestas específicas, y de cualquier modo ellas son inapelablemente artificiales. Adhiero a mi vieja posición, y a la de Lemmon: un evento, como un objeto físico, es el contenido de alguna porción del espacio-tiempo. La rotación y el calentamiento de la bala vienen a ser, para mí, idénticos. Puesto que su calentamiento eleva la temperatura del medio, estoy obligado a concluir que su rotación, en este ejemplo, eleva la temperatura del medio. Estoy obligado asimismo a concluir que el mascar chicle de Sebastián, si coincide con su caminata, lo hizo cruzar Bologna. Por encima de su rareza, esto resulta al parecer inocuo para la ciencia, porque no implica conexión causal entre la temperatura y la rotación en general, ni entre la locomoción y el mascar chicle.

Claramente la identificación de eventos con contenidos de porciones de espacio-tiempo no es una tesis que uno podría intentar sostener mediante una encuesta del uso del inglés. Me gusta la lexicografía y me interesa el uso del inglés, pero debo considerar qué juego de pelota debo jugar y entonces mantener mis ojos sobre la pelota.

Lo que necesito en primer lugar son los objetos que cumplen con los requisitos de la teoría de los adverbios de Davidson, y la aptitud de la palabra "evento" para los objetos con los cuales yo me quedo no es asunto de mayor importancia. En verdad, si nos decidimos por los contenidos de porciones del espacio-tiempo, podemos dejar caer la palabra "evento" y llamarlos precisamente objetos físicos, como si fueran los objetos físicos en mi sentido. Es un sentido extendido por turnos, una extrapolación extravagante de la noción vaga del cuerpo.

Pero algunas salidas del uso son inevitables, y el mejor camino para

[7] *Action and Events*, pp. 178f.
[8] Ver Davidson, ibíd., pp. 129, 170.

guardarse de malentendidos consecuentes es mediante la explicación de cada nueva aplicación.

Lo que queríamos en primer lugar, decía, son objetos para la lógica de los adverbios. Concedido que estamos contentos con más. Los objetos para el propósito declarado, llámense eventos o de cualquier modo, cumplen necesidades relacionadas en el análisis de la causalidad y en la teoría de la responsabilidad de las acciones.

Lemmon fue aún más allá de los contenidos de porciones del espacio-tiempo, y propuso derechamente interpretar los eventos como las porciones del espacio-tiempo. Davidson ha protestado que se violentara el lenguaje hasta ese punto[9], pero yo podría no hacerlo. Para mí la elección, si la hay, dependería simplemente de que estuviese disponible en mi ontología elegida: sean las regiones espacio-temporales mismas, llenas y vacías, o justamente sus contenidos.

El problema de la individualización de eventos nos ha preocupado más tempranamente. Ahora parecería estar disuelto por la asimilación de los eventos a los objetos físicos; porque los objetos físicos son idénticos si y sólo si son espacio-temporalmente coextensivos.

Sin embargo, se ha sentido que los objetos físicos, los cuerpos en particular, están pobremente individualizados. ¿Cómo puedo aspirar a una demarcación intermolecular precisa de mi escritorio? Incontables agregados de moléculas casi coextensivas tienen igual pretensión de ser mi escritorio. Bastante cierto; pero esta circunstancia sólo da fe de la vaguedad del término "escritorio", o "mi escritorio" y no de la de "objeto físico". Cada uno de esos candidatos al status de mi escritorio, indiscriminables visualmente, es un objeto físico distinto, individualizado por la exigencia de coextensividad espacio-temporal.

La vaguedad de las fronteras ha encendido la discusión filosófica en el caso de los escritorios a causa de su falso aire de precisión. Entre tanto, se toma posesión de las montañas a zancadas; el pensamiento de demarcar una montaña no aparece. En el fondo, ambos casos son realmente semejantes; nuestros términos delimitan el objeto hasta un grado relevante para nuestros intereses. En el caso de la montaña nos ocupamos de la cumbre, de su altitud, de sus vías de entrada inmediata, y acaso de calcular alguna cumbre subordinada como parte de la misma montaña o como un vecino menor. Somos indiferentes al área, población y límites de la base. La montaña no es un objeto físico particular; cualquiera de un vasto número podría servir;

[9]Ibíd., p. 178n.

consideraciones semejantes valen para el escritorio; los casos difieren solamente en grado.

¿Negaremos entonces el término "objeto físico" a las verdaderas cosas que han sido sus prototipos —escritorios y montañas? Sí y no. Se requiere cierto ajuste, y el lugar donde yo lo haría está en el intervalo entre la lógica formal y los términos a que se aplica. Consideremos, para empezar, la noción clásica de la extensión de un término general. La extensión del término "escritorio" es convencionalmente considerada como la clase de sus denotata, considerados como objetos físicos. Más bien podemos reconocer en términos realistas una *familia de extensión*, como la llamaré. Es una familia de clases delimitadas vagamente, donde cada clase comprende una nidada de objetos físicos, cualquiera de los cuales pasaría indiferentemente por uno y el mismo escritorio. Cuando traemos a la lógica formal para referirse al discurso del escritorio, adoptamos la ficción de que la extensión es alguna clase de selección arbitraria y no especificada de esa familia de clases; selecciona un objeto físico de cada una. De igual modo, y más obviamente quizás, para las montañas. Esto me atrae como un camino razonable para acomodar la vaguedad: no en una lógica de la vaguedad, sino en la cuenta de la aplicación de una lógica de la precisión.

Si asimilamos eventos a objetos físicos, o contenidos de las regiones del espacio-tiempo, aparecen las mismas cuestiones de demarcación. La caminata de Sebastián quizás deberá identificarse con el segmento temporal de su cuerpo cuatridimensional sobre el período en que él estuvo caminando; y hay que tener en cuenta, entonces, los límites vagos de su cuerpo, como aquellos del escritorio. La acomodación es la misma.

Otro evento, una explosión, es bastante comparable a una montaña: su protuberancia está bien ubicada, pero el perímetro es como puede ser.

Los eventos y otros objetos físicos, entre tanto, como opuestos a los términos que vagamente los denotan, están individualizados a la perfección, simplemente por coextensividad espacio-temporal. Concedido que tenemos sólo nuestro propio aparato conceptual para agradecer esto, y que es un artefacto humano o heredifacto, por no decir una estética trascendental. Es una matriz que está lista para entregar los objetos a medida que se los necesita cuando se introduce un orden lógico dentro de una u otra rama de la ciencia o el discurso.

Hemos examinado los trabajos de reificación en el tratamiento lógico de los adverbios. A la luz de esas observaciones quiero ahora especular sobre la función de la reificación en general y en principio. Empezaré considerando la relación de la teoría científica con la evidencia sensorial.

¿Cuánta evidencia sensorial debemos reunir en favor o contra una teoría?

Formulamos una pregunta relacionada tortuosamente en cuanto al resultado de un experimento propuesto o una observación, y entonces nos situamos nosotros mismos de tal modo que la estimulación de nuestros receptores sensoriales provoque nuestra respuesta a *esa* pregunta —'Sí' o 'No'. Con eso la teoría es sostenida, por el momento, o sacudida.

Por un lado hay un conjunto de sentencias teóricas sometidas a fuego. Por otro lado está la sentencia de observación, como la llamo, sujeta a un veredicto a fuerza de estimulación sensorial. La complejidad viene en la relación del conjunto de sentencias teóricas con la sentencia de observación. Ellas están conectadas por una cadena de sentencias intermedias, encadenadas variadamente en forma lógica y psicológica. Es sólo aquí que debemos entrometernos en las sentencias y tomar noticia de nombres, predicados, y referencia objetiva, como bien argumentaba Davidson en "Realidad sin referencia"[10]. Lo que está relacionado son las sentencias primeras y últimas; los términos se entrometen solamente a lo largo del camino, en las interrelaciones de las sentencias. Las sentencias, no los términos, son los termini —los *termini ad quos et a quibus*. De nuevo un pensamiento de Davidson con su foco semántico sobre las condiciones de verdad de las sentencias. Los términos son el medio para un fin sentencial. Deseo ver más claramente cómo los términos y la referencia objetiva contribuyen a ese fin de relacionar sentencias con sentencias. Lo que hemos visto en conexión con los adverbios puede proporcionar algunas guías.

Consideremos, entonces, una sentencia de observación. Para estar de acuerdo con la situación científica típica podríamos quizás tratar de un galvanómetro, una lectura de indicador, un líquido azul en un tubo de ensayo, o cosas por el estilo, pero un ejemplo más sencillo será más conveniente:

Un gato blanco está de cara a un perro y encrespado.

La teoría científica que está siendo probada es quizás etológica. Su sentencia de observación, como es de esperar, es tal que será asentida o disentida directamente cuando estemos situados convenientemente y estimulados visualmente. Su observabilidad consiste en su susceptibilidad global para el gatillamiento visual, y no en su mención de dos criaturas. Su aspecto referencial pertenece más bien a sus conexiones desviadas de la teoría etológica a la cual está pensando de alguna manera dar testimonio. La cuestión es ahora

[10]Reimpreso en *Truth and Interpretation*.

cómo contribuye el aspecto referencial a esa conexión. Permítasenos empezar por una sentencia tan refraseada como para enmascarar su función referencial. Lo mismo que decimos "Está lloviendo" o "Está oscureciendo" sin el significado de referirse a algún objeto, podríamos decir "Esta gateando" ante la presencia sensible de un gato. Nuestra sentencia de observación "Un gato blanco está de cara a un perro y encrespado", en adverbios, se vuelve evasivamente:

Gatea blancamente, encrespadamente, y anteperramente.

La referencia, entonces, es lo que emerge cuando regimentamos las sentencias para encajarlas en la lógica de predicado, que es el molde de nuestra teoría científica. Análogamente a nuestro primer ejemplo de la erupción, nuestra sentencia se convierte en:

(5) $\exists x$ (x es un gato y x es blanco y x está encrespado y x está ante un perro).

No estoy ahora conjeturando sobre la génesis de la referencia, como lo hice en otra parte, ni estoy proponiendo una reconstrucción racional de su génesis. Estoy interesado más bien en la teoría científica y la observación, y en especular sobre la función de la referencia en el eslabonamiento del conjunto de sentencias de observación con el conjunto de sentencias teóricas. No pienso que la lógica de predicado sea el patrón inicial o inevitable del pensamiento humano, sino la forma adoptada, para bien o para mal, de la teoría científica.

La reificación del gato adaptó nuestra sentencia de observación a la lógica de predicado, pero nada tan permanente como un propio gato se necesita para ese propósito. La más breve escena de un gato será suficiente. La identidad de un gato de horas extra, en su ir y venir, es un refinamiento adicional que está llamado para el nivel de la teoría científica en que las cadenas causales están siendo trazadas. La reificación del más pequeño indicio del gato bastó para adjetivar los adverbios: la extrapolación al propio gato es necesaria para propósitos teóricos adicionales. Pero la utilidad de la reificación es básicamente la misma en ambos casos: forjar los eslabones entre las sentencias o cláusulas. El efecto es visible en (5), en la recurrencia de "x" de cláusula en cláusula, y no es menos evidente en el caso del gato duradero. Prosiguiendo las conexiones causales hasta el nivel más grosero, necesitamos decir cosas de este tipo:

Si algo que un gato come causa su incomodidad, toma
un cuidado creciente de husmear las cosas antes de comerlas.

El "si-entonces" es aquí funcional-veritativo tan suelto como la conjunción; y entonces la solidez requerida en la conexión es impuesto por la referencia recurrente a un gato duradero —justamente como la solidez requerida en la conexión fue impuesta sobre la conjunción, en los primeros ejemplos, por la referencia recurrente a una caminata o una erupción.

El espacio-tiempo es la matriz de la cual podemos extraer para todas nuestras reificaciones de objetos concretos, pequeños o grandes, difusos o irregulares. La eficacia de la reificación para forjar los eslabones entre cláusulas y sentencias ha llegado a ser evidente en nuestros ejemplos. En el caso de Davidson, las cláusulas eslabonadas de la conjunción para tomar el lugar de las conexiones adverbiales. En el caso de los objetos físicos duraderos eslabona cláusulas y sentencias de acuerdo a las conexiones causales. Yendo un paso más allá de Voltaire, podría decirse que si las cosas no hubieran existido habrían debido ser inventadas. Y verdaderamente lo hemos encontrado fructífero para presionar nuestras reificaciones más allá del espacio y del tiempo. Postulamos objetos abstractos —números, funciones, clases— y nuestra ciencia natural estaría preocupada si tuviese que hacer sus asuntos sin el apoyo leal de esos anfitriones fantasmales. De nuevo aquí la utilidad de las reificaciones yace finalmente, podemos estar seguros, en la sobreimposición de conexiones firmes sobre la flojedad de las funciones de verdad.

Lógicos desviados han adherido a los condicionales estrictos y a varias marcas de relevancia lógica para aumentar la resistencia a la tensión de las conectivas funcional-veritativas, pero la lógica estándar de predicado gana la fuerza requerida mediante la reificación. Las cláusulas están unidas a un cuantificador mediante anáfora. Whitehead y Russell mencionaban hace mucho tiempo el condicional cuantificado como su defensa del condicional material contra sus críticos[11], y estoy sugiriendo ahora que este modo de enlazar las cláusulas sueltas de las funciones de verdad es el servicio técnico básico de la propia reificación.

Hablando así de los usos de la reificación no parecería que impugno la realidad de caminatas, erupciones, gatos, u otros objetos físicos, o aun de números, funciones y clases. De nuevo permítasenos identificar nuestro juego de pelota y mantener nuestros ojos sobre la pelota. En la relación de la ciencia con la evidencia sensorial está claro, seguramente, que las sentencias

[11]Whitehead and Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, pp. 20f.

antes que los términos son más bien los gruesos termini —*ad quos et a quibus*. La invocación de objetos de referencia toma lugar en el curso de la trabajosa empresa de eslabonar las sentencias de alta teoría con las sentencias que dependen más directamente de nuestra estimulación sensorial. Al considerar cómo funciona la referencia objetiva al forjar esos eslabones, no estoy cuestionando más la realidad de los objetos así referidos que la de los receptores sensoriales que alimentan los *terminus a quo*.

Hay aquí, sin embargo, una ineludible lección metodológica, que tiene cierto aire de escepticismo o nihilismo a primera vista. Es la lección que llamo las funciones de poder. Depende del hecho de que la teoría científica consta de sentencias, supuestas verdaderas, y de que también son sentencias las que dependen de la evidencia sensorial. Los términos figuran solamente como nudos en la red de sentencias y en consecuencia sus referencias podrían ser barajadas o reconstruidas a voluntad sin perturbar las conexiones. Supóngase así una transformación uno-a-uno arbitraria impuesta sobre nuestra ontología, y supóngase reinterpretar cada término, cada predicado para conformarlos al cambio ontológico. Ninguna palabra de cualquier sentencia es cambiada; las palabras son simplementes reinterpretadas. Las sentencias de observación permanecen asociadas con los mismos patrones de estimulación que antes, y las relaciones de esas sentencias con aquellas de la teoría científica permanecen sin perturbación.

Esta reflexión es una reflexión sobre la epistemología, o la teoría de la evidencia científica, y no sobre la naturaleza del mundo. Nos dice que la evidencia científica es una obra de la estimulación sensorial y de la estructura de la red de sentencias. La naturaleza del mundo es otra cuestión, no menos interesante. Ha de ser respondida en la ciencia natural, no en la teoría de la evidencia para la ciencia natural; y el vigoroso realismo está entonces a la orden del día. En nuestra complicación metodológica aceptamos que una ontología rebarajada encajaría toda la evidencia igualmente bien, pero no mejor. Las predicciones proceden y son confirmadas a prisa, y no podemos preguntar más[12].

Febrero 5, 1984
Título original: *Event and Reification*
Traducción de Jorge Estrella

[12]La discusión con Burton Dreben introdujo mejoras en este trabajo.

HOMBRE, MUNDO Y LENGUAJE[1]

Joaquín Barceló L.
Universidad de Chile

RF Nuestro tema es: el hombre y su mundo circundante, vale decir, el hombre en su relación con el mundo. El problema es tan viejo como la filosofía misma, pero vuelve a ser planteado una y otra vez con un reconocimiento expreso de que el modo en que ha sido abordado antes nunca fue suficiente ni satisfactorio. En efecto, a lo largo y a lo ancho de la historia experimentan cambios decisivos las nociones mismas de hombre, de mundo y de la relación que existe entre ambos, y ello es motivo de que los planteamientos y soluciones propuestos en un tiempo inmediatamente anterior pierdan en cada caso su vigencia. No es superfluo, entonces, que se vuelva a plantear la pregunta por el hombre en su relación con el mundo. Pero la pregunta es, al mismo tiempo, tan amplia y tan cargada de supuestos, resonancias, implicaciones y aun de prejuicios que se introducen subrepticiamente en su planteamiento, que se hace indispensable escoger algún punto de partida concreto desde el cual pueda ser desarrollada y al cual podamos limitarnos en su tratamiento, aun a riesgo de perder de vista toda la magnitud del problema. En esta ocasión optamos arbitrariamente por comenzar preguntándonos qué debe entenderse por la noción de mundo, esto es, de qué hablamos cada vez que usamos la palabra "mundo". Luego procuraremos entender al lenguaje como la estructura fundamental de que se sirve el hombre para configurar aquello que puede ser entendido como un mundo.

¿Qué es mundo? Olvidemos por el momento que la palabra "mundo", aun en su acepción más habitual y ordinaria, denota con toda evidencia a realidades distintas, de tal modo que podemos hablar con toda legitimidad

[1]El presente trabajo es el texto retocado de una conferencia pública ofrecida en la Escuela Internacional de Temporada 1984 realizada por la Universidad de Chile en torno al tema *El hombre y su relación con el mundo circundante, un desafío al tercer milenio*. A pesar de algunos añadidos y precisiones, se ha conservado el estilo propio de una conferencia, que procura no abusar del vocabulario técnico de la disciplina, que a menudo emplea giros y expresiones de suyo carentes de rigor pero útiles por su plasticidad significativa y que, por último, se apoya más en la fuerza de los ejemplos y de las imágenes que en la conceptualización.

del mundo de la ciencia, del mundo del arte, del mundo de la política, del mundo antiguo, del mundo contemporáneo, del mundo europeo, del mundo oriental, etc. Permanentemente nos referimos a una multiplicidad de constelaciones diversas a las que llamamos mundos; según esto, no habría tan sólo un mundo sino muchos, acaso infinitos en número. Olvidemos, sin embargo, esta dificultad preliminar y pensemos únicamente en lo que designamos como "el mundo" por excelencia, en aquello único que contiene y comprende en sí a todas las cosas. Aparentemente, nada hay más fácil que decir lo que es el mundo entendido desde este punto de vista; es, claro está, el conjunto de todo lo que hay. Los astros, la tierra, la naturaleza entera, las ciudades, las culturas, las instituciones, los seres humanos, las cosas hechas por los hombres, nosotros que estamos reunidos en esta sala, yo mismo, mis pensamientos y mis palabras, he ahí el mundo. En esta perspectiva, consideramos que los términos "mundo" y "universo" son sinónimos y que la palabra "universo" tiene la ventaja adicional de recordarnos por su etimología misma que al pensar en el mundo entendemos todo lo que hay en cuanto que constituye una unidad. El mundo, en la medida en que significa lo mismo que el universo, es la vinculación de la totalidad de lo que hay en una unidad única a la cual todo refiere, y por esta razón, entonces, el mundo es uno; es uno no sólo en el sentido de que no existen otros mundos aparte de él (¿cómo podría haber otros "todos" aparte del todo de lo que hay?) sino principalmente en el sentido de que exhibe algún principio de unidad que vincula a los diferentes objetos que comparecen o se hacen presentes en él.

Sin embargo, esta noción del mundo que todos poseemos y que utilizamos con plena confianza es por lo menos oscura, imprecisa y acaso en ciertos respectos inconsistente. Veamos de manera rápida cuáles son algunas de las dificultades e insuficiencias que le son propias.

El mundo, hemos dicho, consiste en lo que hay: astros, montañas, ríos, mares, árboles, animales, edificios, muebles, máquinas, etc. Ahora bien, ¿qué es esto "que hay"? Parece obvio que, en general, lo que hay son cosas. En efecto, si nosotros pudiéramos tomar todas las cosas y colocarlas una tras otra en sus lugares correspondientes en el espacio y en el tiempo, entonces, después de haber completado esta operación, habríamos "construido" el mundo. El mundo parece, pues, estar hecho de cosas, a la manera como una naranja está hecha de las moléculas que la componen.

¿Qué es, sin embargo, una cosa? Podríamos decir, en una primera aproximación: una cosa es algo que podemos separar y aislar de otros objetos sin que deje de existir ni pierda su identidad. Me explico: yo puedo arrancar una página de un libro sin que ella deje de existir y de ser lo que es, vale decir, página de libro; ella es, entonces, una cosa. En cambio, no podemos separar y

aislar la vida del cuerpo orgánico de un ser viviente de tal manera que ella continúe siendo vida o que continúe siendo algo siquiera; la vida, por tanto, no es una cosa. Es claro, con todo, que semejante noción de cosa es demasiado estrecha y empobrece en exceso el contenido del mundo si éste ha de ser pensado como el conjunto de todas las cosas. Podemos, en consecuencia, darle una connotación más amplia y decir, por ejemplo: cosa es todo aquello que podemos percibir o concebir de alguna manera mediante la inteligencia o la fantasía (donde la conjunción "o" debe entenderse como una disyunción no exclusiva). Con esta noción ampliada de "cosa" parecemos acercarnos al concepto de todo lo que hay, al menos para nosotros. Sin embargo, no por ello hemos esquivado todas las dificultades del problema.

Mencionaré aquí algunos argumentos elaborados por filósofos de nuestro siglo, de los cuales resulta que es muy dudoso que el mundo esté hecho de cosas, por muy amplia que sea la connotación de este término. El primero de ellos fue pensado por Edmund Husserl[2]. Considerémoslo a través de un ejemplo. La luna es una cosa. ¿Cómo sé yo que "hay" luna? Porque la veo en el cielo. ¿Cómo y por qué la veo? La veo en tanto que ella se destaca en la oscuridad del firmamento nocturno y se distingue de las nubes, de las restantes estrellas, de los reflejos en el mar y de las sombras que proyectan las otras cosas en la tierra. En otras palabras, yo no podría ver algo así como la luna si no viera al mismo tiempo una gran multiplicidad de otras cosas que no son la luna. Estas otras cosas constituyen un horizonte que me hace posible ver la luna y, más todavía, que hace posible que la luna sea lo que ella es y no cualquier otra cosa. Este horizonte es como el suelo sobre el cual se apoya mi posibilidad de tener la experiencia de un objeto y la posibilidad del objeto de ser él mismo. En buenas cuentas, sin él no podría haber cosas. ¿Y en qué consiste este horizonte que hace posible que haya una cosa? Consiste en todas las restantes cosas del universo, es decir, en el mundo mismo. Esto significa que no son las cosas las que constituyen el mundo, sino más bien a la inversa; no hay mundo porque hay cosas sino que hay cosas porque hay mundo; o si se prefiere decirlo de esta otra manera, a pesar de lo aparentemente paradojal de la expresión, el mundo no está hecho de cosas, como la naranja de sus moléculas, sino que las cosas están hechas de mundo.

Un segundo argumento ha sido presentado con terminologías diferentes pero dentro del mismo espíritu por Martin Heidegger y por José Ortega y

[2]Cfr., por ejemplo: E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, libro I, Sección 2; *Meditaciones cartesianas*, § 19; Carla Cordua, *Mundo, hombre, historia*, Santiago de Chile, 1969, págs. 39 *sqq*.

Gasset[3]. Ocurre que la idea de que el mundo está hecho de cosas remite inmediatamente a la noción de "cosa"; pero la cosa, tal como la hemos descrito, no es la única manera ni tampoco la manera más decisiva y originaria en que el hombre puede entender aquello que tiene frente a sí. "Una cosa" se decía en griego *prágma*, en latín *res*. Pero la teoría de la cosa fue elaborada por Aristóteles, quien acuñó, para designar su concepto, el nombre de *ousía*, que luego fue traducido por los filósofos latinos con el término *substantia* (a pesar de que habrían hecho mejor en usar la palabra *essentia*). El concepto de *ousía*, por su parte, surgió dentro del marco de la investigación ontológica como resultado de largas y difíciles discusiones mantenidas a lo largo de varios siglos de reflexión filosófica. En consecuencia, la idea de que el mundo está hecho de cosas es una cierta interpretación del mundo que pertenece a un momento históricamente determinado en el desarrollo del pensamiento filosófico. Lo más seguro, en cambio, es que la pregunta primera, más natural y decisiva que se hace un hombre ante algo que le sale al encuentro o con que se enfrenta no sea precisamente: ¿qué clase de "cosa" es esto?, sino más bien: ¿qué puede hacerme esto? o: ¿qué puedo hacer yo con esto, que me sirva para algo?

Si la noción misma de "cosas" se revela como cuestionable, no es menos cierto, sin embargo, que todo hombre se enfrenta en su existencia con *el* mundo. Hablamos de *el* mundo usando el artículo definido, porque en el encuentro del hombre con su mundo éste se le muestra como uno, único, insustituible. Con todo, esta noción de la unidad del conjunto de todo lo que hay, consista ello en cosas o no, tampoco resulta transparente. Para concebir a todos los objetos como un conjunto unitario sería necesario que pudiéramos al menos pensar una noción que los reúna a todos. ¿Qué tienen que ver, sin embargo, la historia y las instituciones humanas con el movimiento regular e invariable de los astros? ¿O qué relación podría existir entre la elaboración de las grandes ideas que mueven a la humanidad y el curso de las estaciones o el descenso ineluctable de los ríos hacia el mar? No existe para nosotros ningún objeto que contenga a todos los objetos, porque no hay ninguna experiencia de todas las experiencias. Por consiguiente, no es el enfrentamiento con los entes intramundanos lo que nos hace concebir la existencia de *un* mundo. Con esta comprobación se disuelve por completo nuestra noción "natural" de un universo. Puesto que, si podemos pensar la idea del conjunto de todos los objetos, esta idea no es la de ningún objeto con que podamos enfrentarnos, entonces necesitamos disponer previamente de

[3]Cfr., entre otros: M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 15; J. Ortega y Gasset, *Obras completas, vol. IX, pág. 769.*

una idea del mundo para poder concebir la noción del conjunto de todos los objetos. Es la noción *a priori* de *un* mundo la que nos permite comprender la unidad de todo aquello que nos sale al encuentro. Entonces no es el conjunto de la totalidad de los objetos lo que forma o constituye el mundo y engendra la idea que tenemos de él, sino que, por el contrario, la idea de mundo hace posible concebir que la totalidad de los objetos es un conjunto unitario[4].

Si nos estrellamos con estas dificultades en nuestro intento de dar una respuesta a la pregunta ¿qué es el mundo?, parece natural que busquemos una orientación en las investigaciones de los filósofos y en los sistemas a que ellas han dado lugar. Después de todo, una de las tareas de la filosofía es aclarar y precisar las nociones fundamentales que pensamos habitualmente. Pues bien; en este terreno hallamos que, desde el siglo XVII hasta el XIX, el pensamiento filosófico estuvo enredado en una discusión a la que no se le veía término ni salida. Los investigadores partían de la distinción, que parece obvia y elemental, entre el yo y el mundo, el sujeto y el objeto. Tomando como base la separación aparentemente irreductible entre estos dos momentos, la filosofía planteaba la pregunta por el principio desde el cual era posible entender la constitución de semejante dualismo. De manera natural se le ofrecían dos caminos alternativos. Uno de ellos consistía en partir del mundo, de los objetos; según esto, el sujeto, el yo, era concebido como un objeto entre otros que existe en el mundo. El otro camino tenía como punto de partida el yo, la conciencia; dentro de esta línea, el mundo se aparece como un contenido o representación de la conciencia del sujeto. Es claro que ambos caminos resultaban ampliamente insatisfactorios. Cuando se parte del mundo y de los objetos, resulta difícil, si no imposible, explicar cómo puede ocurrir que entre los múltiples objetos que configuran el mundo exista uno, el hombre, que posee el raro privilegio de contener de alguna manera a los restantes dentro de sí en el acto del conocimiento. Por el contrario, cuando se parte del yo y de la conciencia, resulta casi inconsecuente sostener que hay un mundo exterior al sujeto, poblado de objetos que existen independientemente de él. En la lucha suscitada por estas dificultades entre las inteligencias más penetrantes de los tiempos modernos, la filosofía pareció haber entrado en un callejón sin salida. La discusión era, en efecto, tan radical y hasta tal punto librada en el terreno de los principios, que la coherencia lógica de los sistemas en pugna se mantenía indestructible, toda vez que ella sólo exige consistencia interna entre las proposiciones derivadas y las no derivadas[5]. El problema podía resolverse únicamente

[4]Cfr., M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 18.

[5]Así, la famosa *Refutación del idealismo* de G.E. Moore, de 1903, sólo consigue, a mi entender,

mediante una superación de la antinomia análoga a la *Aufhebung* hegeliana, en que los puntos de vista en conflicto son subsumidos en una concepción más alta frente a la cual pierden su pretensión de radicalidad.

Los planteamientos modernos sufrieron un vuelco radical en el siglo xx. Es interesante observar, con todo, que dicho vuelco no se produjo tan sólo en el campo de la filosofía. Completamente dentro del espíritu de la nueva concepción del problema están los resultados de las investigaciones biológicas realizadas a comienzos del siglo por Jakob von Uexküll[6].

Von Uexküll partió de la tesis kantiana según la cual el tiempo y el espacio son formas subjetivas de la intuición. Desde aquí concibió la hipótesis de que cada ser viviente posee su propio espacio y su propio tiempo subjetivos. Éstos configuran el "mundo circundante" (*Umwelt*) de cada animal. Si ello era así, entonces la conducta de los animales no podía ser explicada por la combinación azarosa de las acciones físicas y químicas provenientes del medio externo, sino por procesos que se desarrollan en el mundo circundante subjetivo del animal. Esto supone que la organización del sistema sensorial de cada animal le permite "notar" o percatarse de ciertos acontecimientos del mundo exterior —y sólo de ellos— que adquieren una significación específica para su vida y que se ordenan de acuerdo con sus normas espaciales y temporales subjetivas. En otras palabras, no cualquier acontecimiento del mundo exterior pertenece al "mundo circundante" del animal ni constituye para él un estímulo que lo haga reaccionar; el aparato sensorial del ser vivo es estimulado únicamente por ciertos fenómenos que adquieren significación para él e ignora todos los restantes, que en su mundo circundante particular tienen la misma importancia que si no existieran en absoluto.

¿Qué consecuencias trae consigo este planteamiento? La primera es que para los animales, y presumiblemente también para el hombre, sus mundos distan muchísimo de identificarse con la totalidad de lo que hay. En el hecho, el mundo circundante humano es sin duda mucho más vasto, más rico y más complejo que el de cualquier otro animal, pero ello no nos autoriza en lo más mínimo para decir que sea idéntico a la totalidad de lo existente. Nuestro

---

refutar las insuficiencias de un idealismo de corte berkeleyano, pero no veo cómo podría tocar, por ejemplo, al idealismo trascendental de un Kant.

[6]Entre las obras más importantes de J. von Uexküll hay que mencionar: *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlín, 1909 (segunda edición definitiva, 1921); *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, München, 1913 (trad. esp.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires, 1945); *Biologische Briefe an eine Dame*, Berlín, 1920 (trad. esp.: *Cartas biológicas a una dama*, Santiago de Chile, s.f.); *Theoretische Biologie*, Berlín, 1920 (segunda edición, 1928); *Die Lebenslehre*, Postdam, 1930; *Bedeutungslehre*, Leipzig, 1940 (segunda edición, Hamburgo, 1956).

mundo está constituido, desde esta perspectiva, tan sólo por aquello que de alguna manera directa o indirecta puede ser sentido, percibido, registrado o aprehendido por nosotros, en una palabra, por aquello de que podemos tener noticia.

La segunda consecuencia es que aquello que en cada caso constituye el mundo circundante es lo que de algún modo posee un significado para la vida del sujeto. Aquí hallamos, por cierto, una amplia gama de configuraciones diferentes. Para un animal inferior, el interés vital primario será sin duda el de poder comer y evitar ser comido. En este nivel, su mundo consistirá exclusivamente en objetos comestibles y en objetos que representan para él un peligro vital, sus enemigos específicos. Para los animales sexuados, serán también elementos constitutivos de su mundo aquellos estímulos que aseguran su reproducción. Los diferentes niveles de la vida introducirán así configuraciones cada vez más complejas de elementos significativos que constituyen los mundos circundantes correspondientes a las diversas especies, hasta llegar a un grado mayor de riqueza en el caso del hombre. Éste, en efecto, añade al mundo de significaciones biológicas un complejo mundo de significados culturales o espirituales en forma de objetos de la ciencia, del arte, de la religión, de las instituciones, etc.

Una tercera consecuencia de la mayor importancia es que en cada caso la vida de un animal consiste en la interacción entre los componentes del mundo que son para él vitalmente significativos y su organismo que reacciona de una manera particular frente a dichos elementos de su mundo circundante. En un nivel primario, el animal adquiere noticia de algún modo, por ejemplo, de la presencia del alimento o del peligro, y en virtud de ello actúa para ingerir el alimento o para defenderse de la amenaza. Fuera de esta interacción entre el organismo animal y su mundo circundante, la vida biológica no sólo sería factualmente imposible sino que además tampoco podría ser concebida por la inteligencia en la realización de sus funciones esenciales. Podría decirse que el animal se encuentra tan atado y tan bien adaptado a su mundo circundante como lo está el huevo a su cascarón.

De todo ello resulta que la vida del animal no puede entenderse sin tomar en consideración la estructura de su mundo circundante específico y que, por otra parte, el mundo propio del animal tampoco puede ser entendido si no se considera la organización sensorial que posee su organismo. El animal y su mundo circundante específico constituyen una unidad. Puesto que sólo en esta unidad puede darse y entenderse el fenómeno de la vida, se infiere entonces que el intento de considerar por sí mismos al animal como "sujeto" viviente y, por otra parte, a su mundo como "objeto" separado y referido exteriormente a dicho sujeto, no conduce sino a formular abstracciones

desvinculadas de la realidad concreta consistente en la unidad de la vida del animal en y con su mundo circundante.

La investigación filosófica del siglo xx alcanzó resultados análogos en el análisis de la relación que existe entre el hombre y el mundo. Pensemos, por ejemplo, en los planteamientos de Ortega y Gasset cuando aborda este problema. Para Ortega, la realidad radical, primera y unitaria es la que él llama la "vida humana". Ésta es en cada caso la mía, mi vida. Pero el mundo o, para usar la terminología del autor, la "circunstancia", no es aquello que se opone a mi vida en cuanto vida humana, sino que es parte integrante de ella. Así, la vida humana que es mi vida se descompone en dos momentos, mi yo y mi circunstancia. Sólo que esta descomposición no es un hecho primario; el yo y la circunstancia no son realidades últimas, irreductibles, a la manera como la filosofía moderna anterior tenía por realidades irreductibles al sujeto y al objeto. El yo y la circunstancia no pueden subsistir por sí mismos ni pueden tampoco ser entendidos en sí mismos, sino que deben considerarse integrados en la realidad radical "vida humana", que los contiene a ambos y que hace posible entenderlos como momentos aislables tan sólo de manera derivada[7].

Exactamente lo mismo es planteado por Heidegger. Al *Dasein* —palabra para la cual no poseemos un buen equivalente en español y que designa al hombre en cierto respecto o modo de ser— le es propia la estructura de "ser - en - el - mundo". Los guiones son deliberadamente empleados por el filósofo para enfatizar la indisolubilidad de la unión del *Dasein* con su mundo. Heidegger advierte con insistencia que este carácter de ser - en - el - mundo no significa que haya ahí algo así como el mundo y que de pronto y casualmente aparece en él, como dentro de un continente, el *Dasein* al modo en que pueden estar las monedas dentro de una alcancía. El *Dasein* y el mundo en el cual él es constituyen una unidad indisoluble. La distinción del yo y el mundo, del sujeto y el objeto vendrá después, será hecha por la razón, pero no pertenece a la esencia misma del *Dasein*[8]. Al hablar, entonces, de hombre "y" mundo, hay que entender nuevamente que la conjunción "y" establece una cópula en virtud de la cual ni el hombre ni el mundo poseen por sí mismos realidad concreta, sino que son, considerados aisladamente, meras abstracciones del pensamiento.

[7]La célebre fórmula de Ortega, "yo soy yo y mi circunstancia", aparece ya en sus *Meditaciones del Quijote*, de 1914; pero su teoría de la vida humana fue elaborada formalmente con posterioridad en escritos de la década de 1930, tales como *En torno a Galileo, Historia como sistema, Unas lecciones de metafísica*, etc.

[8]*El ser y el tiempo*, § 12 *sqq*.

Está bien. ¿Qué es, entonces, este mundo que se revela inseparable del hombre que con él se enfrenta? Aquí debemos poner atención a lo que queremos averiguar cuando formulamos esta pregunta. Evidentemente, el mundo es siempre mundo para alguien. Pero nosotros no queremos saber qué es el mundo para el físico, o para el biólogo, o para el filósofo, sino más bien simplemente qué es el mundo para el hombre. Pensemos en el hombre que no necesita haberse doctorado en alguna disciplina y que, a pesar de ello, se enfrenta diariamente con el mundo y tiene que habérselas con él. Este hombre también se planteará preguntas con respecto a aquello que le sale al encuentro y que forma parte de su mundo. Pero él no se preguntará: ¿qué "es" esto? Tal pregunta es propia de los filósofos y de los científicos. El hombre no se formula primariamente preguntas teóricas acerca de lo que lo rodea, sino que se preguntará más bien: ¿qué me hace esto? ¿De qué me sirve? Por ejemplo: ¿me hace daño? ¿Me produce placer? ¿Sirve para comérselo? ¿Qué puedo hacer yo con esto?

La actitud primordial del hombre frente al mundo no es teórica; es práctica. Ortega señalaba que lo más característico de la vida humana es que el hombre tiene que estar haciendo algo para existir, aun cuando lo que haga no sea más que descansar. Y Heidegger observa que el mundo y todo cuanto de él forma parte es lo que le permite al hombre hacer algo con todo eso. Los entes que configuran el mundo *sirven para* que el hombre haga algo[9]. La fruta sirve para que el hombre se la coma; el árbol sirve para producir la fruta, y la tierra para producir el árbol; el palo sirve para hacer caer la fruta del árbol, y el cuchillo para cortar el palo; la luz sirve para ver la fruta y el palo, y el sol para producir la luz; mi mano sirve para mover el palo y mi brazo para imprimir movimiento a mi mano. Y así indefinidamente.

Observemos que hasta el momento no aparece ninguna consideración teórica. Ante el objeto "fruta", el hombre no se pregunta primero ¿qué es?, ni ¿cuál es su composición química?, ni tampoco ¿cuál es su estructura física? Se pregunta más bien: ¿para qué puede servirme? ¿Acaso para comer? El mundo está constituido ante todo por lo que se puede usar, por lo que me sirve para algo. La fruta me sirve para hacer algo, que es comérmela; para

[9] *El ser y el tiempo*, § 15 *sqq*. Hay que admitir, sin embargo, que los ejemplos aducidos por Heidegger para ilustrar el surgir de la noción de mundanidad (martillos, señalizadores de vehículos, etc.) son, en cierto modo, tendenciosos, porque están tomados del mundo de la técnica, donde el carácter de ser "empleable para" algo le ha sido impreso a los objetos por la acción misma que les dio el ser. Aquí, en cambio se intenta pensar el problema con la misma ingenuidad con que Clemente de Alejandría consideraba que el sol, la luna y los restantes astros habían sido creados para servir de instrumentos de medida del tiempo (*Protréptico*, IV, 48 Stählin).

ello, tengo que manipularla, golpearla con un palo, hacerla caer del árbol, cogerla y morderla. En este proceso se vinculan el sol, la luz, mis ojos, mi brazo, mi mano, el palo, el árbol, la fruta, mi boca, mis dientes y cientos de objetos más en un encadenamiento en que cada uno de ellos está haciendo referencia a los otros. Dicha referencia no es, sin embargo, de unos objetos a los otros en cuanto objetos, no establece una relación con respecto al ser de esos entes, sino que está en función de su mero *servir para* algo que, en última instancia, es un proyecto, propósito o cuidado mío; los objetos señalan los unos a los otros mostrándose mutuamente como "útiles" para mí.

Comienza así a configurarse el mundo como una vinculación de los objetos que forman parte de él en torno a algún proyecto humano. Pero estos objetos así vinculados unos con otros no son todavía "cosas". Son simples centros de referencias recíprocas que apuntan en último término a lo que yo tengo que hacer, a mi propósito o proyecto vital. La pregunta por su ser todavía no se plantea. Ellos pueden ser comparados a los números telefónicos en cuanto que son meras funciones referidas a un proyecto de comunicación. El que desea llamar por teléfono a un amigo sabe que le basta marcar en el dial un número determinado; para ello, no necesita preguntarse cuáles son la naturaleza o las propiedades de los números. El ser de los números no cuenta entre sus cuidados, porque éstos no son para él sino funciones de los aparatos telefónicos de los suscriptores. Cualquiera que sea su naturaleza abstracta, el número es en este caso concretamente tan sólo un código que sirve para comunicarse porque está funcionalmente asociado al suscriptor cuyo nombre aparece junto a él en la guía telefónica[10].

Volvamos, sin embargo, al ejemplo de la fruta. De pronto, con mi palo, hago caer una fruta del árbol; la muerdo y hallo que es dura, agria y que me produce repulsión. Me sorprende el hecho que esta vez la fruta no sirve para comérsela. El sistema de vinculaciones recíprocas referidas a mi proyecto se revela perturbado. Ante esta situación inesperada, comienzo a hacerme otra clase de preguntas, por ejemplo: ¿cuándo sirve la fruta para comérsela? Empiezo así a reconocer señales: cuando está roja, es comestible; cuando está verde, no lo es. Pero ahora, también, puede aparecer por vez primera algo así como una reflexión teórica incipiente, porque puedo preguntar, en

[10]F.G. Jünger (*Sprache un Kalkül*, en el volumen *Die Künste im technischen Zeitalter*, München, 1956, págs. 96 *sqq.*) utiliza el mismo ejemplo de los números de teléfono para sostener exactamente lo contrario. Para él, la función hace desaparecer la realidad concreta de las cosas y los objetos, volatizándolos. Para nosotros, en cambio, la función es lo más concreto en la medida en que se vincula a proyectos humanos, y su sustitución por las nociones de cosa u objeto constituye un proceso de abstracción que "fija" a los entes en un ser susceptible de ser expresado en conceptos.

efecto: ¿qué sucede con la fruta, que una vez sirve para comérsela y otra vez no? ¿Y por qué existen frutas que no se comen? Desde aquí basta dar un breve paso para alcanzar la formulación que desencadena todo el proceso del saber teórico, a saber: ¿por qué existen frutas en general?

En este nivel aparecen ya lo que técnicamente llamaríamos objetos. Pero ellos conservan aun en este plano su originaria conexión recíproca en virtud de la cual cada uno apunta hacia otros objetos, de tal modo que en esta permanente referencia se configura el mundo como una totalidad vinculadora de momentos diferentes. Todos éstos se conectan, empero, en función de los proyectos humanos, así sean simplemente comer o huir de un peligro, dominar alguna situación o nada más que experimentar placer. Creo haber leído en alguno de los escritos de Ortega y Gasset que los objetos que constituyen el mundo se muestran, en su nivel originario, tan sólo como facilidades o estorbos para algún proyecto humano.

Se me dirá, acaso, que todo esto es demasiado antropocéntrico. ¿Por qué no admitir que el hombre es capaz de interesarse en las cosas por sí mismas, y no solamente en función de sus propios proyectos? Porque si el interés por las cosas en sí mismas no está enraizado en algún interés vital inmediato, aunque sea de manera muy indirecta y derivada, no puede conducir sino a una completa indiferencia. En el *Fausto* de Goethe, Mefistófeles desanima a un estudiante que se pregunta si no debería dedicarse a la medicina, esto es, a las ciencias de la naturaleza, haciéndole ver justamente la indiferencia del cultivo de estas disciplinas cuando se lo considera desvinculado de los proyectos humanos. "El sentido de la medicina", dice Mefistófeles, "es fácil de aprehender; estudiáis con detenimiento el macrocosmos y el microcosmos, para dejarlos luego que marchen como a Dios le parezca"[11]. El estudiante renuncia, por supuesto, al cultivo de la ciencia. Al hombre, en efecto, el mundo no puede serle indiferente, porque del uso que haga de él depende el éxito o el fracaso de sus proyectos y, en buenas cuentas, de su existencia entera; por eso, no puede dejarlo que siga su marcha como a Dios mejor le plazca[12].

Todo objeto que nos hace frente en el mundo exhibe, pues, una doble vinculación. Por una parte, refiere a otros objetos, que son también entes intramundanos, mediante una pluralidad de modos de la referencia que configuran relaciones espaciales, temporales, cualitativas, cuantitativas, acti-

[11] vv. 2011 *sqq.*

[12] De aquí resulta también que el hombre tiene que realizar actividades técnicas. Si para no fracasar en su existencia necesita usar del mundo, eventualmente puede serle necesario modificar el mundo para asegurar el pleno logro de sus proyectos.

vas, pasivas, etc. entre los entes[13]. Por otra parte, exhibe una vinculación con algún proyecto o propósito humano o algún modo cualquiera de andar ocupado el hombre con el mundo y los entes intramundanos. A este tipo de vínculo lo llamamos aquí "significación". Así, por ejemplo, la fruta que deseo comer ya no es meramente el objeto fruta, sino que posee además el significado de algo comestible; y el palo con que la hago caer del árbol adquiere igualmente el significado de un instrumento que facilita mi proyecto. Se trata, entonces, de dos dimensiones distintas de la vinculación que exhiben los entes. Una de ellas, la de la referencia, es horizontal; la otra, la de la significación, es vertical. El palo refiere al árbol de que fue cortado y a la fruta a la que golpea y hace caer; pero significa el instrumento que me hace posible realizar mi proyecto de comer la fruta, la cual, a su vez, significa lo comestible y apetecible. Esta doble relación expresa que si los entes intramundanos refieren los unos a los otros en el contexto de su propia totalidad en cuanto componentes del mundo, sus significados están refiriendo también los unos a los otros en el marco de una trama compleja que contiene a la totalidad de los significados. La referencia y la significación dan lugar, pues, a dos estructuras paralelas colocadas en distintos niveles, pero entre las cuales existe una estricta correspondencia de cada ente con su significado[14].

De estos dos niveles, el uno es concreto y el otro es abstracto. El nivel abstracto es el de la trama de referencias recíprocas que exhiben los entes considerados por sí mismos, y el nivel concreto es el del tejido de referencias que exhiben entre sí los significados correspondientes. Pensar que lo concreto se exhibe en la estructura de referencias de los entes, y no en la de los significados, equivaldría a olvidar que no son los entes por sí mismos los que constituyen un mundo sino que éste se da *a priori* y sólo para alguien que lo configura precisamente en función de los significados de los entes para sus proyectos, intenciones y propósitos.

En cualquiera de los dos niveles, el mundo así configurado representa un orden. Los matemáticos llaman orden a una relación que permite asignar a

[13]Utilizamos aquí el término "referencia" en el sentido de la *Verweisung* heideggeriana y no en el sentido de la *reference* de los anglosajones en cuanto ésta denota a la relación entre el significante y el significado.

[14]No hay ente que no posea algún significado para el hombre. Cuando la relación entre un ente y el hombre es tan remota y distante que no se ve cómo podría éste servirse de aquél para algo, siempre ocurre que el ente sirve al menos para ser conocido por el hombre. Esto prueba que el conocimiento está lejos de constituir la relación primaria que existe entre el hombre y los entes intramundanos, como creen los filósofos racionalistas. Por el contrario, conocer es algo que el hombre hace sólo cuando se encuentra en situación de no poder hacer ya ninguna otra cosa con los entes. (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, I, 2, 982 b 22 *sqq.*).

un elemento de un conjunto un lugar preciso con respecto a los elementos restantes del mismo conjunto. Análogamente, aquí estamos llamando orden a una asignación de significados a los entes, tal que éstos se muestren en una disposición que haga posible realizar los proyectos humanos. Puesto que el hombre es el amo y señor absoluto de los significados (ya que éstos dicen relación con propósitos que le son privativos), sólo él puede imponer órdenes: el orden natural, el orden político, el orden religioso, el orden poético, etc. En el hecho, habrá tantos órdenes diferentes como significados distintos que el hombre pueda asignar a cada ente. Un camello no puede tener idéntico significado para un mercader de la Mongolia interior o para un habitante de Nueva York, aun cuando el camello abstracto del zoólogo pretenda ser el mismo en todas las latitudes. Por eso hay diferentes mundos, aun dentro de una misma comunidad social.

Al orden, los griegos lo llamaron *kosmos*: los latinos tradujeron esta palabra con el término *mundus*. En su origen, las nociones de mundo y de orden son idénticas. Ambas denotan la trama de significados que el hombre asigna a todo aquello que le sale al encuentro en su intento permanente de hacer algo, y que están refiriendo los unos a los otros en el contexto de una totalidad y en función del logro de los proyectos humanos.

La relación del hombre con el mundo es, por su parte, doble. Hay en ella un momento de pasividad en que el hombre se encuentra con aquello que le hace frente y que no ha nacido de él; pero hay también un momento activo, por el cual el hombre asigna un significado al ente que le sale al encuentro. Al ámbito en que este juego se desarrolla lo llamamos el lenguaje. Obviamente pensamos aquí en el lenguaje humano y no en los sistemas de comunicación que acaso posean también otros animales. Esta concepción del lenguaje no excluye al proceso de comunicación como una de sus posibilidades fundamentales, pero no le asigna un carácter primario y excluyente. Por cierto, el uso que aquí hacemos de la noción de lenguaje prescinde de la distinción entre lenguaje y pensamiento, sea este último discursivo o de alguna otra naturaleza[15].

Lo que caracteriza esencialmente al lenguaje en el presente contexto es,

[15]Consideramos aquí al pensamiento y al lenguaje como dos modos simultáneos de manifestación de un mismo proceso, de tal manera que el pensamiento no expresado es concebido como un lenguaje interior. La noción aparentemente natural de que el pensamiento tiene que preceder al lenguaje y que, al menos cronológicamente, debe ser anterior a él, resulta insostenible, por cuanto sería imposible concebir el intento de pensar aquello que no pueda ser enunciado por el lenguaje.

en primer lugar, que todo signo lingüístico posee una significación. Con ello vemos aparecer una vez más la dualidad de niveles, el de los significantes y el de los significados. En segundo lugar, es carácter esencial del lenguaje que sus elementos (sean éstos palabras, frases, oraciones o como quiera que se llamen ahora los elementos semánticos) refieren unos a otros de manera tal que no pueden ser portadores de significado si no es en el contexto del discurso total o del sistema de una lengua. Para probarlo, baste suponer una lengua que poseyera una sola palabra en su diccionario, y procúrese imaginar un significado para ese término único. Una palabra aislada es ininteligible si no significa algo y si no tiene un lugar en un contexto de muchas otras palabras, en última instancia, de todas las otras palabras. Quienes trabajan con las lenguas saben por experiencia que el significado, que es esencial para que un término sea palabra y no mero sonido o grafía, sólo se obtiene desde el contexto de la totalidad de los significados de las palabras de la lengua de que se trata.

El lenguaje y la palabra recibieron en la lengua griega el nombre de *logos*. En la noción de *logos* están implícitos los sentidos de vincular y de referir. En virtud de esto, vale también para el lenguaje y sus elementos la doble vinculación que hemos hallado en los entes intramundanos: la vertical (la significación) y la horizontal (la referencia, que en el caso del lenguaje es llamada también la textura). Cada significante se conecta verticalmente con su significado y horizontalmente con los demás significantes. A su vez, los significados conexos con ellos se vinculan también horizontalmente entre sí en un tejido que proporciona a los significantes inteligibilidad.

No hay que creer, sin embargo, que la trama de significaciones y referencias implícitas en la noción griega de *logos* sea propia del lenguaje tan sólo en cuanto que expresa a un pensamiento "lógico" o racional, como parecería sugerirlo la etimología del término. En el pensamiento lógico, los términos entre los cuales se definen las vinculaciones internas del lenguaje son conceptos abstractos. En virtud de su carácter de abstracción, las relaciones existentes entre ellos pueden exhibir una necesidad (lógica) interna y por ello se hacen universales. De aquí que se acostumbre pensar que toda conexión necesaria es universal y que, conversamente, toda vinculación universal es necesaria; de acuerdo con ello, fuera del ámbito del pensamiento racional no podría haber afirmaciones válidas, porque las afirmaciones no necesarias no poseerían la universalidad indispensable para acreditar su vigencia. Pero esta restricción del sistema de vinculaciones característico del lenguaje a la sola esfera de lo racional y de lo lógico para que pueda garantizarse su validez, no es de manera alguna justificada.

Los conceptos abstractos entre los cuales pueden establecerse y definirse

conexiones lógicas se alejan tanto más de la realidad concreta cuanto mayor es su grado de abstracción; puesto que el proceso de abstracción consiste en la supresión o el olvido deliberado de ciertos rasgos propios de los individuos o de los hechos factuales con el fin de aislar notas comunes a muchos individuos o hechos, es claro que el mundo de la abstracción lógica se muestra empobrecido con respecto a la inagotable riqueza y variedad de características que son propias de lo real, y presenta, en último término, un aspecto fantasmal y semivacío[16]. Si queremos ahora regresar a lo concreto, deberíamos hacerlo ateniéndonos a lo que nos es inmediatamente dado, esto es, a la realidad de nuestras impresiones sensoriales y la de nuestras emociones. A las impresiones de nuestros sentidos externos e internos son concomitantes emociones de placer o dolor, de agrado o aversión, de satisfacción o repugnancia, etc. Tales emociones representan una afirmación o una negación de alguna finalidad, propósito o proyecto nuestros; ellas constituyen un "sí" o un "no" frente a alguna esperanza, a algún temor o, en general, a algún interés de nuestra existencia humana. Las emociones son, pues, parte integrante de los contenidos de nuestra experiencia que se origina en las impresiones sensoriales.

Ahora bien; el vínculo que une a cada impresión de los sentidos con la emoción que la acompaña no es dado, sino que debe ser establecido por nosotros, constituyendo un primer y rudimentario paso en la construcción de un mundo nuestro, de un mundo específicamente humano. Prueba de ello es que no existe una emoción que pertenezca de suyo y por sí misma a cada impresión sensorial; la relación entre la una y la otra puede cambiar según el tiempo y la situación, tanto en el plano de lo externo como en el de la vida interior. Además, cada nueva vinculación que nosotros establecemos entre una impresión sensorial y una emoción modifica radicalmente al objeto de la impresión. Cuando la visión de un objeto cualquiera es vinculada, por ejemplo, con una emoción de placer, el acto de la visión deja inmediatamente de presentarnos una imagen pura, desnuda, desprovista de todo aditamento extraño al objeto mismo. La cosa vista deja de ser cosa

[16]Esta pauperización del mundo de las formas abstractas ha sido siempre reconocida y confesada por la filosofía; cfr., p. ej.: Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I, 3,3: "La materia individual, con todos los accidentes que la individualizan, no entra en la definición de la especie; no entran, pues en la definición del hombre estas carnes y estos huesos, o la blancura o la negrura, o cualquier otra cosa de esta clase. De donde resulta que estas carnes y estos huesos y los accidentes que determinan a esta materia no quedan incluidos en [el concepto de] la humanidad. Sin embargo, están incluidos en eso que un hombre es; por lo cual eso que un hombre es posee en sí algo que la humanidad no posee".

SIN VALOR COMERCIAL

meramente vista para transformarse en cosa placentera. Con ello, el objeto ha adquirido un significado para nosotros: nos atrae. El significado no es aquí meramente el remitir de la impresión sensible a un objeto, sino que es en rigor la transformación del objeto de la impresión, por obra de la emoción concomitante, en un objeto que nos afecta de tal o cual manera porque afecta y compromete a los intereses de nuestra existencia.

Compartimos con Kant la opinión de que nos es imposible conocer las cosas en sí mismas; pero no estamos necesariamente de acuerdo con él en la causa a que hay que atribuir este hecho. Kant sostenía que no podemos conocer las cosas en sí porque nuestro aparato cognoscitivo predetermina aquello que podemos conocer de las cosas en función de su propia estructura. Nosotros creemos que, aun cuando ello pudiera ser así, la razón fundamental para que no podamos conocer las cosas en sí mismas es que nuestra percepción va acompañada siempre de una carga emocional que altera la consistencia de los objetos, privándola de su desnudez originaria y vistiendo a las cosas de significados establecidos emocionalmente en función de nuestros intereses y propósitos, de modo tal que dichos significados son puestos por nosotros y sólo valen para nosotros. En otras palabras, no nos son accesibles cosas en sí, sino tan sólo cosas que nos son significativas en la medida en que afirman o niegan, favorecen u obstaculizan la realización de nuestros propios fines e intereses en el despliegue de nuestra existencia en el mundo.

El pensamiento lógico racional tiene por irrelevante a esta vinculación de las impresiones sensoriales con las emociones y la considera en todo caso perturbadora para el logro de la función propia del lenguaje. Hay, sin embargo, todo un mundo de significados que sólo se abre dentro de este contexto. Acostumbramos, en efecto, asociar ciertas impresiones sensibles con otras impresiones o con emociones que no les son "naturalmente" concomitantes desde un punto de vista lógico, pero entre las cuales podemos advertir cierta similaridad. De este modo, hablamos por ejemplo de un "color triste", de un "sonido brillante", de un "pensamiento sombrío", y así sucesivamente. Al hacerlo, establecemos relaciones entre contenidos de experiencias que, desde el punto de vista de la razón abstracta, pertenecen a ámbitos diferentes de la realidad, y vinculamos, en los ejemplos que hemos usado, una impresión auditiva de sonido con una impresión visual de brillo, o una impresión visual de color con una emoción interna de tristeza o de alegría. De esta manera, asignamos inmediatamente a los objetos, al color, al sonido o al pensamiento, un significado en el sentido que venimos dando a esta palabra.

Para la razón formal abstracta, tales vinculaciones son ilegítimas; ellas

constituyen errores categoriales sólo admisibles en el lenguaje poético, pero que nada tienen que ver con la realidad del mundo. Sin embargo, desde el punto de vista de la expresión de significados concretos y dotados de auténtica validez para los fines de nuestra existencia, su importancia es innegable. Pensemos, por ejemplo, en expresiones ya clásicas como: "nuestras vidas son los ríos que van a dar a la mar que es el morir", o bien: "gris, amigo mío, es toda teoría, pero verde es el árbol dorado de la vida"; es claro que para la razón abstracta las relaciones son aquí errores categoriales, porque nuestras vidas no son ríos, ni la muerte es mar, ni las teorías son grises, ni los árboles dorados son verdes, etc.; sin embargo, entendemos sin necesidad de explicaciones los significados de estas y otras proposiciones de la misma índole, y al entenderlos adquirimos de inmediato un saber que difícilmente nos podrían entregar muchos libros de razonamientos abstractos inequívocos. Estas relaciones, ilegítimas para la razón formal abstracta, cumplen mucho mejor que las abstracciones lógicas la función de comunicar y de dar a conocer los aspectos concretos de la realidad en que estamos inmersos y con la cual debemos enfrentarnos permanentemente.

¿En qué medida, sin embargo, no caemos aquí en el ámbito de lo antojadizo, de lo caprichoso y, por tanto, de lo que en última instancia resulta ininteligible? La vinculación que en estos casos se establece entre las impresiones sensoriales y las emociones responde a una semejanza intuitivamente aprehendida por la fantasía. Dicha semejanza expresa algo común, algo universal de las representaciones. Una tal universalidad, por cierto, no es necesaria, no está fundada sobre una necesidad aprehensible por la razón abstracta, como la que poseen los conceptos y las categorías lógicas. Es una universalidad fantástica. Ello no significa, empero, que sea antojadiza y arbitraria y que esté abandonada al capricho de las intuiciones individuales. Si así fuera, sus expresiones no serían comunicables. El hecho que todos nosotros podamos "entender" una metáfora, una alegoría o un símbolo demuestra que esta clase de universalidad posee una legalidad propia, no abandonada al capricho humano ni al azar, aun cuando sus leyes no sean, por cierto, las mismas de la universalidad lógica de carácter racional.

Como el mundo, el lenguaje en cualquiera de sus modos, es un orden; pero no es otro orden, diferente del que exhibe el mundo. En el hecho, en uno y otro caso el orden nace del nivel de los significados, y los significados de los entes intramundanos y de los signos linguísticos que los expresan son idénticos. Se me dirá que no es esto lo que permiten inferir las listas de significados de palabras que reúnen los diccionarios. Evidentemente que no, porque los diccionarios no ofrecen significados en el sentido que aquí hemos dado a este término, sino tan sólo definiciones convencionales y abstractas de

las palabras. La identidad de los significados de los entes intramundanos y de las palabras correspondientes es el fundamento del hecho que el lenguaje sirva para expresar el mundo y a la vez para configurarlo.

¿Cómo se puede explicar esto? Recordemos que, en su estructura más originaria, el hombre y el mundo no son separados; constituyen una unidad, la del *Dasein* heideggeriano, la de la "vida humana" de Ortega. La distinción entre hombre y mundo es posterior y derivada. Pero aun si se introduce tal distinción en la unidad originaria y de suyo indivisible, es claro que cada una de ambas partes así distinguidas conserva su vinculación con la otra. De este modo, el hombre tiene que ser pensado como reflejando de alguna manera al mundo, y el mundo como expresando de alguna manera al hombre. Entonces, en el nivel de los significados, ocurre que la totalidad de lo ente vista en el hombre es el lenguaje, y vista fuera del hombre es el mundo. Dicho de otra manera, el lenguaje es el mundo interior del hombre y el mundo es su lenguaje exterior.

El lenguaje se muestra así como el ámbito en que se produce el encuentro entre lo real que se manifiesta al hombre y la subjetividad capaz de percibir dicha manifestación. La experiencia constituida en este ámbito, hecha posible por el lenguaje, es concretamente la condición para que el hombre pueda hacer algo con los entes intramundanos y para que, en consecuencia, pueda desencadenarse la configuración del mundo. Para el hombre, en efecto, hacer algo supone ponerse a sí mismo y poner a los entes en torno suyo en una determinada vinculación con los proyectos humanos, esto es, asignarles significados en cuanto facilidades o estorbos para su realización. No es extraño, entonces, que la asignación de significados a través de la cual el hombre logra servirse de los entes intramundanos para hacer algo con ellos y la facultad del lenguaje se muestren como dos características privativas del ser humano. Ambas condiciones están íntimamente ligadas en él, y la una no podría concebirse sin la otra.

Por esta razón, cuando el lenguaje del hombre de ciencia ha definido las estructuras de la materia y las leyes de las fuerzas que mantienen cohesionada a la naturaleza, y cuando el lenguaje del poeta ha mostrado los vínculos que existen, por ejemplo, entre nuestras vidas y los ríos que descienden hacia el mar o las sombras que deambulan por el escenario de la existencia, en ambos casos podemos decir legítimamente y con toda propiedad que el uno y el otro han establecido sendos órdenes y con ello han configurado o creado otros tantos mundos. Los lenguajes científico, poético, religioso y cualesquiera otros lenguajes originarios fundan órdenes y mundos que, a pesar de ser diferentes, son igualmente reales y objetivos. Nosotros solemos creer que sólo el mundo y el lenguaje de la ciencia son objetivos y que los de la religión y

de la poesía se caracterizan por su subjetividad; pero esto no es más que un prejuicio heredado probablemente del positivismo del siglo XIX.

En el cumplimiento de su función, el lenguaje establece las coordenadas que hacen posible acotar la realidad tal como se le ofrece a una comunidad humana que encuentra en él un medio de comunicación, esto es, una forma o modalidad común para expresarse. Al hablar, el hombre recoge sus experiencias, adquiere la posibilidad de hacer algo con los entes intramundanos, establece vínculos indelebles con sus semejantes en el proyecto común de hacer y de ser, y configura un mundo real en torno suyo; en otras palabras, el lenguaje lo hace propiamente hombre. Los griegos determinaron al ser humano como un *zóon lógon éxon*, expresión que se suele traducir como "el animal dotado de razón", pero que en rigor significa "el animal que posee el don del lenguaje". La intelección, el pensamiento racional, es un modo sobreañadido, una superestructura edificada sobre el fundamento común del lenguaje, que por cierto no podría darse sin éste, pero que no es en rigor necesaria para definir el carácter de lo humano.

La objetividad de un lenguaje se funda en su propia originariedad y es traspasada al mundo creado por él mediante el establecimiento del orden de los significados que es común a ambos. La objetividad nace del lenguaje y no del mundo. Esto es así porque sólo para el hombre existen referencias y significaciones en un sentido pleno y porque sin ellas no puede constituirse un orden. El mundo, en cuanto totalidad de los entes, le es dado al hombre; no así, en cambio, en cuanto totalidad de los significados. Éstos deben ser ordenados y asignados a los entes intramundanos; semejante operación se expresa en el lenguaje. Recordando la distinción medieval entre la *natura naturans* y la *natura naturata*, esto es, entre la naturaleza en cuanto creadora y la naturaleza en cuanto creada[17], sería admisible introducir también aquí la distinción entre una *significatio significans* y una *significatio significata*. La primera, la significación significante, es el lenguaje; la segunda, la significación significada, es el mundo. A ambos, mundo y lenguaje, es común el carácter de la significación y el orden establecido en el nivel de los significados. Pero el lenguaje es, de suyo y desde un punto de vista metafísico, anterior al mundo, porque lo produce, creando el orden que le es propio.

Tal vez se me querrá objetar: antes de haber visto el sol, nadie habría inventado una palabra para designarlo; por consiguiente, lo que hay en el mundo es anterior al lenguaje y la palabra tiene significado sólo porque antes que ella existe la cosa por ella designada. Esta objeción no es correcta,

[17]Cfr., por ejemplo, Spinoza, *Etica*, I, prop, 29 (*schol.*).

antes que todo porque supone que el significado de una palabra es una cosa. La verdad, por otra parte, es que nadie habría logrado jamás ver el sol si previamente no tuviera sus órganos corporales y su interioridad anímica acondicionados para hacer tal experiencia. Como lo expresó Goethe, no podríamos ver el sol si no poseyéramos de antemano un ojo solar; a lo que habría que añadir: tampoco podríamos verlo si no contáramos previamente con un espíritu, alma o como quiera que se llame, capaz de nombrarlo. Esta capacidad de nombrar es el lenguaje. Luego, el lenguaje es anterior al mundo.

Acaso se me haga una nueva objeción, a saber: el hombre de ciencia descubre en la investigación las leyes invariables de la naturaleza, es decir, describe el mundo tal como es; un poeta podrá, en cambio, en la exaltación de su fantasía, construir toda clase de mundos imaginarios, pero, por muy grande que sea su creatividad, será del todo incapaz de alterar una sola de las leyes del mundo real descrito por el científico. Por consiguiente, sólo la ciencia es objetiva y logra el acceso a la auténtica realidad. Este argumento, hay que decirlo, es un verdadero sinsentido. Es evidente que ningún poeta conseguirá alterar las leyes de la gravitación universal o de la termodinámica; pero también es claro que ningún hombre de ciencia, por mucho que investigue, logrará modificar ni una sola metáfora de Homero, o una visión de Dante o los caracteres de los personajes de Shakespeare. Es verdad que el hombre de ciencia no podría hacer lo que quisiera, arbitrariamente y según su antojo, con las leyes de la naturaleza; pero tampoco podría hacerlo el poeta con sus imágenes y figuras. La razón de esto es muy simple. Para el uno y para el otro, sus mundos respectivos poseen ciertamente una objetividad que les viene del lenguaje que los crea; el uno y el otro se encuentran, pues, atados por su lenguaje y por la objetividad que les es propia. En ninguno de los dos casos hay lugar, entonces, para lo antojadizo y lo arbitrario. Y es claro que lo mismo debe decirse, por ejemplo, del mundo de lo religioso, así como de cualquier otro que posea análogo carácter de originariedad.

La objetividad de cada lenguaje en su ámbito propio pone en manifiesto toda la fuerza de la estructura fundamental del ser-en-el-mundo, porque si bien es cierto que el hombre asigna significados a los entes intramundanos, también es verdad que no puede atribuirles significados antojadizos, sino sólo aquellos que los entes se dejan asignar. El juego entre hombre y mundo, en que ambos se determinan y condicionan recíprocamente, y donde el lenguaje es el punto de encuentro de ambas proyecciones, entra a tener aquí plena vigencia. Si el hombre se equivoca en el acto de asignar significados a los entes que comparecen en el mundo, este error traerá consigo el inevitable fracaso del proyecto humano, porque implicará que el hombre procure

servirse de los entes con vistas a un propósito para el cual éstos no se adecúan. De quien se equivoca en su trato con los entes decimos que anda desorientado. Para orientarse, debe procurar asignar a los entes que configuran su mundo las significaciones adecuadas, es decir, las que ellos admiten para ser libremente lo que son. De esta manera logra el hombre establecer un orden objetivo, y no arbitrario ni antojadizo.

También el Evangelio de San Juan comienza con las palabras: "en el principio era el *logos*". El mito bíblico coloca en el principio dos manifestaciones fundamentales del lenguaje. La primera es aquella por la cual Dios crea y nombra todo aquello que ha creado. La segunda consiste en que Adán da nombre a todo aquello que no ha sido nombrado por Dios[18]. A partir de aquí se desarrolla la historia humana como una tensión permanente entre el orden establecido por la palabra divina y el orden que nace de la palabra humana; de esta tensión toman su origen la justicia o el pecado, esto es, el acierto o el desacierto en la asignación de significaciones y, por consiguiente, el éxito o el fracaso del proyecto de la existencia del hombre.

El hombre no es nunca un receptor pasivo o un simple contador que se limita a llevar el registro de las experiencias que se le ofrecen. Permanentemente atribuye a los contenidos de sus experiencias significados que están en función de sus proyectos y del modo en que visualiza el desarrollo ulterior de su existencia. Estos significados no están dados de suyo con las cosas; es claro que la naturaleza no ha producido el aire para que podamos viajar en aeroplano ni el agua para que podamos nadar en la piscina. El aire y el agua se muestran como aquello que permite volar y aquello que sirve para nadar únicamente en el contexto de los propósitos con que nosotros nos servimos de los entes. Al asignarles significados, creamos órdenes, esto es, mundos. La atribución de significados a los entes es ciertamente libre, pero de ninguna manera antojadiza. La libertad de la asignación de significados debe ser consistente con el dejar ser al ente lo que es. De otro modo, los proyectos humanos quedan destinados al fracaso.

[18] *Génesis*, I, 3 *sqq.*; II, 19-20, 23.

HACIA UNA ARQUEOLOGÍA DE LA EXPERIENCIA*

Humberto Giannini
Universidad de Chile

RE No de cualquier experiencia. Nuestra búsqueda se mueve hacia el hipotético territorio, hacia el subsuelo de *una experiencia común*: por eso, *arqueología*. No es que no nos interese la otra, la personal. Nos interesa sobremanera; y justamente por eso está búsqueda tiene un sentido.

La vida está marcada, herida, por una nostalgia permanente de llegar a los otros. Es proyecto de convivencia; pese a los signos contrarios de los tiempos. Esta, la hipótesis conductora que intentaremos explicitar en la segunda parte de nuestro trabajo; la convicción que lo anima.

Tal convicción nos ha llevado desde hace tiempo a buscar un territorio relativamente sólido, relativamente confiable, que nos permita abordar sistemáticamente esta cuestión, ambigua por muchos respectos, de la experiencia común:

¿Qué es esto de una experiencia común? ¿Y cómo estar ciertos de que al hablar de ella no estamos sacando adelante nuestra propia y personal experiencia o a lo sumo la interpretación que 'yo' —sujeto privado— me formo de la experiencia ajena? ¿No es ésta una duda legítima y de difícil resolución?

Problema casi tan antiguo como la reflexión filosófica. Y cualquier respuesta fundada en 'mi' opinión, en 'mi' conocimiento, en 'mi' experiencia, es por eso mismo una experiencia viciada. Una aporía.

Y con todo, tal experiencia no es un tema que interesa sólo a un sector delimitado de la filosofía teorética —como lo es la teoría del conocimiento—. Interesa hoy a la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia.

Partíamos en otro momento de la investigación de un hecho obvio, objetivo: la experiencia común, cuyo subsuelo buscamos, se transfiere en grado decisivo, en la comunicación, en el lenguaje. Al comunicarnos verbalmente somos solidarios —en pequeña medida en el plano consciente; en una gran medida, en el plano inconsciente— de una experiencia histórica y social

*Primer capítulo de un libro en preparación, *Arqueología de lo cotidiano*.

cuyas huellas pueden ser objetivamente rastreadas en una suerte de etimología fundamental[1]; ser rastreadas hasta el punto preciso en que las palabras van a dar —no sabríamos decir cómo— a las cosas. Con todo, un criterio exclusivamente 'etimológico', lingüístico, tiene serias limitaciones y nos exponía al peligro de posponer o excluir perspectivas que el lenguaje en su generalidad no recoge.

El problema venía a centrarse entonces en la determinación de un nuevo modo de acceso a la experiencia común. Y hemos creído encontrarlo —o mejor, redescubrirlo— volviendo la mirada a un territorio relativamente próximo, relativamente inexplorado, y que sólo a partir de las incursiones de Heidegger se ha venido revelando con una gran riqueza de desarrollo en diversos campos del saber. Nos referimos al fenómeno de lo cotidiano. Al reproponernos este campo de reflexión pretendemos instalarnos concreta e inmediatamente en un mundo común, y además en la atmósfera de una comprensión también común, del mundo y de nosotros en él.

Nuestra tarea ha de ser, pues, investigar estructura y sentido de este ser cotidiano que somos, silenciosa, reiteradamente cada día. Tal cometido debería aproximarnos por un nuevo camino a la cuestión pendiente de la experiencia común, motivo central de nuestra inquietud.

No tenemos otro modo de ser rigurosos, si aquí cabe la palabra, que manteniéndonos fieles, primero, a lo que vaya apareciendo como estructura espacial (topográfica) de lo cotidiano y luego, a lo que mostraremos como su estructura temporal correspondiente (cronografía). En ambos casos, resulta aconsejable que sea el fenómeno mismo el que nos señale el camino (método) hacia su sentido o fundamento. Hacia el *arjé* de nuestra arqueología.

Quisiéramos precaver sin embargo contra algo que bien pudiere obstaculizar nuestro proyecto: el esperar la proposición de una realidad más verdadera, al margen de lo cotidiano. El camino que vamos a recorrer no va a conducirnos a ningún tipo de realidad más profunda y valedera, que deje al desnudo la apariencia o vanidad de nuestra vida común y nos invite, por tanto, a sustituirla. Como ya lo hemos manifestado, lo cotidiano es el modo propio de ser de la vida humana: de un ser que reiteramos cada día como nuestro.

La investigación ha de mantenerse en su etapa estructural lo más estrictamente posible dentro de los límites del fenómeno y no señalar nada —no postular ninguna entidad— que no se encuentre al interior o en las proximidades internas de tales límites. Así, los nuevos hechos que irán surgiendo en

[1]A propósito de 'Etimología fundamental' algo señalábamos en *Desde las palabras*, Cap. II. ("Cratilo, o de la rectitud de los nombres").

esta arqueología son, en un sentido propio, intrascendentes. Podríamos llamarlos 'insignificantes', por ser cosas que ocurren justamente en el territorio de la cotidianidad y la rutina. Sin embargo, la arqueología debería mostrar que son *significativos*, radicalmente significativos para la vida y para aquella experiencia común —o tiempo común— destino final de nuestras indagaciones.

I Aproximación al fenómeno

Hablando de lo cotidiano, este término no merecería mayores precisiones. Es algo que al parecer se comprende de suyo. Y se comprende de suyo porque es este mismo existir cotidiano desde el que respondemos, el que se encarga de aplanar sus niveles y de esconder o disimular sus propias profundidades; hechos éstos que en absoluto hemos de saltarnos si nos mueve el propósito de comprender el fenómeno 'en el terreno mismo'. Por el contrario, desde ya tendremos que asumir las cosas tal como se nos aparecen a primera vista; mostrar de alguna manera el fenómeno cotidiano en la planicie de una primera visión, y sobrevolar esta visión integral de punta a cabo. Es de esta metodología de acceso extensional —de esta topografía, como la llamaremos— que deberían ir surgiendo los primeros signos y huellas que nos enderecen a una segunda instancia de la investigación: a esa suerte de arqueología de la que hemos hablado. Notemos de paso que esta segunda etapa correrá paralela a lo que denominábamos a propósito del lenguaje, 'etimología fundamental'. En ambos casos, el método se aventura más allá de la convencionalidad de las palabras —hipótesis tan socorrida— o de la incomunicabilidad de las conciencias, hecho tan dramáticamente actual; en ambos casos, se aventura hacia un subsuelo común, vedado, invisible a la experiencia privada, en cuanto tal.

Nos hemos fijado, pues, como primera tarea, una delimitación, y una descripción superficial, topográfica, del fenómeno cotidiano. Luego, la misma configuración ganada será la que nos sugiera puntos estratégicamente adecuados para acceder a una exploración más profunda. No es este el momento de decidirlo.

¿Cómo se le aparece a un sujeto desprevenido ante la pregunta, este hecho radical de su vida?

Cotidiano —podría decir— es lo que pasa todos los días.

¿Y qué símbolo más apropiado de este pasar de todos los días, que la calle, medio de circulación ciudadana, *topos* privilegiados del pasar, del acontecer?

Tomemos, pues, la calle como punto transitorio de referencia. Esta calle por la que yo —como tantos otros— voy y vengo todos los días, en la que

todos los días a una hora concertada, vuelven a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, etc. Mirado desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar. Sin embargo, la novedad es algo que deberá ser cuidadosamente investigado más adelante, a propósito de la ruptura de lo cotidiano.

Lo que pasa cuando no pasa nada. A partir de esta simple constatación empezamos a sospechar que no va a ser fácil circunscribir o destacar aspectos de un fenómeno tan anodino. Salir a investigar la calle y qué pasa con esa vida que fluye, que pulula o se detiene en ella —hacer esta suerte de periodismo filosófico— ofrece el inconveniente de la invisibilidad propia de las cosas más próximas y familiares, de aquellas cosas que por el hecho de contar con ellas, de 'tenerlas a la mano', ni siquiera las divisamos. La cotidianidad es algo así; y entonces, aparece —y entonces, se nos desaparece— como el antimisterio por excelencia, como la más tosca y desabrida rutina.

El término 'pasar', sin embargo, con el que ahora hacemos este primer intento de *approche* a lo cotidiano, es ambiguo en cuanto a su referencia: 'pasa' lo que 'adviene' lo que repentinamente se instala en la realidad (¿¡Qué ha pasado!?). Pero por otra parte, significa también lo fluyente, lo que en su transitoriedad no deja huellas. Al menos, visibles.

Nosotros, por ejemplo, pasamos por la calle: no somos en ella; pasamos, somos trans-euntes hacia territorios que una topografía de la vida cotidiana ahora va a determinar. Y que lo hará justamente a partir de la constitución 'pasajera' de la calle.

Esta es la primera tarea que nos habíamos propuesto: recorrer un camino que nos permita divisar, como ya dijimos, la superficie global del fenómeno. Asegurada ésta, una arqueología surgirá entonces como una tarea proyectada en el terreno mismo, y cuyas conclusiones habrán de responder a nuestra primera pregunta sobre la experiencia común. Una tercera etapa sería la restauración real de aquella experiencia —un 'interés emancipativo', en el lenguaje de Jurgen Habermas—: tarea política, social, urbanística, que no encontrará cabida en este esquema introductorio.

Topografía

Para realizar esta primera incursión en un terreno aún no delimitado —no definido, por tanto— vamos a partir de los datos más triviales, más fácilmente reconocibles en nuestra propia experiencia cotidiana. Trataremos luego de descubrir la articulación objetiva de estos datos, y describirla en un

esquema conceptualmente satisfactorio, de modo tal que nos permita sobrevolar la superficie total del fenómeno. A esta labor preparatoria la hemos denominado 'topografía'.

E iniciábamos nuestra incursión desde la calle: la calle por la que solemos pasar rumbo a nuestros asuntos rutinarios o de vuelta de ellos, y que justamente ha sido abierta en algún momento para acceder a los puntos claves o extremos del territorio cotidiano.

Observemos desde ya este hecho: la palabra 'rutina', que expresa una idea cercana pero no coincidente con la de 'cotidianidad', proviene de 'ruta' —tal vez de rota (rueda)—, de la ruta que vuelve a hacerse día a día, un trazado circular que regresa siempre a su punto de origen. La rutina, más que describir un espacio, señala un tiempo que vuelve a traer *lo mismo*: el tiempo solar (*rota anni*), las fases lunares, el tiempo recurrente de los instintos, de los hábitos, etc.

Tratándose de una topografía, será preciso enmarcar y contrastar claramente los territorios entre los que se desplaza este ciclo breve de lo rutinario (o habitual). Ahora bien, el retorno a lo mismo queda topográficamente individualizado por el punto en el que se cumple el regreso del ciclo habitual: la habitación. Hábito, habitación. Para denotar con mayor énfasis tal carácter circular y reiterativo del proceso, preferimos emplear para este extremo el término de 'domicilio', extraído de las especulaciones astrológicas, con lo que tratamos de evitar de paso cualquier connotación afectiva y valórica.

El ciclo que empieza desde el domicilio, va a dar al otro extremo: al lugar de nuestros quehaceres habituales: al trabajo, para cerrarse con el regreso al domicilio. Así, pues, tendríamos ya delimitado el territorio total por el que pasa la vida de todos los días mientras no pasa nada:

Domicilio- calle- trabajo- calle-domicilio.

El domicilio

La rotación cotidiana se configura alrededor del punto al que se regresa siempre y desde cualquier lugar. Este punto gana, entonces, la calidad de eje de todo el proceso. Es cierto que podríamos imaginar a un vendedor viajero por ejemplo que vaya siempre a parar a otro punto del que salió a realizar sus comisiones. O a un fugitivo, en perpetua huida. No es imposible imaginar —o llevar por breve tiempo— una existencia que rehaga cada mañana sus contornos y horizontes. Lo que afirmamos aquí es que tal existencia es radicalmente opuesta a la de un vivir cotidiano y que quien ha experimentado cualquiera de estas situaciones, ha sido durante ese tiempo, un ser radicalmente distinto de nosotros, seres domiciliados.

El domicilio representa, entonces, una categoría fundamental en la estructura que estamos describiendo, categoría que no deberá ser asociada necesariamente a imágenes de una convivencia familiar, a tradiciones o a afectos. Ser domiciliado lo es el anacoreta —inmensamente domiciliado, diríamos—; el mendigo que se guarece bajo un puente; el nómade con su tienda ambulante, el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada en el prostíbulo; el conscripto, en el cuartel.

No hemos de suponer tampoco esta categoría como privativa del ser humano: los animales más evolutos también son seres domiciliados; y también ellos, desde la guarida o la madriguera o el nido materno —primera dimensión de su mundo— programan, tejen, distribuyen horizontes de nuevos mundos o universos.

Y esto es justamente lo que quisiéramos destacar ahora: que tal domicilio representa muchísimo más que un espacio cerrado en el que la bestia o el hombre se guarecen de las inclemencias del tiempo o de la codicia de sus enemigos: cuando traspaso la puerta, el biombo o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me despojo de imposiciones y máscaras, abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo —un simbólico *regressus ad uterum*— es decir, a una separatibidad protegida de la dispersión de la calle —el mundo de todos y de nadie— o desde la enajenación del trabajo[2].

El regreso a sí mismo —a un sí mismo cuya problematicidad no sería el caso discutir ahora— está simbolizado por este recogimiento cotidiano en un domicilio personal conformado por espacios, tiempos y cosas que me *son disponibles*. En resumen: por un orden vuelto hacia los requerimientos del ser domiciliado.

Mi identidad personal depende, no sabemos todavía en qué medida —pero ciertamente depende— de que ese orden en mis dominios[3] no se transtorne de una noche a la mañana siguiente. Por eso, si tuviera que regresar como el fugitivo, siempre a otro punto de partida y despertar en medio de objetos extraños y seres desconocidos, terminaría por perder tal vez aquella certeza con la que cada mañana me levanto, seguro de ser el mismo que se acostó allí la noche anterior. El hecho de despertar cada mañana y encontrar la realidad circundante, allí, tal como la dejé, y los

[2]"Frente a esta presión de lo social los hombres ya no buscan realizarse en el mundo público sino en la vida privada de la familia. Esta es ya no sólo centro de la región privada sino un refugio idealizado que protege contra las amenazas y las tentaciones de la vida pública" (Lechner, Norbert; *Vida Cotidiana y ámbito público en Chile*, Flacso, 1980).

[3]Los términos 'dominio', 'domingo', 'domicilio' provienen de un mismo término; *domus* (lugar y tiempo del señor).

objetos en su mismo orden y con aquella pacífica sustantividad resguardadora de mi reposo, este hecho, representa el despertar confirmatorio de que la vida no es sueño; la prueba cierta de que hay una continuidad espacio-temporal que mi sueño fisiológico interrumpe cada noche y que mi sueño psíquico suele perturbar profundamente. Este hecho, digamos al menos, contribuye a que nunca llegue a cuestionarme mi propia identidad.

En resumen: es el contorno inmediato y familiar del domicilio el que me permite reintegrarme a la realidad, reencontrarla y contar con ella cada día. Y nos estamos preguntando si éste no es el modo, y fundamental, de reencontrarme conmigo mismo.

Pero, hay más: el domicilio, a causa de esta función 'reflexiva' que lo constituye, ha de ser la clave insustituible que me permita aventurarme más allá, hacia el mundo, en el proyecto cotidiano de 'ganarme la vida' y regresar luego, a él, desde cualquier horizonte, como a lo más propio. Así pues, el centro de toda perspectiva no es lisa y llanamente mi 'yo', como pretende la filosofía subjetivista, sino mi 'yo domiciliado'.

> "El recogimiento necesario para que la naturaleza pueda ser representada y trabajada, para que se perfile sólo como mundo, se realiza como casa. El hombre está en el mundo como habiendo venido desde un domicilio privado, desde lo 'en sí' al que puede retirarse en todo momento. No viene a él desde un espacio intersideral donde ya se poseería y a partir del que debería en todo momento recomenzar un peligroso aterrizaje... Concretamente, la morada no se sitúa en el mundo objetivo, sino que el mundo objetivo se sitúa con relación a mi morada"[4].

Todo esto nos lleva a suponer que el domicilio es un indicio fuerte y un símbolo de la singularidad humana, así como la calle —ya lo veremos— símbolo de su universalidad, de su sociabilidad. El hombre es a la vez *socius* y *singulus*, doble y conflictiva condición que ninguna ideología debiera eludir[5].

Sin embargo, un reconocimiento meramente topográfico no nos autoriza profundizar este conflicto. La relación simbólica entre domicilio y mismidad es un problema que quedará pendiente hasta los próximos capítulos.

[4] Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito*, 2, IV, pág. 170, Ed. *Sígueme*, Salamanca, 1977.

[5] Sabemos, por ejemplo, del horror con que a veces recibe, sobre todo la clase media, el proyecto político de abolición de la propiedad privada. Y aun cuando el proyecto se refiere esencialmente a los medios de producción, medios por los que una clase minoritaria se ha venido apropiando del fruto del trabajo ajeno, la clase media entiende con pavor que se trata del despojo de 'su propiedad privada', es decir, del domicilio, símbolo inseparable de identidad personal.

El trabajo

Más allá del domicilio empieza el espacio público que ya se asoma en el vecindario, en el barrio, en la población, hasta perderse en el torrente anónimo de las arterias de la gran urbe. Es el espacio que debemos atravesar para alcanzar el otro foco alrededor del cual gira el ciclo cotidiano: el del trabajo.

Dado que en el domicilio hace frío, dado que en el domicilio se siente hambre, dado que se siente urgencias que allí no es posible satisfacer, el animal empieza a internarse en el espacio externo, a abandonar esa su aparente separatibidad protegida, en busca del alimento, de la leña, de la compañera. El animal aprende a intimar, a convivir con lo extraño a causa de que tiene que sobrevivir, a causa de que tiene que asegurarse día a día esa mismidad que el domicilio parecía ofrecerle. De alguna manera y en algún momento de la vida individual esta salida a la intemperie representa una ruptura con la ensoñación unitaria previa a la expulsión del paraíso tal como la simboliza la narración mítica. O la ensoñación unitaria, tal como la repite el esquizofrénico, en la dramática construcción de espacios cerrados.

Por lo demás, resulta plausible que el hombre histórico al tiempo que se ha venido exponiendo fuera de esta especie de unidad intrauterina para ganar día a día su ser, se ha ido apropiando también del ser del 'mundo' (homo faber). Y este modo sistemático de apropiación es el trabajo humano.

El domicilio nos conduce así al otro foco de la estructura total que estamos analizando, a la razón cotidiana del abandono de mi domicilio: al trabajo. Y no cambia la estructura por el hecho de que en ciertos períodos de la historia o en ciertas culturas (como en el medioevo o en la cultura china), el sitio del trabajo familiar o del trabajo individual hayan coincidido con el domicilio. Entonces, la circularidad cotidiana vuelve a su origen esencialmente temporal, y su descripción es tarea de una *cronografía*[5]. Ya volveremos sobre este punto. Sea como fuere, quisiéramos insistir sobre el principio que dice que es el domicilio el eje en torno al que gira toda la estructura, y que sin él, como tuvimos ocasión de anotar, no hay propiamente vida cotidiana[6].

Ahora bien, mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, con un espacio vuelto a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de *mi disponibilidad para los otros*: mi disponibilidad para la máquina que debo hacer

[5]Veremos que una cronografía posee rasgos bastantes diversos de una topografía, sobre todo por lo que respecta a la función de la calle.

[6]El nacimiento latente del mundo se produce a partir de la morada. Levinas, op. ct.

producir, para el patrón, para el jefe, para la clientela, para el auditorio, para el consumidor. *Un ser para otro a fin de ser para sí*, en un tiempo externo y mediatizado.

Y cabe afirmar que el grado de distancia y exterioridad de este mismo ser que es ser para otro y ser para sí, define con bastante exactitud el tipo de sociedad a la que se pertenece: desde la sociedad en la que el trabajador vende, enajena sus fuerzas simplemente a cambio de una paga —la ignominia del trabajo como mercancía— hasta la sociedad en la que el trabajo implica esencial y concretamente un *ser para nosotros*, esto es, una efectiva comunidad en la inteligencia y en el destino de la obra. El primer signo de un tiempo democrático, común.

No es nuestro intento, sin embargo, postular aquí una filosofía o una sociología del trabajo, tarea por lo demás suficientemente desarrollada en nuestro siglo. Recordemos que estamos abocados al propósito exclusivo de delinear una topografía del ciclo cotidiano, ciclo en el que el trabajo constituye el lugar —o los lugares— de una disponibilidad (mediatizada) para los otros.

Ahora bien, este determinado modo de ser acarrea también determinados modos de comunicarse con los otros. En primer término, aparece aquí una comunicación vertical, jerárquica. El patrón, el auditorio, el cliente, siempre 'tienen la razón' y esta razón no discutida no proviene de otra fuente ni de otro principio que no sea el de su jerarquía funcional. Tal es su autoridad. En segundo término, esta comunicación vista ahora desde una perspectiva horizontal, es competitiva, agonal: cada cual ha de mostrar lo mejor de sí a fin de sobresalir y aventajar a los otros en el escalafón funcionario, en 'la competencia comercial' o en la 'carrera' —palabra ya de por sí competitiva—. Así, visto desde el trabajo mediatizado, el mundo es un sistema de signos, de 'valores', de ofertas y de postergaciones. El mundo es feria.

En último término, lo que se dice al interior del trabajo corresponde a un lenguaje meramente informativo, operacional; a una clave, a un código propios de un engranaje que ya tiene calculados todos los gestos y palabras del trabajador. Donde cualquier otra forma de comunicación —la charla, por ejemplo— se juzga allí como *transgresora*, salvo cuando se hace patente el conflicto entre ser para sí —el de quien manda— y ser para otro —del que obedece—, y debe entonces, recurrirse al metalenguaje del diálogo entre las partes. Ya volveremos sobre esto a propósito de los modos cotidianos de comunicación.

Para concluir este punto: es a partir de la estructura misma del trabajo, cual comunicación operacional, jerárquica y competitiva o cual modo de

mediatización, de exclusión y antagonismo, que podríamos sostener que aun en una sociedad en la que el tiempo enajenado —el tiempo para los otros— se convirtiere en un tiempo democrático (en un tiempo común), aun así, la realidad del trabajo marcaría siempre una distancia respecto del tiempo que surge fuera de ella: en la separatibidad protegida del domicilio o en el espacio abierto de la calle.

Llegamos finalmente a la tercera instancia de esta topografía cotidiana.

La calle

Señalábamos al comienzo que hasta cierto punto lo cotidiano se identifica con la rutina. Significativo, decíamos, que este último término provenga de 'ruta' —y tal vez de 'rueda', es decir, del medio que hace posible la circulación: en este caso, del tiempo cotidiano.

Pues, esencialmente, la ruta, la calle, es medio de circulación. En su oficio básico es la ruta por la que regresa todos los días el disciplinado Kant a su domicilio o por la que se dirige a la Biblioteca Municipal de Köenigsberg. O la ruta que hace el campesino rumbo al mercado del pueblo o el escolar rumbo a su escuelita rural. La calle cumple así el oficio cotidiano de comunicar los extremos: el lugar del ser para sí (el domicilio) con el lugar del ser para los otros (el trabajo). Propiamente hablando, es medio primario, elemental de comunicación.

Lo es en el sentido indicado de comunicar, de unir los extremos del rodar cotidiano; pero lo es también en el sentido de hacer presente, de mostrar allí en ese espacio ocasional de convergencia, lo que a los transeúntes debiera detener e interesar: los productos del trabajo expuestos en vitrinas o representados con formas, luces y colores, o pregonados por el comercio ambulante. te. Invitaciones seductoras que a través de una técnica sofisticada, invaden todos los espacios y todas las pausas, en el desmesurado intento de meterse en la conciencia desprevenida del transeúnte. Va a dar además, a su espacio abierto y comunicativo, la opinión pública, la protesta relámpago que quiere 'tomarse la calle' o el manifiesto mural que sintetiza sus preferencias en un ¡Viva! o en un ¡Muera!; van a dar allí como a su medio natural de exposición expansiva. Parodiando a Shakespeare, a veces la calle parece un gran libro escrito por un demente.

Pero la calle es comunicación también en el sentido de ser lugar de encuentros ocasionales entre los que van por sus asuntos y que en este ir y venir conforman *una humanidad patente*: el prójimo.

Prójimo es quien se nos aproxima desde su distante humanidad y desde su concreta encrucijada; lo es el desconocido que pretende ser reconocido

gratuitamente en su dignidad de hombre, a partir de tal encuentro. Y lo es justamente por mi posibilidad de encontrarlo, de acogerlo.

Tal modalidad de comunicación con la humanidad que me envuelve y me circunda pertenece al espacio abierto de la calle, condición suya que va a definir en cierto sentido a la naciente democracia occidental. La democracia griega, en efecto, nace en la calle; y queda ligada a los espacios abiertos de la plaza, del mercado, espacios que permitirán el encuentro socrático y la convergencia ciudadana.

Luego, con el andar del tiempo, la libertad de desplazamiento, la libertad de expresión, la libertad de reunirse, son conquistas no sólo ganadas en la calle, sino además, ganadas esencialmente para ella.

Pero hay aún otra característica que ahora nos interesa subrayar:

Frente al domicilio y al trabajo, la calle aparece como un territorio abierto.

Esta nueva expresión 'abierto' significa en su mayor cercanía a la literalidad: lo que puede llevar a muchos lugares diversos de los extremos que conforman el pequeño ciclo de la rutina. En este sentido —al que ya volveremos más tarde— la calle, además de medio, es límite de lo cotidiano: permanente posibilidad de aquel *status deviationis* de que habla la teología, tentación de ruptura con el presente continuo propio de una vida programada. Y es justamente por allí que vamos a intentar pronto introducirnos en la arqueología del fenómeno.

Digamos que la calle tiene profundidades desconocidas e inquietantes. Y así como para el poeta la palabra es medio de comunicación y al mismo tiempo, *cosa*, problema, resistencia, tentación, así la calle es para el transeúnte, por una parte, medio expedito de comunicación espacial, pero por otra, territorio abierto en el que bien podría detenerse, distraerse, atrasarse, desviarse, extraviarse, mostrar, ofrecer, ofrecerse. Cabe afirmar a este respecto que la calle se convierte en algo así como un lenguaje que se dice a sí mismo, en cuanto no lleva necesariamente fuera de sí sino que nos sumerge en su propio significado abierto hacia adentro.

Pero cabe que allí que pase algo más:

Es cierto que el transeúnte puede esconderse entre los otros, en el anonimato, en el 'se dice' que señala Heidegger. Y esta posibilidad nos lleva a un segundo sentido de lo abierto.

Como espacio público, franco a la manifestación anónima, representa, es verdad, el lugar de todos y de nadie. En tal espacio soy un hombre indiferentemente igual a todos los demás. Pero, entonces, en ese espacio el individuo no tiene simplemente la posibilidad de ocultarse *entre* los otros; o más bien, si la tiene es porque en medio de los otros, en la libre circulación callejera, logra desprenderse en alguna medida del peso, de la responsabilidad, del cuidado

de ese ser para sí que somos en el domicilio y de ese ser en vista de sí mismo, como lo somos preferencialmente en el trabajo.

Sentirse como esa humanidad patente que es el prójimo, en la apertura niveladora que la calle confiere al transeúnte, no es un descubrimiento reflexivo, ni poético o sentimental. Es previo a todo eso. Corresponde a un reconocimiento animal, instintivo que una sociedad jerarquizada ha venido sepultando. Y al punto inaudito de convertir la realidad del otro en un problema teórico.

En las profundidades del mar, los pequeños peces miran a los ojos del buzo, seguros de encontrar el punto de acceso a la profundidad esencial del visitante. Pero el individuo humano, en la soledad de sus raciocinios se ha planteado en serio la posibilidad de ser él la única conciencia, él, la única mirada. *Solus ipse*.

La calle nos devuelve a la justa dimensión de nuestra humanidad desnuda, sin trámites razonadores, sin jerarquías ni distinciones. Nos revela en nuestra condición de humanidad imprevisible en nuestra relación con los otros o, repentinamente, contra los otros. En definitiva, y frente a la duda solipsista, también este último es un modo de reconocimiento.

Así, el paso por la calle corresponde a una suerte de purificación diaria de esta nuestra individualidad modalizada, calculada por la especialización del trabajo y exacerbada por la separatibidad domiciliaria.

Hay, finalmente, un tercer significado simbólico de lo abierto. Y es el siguiente: mientras que la vida domiciliada y la actividad laboral están regidas por una normatividad positiva —lo que hay que cumplir para habitar y convivir con otros o mantener el trabajo— en un sentido muy propio, a la calle la rige una normatividad invisible, una normatividad casi completamente sumergida en lo tácito. Es decir: lo que no debería hacer el transeúnte a fin *de conservar su anonimato* y llegar a su destino: no atravesar con luz roja, no desnudarse en público, no pintarrajear las murallas, etc. Pues, apenas transpase este *límite* invisible de lo tácito, un poder también anónimo se hará presente, y con él, la relación dinámica entre la rutina y la trama invisible que la mantiene expedita.

Justamente en este examen de la calle, como medio y límite de la circulación diaria, llegaremos a tocar el subsuelo de lo cotidiano, a su arqueología. Lo que pasa en la calle, lo que la convierte en límite (lo abierto de ella), revela en grado máximo algo que no es ajeno por lo demás a las otras instancias de la estructura.

¿Abierto a qué?

Ya lo hemos adelantado: a la posibilidad del desvío, del encuentro y del desencuentro, del accidente callejero, de la evasión y del descubrimiento de la vida de los otros. En una palabra: a lo que puede pasarnos en cualquier

momento y, por tanto, quebrar provisoriamente el círculo inesencial pero férreo del presente continuo de la rutina. Como a Saulo, en el camino a Damasco.

La rutina de lo cotidiano

A modo de una primera delimitación del fenómeno de lo cotidiano o rutina —aún no hemos establecido la neta diferencia entre ambos términos— decíamos que es lo que pasa cuando no pasa nada. Descripción trivial, ambigua, pero por eso mismo apropiada como punto de arranque. Intentemos enriquecerla ahora que contamos con algunos elementos conceptuales.

Pero antes, una última mirada al camino recorrido:

Sobrevolada la planicie del fenómeno, determinado éste en su naturaleza externa y circular —domicilio, calle, trabajo, domicilio—, nuestro paso siguiente fue el de desplazarnos hacia los límites del territorio visible a fin de establecer justamente allí un punto de acceso hacia los fundamentos no visibles del fenómeno. La calle, *medio* de la circulación cotidiana, pero tan esencial como eso, *límite*, nos había parecido un punto de vista privilegiado. Entre otras cosas, porque en el subsuelo de la apertura propia de la calle empezábamos a descubrir un entramado más o menos invisible, más o menos implícito, de *normas*, de cuyo acatamiento depende justamente el que no pase nada y nuestra ruta sea expedita cada día.

El término 'ruta' empezaba entonces a tomar un tinte existencial: presentémosla como el camino construido sobre un entramado de normas, externas e interiorizadas, visibles o invisibles, que nos aseguran la llegada a nuestro destino. Un destino, sin embargo, inmanente a la ruta, inseparable del rodar rutinario.

Ahora bien, si la rutina es regreso a lo mismo, a lo consabido, este hecho tiene que ver entonces con un continuo asegurarse la norma y la legalidad de las cosas; tiene que ver con una suerte de absorción de la trascendencia del futuro en la normalidad de un presente continuo. Caricatura de la eternidad.

A este entramado subyacente y siempre ya constituido pertenecen desde las normas y hábitos domiciliarios, las normas que regulan la circulación peatonal y vehicular, el código del trabajo, las leyes de previsión social, hasta finalmente, las leyes normativas más generales de la convivencia ciudadana, como lo puede ser la Constitución política del Estado. Y no pertenecen menos las leyes teoréticas destinadas a comprender lo que pasa en la Naturaleza y en la sociedad, pero esencialmente, destinadas a asegurarse la normalidad de los fenómenos y prever sus cambios.

El sentido de esta trama: cerrar por todas partes el exceso a lo imprevisible, a lo que pudiere sobrevenir desde fuera y truncar la pacífica continuidad de nuestros proyectos. La socialización de la vida —la civilización— se inscribe en un tejido de normas y técnicas de carácter preventivo cada vez más complejo y, para decirlo paradójicamente, imprevisible en sus consecuencias planetarias.

Ahora bien, esta mirada previsora de la vida —la cura, de Heidegger— sólo caracteriza un aspecto, inseparable por lo demás, de lo cotidiano; como veremos ahora, no caracteriza a la estructura en su integridad.

Es éste el momento, pues, de diferenciar el presente continuo de la rutina de otros aspectos que aparecen en la vida cotidiana justamente como transgresiones de aquella temporalidad llana y desértica.

Una existencia rutinaria es tal en cuanto no se abisma en los abismos del tiempo, en cuanto nivela todas sus dimensiones y simplemente es lo que viene de ser, y espera ser lo que proyecta en un futuro sin distancia. Tiempo continuo, pegado a la actualidad, intrascendente.

Pese a todo esto, la rutina es afanosa. Y su afán consiste precisamente en tapiar cualquier trascendencia, en reducir el ángulo, para emplear un término deportivo, de la amenaza de lo que el tiempo puede traer como imprevisto. La rutina es normativa, legalista, reglamentaria, por lo que concierne a la naturaleza y a la sociedad y es esta actitud la que le permite marcar su derrotero con una reincidencia perfecta.

No es que no se haga planes a largo plazo. Los hace. Pero ese largo plazo lo tiene de tal modo asegurado a los carriles de su presente, que termina siendo un plazo sin cisuras temporales; en el fondo un plazo con trascendencia cero.

No es que no espere nada del futuro. Espera, pero sin salir al encuentro de lo esperado. Y es así como la rutina termina por hacer inofensivos sus propios proyectos, por miedo a salirse de la ruta. Por ejemplo: para el hombre sometido, el proyecto de llegar a ser algún día independiente; para el emigrante nostálgico, regresar algún día al terruño natal; para el estudiante eterno, rendir finalmente su examen de grado. 'Quehaceres pendientes' los ha llamado la psicología. Proyectos parasitarios de un presente continuo. Así, lo rutinario, que nos mantiene gracias a los imprevistos evitados, en una *identidad no cuestionada*, también nos mantiene 'en la línea' de fines sumergidos, no separables ya de la visión de la ruta, indiscernibles en último término de la ruta misma. En tal visión el futuro no aparece ni como favorable ni como amenazante: parásito del presente, llega continua, mansamente como norma y normalidad. Y así también el pasado: como lo que soy habitual, irremediablemente.

Previsión y fines sin distancia vienen a justificar, entonces, el haber llamado 'presente continuo' a la rutina de la cotidianidad.

Frente a esto, la calle representaba por estructura y sentido, lo multidireccional, lo abierto. Y hemos afirmado que es símbolo, por una parte, de lo imprevisible temido: símbolo de quedar expuesto a todas las amenazas ('quedar en la calle'); símbolo de lo que pudiere acaecernos: de lo accidental (los accidentes callejeros, los encuentros temidos); símbolo como alguien dijo con acierto, de 'la vulnerabilidad de las esquinas'. Pero, por otra parte, la calle es nuevamente lo abierto, ahora en el sentido de mis propias posibilidades: posibilidad de detenerme ante lo desconocido, ante lo extraordinario, ante lo narrable; la posibilidad de dejarme seducir por ello y seguirlo. Y de allí, la posibilidad del des-vío, del extra-vío; la posibilidad de hacer de un encuentro fortuito un cambio radical de la ruta, o de un reencuentro, una aventura con el pasado; o la posibilidad de hacerme oír en un foro público o de escribir aquí en esta muralla la expresión de mis represiones, de mis resentimientos o entusiasmos o de proclamar aquí mismo una invitación a los otros a la demolición de todas las normas. En una palabra, así como la calle simboliza el imprevisto natural o social temidos, también simboliza nuestras propias posibilidades transgresoras. Pues, como decíamos, a este mismo límite invisible desde el que llega la amenaza indeterminada de lo imprevisible, se allega la tentación transgresora que busca quebrar un tiempo en que no pasa nada o bien invalidar esas mismas normas por las que lo imprevisible es puesto continuamente fuera de nuestro alcance.

Ahora bien, sobre este concepto de transgresión, importante en todo lo que sigue habría que hacer un alcance, a fin de mantenerlo a distancia de todo juicio de valor: cabe que lo que se transgreda sea alguna norma de la normalidad familiar, social y laboral, tales como no llegar una noche al dormitorio conyugal, meterse a un cine o conversar de fútbol en horas de oficina, alterar el orden público o asaltar un banco. Esto no es, sin embargo, estrictamente necesario: se es transgresor en relación al tiempo inconclusivamente continuo propio de la rutina y de sus normas.

La transgresión cotidiana es así, en primer término, un modo de *ser recurrente* que pertenece a la estructura esencial del fenómeno. Y que se caracteriza tanto por su momento de marginalidad respecto de la norma como por un regreso pacífico a ella o a una nueva forma de normalidad.

En cierto sentido la transgresión, como forma recurrente del ser cotidiano, puede ella misma volverse norma. Así, la suspensión semanal de todo quehacer mundano, en la tradición judía —la santificación del sábado— fue transgredida por Cristo, con escándalo para el legalismo fariseo. Transgresión de una transgresión que se había vuelto normalidad vacía, rutina. Y lo

que ayer fue revolucionario, hoy puede ser mero sometimiento a normas de conservación del poder. Y así, la acción política, transgresora por esencia, suele convertirse en agresión violenta a la normalidad vigente, con miras a instalar una nueva fórmula de relación social.

En resumen, el concepto de transgresión, en el territorio de lo cotidiano, no implica meramente marginalidad. Sucede aquí algo análogo al sentido del abandono del mundo: el eremita deja el mundo para volver a él, nutrido con la presencia de un tiempo trascendente y benefactor.

También la transgresión cotidiana es una restauración de la temporalidad trascendente, restauración del sentido de la norma, restauración del sentido de la experiencia.

Así, es transgresión la conmemoración recurrente de lo que fue, a fin de que siga siendo; la fiesta, el regreso de Baco con sus orgías y estridencias, y el espectáculo, como presencia plena y completa del otro o de lo Otro; es transgresión la vida política, como restauración del sentido de la norma social o como denuncia de un mal presente que habría que extirpar; es transgresión, aunque lo sea de un modo meramente imaginario, el ansia de novedades, de 'estar presente' a lo que pasa en el mundo, modo imaginario como tantos otros, de restituirse a la experiencia humana, y a los imprevistos nefastos y faustos que trae día a día.

Finalmente, transgresión a la rutina, a la degradación de un tiempo continuamente inconcluso, lo es esencial y profundamente la conversación. En ella acontece un tiempo del todo original en la vida del hombre, tiempo mediante el que la vida diaria se recoge de la dispersión, se exhibe y se expresa libremente como restauración de la experiencia. Todo esto habrá de verse en el examen propiamente arqueológico de situaciones cotidianas ejemplares, situaciones por las que lo cotidiano evade su propio círculo, para regresar siempre a él.

Digamos, para finalizar esta etapa introductoria, que ahora estamos en condiciones de establecer una diferencia conceptual precisa entre rutina y cotidianidad. Nuestro esquema inicial —domicilio, calle, trabajo, domicilio— sólo podía orientarnos en el plano visible, diurno del fenómeno. Lo cotidiano es, sin embargo, muchísimo más que eso. Es esquema, sí, pero también y esencialmente es ruptura de ese esquema, infracción a la circularidad con continuo regreso a ella.

Así, pues, la vida cotidiana describe una circularidad más amplia, más accidentada y más profunda que la del presente continuo, desértico de la rutina. Más amplia y profunda de lo que conocimos en nuestra topografía.

De su sentido temporal ya hemos adelantado algo: restauración de un tiempo abierto. La palabra propia es 'trascendente'. Esta hipótesis, que

habrá de ser desarrollada en una arqueología, nos ofrecerá finalmente un acceso a lo que nos habíamos propuesto en un principio: alcanzar el territorio oculto de una experiencia común.

EL PROEMIO DE PARMÉNIDES Y SUS INTÉRPRETES ALEMANES*

Alfonso Gómez-Lobo
Georgetown University

Trasladémonos por un momento con la imaginación a una de las grandes bibliotecas de Alemania, a la de Hanover, por ejemplo, o a la del Estado de Baviera, y busquemos entre los anaqueles las obras de Sexto Empírico, un filósofo de fines del siglo II y comienzos del III después de Cristo[1].

Si abrimos el volumen en que se incluye su tratado, *Contra los Lógicos (Pros Logikous)*, avanzando luego hasta el párrafo 111 del libro primero, encontraremos un misterioso poema que traducido del griego al castellano suena más o menos así[2]:

PARMÉNIDES: EL PROEMIO
(Fragmento B1, Diels-Kranz)

1 *Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo*
podría desear,
2 *me iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto*
sobre el camino abundante en palabras
3 *de la divinidad, que por todas las ciudades (?) lleva al*
hombre vidente.

*Este artículo corresponde, con leves modificaciones, al texto de una conferencia dictada en el *Instituto Chileno-Alemán de Cultura*, Santiago de Chile, en noviembre de 1983.

[1]La mejor edición del texto griego de las obras de Sexto Empírico es la de H. Mutschmann revisada por J. Mau (Sexti Empirici *Opera*, 3 Vols., Leipzig, 1954-1958). Hay una edición bilingüe griego-inglesa en 4 volúmenes preparada por R.G. Bury (*Sextus Empiricus* Loeb Classical Library, London 1917-1955). Para situar a Sexto dentro de las corrientes de la época conviene consultar A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, París, 1923 y, una obra más reciente de B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953.

[2]En otras ordenaciones de las obras de Sexto, *Adv. Log.* corresponde a *Adv. Math.* VII. Traduzco directamente el texto de Mutschmann.

Por él era llevado. Por él, en efecto, me llevaban las muy atentas yeguas
tirando del carro. Unas doncellas empero iban señalando el camino.
El eje en los cubos emitía un sonido silbante
al ponerse incandescente —pues lo aceleraba un par de bien torneadas
ruedas, una por cada lado— cuando apresuraban la conducción
las doncellas Helíades que antes habían abandonado las mansiones de la Noche,
hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos.
Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día,
enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra.
A éstas, etéreas, las cierran enormes hojas
de la cuales la Justicia, pródiga en castigos, posee las llaves de usos alternos.
A ella la aplacaron las doncellas con suaves palabras
persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado
quitara pronto de las puertas. Éstas, al abrirse,
produjeron un insondable hueco entre las hojas,
cuando giraron en sus goznes, uno tras otro, los ejes guarnecidos de bronce
y provistos de bisagras y pernos. Por allí, a través de ellas,
derechamente las doncellas condujeron por el ancho camino el carro y las yeguas.
La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya
se dirigió a mí y me habló de esta manera:
"Oh, joven, compañero de inmortales aurigas,
que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra casa,

26 *¡salud! Pues no es un mal hado el que te impulsó a recorrer*
27 *este camino —que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres—*
28 *sino el Derecho y la Justicia. Es recto que todo lo aprendas,*
29 *tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad*
30 *como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera.*

(trad. de A.G.-L.)

Hasta aquí el poema citado por Sexto[3].

¿De quién son estos versos y cuál es su significado?

Sexto los atribuye explícitamente a Parménides de Elea, una de las figuras más sobresalientes del primer período de la filosofía griega, quien nació en el sur de Italia hacia fines del siglo VI a.C. y vivió por lo tanto en los albores del siglo de oro de la cultura griega.

Lo sorprendente es que todo lo que sabemos de Parménides apunta en la dirección opuesta a lo que estos versos ponen de manifiesto. Parménides fue considerado en la antigüedad como el paradigma del pensador frío, lógico y riguroso. El resto de los fragmentos que se han conservado de su obra confirman plenamente esa opinion, pues en ellos encontramos extensas deducciones en un lenguaje estrictamente abstracto cuyas conclusiones son aceptadas consecuentemente aunque contradigan la experiencia más elemental[4].

¿Por qué entonces estos versos, escritos en hexámetro, el pie de la gran tradición épica y didáctica, el vehículo poético de Homero y Hesíodo? ¿Por qué estas alusiones tan concretas a un carro, caballos, puertas prolijamente

[3]En rigor Sexto cita también lo que hoy es considerado como parte del fragmento B6 (DK). Sexto no incluye en cambio los versos B1.31-32 que conocemos gracias al comentario de Simplicio al *De Caelo* de Aristóteles (557.20) donde los encontramos precedidos por B1.28-30, lo que permite determinar su posición en la redacción original.

[4]La fuente primera para el estudio de los demás fragmentos de Parménides es Hermann Diels-Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, obra de la cual he utilizado la 8ª edición, 3 Vols., Berlín: Weidmann, 1956. Me refiero a ella mediante las siglas DK. Los fragmentos de Parménides están en el Vol. I, pp. 217-246.

descritas, misteriosas mansiones, una diosa que acoge amablemente? ¿Por qué la narración en primera persona en boca del creador de impersonales argumentos?

Leamos una vez más las páginas del volumen de Sexto que tenemos en las manos. Antes de citar el poema, Sexto Empírico dice que Parménides *comenzaba* su obra de esta manera, un dato valioso cuyos frutos cosecharemos más adelante. Por otra parte, terminada su transcripción, Sexto intenta una sumaria interpretación (II, 112-114) cuyos rasgos centrales dejan traslucir que para Sexto era tan escandaloso como para nosotros el atribuirle al padre del pensamiento abstracto toda esa plétora de alusiones mitológicas y de referencias a objetos particulares. No resulta entonces sorprendente que Sexto afirme que los caballos corresponden a los impulsos y apetitos irracionales del alma, que las doncellas son las percepciones sensoriales, que las bien redondas ruedas son los oídos por donde penetran las percepciones auditivas y que las Helíades o hijas de Helios, el Sol, que abandonan las mansiones de la noche hacia la luz, no son sino las percepciones visuales, pues éstas no se dan sin la presencia del elemento luminoso. Por último, la Justicia, que no es otra que la diosa que acoge al viajero, es la *diánoia* o razón, que aprehende las cosas con seguridad plena, es decir, sin la posibilidad del error, siempre presente en el testimonio fluctuante de los sentidos[5].

La estrategia de Sexto salta inmediatamente a la vista. Conforme a los hábitos de fines de la antigüedad, ha echado mano a una conocida técnica de interpretación, ha adoptado una interpretación alegórica.

Si quisiéramos dar una definición rigurosa de alegoría tendríamos que decir que un contexto es alegórico si y sólo si hay otro contexto tal que los elementos del primer contexto tienen una correspondencia uno a uno con los elementos del segundo contexto. En este caso el primer contexto está dado por la narración en primera persona de un viaje en un carro hasta la presencia de una diosa. Pero ¿cuál es el segundo contexto? Sexto lo declara sin ambajes: es "el camino de la contemplación segun el *lógos* filosófico" (*Adv. Log.* II. 112). En otras palabras, el poema que hemos leído no es sino una alegoría del conocimiento racional. Basta con que poseamos la clave o lo que llamé correspondencia uno a uno para que se nos desvele totalmente. Parménides parecía estar haciendo algo extraño. Pero, no era así. Estaba en lo suyo, estaba exponiendo una teoría del conocimiento.

[5]Sexto agrega al final de B1 el fragmento B7 (DK) que ha sido a menudo interpretado como una crítica del conocimiento sensorial. En contra de esta opinión véase J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982, pp. 296-298 y mi comentario a B7 en A.G.-L., *Parménides*, Buenos Aires: Editorial Charcas, en prensa.

Esta es la interpretación que encontró Hermann Diels en las fuentes cuando comenzó a estudiar los fragmentos a fines del siglo XIX. El resultado de sus investigaciones fue una edición crítica del texto, con traducción y comentario, aparecida en Berlín en 1897, a la cual antepuso un extenso prólogo en que analizaba "la poderosa concepción del proemio"[6].

Diels, como muchos filólogos de su generación, poseía un conocimiento enciclopédico no sólo de la literatura griega, sino también de otras tradiciones literarias, lo que le permitió, como veremos en seguida, abandonar la rígida y cuestionable interpretación de Sexto Empírico y abrir el poema de Parménides a una interpretación más rica y más profunda.

En primer lugar, Diels admite que, si bien Parménides es un poeta de dudosa calidad, su narración transmite un tipo de experiencia de la cual hay otros exponentes en la poesía de la Grecia arcaica. Pese a que la casi totalidad de los textos literarios del período que media entre Homero y Parménides se hallan hoy irremediablemente perdidos, alcanzamos a divisar en esa época el arquetipo de ciertos personajes que tendríamos que clasificar como videntes o profetas. Algunas fuentes posteriores nos relatan sus extraordinarias proezas y les atribuyen oráculos, purificaciones y teologías, entendiendo estos términos como nombres tanto de obras como de géneros literarios[7]. Entre esos extraños personajes, Diels menciona a Epiménides, Museo, Aithalides, Hermótimo[8]. Lo característico de todos ellos es que se les atribuyen o se atribuyen a sí mismos misteriosas experiencias, muy fuera de lo común, en que les es concedida una visión privilegiada. Así, Epiménides de Creta, por ejemplo, relata en primera persona en su poema Purificaciones (*Katharmoi*) cómo tomó posesión de él el espíritu de Aiakós, sintiéndose luego transportado hacia el cielo por su poder. Los escasos restos de su obra permiten colegir también que tuvo un encuentro con los dioses, entre los cuales menciona a *Aletheia* y *Dike*, la Verdad y la Justicia, algo muy significativo para el intérprete de Parménides[9].

La experiencia de Hermótimo de Siracusa es algo diferente. Habiendo salido a cazar con un grupo de compañeros, Hermótimo se extravía, pierde el contacto con ellos y vaga por un lugar desierto, donde bajo el intenso calor

[6]*Parménides' Lehrgedicht*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Berlin: Reimer, 1897, p. 7.

[7]Diels, p. 13.

[8]Las fuentes de nuestro conocimiento de Museo y Epiménides pueden consultarse en DK, Vol. I, pp. 20-38.

[9]Véase DK, Vol. I, p. 32.31 (=3 B1).

del mediodía se le aparecen los espíritus del reino de Plutón y Perséfone. No es difícil darse cuenta de cuáles fueron los hechos externos: agobiado por el intenso sol siciliano, Hermótimo se entrega a una reparadora siesta. Lo interesante es lo que soñó: una intensa luz envolvía a los seres divinos y gracias a la claridad vio con sus propios ojos (*en autóptois theámasin*) toda la verdad sobre el destino de las almas después de la muerte (*pasan tēn peri psychōn alétheian*)[10]. Paralelamente Diels insiste en la importancia de otro fragmento[11] donde se hablaba de un ascenso a los cielos por parte de Hermótimo.

Las experiencias de Epiménides o Hermótimo no son privilegio exclusivo de los griegos. Se dan también en otras latitudes y en otros tiempos, incluso en los tiempos actuales, como han puesto de manifiesto las investigaciones antropológicas del fenómeno llamado "shamanismo" entre las tribus mongólicas de Siberia. Diels apela con toda razón a la clásica descripción de Radloff[12]: el shaman es un individuo excepcional dentro de la tribu, capaz de conjurar el espíritu de sus antepasados y de dejarse embargar por ellos. En medio de temblores, profiriendo sonidos ininteligibles cae en un éxtasis que lo hace emprender, según relata después el mismo shaman, o bien un viaje celestial o descenso a los lugares inferiores. Los espíritus divinos de estos reinos le conceden una revelación de cosas arcanas que luego puede relatar a los suyos.

De todo esto Diels extrae por analogía la interesante conclusión de que el proemio de Parménides debe ser entendido como el relato de una experiencia shamánica o profética, y de que por ende se inscribe dentro de un género literario que él llama "apocalíptico" o de revelaciones[13].

Impresionado por el racionalismo de Parménides, Diels no parece estar convencido, sin embargo, de la autenticidad de la experiencia del eléata. Es la forma exterior de la literatura apocalíptica la que ejerce influjo sobre Parménides, nos asegura, no así su contenido, lo que habría en ella de genuina experiencia mística. Si escudriñamos más de cerca el prólogo de Diels, encontramos una frase dicha al pasar que manifiesta casi sin quererlo sus convicciones más profundas: "todo este ropaje no se eleva por encima de

[10]Diels, p. 17, citando a Clemente de Alejandría, *Stromata* I.399.
[11]Serv. *In Georg.* I.34.
[12]Diels, pp. 14-15.
[13]Diels, p. 15.

una menesterosa alegoría..."[14]. Diels no ha cortado del todo con la idea de que el proemio de Parménides no puede ser en última instancia sino alegoría, alegoría hábilmente presentada (mediante los recursos que le ofrece un género literario), pero alegoría al fin y al cabo.

Estoy persuadido de que esta actitud está condicionada por una convicción de Diels que no es discutida explícitamente en parte alguna de su edición: que el viaje de Parménides tiene que ser un viaje hacia el cielo, hacia la luz. Su resumen oficial del proemio lo confirma ampliamente:

> "El grandioso viaje celestial con el cual el poeta se eleva a sí mismo y nos eleva también a nosotros al éter de la razón pura nunca ha dejado de surtir efecto. Al comienzo encontramos una cuadriga en plena carrera. Doncellas del sol guían a los fogosos corceles. Cada vez más rápido avanzan por el camino. Finalmente se detienen ante la puerta que separa la noche de la luz. Dike, la portera, abre. Entran así al palacio de la diosa que recibe con gran benevolencia al poeta y le concede la revelación cuya comunicación constituye el contenido del poema"[15].

Si la meta es "el éter de la razón pura" es natural que Diels no se sienta inclinado a identificar a la misteriosa diosa con ninguna de las divinidades de la mitología tradicional. Según su opinión, basada sin duda en el relato de la experiencia de Epiménides de Creta, se trata de "la diosa de la luz y de la verdad"[16], es decir, se trata de nociones abstractas y no de seres concretos de la mitología real. Estos, a diferencia de un concepto, son capaces de tener santuarios y de ser objeto de oración y de culto.

¿No me habré extraviado, sin embargo, al insinuar que Diels debió haber cuestionado la dirección del viaje hacia la luz? ¿No lo dice acaso el texto explícitamente en el verso número 10? ¿No es la luz uno de los más antiguos símbolos de la verdad?

Antes de responder a estas interrogantes conviene estudiar brevemente las dos etapas siguientes en la investigación de Parménides en lengua alemana.

[14]Diels, p. 22. Cf. además p. 50: "aber jeder mythologischer Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft" ("pero todo residuo mitológico se ha evaporado aquí dentro de la alegoría pensada en forma puramente lógica").

[15]Diels, p. 7-8.

[16]Diels, p. 46 ad. 3: "die Göttin des Lichts oder der Wahrheit".

A la muerte de Diels, una de sus más admirables empresas, la recopilación de todos los fragmentos de los filósofos anteriores a Sócrates, fue continuada por su discípulo Walther Kranz[17], un hombre cuya vida estuvo marcada por el dolor y la tragedia. Herido gravemente en el campo de batalla durante la primera guerra mundial, fue más tarde relevado de su cátedra en la Universidad de Halle por el gobierno nacional-socialista debido a su origen judío, viéndose forzado a pasar un largo período de exilio en Istanbul[18].

En 1916 Kranz sometió a la Real Academia Prusiana de Ciencias un notable trabajo sobre la estructura y el significado del poema de Parménides del cual quisiera destacar sólo dos aspectos[19].

Para Kranz, en primer lugar, las alusiones mitológicas no son mero ropaje sino que adquieren vida y por lo tanto deben ser tomadas en serio. En su comentario, Diels, como buen filólogo, había dejado impecable constancia de los pasajes en que Parménides copia o imita a Homero y, sobre todo, a Hesíodo, pero es Kranz quien se percata que es de vital importancia examinar cuidadosamente esos modelos y antecedentes.

En el poema de Parménides, por ejemplo, aparecen las mansiones de la Noche en circunstancias de que, aparte de él, hay un solo texto antiguo que haga referencia a ellas: la *Teogonía* de Hesíodo[20]. Kranz piensa, equivocadamente a mi juicio, que la casa de la Noche en Hesíodo esta situada al poniente y que si vemos en las doncellas Helíades a las hijas de Helios, el Sol, divinidades concretas tanto en Hesíodo como en Esquilo, podemos reconstruir el viaje de Parménides con gran precisión.

Contribuye también a este logro el segundo aspecto del trabajo de Kranz que quería destacar. Analizando las formas verbales empleadas, muestra Kranz que hay una clara distinción entre acontecimientos narrados en pretérito imperfecto, y que por tanto no han concluido del todo, y acontecimientos descritos en lo que las gramáticas griegas llaman "aoristo", una

[17]Véase *supra* nota 4.

[18]Cf. la nota biográfica póstuma de Ernst Vogt en W. Kranz, *Studien zur Antiken Literatur und Ihrem Fortwirken*, Heidelberg: Winter Verlag, 1967, pp. 509-510.

[19]W. Kranz, "Uber Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes," *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1916, pp. 1158-1176. Este trabajo aparece también reimpreso en la recopilación citada en la nota anterior. Cito de acuerdo a la paginación de la reimpresión.

[20]La mejor edición crítica del texto es Hesiod, *Theogony*, edited with prolegomena and commentary by M.L. West, Oxford, 1966. El pasaje relevante es 740-762.

especie de pretérito perfecto. Dentro de un mismo marco de referencia cronológica, los acontecimientos en aoristo normalmente han llegado a término antes que los narrados en imperfecto. En castellano basta con recordar la diferencia, por ejemplo, entre "caminaba a tu casa" y "recorrí las dos primeras cuadras". Tomando esta observación como criterio, Kranz sostiene que en los versos 1-10 se describe el viaje en imperfecto, que en 11-21 se narra la partida del cortejo en aoristo y que en 22-32 aparece la llegada y la recepción del viajero. La partida tiene lugar en la casa de la Noche, que estaría al poniente, el viajero va por el cenit recorriendo en sentido inverso el trayecto cotidiano de Helios y llega al oriente, al lugar por donde sale el sol, donde habría que suponer una segunda mansión.

En alguna parte del trayecto hay un obstáculo: "la puerta de las sendas de la Noche y del Día". El texto dice "allí", un demostrativo cuyo antecedente no puede ser sino la mansión de la Noche. Pero ¿cómo imaginarnos ese gran portón con umbral y dintel de piedra? La clave está nuevamente en Homero y Hesíodo[21]. No se trata de algo así como un arco de triunfo romano, en el aire, desligado de todo muro, con el camino de la Noche terminando a un lado y el del Día comenzando al otro. No se trata de una puerta simbólica que separa la luz de las tinieblas. En Hesíodo esa puerta está al borde del mundo siendo atravesada por la Noche y por el Día en sentidos opuestos dos veces durante la jornada: por la mañana entra la Noche y sale el Día, al atardecer entra el Día y sale la Noche. La Justicia (*Dike*), que en Hesíodo es una de las Horas, no es sino la guardiana del orden del universo, del orden que determina invariablemente esas entradas y salidas[22].

Aunque ahora el proemio comienza a adquirir una fascinante concreción, hay que reconocer que Kranz no ha abandonado todos los supuestos en que se movía su maestro. También para él, es el contraste entre luz y tinieblas lo que le da al proemio su más hondo sentido, lo que encierra decisivas indicaciones para comprender la filosofía de Parménides[23].

Cuando más adelante otro fragmento sostiene que los mortales han postulado dos formas o principios para explicar el mundo y que en esto han errado[24], Kranz lo interpreta afirmando primero una identidad entre la verdad, la luz y lo que es, por una parte, y, por otra, entre el error, la oscuridad y lo que no es, añadiendo luego que los mortales se equivocaron al

[21] *Odisea* 10.82-86; Hesíodo, *Teogonía*, 748-760.
[22] Hesíodo, *Teogonía*, 902; Kranz, p. 130.
[23] Kranz, p. 133.
[24] B8.53-54 (DK).

haber postulado esta segunda realidad debiendo haberse limitado a la primera. El principio que los mortales deberían haber considerado como principio único es la forma llamada luz (o fuego), verdad, ente, de acuerdo con lo anticipado en el proemio, donde Parménides habría abandonado simbólicamente la oscuridad en favor de la luz.

Durante bastante tiempo pareció que con el artículo de Kranz se había decantado una interpretación canónica y casi inamovible, pero cuando la investigación de Parménides se renovó en 1930 con la publicación de los "Estudios Parmenídeos" de Hermann Fränkel, se produjo, a mi juicio, un retroceso[25].

La paciente prosecución de las pistas que ofrecen las alusiones mitológicas del proemio se detiene y se vuelve de lleno al supuesto de que éste transmite —veladamente— doctrina filosófica. Fränkel, por ejemplo, invierte una apreciable cantidad de tiempo y energía en explicar el rol de Dike planteándolo en los siguientes términos: ¿qué ha hecho o quién es Parménides para que sea justo o materia de equitativa distribución su acceso al conocimiento filosófico? Esta pregunta, en realidad, carece de sentido y sólo puede ser formulada si se ha perdido de vista la función de la puerta en la mitología real. La Justicia es guardiana de *esa* puerta y no de una alegórica entrada al ámbito de la razón. Luego de décadas de investigación con todos los recursos de la filología moderna, se vuelve, aunque de manera más sofisticada, al enfoque de Sexto Empírico.

El influjo de Fränkel fue enorme, tanto entre investigadores alemanes como norteamericanos[26], pues una vez más el régimen nacional-socialista cometió el crimen de señalar a otro de sus mejores intelectuales el camino del exilio: Fränkel, también judío, terminó sus días como profesor de la Universidad de Stanford, EE.UU. Diversos estudios de las décadas del 50 y del 60, por ejemplo, los de Karl Deichgräber y Uvo Hölscher[27], vuelven a hablar del ascenso hacia la luz de la filosofía de Elea hasta que en 1969, ante el estupor

[25]H. Fränkel, "Parmenidesstudien", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlín, 1930, pp. 153-192, reimpreso con importantes cambios en H. Frankel, *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, München, 3ª ed., 1968, pp. 157-197. He consultado ambas versiones. Cito la segunda.

[26]El trabajo de Fränkel sobre Parménides en traducción al inglés ocupa un lugar destacado en la prestigiosa antología de Allen y Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. II, The Eleatics and Pluralists, Atlantic Highlands, 1975, pp. 1-47.

[27]K. Deichgräber, "Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts," *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in*

de todo el mundo, Walter Burkert sostuvo exactamente lo contrario: el viaje de Parménides tiene como destino un mundo caliginoso y oscuro[28].

A primera vista esto suena arbitrario y antojadizo. Peor aún: parece ser una tesis perversa que destruye la belleza del simbolismo de la luz, tan vital para la tradición platónico-aristotélica y después para el cristianismo. Pero si la constatación de Burkert es históricamente correcta debemos aceptarla por desagradables que nos parezcan en un primer momento sus consecuencias.

¿Cómo prueba Burkert su tesis?

Volvamos atrás rescatando algunas observaciones que hemos ido haciendo al pasar. El sueño de Hermótimo, como se recordará, lo llevó del caluroso mediodía siracusano al reino de Plutón y de Perséfone. Este, en la geografía mitológica, es obviamente un mundo subterráneo. Epiménides se encontró con Aletheia y Dike, pero ¿dónde? La referencia de Diels no incluía su contexto. Examinémoslo por lo tanto en su fuente, en la obra de Máximo de Tiro[29]. Dice allí: "al mediodía, acostado en el antro (o caverna) de Zeus Diktaios, sumido en un profundo sueño que duró muchos años, dijo (sc. Epiménides) que se encontró con los dioses, con los divinos oráculos y con Aletheia y Dike". El encuentro tiene lugar, entonces, no necesariamente bajo tierra, pero sí dentro de la montaña, en la penumbra de una caverna.

Kranz por su parte había situado las mansiones de la Noche en el poniente identificando la referencia a Atlas en Hesíodo (algo que explicaré en seguida) con los montes Atlas del norte de Africa, no lejos de Gibraltar, una identificación muy dudosa si se la atribuye a Hesíodo, un menesteroso pastor de Ascra en el interior de Beocia en Grecia Central que confiesa que detesta navegar[30]. Lo único claro es que la Noche vive en el Tártaro. Es de allí de donde, según Kranz y casi todos los demás historiadores, sale solemnemente el cortejo de Parménides con carro y todo.

Mainz, Wiesbaden, 1958, pp. 631-724; Parmenides, *Von Wesen des Seienden* die Fragmente, griechisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von U. Hölscher, Frankfurt am Main, 1969 (cf. p. 70: "Der Weg führt vom Dunkel zum Licht", "El camino conduce de la oscuridad a la luz").

[28]W. Burkert, "Das Proömium des Parmenides un die Katabasis des Pythagoras," *Phronesis* 14 (1969) 1-30. Algunas de las ideas de Burkert habían sido anticipadas por J.S. Morrison, "Parmenides und Er", *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955) 59-68, pero Burkert tiene el mérito de haber desarrollado la nueva concepción en forma exhaustiva y de haber recopilado no sólo las pruebas literarias sino también las pruebas arqueológicas y epigráficas necesarias para hacerla persuasiva.

[29]3 B1 (DK, Vol. 1, p. 32. 16-21) (=p. 110.13 Hobein).

[30]Cf. Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, 236-237.

En este punto es donde Burkert da el golpe de gracia a la concepción prevaleciente y lo hace apoyándose en un intachable argumento basado exclusivamente en el texto parmenídeo.

En él hay una sola referencia a la luz. Dice así:

"El eje emitía un sonido silbante
cuando apresuraban la conducción
las doncellas Helíades que antes habían abandonado las
mansiones de la Noche,
hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos
con sus manos" (B8.6, 8-10).

Diels[31] había sostenido que "hacia la luz" *tiene que* modificar la expresión "apresuraban la marcha", pero su argumento es, frente a lo que plantea Burkert, una petición de principio: es *porque* el viaje va hacia la luz que la frase adverbial tiene que modificar ese verbo. En esto Kranz sigue a su maestro.

Burkert en cambio propone algo muy simple[32]: eliminar las comas que flanquean la expresión "hacia la luz" y tomarla tal como suena, es decir, modificando el verbo inmediatamente precedente: las doncellas habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz y se habían quitado el velo. Acerca de la dirección que *ahora* toma el cortejo nada dice el texto, pero, si se aplica la distinción de Kranz entre imperfectos y aoristos, la niebla comienza a despejarse, nos vuelve la esperanza de que las piezas de este rompecabezas pueden alcanzar un orden coherente. Basta suponer que Parménides ingresa al dominio o palacio de la Noche, en lugar de salir de él, para que el proemio coincida de lleno con la mitología de la época.

Es hora de que le cedamos la palabra al pastor de Ascra. Luego de narrar el combate entre los titanes y los dioses olímpicos, Hesíodo describe el amplio espacio subterráneo al cual los titanes quedan confinados por orden de Zeus después de su derrota:

"Es un enorme hueco (*jasma*) y en todo un año no llegaría a su fondo quien traspusiera sus puertas, sino que sería llevado de acá para allá por una

[31]Diels, p. 50.
[32]Burkert, p. 9.

impetuosa tempestad. Y hasta para los dioses inmortales es horrible este prodigio (?). Y la morada horrible de la oscura Noche se yergue (allí), toda cubierta de sombrías nubes. Delante de las puertas el hijo de Iapeto (=Atlas), de pie, sostiene el ancho cielo (*Ouranós*) con su cabeza y con sus brazos infatigables, lleno de vigor. Y la Noche (*Nyx*) y el Día (*Hemera*), (femenino en griego, de allí la combinación de dos femeninos en el resto de la cita), pasando cerca la una de la otra y saludándose trasponen alternativamente el gran umbral de bronce.

Una de ellas desciende hacia adentro mientras la otra se acerca a las puertas (para salir). Jamás la casa las encierra a ambas, sino que cuando una está afuera dando vueltas sobre la tierra, la otra siempre permanece dentro de la casa esperando que llegue la hora de su partida (de su *hodos*, de su vía o camino). Una de ellas trae la luz penetrante a quienes viven sobre la tierra, la otra, la peligrosa Noche, trae en sus manos al Sueño (*Hypnos*), hermano de la Muerte (*Thánatos*) (masculino en griego), envuelta (=la Noche) en una nube negra. Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, el Sueño y la Muerte, dioses terribles. Jamás los alumbrará con sus rayos (*aktines*) (femenino) el brillante Helios, ya sea ascendiendo al cielo o descendiendo de él"[33].

La geografía mitológica que este pasaje describe es, a grandes rasgos, la siguiente: bajo la superficie circular de la plana tierra hay un enorme hueco, posiblemente de las mismas dimensiones que la bóveda celeste. Allí habita la Noche. A esta región se accede atravesando una gran puerta delante de la cual está, de pie, Atlas. Su misión consiste en sostener el borde de la bóveda celestial, que Hesíodo concibe sólida y de bronce, y proveer así el espacio requerido para que el Sol pueda salir del espacio infra-celestial hacia la región infra-terrestre, sin incendiar la tierra. Al ingresar al lugar subterráneo, el Sol, representado por la potencia luminosa Hemera, el Día, no lo ilumina, sino que lo deja a oscuras en perfecta coherencia con la idea de que allí habitan el Sueño y la Muerte. No se especifica, sin embargo, cómo se logra neutralizar el efecto normal de los rayos solares. Al descender el Sol (o el Día), se cruza con la potencia nocturna que atraviesa el umbral en sentido contrario.

Antes de completar el cuadro con otra referencia poética, anotemos dos diferencias entre Parménides y Hesíodo: en la *Teogonía* el material de la

[33]Hesíodo, *Teogonía* 740-761. Traduzco el texto de West, adaptando algunos trozos de la edición de Hesíodo en castellano prologada por J.M. Villalaz (México, 1972).

puerta es el bronce, en Parménides es la piedra. En Hesíodo la Noche es una divinidad abominable, en Parménides es una diosa benévola. Tendremos que preguntarnos más adelante, en qué momento ocurrió este importante cambio en la percepción de la naturaleza de esta diosa.

Volvamos por un momento al mito de Helios. Para explicar la salida del sol por el oriente luego de haberse puesto por el poniente, los griegos del período arcaico concibieron la idea de que el Sol navega de noche por el océano, un río circular que rodea la planicie terrestre. La circunnavegación se efectúa de oeste a este en un recipiente de oro donde caben también su carro y sus caballos. Pero en una variante de este mito, Helios no navega toda la noche sino que es albergado en una casa, en *su* casa.

De Estesicoro (o, en una trasliteración más directa, como se acostumbra hoy, Stesíjoros), un poeta originario de Himera en Sicilia, nacido a mediados del siglo v a.C., ha sobrevivido el siguiente poema:

> "Helios, el hijo de Hiperión, descendió a su dorada copa para luego de atravesar el Océano y llegar hasta las profundidades de la sagrada y oscura Noche, hasta su madre, su legítima esposa y sus queridos hijos[34].

En esta versión del mito, como puede apreciarse, hay un lugar, allende el Océano, quizá subterráneo (cf. *benthéa*, "profundidades"), donde vive la familia de Helios. Aunque no queda del todo claro, es posible que el poeta identifique a la madre del Sol con la Noche, reiterando un parentesco que aparece también sugerido en Hesíodo. En efecto, en la presentación hesiódica del origen de los dioses, la Noche engendra al Eter (el elemento incandescente que se encuentra en las partes superiores de la bóveda celestial) y al Día. Según esta concepción es la potencia de la oscuridad la que engendra la luz, una idea fundamental que no debe perderse de vista.

Después de esta breve reflexión sobre pasajes de Hesíodo y de Estesícoro, me parece que estamos mucho más cerca de los auditores originales del poema de Parménides, de aquellos griegos que tienen que haber estado en condiciones de captar de inmediato cada alusión, cada detalle mitológico. Ellos ciertamente lograban penetrar con soltura lo que a nosotros nos ha costado bastante esfuerzo intelectual.

Basándome en Burkert, pero sin hacerlo responsable de los errores en

[34]Fragmento 6.1-4 (Diehl). Cf. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962, p. 14, donde también aparece el original griego.

que yo pueda incurrir, me atrevería a ofrecer la siguiente reconstrucción del proemio:

Versos 1-9a.

Sin mayor preámbulo Parménides nos dice que avanza en su carro en dirección a una meta que su ánimo anticipa. No se nos dice aún cuál es ésta. Va por un camino que conduce hasta una divinidad, por un camino propio del vidente, del iniciado, del shaman. Las yeguas galopan obedientes a la conducción de ciertas doncellas. Todavía no se dice quiénes son. Se describe en seguida el ruido que hace el eje del carro y cómo se pone incandescente cada vez que las conductoras aceleran la marcha.

Versos 9b-10.

Ahora se revela quiénes son la *koûrai*, las doncellas. Son las Helíades, las hijas del Sol. De hecho la palabra *koûrai*, como más adelante *kouros*, sugiere una estrecha relación con una divinidad. El auditor las puede identificar y entender por lo tanto a qué se refiere Parménides cuando dice que habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz. Han abandonado el lugar donde viven con su padre, el lugar que Helios mismo abandona cada mañana para recorrer su camino. El gesto de quitarse los velos que cubren sus cabezas se hace ahora transparente: mientras están en la casa de la Noche las Helíades permanecen veladas para no iluminar el oscuro y tenebroso antro. Pero al salir "hacia la luz", hacia la luz del día, pueden quitarse los velos. Todo esto está descrito en aoristo. Sucedió por lo tanto antes de que Parménides fuese puesto sobre el camino que conduce hacia la diosa.

Versos 11-21

"Allí", donde las había situado Hesíodo, no lejos de la casa de la Noche y a la entrada del Tártaro, están las puertas de la Noche y del Día. Pienso que Parménides las construye de piedra y de éter porque, estando al borde de la bóveda celestial, representan un punto donde se junta el cielo, cuyo elemento es el éter, con la tierra, cuyo constituyente más distintivo es la piedra. Esto no excluye la posibilidad de que Parménides haya tenido en vista un modelo más concreto: las puertas de los *tholoi* o tumbas circulares micénicas que estaban a la vista en muchos puntos de Grecia y de Magna Grecia en la época de Parménides[35]. Su descripción calza punto por punto con los restos ar-

[35]Cf. R. Higgins, *Minoan and Mycenean Art*, New York, 1967, pp. 87-91. Es interesante

queológicos. Las doncellas, influyentes hijas de un poderoso dios, persuaden a la portera de que las deje pasar, de que su ingreso, como lo confirmará después la diosa (versos 26-28) no producirá una alteración en el orden cósmico. Al abrirse las hojas pesadamente girando en sus goznes, es decir, en los agujeros que hay en el umbral y en el dintel, queda de manifiesto *jasm'ajanes*, el insondable hueco descrito por Hesíodo. El auditor familiarizado con la *Teogonía* sabe de qué se trata.

Versos 22-28a

Thea, "la diosa" lo recibe. Si antes se habló de la casa de la Noche y ahora aparece ante ella una figura femenina dando una bienvenida a *su* casa, no pueden caber dudas acerca de su identidad. Es *Nyx*, la Noche, quien recibe personalmente a Parménides. Pero esta divinidad ha sufrido una transformación entre los días de Hesíodo y los de Parménides. Ya no es una potencia abominable, es por el contrario una diosa acogedora y amable. El saludo es sugerente. La Noche se dirige a Parménides con la palabra *kouros*. Como ya indiqué, no garantiza esto que Parménides sea joven en el momento de la experiencia narrada, sino que apunta más bien a una relación de intimidad con la divinidad. El *kouros* es, en efecto, un tipo de escultura de un hombre joven idealizado que se consagra en un santuario[36]. Las palabras de la Noche son reconfortantes. No es un mal hado o mala *moira*, un eufemismo para no mencionar explícitamente a la Muerte, la que lo ha llevado hasta allí. Esa sería la manera normal de llegar al Tártaro, piensa de inmediato el auditor que tiene presente que la Muerte es uno de los hijos de la Noche. Son el Derecho y la Justicia, las potencias que garantizan el orden del universo, las que le han concedido un don gratuito, un don que, como el del shaman, no le es concedido al común de los mortales. "Esta senda esta fuera del transitar de los hombres".

Versos 28b-30.

Ahora se inicia la revelación propiamente tal: "es justo que todo lo aprendas, tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad, como las opiniones de los mortales en las cuales no hay creencia verdadera". Nuevamente Parménides se presenta como un ser aparte, como depositario único de la

observar que en las alusiones al oráculo de Delfos en Homero se habla también del "umbral de piedra" de Febo Apolo (*Iliada* 9.404-405 y *Odisea* 8.79-81).

[36]Cf. J. Boardman, *Greek Art*, New York, 1978, pp. 65-66.

verdad. Pero la revelación será doble. Incluirá tanto la verdad como el error. Esto nos puede parecer extraño, no siéndolo para el auditorio de Parménides familiarizado con lo que le dicen las musas a Hesíodo al comienzo de la *Teogonía* (26-27):

> "Sabemos decir muchas cosas falsas, semejantes a las verdaderas;
> sabemos también, cuando queremos, enunciar verdades".

En el caso de Parménides la doble revelación es justificada abiertamente por la diosa. Ella le dice que le enseñará falsedades "a fin de que ningún mortal te aventaje con su opinión"[37]. El supuesto que permite justipreciar esta razón es el carácter agonístico o competitivo que adquieren las actividades que los griegos más aprecian. Así como un atleta compite con otros atletas, un poeta con otros poetas, un actor con otros actores, así también la actividad de un shaman o un filósofo es concebida como un *agón*, como una lucha deportiva donde los demás lo tratan de aventajar a uno y uno a los demás. Parménides competirá en algo así como una carrera (el verbo "aventajar" en griego, *parelaunein*, sugiere precisamente la situación en que un corredor o un carro pasa, *elaunei*, a otro por el costado, *para*) y lo hará con una ventaja innegable. No sólo conocerá la verdad, sino que será capaz de derrotar a sus contrincantes en su propio terreno.

Lo que cabría hacer ahora es adentrarnos en un minucioso examen de aquello que la diosa considera verdadero y de lo que ella revela sólo como arma agonística, deberíamos adentrarnos en la filosofía de Parménides para estudiar la Vía de la Verdad y la Doxa u opinión de los mortales, pero con ello habríamos traspasado los límites impuestos sobre este trabajo. Nos detendremos por consiguiente antes de dar ese paso a fin de ahondar con la mirada del espíritu la situación exacta en que nos han dejado las investigaciones alemanas del proemio de Parménides.

Como se recordará, Sexto Empírico nos decía que Parménides *iniciaba* su poema con los versos que él, Sexto, transcribiría a continuación. Ahora comprendemos por qué. La experiencia de Parménides equivale muy de cerca a la conciencia de Homero de saberse inspirado por una musa y al encantamiento e invocación de las musas todas en Hesíodo[38]. En un sentido más distante y salvadas las diferencias culturales, hay también una equivalencia con la vocación del profeta en Israel[39].

[37] B8.61 (DK), aceptando la conjetura de Stein (*gnomei*, dativo, en vez de *gnome*, nominativo).

[38] *Teog.* 1-115.

[39] *Isaías* 6.1-12; *Jeremías* 1.4-19; *Amos* 7.14-15. El paralelismo entre este último pasaje y la

En cada uno de estos casos no se discierne una anticipación alegórica de lo que el poeta o profeta dirá en cumplimiento de su vocación. Se describe más bien una escena autosuficiente en que se apunta a una fuente superior de sabiduría que garantiza al auditor que lo cantado o narrado efectivamente es lo que pretende ser: una revelación profunda y arcana, pero, por sobre todo, verdadera.

¿Hasta qué punto hay una fuente superior en Parménides? En otras palabras, ¿quién es la Noche?

En Hesíodo es ella una de las divinidades originarias, hija de *Jaos*, el gran hueco con que comenzó el mundo[40]. Es además, anterior a la luz, pues, como vimos, ella engendró al Eter y al Día. Su progenie, una rama colateral a la progenie de *Gaia* (la Tierra) y de *Ouranós* (el Cielo), ocupa un lugar destacado en el proceso teogónico y es descrita con lujo de detalles en la obra de Hesíodo.

Pero aun no se explica del todo, me parece, la invocación parmenídea. La transformación de *Nyx* de diosa terrible en diosa benevolente entre el siglo VII y el siglo V a.C. permite sospechar que hay un eslabón perdido en la cadena histórica, un eslabón cuyo rasgos fundamentales sólo alcanzamos apenas a vislumbrar gracias a unas breves alusiones en los escritos de Aristóteles, confirmadas por su discípulo Eudemo de Rodas[41]. En ciertas cosmogonías que florecieron en los siglos VI y V a. C. y que Aristóteles consideraba lo suficientemente importantes como teorías del origen del mundo como para incluirlas entre las posiciones que se ve forzado a rechazar en el momento de defender su propia posición, la Noche era considerada *ella misma* el origen primero del universo.

Si Parménides estaba familiarizado con esas ideas cosmogónicas que la tradición posterior asoció con Orfeo, Museo y Epiménides, figuras cuya cercanía a Parménides hemos hecho notar, entonces es altamente probable que haya que interpretar el viaje de éste como conducente al origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay. ¿Qué mayor autoridad podría invocarse para la revelación de la admirable y paradójica filosofía de Elea?

Este es, finalmente, el punto al cual nos han encaminado las investigaciones alemanas del misterioso proemio de Parménides, éste es el estado actual de nuestro conocimiento histórico en este campo.

vocación de Hesíodo es analizado por F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 99-100.

[40] *Teog.* 123.

[41] Aristóteles, *Metafísica* 1091a 4; 1071b 27; 1072a 8 y Eudemo Frg. 150.

SENTENCIAS SOBRE EL ENTE Y LA GENERACIÓN EN EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA PLATÓNICA*

Jorge Oscar Velásquez
Universidad de Chile

1. Puesto que las formas o ideas (tà eídē) son el bien manifestado en la multiforme variedad de lo que es esencialmente, la verdad pervive en ellas, por eso mismo, de modo esencial. Este bien multiforme (las ideas, en efecto, expresan diversificadamente la unidad del todo ideal), no es el Bien en cuanto tal (tágathón), el que no es ni manifestado, ni multiforme, ni esencial. Las formas son el ser esencial e inteligible: realizando adecuadamente la perfección de su esencia, son en plenitud. La esencia (ousía), en efecto, es a modo de idea, es decir, la esencia es idealmente y la idea o forma, esencialmente, hasta el punto de ser esencia ideal e idea esencial. La esencia es, asimismo, inteligible (noētḗ), pues el ser (eînai) de la esencia es la idea, siendo lo inteligible el modo primordial del ser de la esencia. En cuanto realidad ideal, el ser de la esencia es *idéntico a sí mismo* (autò ho éstin), es decir, *por sí* o *en sí* y no *por* o *en otro* (Cra. 389b5; Rep. 490b3, 597c3).

2. Ente es relación de la esencia y de la idea, de modo que ente dice tanto 'ser' como 'inteligibilidad', o más bien, dice 'ser inteligible' (noētón ón). Y en esto consiste la verdad (alḗtheia) del ente, el que, por ser inteligible, es verdadero. Entiendo por *relación* la *recíproca participación* (koinōnía) de la esencia y la forma, su entrelazamiento (symplokḗ) inteligible y ontológico.

*Nota preliminar. Las referencias a palabras y frases griegas de Platón no intentan, en modo alguno, ser una interpretación de los textos en los que ellas están insertas, sino que estas mismas han sido aquí deliberadamente abstraídas de su contexto y forzadas, de cierto modo, a conformarse a la dimensión de mi propio discurso. Quiero, por otra parte, expresar mi reconocimiento al Profesor Juan de Dios Vial Larraín, quien analizó paciente y críticamente el manuscrito, con muy valiosos comentarios. Agradezco igualmente al Profesor Antonio Arbea Gavilán. Los textos de Platón son los siguientes: (Cra. = *Cratilo*, Rep. = *República*, Fdr. = *Fedro*, Par. = *Parménides*, Tim. = *Timeo*, Sof. = *Sofista*, Ley. = *Leyes*.

"Relación" expresa, por consiguiente, la simple tendencia de lo inteligible a ser, y de lo entitativo, a ser inteligible; y siendo racionalmente distinguible la forma de la esencia, así también lo es de ambas la relación que las entrelaza. Esta recíproca participación, sin embargo, nada establece ni superimpone, sino que dice —acerca de lo ya establecido, a saber, la esencia y la forma— que una y otra son, para cada cual, término natural inteligible y ontológico, sin el cual nada puede ser llamado realidad. Lo inteligible es fundamentalmente forma, lo ontológico, esencia. Pero puesto que subsisten en recíproca e indisoluble unidad, su mutua participación no es unilateral sino recíproca. A este estado de recíproca unidad participativa llamamos *ente*.

3. La verdad se establece como dualidad expresada en la unidad esencial del ente. Porque ente es dualidad en cuanto a los términos de su relación (ousía y eîdos), pero unidad consubstancial en cuanto a la relación misma que lo hace uno. El ente, sin embargo, no es bueno sino en la medida que el Bien se manifiesta en él como inteligibilidad. La bondad del ente es así su ser inteligible, es decir, la verdad del ente es manifestación del Bien. Participa, por consiguiente, del Bien, inteligiblemente. Decir que el ente es esencialmente bueno, es afirmar, además, que no es el Bien en cuanto tal.

4. Ente es siendo *por sí* (kat'hautó), es decir, substancialmente: el ente, que es idea y esencia, es el *ser realmente real* (óntōs ón). El ente es así lo perfecto, pues todo el ser de la esencia es en él forma en plenitud.

5. La realidad (ousía) del ente es designada por su ser (eînai), de modo que decir *ente* es decir *ser realmente*. Ser y existir son lo mismo en el ente (ón), pues *eînai* es *ser* y *existir*. Pero el existir se disuelve en el ser cuando del ente se trata, si ente es, antes que nada, realidad realmente realizándose. No hay ambivalencia en *eînai*, si estimamos que las formas esenciales *son*, y las cosas participadas *existen*. Hay, por consiguiente, un existir cuya "esencia" no dice relación a una idea, y no es por tanto ni esencia, ni idea, ni ente: la existencia de lo no substancial es "generación" (génesis). Esencia es al ente como generación a lo generado (tò gignómenon). Ser incluye al existir, no *vice versa*. Lo que en la esencia es ser y existir (eînai), en la generación es sólo existencia. Porque generación es más bien el existir de la imagen (eikṓn), y la relación de la generación a la imagen designa lo generado. El mismo verbo (eînai) es ser y existir en lo que respecta a la esencia, y sólo existencia en cuanto a la generación. Sólo *es* (ésti), lo que es *por sí*; sólo existe, lo que es *por otro*; y este es el único ser que generación puede connotar. Es dable, con todo, decir análogamente de *génesis* que *es* (ésti), en cuanto existe como relación a la

imagen, que es por naturaleza *por otro* (hyp'aitíou tinós, Tim. 28a). Si alguien desea, sin embargo, insistir en designar las esencias como existentes, que así las designe, sin olvidar además de afirmar que sólo lo esencial existe substancialmente, mientras que lo generado existe no substancialmente. Existe, en consecuencia, la generación, a modo de imagen que engendra sólo creencia (pístis) y opinión verdadera (dóxa alēthḗ), pues sólo la verdad se nutre de lo entitativo, que es lo único verdaderamente inteligible.

6. Debido a que lo inteligible (tò noētón) es el modo en que la bondad se hace presente a la idea, ésta puede, por un acto de bondad inteligible, condicionar en lo generado una cierta inteligibilidad (noûs). Inteligibilidad o entendimiento, es el estado constante de la forma (eîdos) que se comporta (ékhon) conforme a sí misma (katà taûtá, Tim. 52a). Inteligibilidad es, consecuentemente, la forma en situación de relación constante y firme con su ser propio, que es su esencia (pues eso es esencia: "propiedad"); y la inteligencia (nóēsis) es capaz de contemplarla. Lo que es opinión a generación, eso inteligibilidad a esencia. Sólo las formas, cuyo ser es la esencia, son entendidas (eídē nooúmena mónon, Tim. 51d).

7. Si bien lo inteligible es bondad en la idea, la presencia de lo bueno inteligible, que es el bien manifestado cual relación de forma y esencia, es sólo opinión verdadera en la generación, expresión de una inteligibilidad compatible con la imagen (eikṑn). Inteligibilidad en lo generado es opinión verdadera; o dicho de otro modo, la verdad de la imagen es opinión y creencia verdaderas.

8. Todo orden expresa un principio inteligible. Orden (táxis) en el ente es en especial la forma. Pero no hay forma sin esencia ni esencia sin forma, pues *lo que es realmente* (tò óntōs ón) está en la relación que las entrelaza. Orden, entonces, es la expresión primera de la inteligibilidad del ente. Todo ente es ordenado, en cuanto comporta la estable relación de lo esencial y lo formal. Orden en lo creado, que es lo generado, es en especial la imagen, que es lo "inteligible" en lo generado, cual *objeto de opinión* (doxastón, Tim. 28a). Pero no hay imagen sin generación ni generación sin imagen, pues la realidad de lo fenoménico, que es la apariencia (tà phainómena, Rep. 596e4), se sustenta en la más o menos fluctuante recíproca participación de ambas. La imagen, que es orden en lo creado, es fundamento de estabilidad en la existencia de lo generado: la imagen es forma en el mundo.

9. En la economía de la creación, la intención artesana se da en lo perfecto como enmienda de lo insatisfactorio. Artesanía consiste en poner orden en

aquello que carece de él pero es capaz de recibirlo. Todo lo que existe es capaz de orden, pero incapaz de dárselo a sí mismo si no posee entendimiento (noûs). Hay una realidad en estado de desorden, carente de artesanía y configuración. Una actividad artesana, que opera en la generación, pone orden poniendo idea. Y la idea es principio de inteligibilidad en la esencia, sólo en la relación de la esencia; pero el producto de esta artesanía ideal es imagen impregnada en la generación. La generación que recibe imagen resulta por eso ordenada y con un grado de entendimiento compatible con su realidad.

10. El orden inteligible compatible con lo generado es alma del mundo (psykhḗ toû pantós). La idea que hace un mundo (poner orden es, en este contexto, crear), es aquello *desde donde lo generado es imitado y producido* (tò hóthen aphomoioúmenon phýetai tò gignómenon, Tim. 50c). Alma del mundo es lo generado como *estructura* viviente (hē toû kósmou sýstasis, Tim. 32c, 48a). La intención de enmienda de lo insatisfactorio, que en lo perfecto ideal conduce a la creación, no se expresa sino en relación de aquello que existe *en forma irregular* (anómalos, Tim. 52c) y en estado de caos.

11. Dado que lo inteligible es manifestación entitativa del Bien, la *criatura inteligible* (to noêtón zôon), que es el ente ideal, concibe la intención de mejorar lo insatisfactorio. Cada idea es a otra y a su conjunto, transparente en la participación común del Bien y distinta en la modalidad de participación de ese mismo Bien: son unas a otras iguales y diferentes (tó te taùtón kaì tháteron, Sof. 254a), por la misma causa originaria, estructurando así, una criatura viviente unitaria y diversificadamente inteligible.

12. La criatura inteligible es el conjunto del entrelazamiento ordenado de las ideas. *Más allá de la esencia* (epékeina tês ousías, Rep. 509b), es el Bien, que no tiene, por tanto entidad, no por carencia sino por superabundancia. De él se puede decir que es y existe (ésti) en cuanto supera, por eminencia, ser, esencia, inteligencia. Se puede decir, asimismo, que son y existen las cosas sujetas a la generación, en cuanto participan (metékhein) de la única *realidad que verdaderamente es* (ousía óntōs oûsa, Fdr. 247c). Ente media entre el Bien y la generación, como la palabra (lógos), la que es portadora del ente, puede expresar convenientemente todo lo que cae bajo el ámbito de éste.

13. El ente, que es real manifestación entitativa (óntōs ón) del principio originario del todo (tò agathón), produce (poieî) y construye (apergázetai) un universo, con la artesanía que enmienda el estado irregular e insatisfacto-

rio de lo no sujeto a inteligibilidad, es decir, *lo generado forzosamente sujeto* (tâ di'anágkēs gignómena, Tim. 47e). El ente entrega bien, inteligiblemente. Y el resultado de esta entrega inteligente es creación (kósmos), vale decir, generación en estado de semejanza (homoiótēs, Fdr. 262a) con la idea. La inteligibilidad bondadosa, en situación de reconocer a lo que existe en *estado de desorden* (atáktōs), es intención de producción artesana: *quiso que en lo posible se generase todo parecido a sí mismo* (pánta hó ti málista genésthai eboulēthē paraplésia heautôi, Tim. 29e).

14. Ente, así, significa propósito de ordenamiento inteligible ("y cuando intentaba ordenar el universo", Tim. 53b), en cuanto el ente persevera en su deseo (eboulēthē) de perfeccionar lo imperfecto. Algo en el ente desea perfeccionar lo imperfecto. Sin embargo, ente que desea no es diferente del ente mismo, sino que ente que desea significa aquí lo siguiente: que el ente manifiesta la inteligibilidad del Bien y la bondad de lo inteligible. Ente, en consecuencia, es inteligible y bondadoso: por eso que la bondad inteligible del ente puede ser bella, y principio de una actividad artística. *Tò agathón* puede ser *tò kalón*, en cuanto belleza se conforma a la delimitación inteligible de la idea: pues belleza es, antes que nada, forma inteligible.

15. El deseo de difundir el bien es la expresión del bien que existe en el ente (se dice que existe, pues no es el Bien). Desea, por tanto, el ente; pero no la satisfacción de sí mismo, pues lo perfecto es invariable en la posesión de su perfección, y su intención de permanecer en sí no puede ser propiamente llamada deseo, sino que es, sin nombre, la simple coherente permanencia de su ser entitativo. Lo que el ente desea es, por así decirlo, remediar lo irregular e insatisfactorio: y este ente que desea es el ente demiúrgico, el *artesano* (hò dēmiourgós) del mundo universo (tò pân). Pervive en el artesano un mundo, como en la esencia una existencia.

16. El ente, entonces, relación de esencia y forma, se desdobla en demiúrgico e intelectivo. El modo demiúrgico colma la esencia de energía creadora y la forma de consistencia artística y paradigmática. El aspecto intelectivo del ente impregna, a su vez, la esencia de verdad y la forma de inteligibilidad. En términos generales, el ente intelectivo es *modelo* (parádeigma), y el ente demiúrgico, *artesano* (dēmiourgós). Ente, por consiguiente, abarca en su significación las ideas, la criatura viviente inteligible, el modelo, el Dios demiurgo. Formas, criatura y modelo son, bajo diversos respectos, sinónimos: y el Dios comparte con aquéllos una organizada unidad racional: porque lo real entitativo es a modo de substancia intelectual.

17. Orden es en el ente tanto expresión de lo inteligible como de lo esencial, plena (plekoménē, Parm. 130e) como está la esencia de inteligencia y la idea de consistencia ontológica, es decir, esencial. Y no estando separadas (kekhōrisménai) en el ente, ni esencia ni forma, es preciso, con todo, decir que orden dice relación, en primer lugar, a lo formal e inteligible. Creación del mundo es el advenimiento del orden a lo generado, mediante el ente intelectivo y el ente demiúrgico, que conforman una realidad indivisible y autosuficiente.

18. Mundo en estado de orden es cosmos. Crear es ordenar (eis táxin autò égagen ek tês ataxías, Tim. 30a); ordenar es poner inteligencia. Ordenar al mundo es poner inteligencia en el mundo. La idea no penetra el mundo, pues no entra ni sale, sino tan sólo permanece en sí misma (katà taûta kai hōsaútōs ékhon). La idea, entonces, se hace presente al mundo por imitación (mímēsis). Pero lo generado en previo estado de caos es incapaz de imitar, careciendo de inteligencia. Un mundo se crea cuando un alma dotada de entendimiento anima el universo. Habita, en efecto, en el alma del mundo una facultad intelectiva (noûn mèn en psykhêi, Tim. 30b), *piloto del alma* (psykhês kybernḗtēs, Fdr. 247c) que es suprema presencia (parousía) de la idea en el mundo, capaz de imitar aquello a cuya semejanza fue creada. Y el universo puede imitar, porque a su vez es el resultado de la imitación por la que se realizó el acto de artesanía que creó el mundo. El ente no se imita a sí mismo: el acto artístico que crea un mundo, se origina en un sujeto de *voluntad operativa* (poiētḗs) e *inteligencia creadora* (dēmiourgós).

19. Lo operativo y creador están en el ente, no así el material ni el producto. El ente imita a fin de crear: su actividad artística (poíēsis) es acción transitiva. Inteligencia creadora, voluntad operativa, paradigma, material y producto forman la secuencia de la creación. Y más allá del universo del ente y el devenir (i.e. lo generado), dos básicos agentes dominan, a su modo, la totalidad de los mundos sensible e inteligible: el Bien supraesencial, que conduce todas las cosas al orden, y la forzosidad (que otros llaman *necesidad*), motivadora del desorden.

20. Orden en el ente, es adecuación de la esencia a la forma; orden en el mundo es adecuación de la generación a la forma. Si imagen es forma en el mundo, orden mundano es, más específicamente, adecuación de generación a imagen. Esta adecuación, en cuanto es *combinación analógica* del todo (anà lógon meristheîsa kaì syndetheîsa, Tim. 37a), es alma del mundo, es decir, este cosmos inteligente. La adecuación constante de la relación entre genera-

ción e imagen, realizada en el tiempo, es la perpetua imitación que el mundo realiza de su modelo (eikō kinētón tina aiōnos, Tim. 37d), y el resultado del esfuerzo persuasivo (tò peíthein, Tim. 48a) de la inteligencia. Porque el mundo imita, con lo inteligible que hay en él, lo inteligible en el ente.

21. Lo extenso existe en la generación, como expresión geométrica de la total inextensión del ente. Pero *antes* de la generación, *existía* lo insatisfactorio a modo de extensión errática. Aunque el motivo (aitía) de la creación está en la bondad inteligible del ente, hay un otro motivo que es llamado *errante* (tò eîdos tês aitías planōménēs, Tim. 48a). Dos causas (aitíai), por tanto, motivan el surgimiento de lo generado: el factor inteligible (noûs), y el factor errante o forzosidad (anágkē).

22. Para los efectos del proceso de la creación, *noûs* es la *forma inteligible del paradigma* (paradeígmatos eîdos noētón) y *anágkē*, la *forma de la causa errante*. Generación procede de la combinación de forzosidad e inteligibilidad (ex anágkēs te kai noû systáseōs, Tim. 48a). Así como el *noûs* de la forma no está en la generación sino a modo de imagen, *anágkē* no se presenta en generación sino a modo de *ámbito espacial* (khóra) de lo extenso. "Debido a *anágkē*" (di'anágkēs), existe algo extenso cual receptáculo (hypodochḗ) de toda la creación. *Anágkē* es causa, en cuanto condiciona la acción de la causa principal, que es *noûs*. Y *noûs*, en efecto, deviene imagen, y *anágkê*, a su vez, extensión, en lo generado. Aquello que existía como causa errante ya no existe, desde que el receptáculo, librado a lo forzoso (anágkē), se rindiera a la *sabia persuasión* del ente. Lo que existe o existía no cuenta en definitiva en el proceso de la creación, sino a la luz de lo inteligible, que envuelve el existir en el ser: el existir es el fenómeno del ser.

23. Lo generado no puede existir sin *fundamento* (hédra: cf. Rep. 516b): por eso *ex-iste*. Y así, lo generado es el "vástago" (ékgonos), aquello en que se genera, la "madre" (mḗtēr), y aquello desde donde surge conformado lo generado, el "padre" (patḗr). Por causa de este fundamento, es forzoso que todo ente (ón) sea (eînai) en algún lugar, y ocupe un ámbito (khóra); y que lo que no está ni en la tierra ni en el cielo sea nada.

24. "Ente" en lo extenso es el mundo. Si se intenta abstraer de la generación la *base* (hédra) aquella, que a modo de recipiente (hypodochḗ) sustenta el todo, se verá que es apenas creíble (mógis pistón). Porque este ámbito es límite de lo creado, cual alcance liminar de la bondad que se difunde en creación. El recipiente de la generación es el umbral de lo insatisfactorio.

Desemejanza máxima, marca los límites del máximo alcance de lo inteligible difundido en lo extenso, y el límite, a su vez, de la máxima capacidad de lo errante de comportar "señales" (íkhnē) de inteligibilidad.

25. La región esta de la desemejanza límite, no depende del artesano, pero su "acción persuasiva" logra ordenar lo que en ella se cobija irregularmente y en forma anómala (anomálōs), irracional (alógōs) y sin medida (amétrōs). Lo extenso se mueve por necesidad; lo desemejante vaga en desorden; lo inteligible "persuade" a lo desemejante, asimilándolo al orden del círculo. Lo inteligible, abarcando lo extenso, transforma en circular la masa toda del mundo, tanto en su dimensión astronómica como elemental. El mundo, hecho estructura circular, es la creación, el cosmos, lo generado; la inteligencia habita en él gracias al círculo; y el transcurrir de esa vida que le adviene con el orden inteligente, es tiempo. El círculo es tiempo en el mundo, el trazado más económico de lo recurrente, y por tanto, el mejor desplazamiento que existe después de aquello que, por ser perfecto, no precisa moverse. La creación no destruye la *anágkē*, sino que la encauza: desde que el artesano da orden al mundo, todo se mueve en él, en último término, por causa del Bien.

26. Lo extenso es llamado material, porque no cabe a su condición sino el manifestarse concreto. "Dimensión" quizá sea el nombre del material extenso que el hacedor conforma. Tal dimensión viene significada por el receptáculo, que sostiene en su ámbito la extensión total de lo que se difunde generado. Pero la *anágkē* no es lo material, sino que debido a que *anágkē* existe, existe lo extenso. Dimensión es, en efecto, una suerte de carencia a modo de absoluta alteridad, la que antes de caer en la nada se *cuelga* de la esencia, cual disimilitud completa de aquello que es completamente semejante a sí mismo; apenas cobertura, realidad fantasmal (phántasma), en los confines de lo otro (en hetérōi tini gígnesthai, Tim. 52c).

27. Si existe generación, existe también este "espacio perpetuo" (tò tēs khōras aeí, Tim. 52b), *en el que* toda generación tiene lugar, cual, realidad subyacente a toda creación. Dimensión, extensión, espacio, receptáculo de la generación dicen la misma realidad inaprensible y *bastarda* (nóthos, 52b), reverso de la trama de un mundo provisto ahora de límite y figura. ¿Existía, acaso, una extensión primordial *anterior* a todo orden cósmico, en su entera dimensión corporal? ¿O debe postularse, más bien, cual abstracta realidad, "insomne" (áypnon), "verdaderamente subyacente" (alēthôs hypárkhousan, Tim. 52b), tan apenas realidad "que ni siquiera le pertenece a ella misma eso

en razón de lo que fue generada"? ¿Materia prima, entonces, "inteligible", ámbito previo de manifestación de todo lo que surge generado? La extensión cósmica existe al menos ahora en lo generado, conformada a las formas y a los números (prôton dieskhēmatísato eídesi te kaì arithmoîs, Tim. 53b). Así es como cada idea existe en lo generado, en multitud.

28. Siendo lo inteligible bondad en el ser ideal, voluntad inteligente eterna es Dios. Bien inteligible dice "Dios", y la cualidad de lo que se comporta siempre adecuado al bien y al entendimiento es divino (theîon). Aquello que desea y entiende, adecuadamente y opera en la realidad viviente intelectiva que es el ente eterno, es Dios. Procede, pues, Dios a reparar lo que se comportaba de otro modo (ex oukh hoútôs ekhóntôn).

29. Artesano del mundo es Dios, cual agente de la condición de voluntad inteligente del ente. El artesano es el ente demiúrgico, que opera con el ente intelectivo. Dios colma así la esencia de energía creadora y la idea de consistencia paradigmática, impregnado como está él mismo de la verdad y formalidad del ser. La creación es imposible sin Dios, pues sólo la divinidad es, en el ente, voluntarioso propósito de eterna conversión y mejoría de lo necesariamente sujeto a dimensión.

30. Junto al Dios artesano, pueblan también el mundo del ente las formas divinas, configurando la estructura del modelo ideal. Las formas no son *dioses*, si es sólo propio de un dios el propósito eternamente inteligible que lo establece como persona. Pero en cuanto viven las ideas la vida del entendimiento, puede ser llamadas dioses inteligibles y conformar con el demiurgo la "criatura viviente inteligible" (tò noētòn zôon). Una, en efecto, es la vida de la esencia, y otra la vida de la existencia; una la vida de la eternidad, otra la del tiempo.

31. A imitación de la realidad inteligible, el mundo es unidad en el alma del todo, "dios generado" cual "imagen sagrada" (gegōnós ágalma), templo de los dioses eternos (tōn aidíōn theôn, Tim. 37c). Como las ideas a las imágenes, así los dioses inteligibles a los dioses sensibles manifestados en los astros. "Todo está impregnado de dioses" (theôn eînai plḗrē pánta, Ley. 899b). Dios es inmanente a los dioses, pero transcendente al mundo. Bondad inteligible, *poeta* (poiētḗs), es Dios, ya que trabaja con el *lógos*, y *padre* (patḗr), pues engendra un mundo: hallarlo es ya laborioso, y habiéndolo hallado, imposible de "hablarlo" (légein) a todos (Tim. 28c). Labor es ya para un entendimiento encauzar la imagen en la dimensión inteligible de las formas, donde

SIN VALOR COMERCIAL

mora el Dios, y restablecer en el tiempo el proceso inverso que conduce de la imagen a la idea. Quien, por consiguiente, avanza de la penumbra de lo extenso a la plenitud de lo inteligible, repara con la verdad el poder seductor de la imagen. Restaurar la generación en la forma es tarea de filosofía. ¿Qué sería del entendimiento si le faltase aquello que lo ilumina, y de la imagen, si aquello por lo que existe?

EL 'NUEVO MÉTODO' DE MAQUIAVELO

Carlos E. Miranda
Universidad de Chile

Aunque *El Príncipe* es el más famoso y más conocido de los libros de Maquiavelo, es en los *Discursos sobre los primeros diez libros de Tito Livio* donde su pensamiento político puede ser estudiado y comprendido mejor. La principal razón de ello es que en los *Discursos* Maquiavelo no tiene las limitaciones que había tenido al escribir *El Príncipe*, obra dedicada, como se sabe, a un príncipe real, Lorenzo de Médicis. En los *Discursos* Maquiavelo puede hablar más abiertamente —y de hecho lo hace— porque este libro fue escrito como un regalo a dos hombres, Zanobi Buondelmonti y Cosimo Rucellai, quienes a pesar de no ser realmente príncipes, "merecerían serlo", a juicio de Maquiavelo, debido a sus múltiples virtudes. Así pues, los destinatarios de los *Discursos* son dos hombres apreciados por Maquiavelo que lo han forzado con sus peticiones de escribir lo que por propia iniciativa, según dice el florentino en la Epístola Dedicatoria, "jamás hubiera escrito". Si se ha decidido a hacerlo es debido a la estimación que le inspiran y a las obligaciones que Maquiavelo reconoce tener con ellos.

A partir de estas consideraciones parece legítimo esperar que se justifique la expectativa de los lectores de que Maquiavelo dirá realmente en esta obra todo lo que él sabe y ha aprendido a través de su larga experiencia y su constante estudio de los asuntos políticos, y que lo hará de la manera más honesta y sincera al no tener ahora las restricciones y temores que él pudo tener cuando escribió *El Príncipe*. Siendo además los *Discursos* el producto del afecto y agradecimiento que sus destinatarios directos inspiraban en Maquiavelo, es posible asegurar que esta obra constituye la mejor manifestación del verdadero pensamiento político de Maquiavelo.

Ahora bien, Maquiavelo ha sido considerado como el inaugurador de la filosofía política moderna, como el primero en intentar una transformación radical en el estudio de la política al haber intentado realizar un análisis "científico" de ella abandonando las pretensiones normativas de la filosofía política clásica. El propio Maquiavelo expresa en el prefacio del libro I de los *Discursos* —que en realidad es el prefacio de toda la obra— su decisión de

inaugurar un nuevo camino, una nueva manera de pensar acerca de los asuntos políticos. Por lo menos a primera vista esta pretensión de Maquiavelo parece extremadamente paradojal. En efecto, el modelo que él elige para inaugurar su nuevo método está tomado de la historia de la antigua Roma; por lo tanto, lo que él hace es volver al pasado. Sin embargo, es esta vuelta al pasado el medio utilizado por Maquiavelo para romper con la tradición e iniciar algo nuevo. ¿Pero acaso este procedimiento no implicaría, más propiamente una restauración de algo viejo que la inauguración de algo nuevo? y si así fuera ¿acaso no sería injusto o por lo menos desproporcionado considerar a Maquiavelo el iniciador de la filosofía política moderna entendida como algo diferente de la filosofía política clásica?

Ya en la Epístola Dedicatoria de los *Discursos* Maquiavelo expresa su intención de romper con la tradición al manifestar que esta vez se apartará de la costumbre de los escritores de dedicar sus trabajos a algún príncipe. Esta práctica, que al propio Maquiavelo había seguido con su *Príncipe*, obliga a los autores a elogiar al príncipe por todas sus supuestas virtudes en vez de censurarlo por todos sus vicios. Procediendo de esta manera, los escritores no pueden ser completamente sinceros, ya que el respeto o el temor que el príncipe les inspira limita la expresión de sus reales pensamientos. Esta actitud es calificada por Maquiavelo en la Epístola Dedicatoria como un "error" en el que él no quiere caer. Para evitarlo es que dedica este trabajo "no a un príncipe sino a quienes merecerían serlo; no a quien pudiera prodigarle rangos, honores y riquezas, sino a quienes quisieran hacerlo si pudiesen". Las razones que Maquiavelo da para este cambio respecto de la práctica habitual son que "uno debería estimar a los hombres porque son generosos y no porque tienen el poder de ser generosos, y, de la misma manera, uno debería admirar a los hombres que saben gobernar un reino y no a aquellos que, sin saber cómo hacerlo, de hecho lo gobiernan".

Este pasaje de la Epístola Dedicatoria es importante porque en él hay una crítica implícita de los príncipes que gobiernan realmente los estados y que frecuentemente carecen de conocimiento para el adecuado cumplimiento de sus tareas. La crítica está basada en el papel que debe jugar el conocimiento en el gobierno de un estado. El énfasis en la necesidad de que los gobernantes tuvieran un firme conocimiento acerca de cómo gobernar había sido un tópico permanente en la filosofía política clásica desde sus inicios en Platón, Maquiavelo sigue a sus predecesores en este punto —como lo hará en muchos otros— pero lo hace con una intención completamente diferente. En efecto, mientras Platón apela a la necesidad de un tipo de conocimiento teórico en vista de fines permanentes, Maquiavelo apela a un tipo de conocimiento práctico en vista de fines inmediatos.

Esta diferente intencionalidad es el primer indicio significativo de la "revolución" maquiaveliana en el estudio de la política. Formalmente, las palabras de Maquiavelo son las mismas que podría haber utilizado Platón. Pero el real significado de ellas es absolutamente diferente. En Platón el conocimiento va asociado a la idea de virtud, entendiendo por ésta el bien objetivo y trascendente. El conocimiento de este bien por parte del gobernante llevaría necesariamente a su aplicación en toda circunstancia. Maquiavelo también habla de la virtud y del conocimiento que el gobernante requiere. Pero la virtud y el conocimiento del gobernante maquiavélico se manifestarán en el acto de decidir prudentemente en cada ocasión concreta lo más adecuado para el logro de sus propósitos. Maquiavelo no pretende establecer normas o modelos de carácter universal y permanente, como intentaron hacer los filósofos políticos clásicos. Maquiavelo rompe deliberadamente con todos ellos.

Maquiavelo expresa los propósitos que persigue al escribir los *Discursos* en el prefacio del Libro I. Allí señala que a pesar de los peligros inherentes al descubrimiento de nuevos caminos y métodos, él ha decidido instaurar uno. Pero naturalmente un nuevo camino no puede partir de la nada, y por ello es preciso que algunos elementos del viejo camino sean incorporados al nuevo en orden a que éste puede ser emprendido y posteriormente comprendido. Es por esto que la novedad que Maquiavelo propone en el análisis de los asuntos políticos es el regreso a la antigüedad. Dado que la antigüedad es considerada con enorme respeto en esa época, ella puede proporcionar los elementos comunes con el pasado que el nuevo camino requiere. Sin embargo, Maquiavelo advierte que los modelos que la historia provee son "más admirados que imitados". Ello se debe, según Maquiavelo, a una generalizada falta de apreciación de la historia, propia de gentes incapaces de comprender la significación de lo que leen. La consecuencia de esta inadecuada o insuficiente comprensión histórica es que no es posible encontrar ni principados ni repúblicas que recurran a la antigüedad en busca de ejemplos. La historia, sin embargo, puede proporcionar muchos valiosos ejemplos de acciones altamente virtuosas acaecidas en antiguos reinos y repúblicas realizadas por sus reyes y sus pueblos. Esos ejemplos son ampliamente admirados, pero nadie piensa en imitarlos. Maquiavelo considera que ésta es una "errada manera de pensar", y su explícito deseo es apartar a los hombres de su época de ese error. Así entonces, el principal objetivo de Maquiavelo al escribir los *Discursos* es que los hombres que merecen gobernar una república sepan cómo hacerlo, para lo cual ellos deben aprender esas "lecciones prácticas que uno debería tratar de obtener del estudio de la historia". En suma, el "nuevo camino" propuesto por Maquiavelo se apoya en el pasado y

consiste en revivir la historia. La intención es persuadir a eventuales gobernantes de una república que no sólo deben admirar los modelos valiosos del pasado, sino que además deben tratar de imitarlos.

Pero el "nuevo camino" maquiaveliano tiene otras más profundas implicaciones, En efecto, Maquiavelo introduce una manera enteramente nueva de entender la política al separar la ética de la política y al conectar la política con la fuerza. Y esto él lo hace —quizá no sea éste uno de sus menores aciertos— tratando los mismos temas de la filosofía política clásica y utilizando frecuentemente un lenguaje similar al empleado por aquélla, por cierto que con un significado diferente, cuando no totalmente opuesto. Así, por ejemplo, en los primeros diez discursos del libro I de los *Discursos* Maquiavelo estudia el tema de la mejor forma de gobierno, un tema típico de la filosofía política clásica. Como trataré de demostrar en lo que sigue de este trabajo, la principal innovación de Maquiavelo en el tratamiento de este tema no consiste en la descripción de los diferentes tipos de regímenes políticos o en el diagnóstico de sus males o errores, sino en las evaluaciones éticas que Maquiavelo hace de los hechos históricos. La "virtud" política no aparecerá relacionada en Maquiavelo con el Bien, como ocurría en la filosofía política de Platón, ni con valores trascendentes, como en San Agustín o Santo Tomás de Aquino, sino con la *prudencia* del gobernante, la cual consiste, ante todo, en su aptitud práctica para mantener el poder en sus manos, sin consideración por los medios que él pueda emplear para conseguirlo.

El primer gran tema de los *Discursos* es un tema clásico de la filosofía política tradicional: la mejor forma de gobierno. Maquiavelo lo tratará en los primeros diez discursos del Libro I, y su manera de enfocarlo nos mostrará los alcances del "nuevo método" maquiaveliano.

En el primer *Discurso* Maquiavelo estudia el origen de las ciudades. Estas son construidas o bien por nativos del lugar donde se levantan, o por hombres provenientes del exterior. Nos vamos a detener brevemente sólo en el primer caso, que es el más interesante. Este ocurre cuando los habitantes perciben que no pueden disfrutar de seguridad si están dispersos en muchas pequeñas y débiles comunidades, ninguna de las cuales tiene la capacidad de resistir a un eventual invasor. Así pues, la primera razón para organizar una ciudad es la búsqueda de seguridad y de fortalecimiento, ya que, como agregará Maquiavelo más adelante en el mismo discurso, "la seguridad para el hombre es imposible a menos que esté basada en el poder".

Ya esta primera consideración nos permite apreciar cómo Maquiavelo se aparta desde el primer momento de la concepción tradicional según la cual el hombre poseía una naturaleza social que lo llevaba a unirse a otros hombres para organizar la vida política, la cual constituía el medio natural

donde el hombre debía desarrollar su existencia. En este sentido, Maquiavelo se adelanta a Hobbes al desconocer esta supuesta naturaleza política del hombre. Este cambio de perspectiva tendrá profundas implicaciones en la historia de la filosofía política, cuya evolución posterior es significativamente alterada con la aparición de Maquiavelo. Los filósofos políticos posteriores tendrán que hacerse cargo, de una o de otra manera, de las nuevas perspectivas en el estudio de la política abiertas por Maquiavelo, lo que traerá consigo el planteamiento de nuevos problemas, o más precisamente, una nueva manera de analizar los problemas característicos de toda sociedad política.

Volvamos ahora al primer *Discurso*. Los hombres no se asocian porque algún impulso natural los conduzca a ello, sino para alcanzar seguridad y un mayor poder contra eventuales enemigos. Es, pues, un interés, la búsqueda de seguridad, la primera causa y el principal fin para la fundación de una ciudad. De ahí que la virtud del fundador, sea éste nativo o extranjero, debe ser juzgada en función de las metas primarias de la ciudad. Esta virtud, según Maquiavelo, se muestra en dos aspectos: en la elección del sitio para levantar la ciudad, y luego en la promulgación de las leyes que la regirán. Este segundo aspecto será relacionado en el siguiente discurso con el segundo fin esencial del estado, a saber, su estabilidad.

El tema del segundo *Discurso* es cuántas clases de estados existen. Maquiavelo inicia el tratamiento de este tema señalando que puesto que las ciudades han tenido diversos orígenes, del mismo modo ellas han tenido diversas leyes e instituciones. A continuación, Maquiavelo establece una distinción entre ciudades felices y ciudades infelices. Feliz es la ciudad en la cual aparece un hombre dotado de tal prudencia que permite que los ciudadanos puedan vivir seguramente bajo las leyes que él ha prescrito y sin que haya necesidad de enmendarlas. Infeliz, en cambio, es la ciudad que no habiendo tenido la fortuna de encontrar un organizador prudente, necesita reorganizarse. Una ciudad será tanto más infeliz cuanto más distante se encuentre del orden que proporciona un buen conjunto de leyes. En otras palabras, la felicidad de una ciudad depende de la estabilidad de sus instituciones, y la estabilidad sólo es posible si el fundador ha sido suficientemente "prudente" para establecer instituciones adecuadas que conduzcan a la ciudad hacia "su perfecto y verdadero destino". Cuando esto no ocurre, la legislación debe ser cambiada, porque se requiere un nuevo orden. Pero esto provoca la infelicidad de la ciudad porque la introducción de un nuevo orden siempre implica peligros, siendo el principal de ellos, como advierte Maquiavelo, que "El estado puede fácilmente arruinarse antes de que el nuevo orden haya alcanzado a ser completamente establecido". Ahora bien, puesto que, de acuerdo con este enfoque, la inestabilidad puede llevar a la destrucción del

estado, la estabilidad aparece como una virtud esencial para la preservación de la existencia misma del estado.

Una vez establecido el papel fundamental de la estabilidad en los asuntos políticos, Maquiavelo comienza su análisis de la "perfección" alcanzada por las instituciones de la Roma antigua. Pero para fundamentar su apreciación, Maquiavelo juzga necesario detenerse previamente en las diversas formas de gobierno que distinguen los que han escrito acerca de estos asuntos. Las tres formas básicas de gobierno son la monarquía, la aristocracia y la democracia. Esta clasificación de tipos de gobierno puede ser ampliada a seis, si se considera que los tres tipos señalados, todos ellos buenos, están expuestos a la corrupción y usualmente duran muy poco en la práctica, de modo tal que pronto se degradan y se convierten en sus contrarios: la monarquía suele convertirse fácilmente en tiranía, la aristocracia en oligarquía, y la democracia en anarquía.

Por cierto, ésta es la clásica clasificación de las constituciones acuñada por Aristóteles. Maquiavelo sigue en este punto muy de cerca el análisis aristotélico de la corrupción de las formas buenas de gobierno, pero su propio análisis es menos completo y menos profundo que el de Aristóteles. La otra diferencia que es posible encontrar entre ellos es la evaluación final que Maquiavelo hace de todas las formas de gobierno. Según él, todas ellas están lejos de ser satisfactorias: las tres buenas debido a que su vida suele ser tan breve, y las tres malas debido a su inherente malignidad. Este comentario prepara la proposición maquiaveliana al respecto, a saber, que la mejor forma de gobierno es una mezcla de los tres tipos buenos, porque en tal caso todos los ciudadanos del estado, tanto los ricos como los pobres, comparten alguna porción del poder y, consecuentemente, todos ellos están interesados en la preservación de la constitución y en la estabilidad del gobierno. Dentro del tal estado, concluye Maquiavelo, habrá más justicia y libertad que en cualquier otra clase de gobierno.

Es preciso señalar, sin embargo, que el logro de la justicia y de la libertad no constituye el fin del estado. La justicia y la libertad, en la concepción maquiaveliana, son valores ciertamente buenos y deseables, pero en último término secundarios. En otras palabras, la justicia y la libertad son solamente medios para alcanzar los verdaderos fines del estado, a saber, seguridad (de acuerdo con lo establecido en el *Discurso 1*), y estabilidad (*Discurso 2*). Ambos fines pueden ser alcanzados cuando cada ciudad, considerando sus propios intereses, desea impedir todo cambio. Así entonces, las bases de la estabilidad preconizada por Maquiavelo no residen en la existencia real de libertad y justicia dentro del estado, sino en los intereses colectivos de preservar la porción de poder de que todos los ciudadanos disfrutan. Fue la mezcla de

monarquía, aristocracia y democracia la que hizo de Roma, en la visión de Maquiavelo, "una perfecta república", porque allí se garantizó la aludida repartición del poder.

El énfasis de Maquiavelo en la conveniencia de que todos los ciudadanos compartan el poder político ha llevado a muchos comentaristas a sostener que Maquiavelo —por lo menos el Maquiavelo de los *Discursos*— era un partidario de la democracia. Incluso Leo Strauss, el penetrante estudioso de la historia de la filosofía política, cae en esta interpretación[1], a mi entender, completamente errónea. Es cierto que Maquiavelo alaba el sistema democrático que se estableció en Roma; es cierto que elogia la libertad y la justicia que allí imperaron. Pero, como ya señalé más arriba, en el pensamiento de Maquiavelo la libertad y la justicia son sólo valores secundarios, medios para alcanzar los verdaderos fines del estado que son la seguridad y la estabilidad. La real concepción y valoración maquiaveliana de la libertad y la justicia quedan claramente manifestadas en los siguientes discursos. En el *Discurso 3*, Maquiavelo escribe: "...Quien funda un estado y establece sus leyes debe suponer que todos los hombres son malos y que ellos estarán siempre dispuestos a emplear la malignidad natural que hay en sus mentes cuando la ocasión se los permita". Y luego agrega que "los hombres nunca hacen el bien a menos que la necesidad los obligue a ello". De acuerdo con esta concepción de la naturaleza humana, es obvio que Maquiavelo no pudo ser, sin contradecirse gravemente a sí mismo, un fuerte y convencido sostenedor de la libertad. De hecho, más adelante en el mismo tercer *Discurso* Maquiavelo dice que demasiada libertad conduce a la confusión y al desorden, y a partir de allí él establece la necesidad de una legislación porque sólo "las leyes hacen a los hombres buenos". Pero toda ley, por ello mismo, implica necesariamente algún grado de restricción de la libertad. Maquiavelo admite, hacia el término del discurso, que las leyes son innecesarias cuando los hombres actúan bien sin obligación legal, pero agrega que cuando no es éste el caso, las leyes son "indispensables". Caben pocas dudas respecto de que la convicción de Maquiavelo es que las leyes serán siempre indispensables en toda sociedad política, y que, por lo tanto, la libertad no puede sino ser restringida.

Esto no significa, por cierto, que Maquiavelo sea un defensor de la tiranía. ¿Quién podría defender tal sistema de gobierno? El desea, como todos, el

[1]Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958). Véase también del mismo autor, "Niccolo Machiavelli" en Leo Strauss y Joseph Cropsey (eds.), *History of Political Philosophy*. (Chicago: The University of Chicago Press, 2ª ed. 1973).

máximo de libertad. Pero él desea la libertad no como un bien en sí mismo, sino como un medio para alcanzar los fines últimos del estado.

En el *Discurso 5*, Maquiavelo examina en qué manos es mejor colocar el resguardo de la libertad: en las de la nobleza o en las del pueblo. De acuerdo con la razón, "el resguardo de cualquier cosa debe ser colocado en las manos de quienes están menos deseosos de apropiársela para su propio uso". En el *Discurso 4*, Maquiavelo había establecido que las demandas de la plebe rara vez resultan peligrosas para la libertad porque la gente común no desea oprimir sino tan sólo no ser oprimida. Por el contrario, en la nobleza siempre "hay un gran deseo de dominar" (*Discurso 5*). De modo pues que lo razonable es suponer que en orden a preservar la libertad es más seguro entregar el resguardo de ella al pueblo porque tomará más cuidado de salvaguardarla, y porque siendo imposible para él usurpar el poder, no permitirá que otros lo hagan. Sin embargo, el propio Maquiavelo se hace cargo de que es posible argumentar en el sentido opuesto, esto es, sostener que el lugar más adecuado para el resguardo de la libertad está en las manos de los poderosos porque de esa manera se satisface su ambición y consecuentemente permanecerán más tranquilos, y porque así se previene que las mentes de la plebe adquieran el sentido del poder, "el cual es causa de interminables perturbaciones y problemas en una república" (*Discurso 5*).

El pasaje es importante. En él queda claramente de manifiesto que Maquiavelo está bastante lejos de ser un apologista de los derechos del pueblo. Si él ha propugnado una mezcla de sistemas que abre la posibilidad a que la plebe comparta con la nobleza el poder, no lo ha hecho porque le preocupa realmente la suerte del pueblo, sino meramente para evitar luchas por el poder que puedan eventualmente desestabilizar la república. El confiesa al término de su análisis que "aún permanece dudoso acerca de quiénes deben ser seleccionados como los guardianes de la libertad, porque es imposible decir con seguridad cuál de las dos disposiciones que encontramos en los hombres es más dañina en una república, si la de quienes buscan conservar una ya establecida posición o la de quienes, careciendo de tal posición, buscan adquirirla" (*Discurso 5*).

La "imparcialidad" que Maquiavelo muestra en el tratamiento de este tema revela que, en su concepción, la libertad no es en sí misma un buen fin del estado sino un medio para preservar su poder y estabilidad. "Cada ciudad —dice Maquiavelo—debe proveer los medios para que el pueblo pueda manifestar sus aspiraciones, especialmente en aquellos asuntos importantes en que se valen de él" (*Discurso 4*). Pero esta preconizada libertad del pueblo no es una materia de principios sino de estrategia política, de manejo "prudente" del poder.

Lo mismo sucede con la justicia. Maquiavelo se apoya en el ejemplo de Esparta en donde la mejor manera de mantener la posición de los reyes que estaban amenazados por los nobles fue "proteger al pueblo de la injusticia" (*Discurso 6*). El ejemplo es elocuente. No era porque la justicia fuera una virtud que debía estar presente en la sociedad espartana, sino porque los reyes de Esparta pensaron que protegiendo al pueblo de la injusticia su propio poder podía ser protegido y preservado de la ambición de los nobles.

En los *Discursos 7* y *8*, Maquiavelo enfatiza la utilidad de las acusaciones públicas para la conservación de la libertad en una república y para impedir la divulgación de calumnias proveyendo cauces legales para la resolución de los conflictos entre los ciudadanos. Cuando estos mecanismos legales ordinarios no existen, aparecen métodos anormales que suelen provocar graves desastres en la república. De ahí que nada contribuye tanto a la estabilidad y firmeza de una república como la existencia de alguna institución en donde los cambiantes ánimos que suelen agitar la vida en sociedad tengan vías legales para manifestarse (*Discurso 7*). Una vez más podemos comprobar aquí cuál es la verdadera preocupación de Maquiavelo: la estabilidad y la fuerza del estado. Tal es el fin primario de las instituciones legales propuestas por Maquiavelo en este discurso. Proveer medios justos para resolver las disputas entre los ciudadanos es su fin secundario. Porque, repitámoslo otra vez, la justicia, como todo otro valor, está fuera del campo de interés de Maquiavelo. Esta actitud a-valórica es la que convierte a Maquiavelo en el antecesor más remoto de la ciencia política contemporánea. En esta actitud es donde se concentra el "nuevo método" inaugurado por Maquiavelo, a través del cual rompe con la tradición clásica, e inicia un nuevo camino en la historia de la filosofía política. La expresión más explícita del "nuevo camino" maquiaveliano se encuentra en el discurso noveno.

En el *Discurso 9*, Maquiavelo argumenta en favor de la necesidad de una autoridad única en el proceso de organización o fundación de un nuevo estado. Esta tarea es de tal modo importante que el fundador no puede ser censurado por ninguna acción, "por extraordinaria que sea", que él pueda haber llevado a cabo al organizar un reino o una república. Así, por ejemplo, Rómulo merece ser excusado de la muerte de su hermano porque "lo que él hizo fue hecho por el bien común..." El crimen de Rómulo ciertamente no puede ser calificado como bueno, reconoce Maquiavelo, pero agrega, "las acciones condenables pueden justificarse por sus efectos, y cuando el efecto es bueno, como lo fue en el caso de Rómulo, la acción siempre se justifica".

Esta es la esencia del pensamiento político de Maquiavelo: *el fin justifica los medios*. En esto consiste el "nuevo camino" que él propone en el prefacio de los *Discursos*: entender la política desligada de principios éticos y dirigida

solamente al logro de sus fines: el poder, la seguridad y la estabilidad del estado.

Para alcanzar esos fines, Maquiavelo recomienda que una vez que el Estado ha sido organizado, el fundador debe compartir su poder, porque lo que él ha organizado "no perdurará por mucho tiempo si continúa en los hombros de un solo hombre, pero bien puede durar si muchos se hacen cargo y procuran su mantención".

Este discurso expresa más claramente que ningún otro cuál es verdaderamente, en la concepción de Maquiavelo, el mejor sistema de gobierno. Este no es la democracia o la aristocracia, como parecería sugerirlo la cita precedente. Si consideramos la alta estima que Maquiavelo manifestara por los fundadores en el *Discurso 10* y si esto lo ligamos a su defensa de las peores atrocidades que el monarca fundador puede cometer en el proceso de organización de un nuevo estado, como vimos más arriba, podemos deducir que sus preferencias se inclinan decididamente por la monarquía, si no simplemente por la tiranía.

Examinemos brevemente el *Discurso 10*. Maquiavelo lo inicia señalando que los hombres deber ser alabados o censurados no por sus intenciones sino por los resultados de sus acciones. Así, los más alabados son los fundadores de religiones; luego los fundadores de reinos o repúblicas; enseguida, los jefes de ejércitos que han agregado nuevos territorios a sus países; y finalmente, los que han sobresalido en el cultivo de algún arte. Por el contrario, son infames y detestables quienes han extirpado religiones, quienes han subvertido reinos y repúblicas, y quienes son enemigos de la virtud y las artes. En todos estos casos, lo que se juzga son los efectos prácticos de las acciones. Y, por cierto, no podría ser de otra manera desde que, de acuerdo con la concepción maquiaveliana, no existen principios morales que guíen las acciones humanas.

Sin duda, un buen príncipe es "un príncipe reinando seguramente sobre súbditos no menos seguros en un mundo repleto de paz y justicia" donde todos son "libres de sostener y defender sus propias opiniones". Pero cuando toda esa felicidad no es posible, el gobernante debe cuidar de lo que es esencial para la existencia del estado: su seguridad, poder y estabilidad. Y para lograr tales fines todo le está permitido.

¿Cuál es en definitiva, la mejor forma de gobierno para Maquiavelo? El sostiene explícitamente en el *Discurso 2* que es una "mezcla" de las tres formas buenas de la clasificación aristotélica: monarquía, aristocracia y democracia. En el *Discurso 9*, sin embargo, se hace evidente su predilección por la monarquía, y quizás incluso por la tiranía. En cualquier caso, creo que establecer claramente esto tiene una importancia muy secundaria en Ma-

quiavelo. Es cierto que él ha dedicado diez discursos a este tema clásico de la filosofía política. Pero lo verdaderamente importante es la nueva manera de analizar la política que él inaugura a través de su tratamiento de un tema tradicional con métodos y enfoques diametralmente opuestos a los tradicionales.

La vuelta al pasado maquiaveliana no tuvo, pues, la intención de restaurar el pasado, sino que fue un recurso para provocar una profunda innovación en la historia de la filosofía política.

DESCARTES: LA VIGILANCIA DEL SUEÑO

William Thayer M.

Academia Superior de Ciencias Pedagógicas de Santiago.

> *...sin duda vale mucho más servirse de los propios ojos para conducirse (...), que tenerlos cerrados y seguir la conducta de otro, pero esto último es todavía mejor que tenerlos cerrados y contar sólo consigo para conducirse. Propiamente es tener los ojos cerrados sin tratar de abrirlos jamás - el vivir sin filosofar.* (AT, IX-2, 3)

La filosofía de Descartes se articula desde su inicio por el ídolo de que la verdad, si hay una verdad, consiste en la versión incondicionalmente válida de las cosas depurada de cualquier filtro: opiniones, dogmas, aptitudes de conocimiento simuladoras, etc. De manera que para acceder a lo que cabalmente de ellas puede saberse y sustraernos de toda réplica marginal sería preciso encontrarla: "habiendo sólo una verdad de cada cosa, el que la encuentra sabe todo lo que de ella se puede saber" (AT, VI, 21); "esta palabra *verdad*, en su apropiada significación, denota la conformidad del pensamiento con la cosa" (AT, II, 597).

La afición por la verdad como doble incondicionalmente adecuado a la "cosa" (original) constriñe y orienta, desde su origen, la investigación filosófica de Descartes. Con ello ésta no hace sino ceñirse al orden según el cual primero se "define" y luego se busca la existencia de lo definido (cf. AT, II, 85-86).

El sistema completo de las verdades o "la sabiduría perfecta" (AT, IX-2, 2) constituye el ideal de ciencia cartesiano. La filosofía definida como "estudio de la sabiduría" (AT, IX-2, 2) tiende a realizar el arquetipo de saber e instituirse en aquel discurso que da cuenta cabal de la totalidad de las cosas y no de una parte. Según su fin la filosofía cartesiana es el enlace de todas las verdades: "nada nos aparta más del recto camino de la investigación de la verdad como dirigir nuestros pasos no hacia este fin general sino a fines particulares" (AT, X, 360).

No hay en rigor, para Descartes, una multitud de saberes dispersos cerrados sobre sí; sino más bien una sola ciencia que reúne en su seno los saberes parciales, así como la luz del sol es siempre una por múltiples y variados cuales sean los objetos que ilumina (cf. AT, X, 360-361). Ella es la filosofía así que cualquier diferenciación entre disciplinas teóricas es filosófica.

Sin embargo, para la materialización de una investigación científica no sólo ha de considerarse el fin perseguido —lo que a priori se pretende—. Es preciso considerar también los medios con que se cuenta para llevarla a cabo: "en lo que a conocimiento se refiere es preciso atender a dos elementos, a saber, nosotros que conocemos y las cosas que han de conocerse" (AT, X, 410-411).

La filosofía se realiza idealmente en el arquetipo virtual deseado, la "sabiduría perfecta" —únicamente asequible a una mente divina (cf. AT, IX-2, 2)—, pero se concreta en el conocimiento de las cosas que puede saber el hombre, encuentra su límite en la "razón natural" (cf. AT, IX-2, 2).

Lo buscado por la investigación filosófica de Descartes es un discurso depurado de todo viso subjetivo o condicionamiento particular. La potencia que intenta conseguirlo es limitada y posesa de una óptica especial. Esta potencia se nomina "razón natural".

Estamos ante una investigación cuyo objetivo parece superar la posibilidad de la fuerza que habría de alcanzarlo. En efecto, lo buscado es un discurso que dé cuenta cabal de las cosas, una frase o fórmula imparcial donde lo que "hay" quede recogido (replicado) tal como es y no disfrazado en el espectro medianero de una facultad simuladora. Pero la potencia ejecutora de dicha investigación asoma desde el comienzo fija en la óptica de lo "natural" y no podría construir sino discursos sometidos a ese quicio. He aquí una dificultad: una fuerza condicionada (parcial) es puesta en la búsqueda de un saber incondicionado (imparcial).

No resulta cómodo admitir que sea una fuerza acicalada y reducida a quicio la que respalde y promueva la investigación de un saber exento de goznes. La pretensión de un discurso que dé cuenta absoluta de lo que "hay" no parece arrancar con propiedad de un foco que reconoce y reclama un margen de posibilidad; tal la "razón natural". Dicha pretensión habría de tener más bien origen en algún impulso que no reconociese por sí mismo ningún límite resistiéndose a cualquier contenimiento. Éste es la inmensa aptitud del deseo, del "perseguir y eludir", la voluntad (AT, IX, 46) "no encerrada en ningún límite" (AT, IX, 45; AT, VI, 25-26-27) y que no se detiene por sí misma en sus afanes hasta la satisfacción.

La voluntad, potencia realizadora (cf. AT, IX-46), aspira a la implanta-

ción de un dominio efectivo del mundo y nuestra vida (cf. AT, VI, 61-62; AT, IX-2, 2; AT, VI, 10; AT, IX-2, 3; AT, IX-2, 15-16; etc). Requisito previo para ello es la consecución de un discurso teórico "firme". La voluntad, disconforme con las cortas luces del paisaje que ofrecen las facultades cognoscitivas e ilusionada con visiones completas que permitirían un control y manejo irrestricto del mundo, induce al entendimiento a la búsqueda de una fórmula tal vez inexistente, tal vez inasequible.

La investigación filosófica de Descartes, puesta en el imperativo de la voluntad lanzada en anhelos de dominio "firme", investigará, de hecho, la efectiva posibilidad de conocimiento por "la razón natural" y con ello la efectiva posibilidad de dominio técnico-moral desplegable por el hombre.

Es preciso preguntar, entonces, en qué consiste principalmente la razón o "luz natural". En la *Tercera Meditación* dice Descartes: "no puedo poner en duda lo que la luz natural de la razón me enseña que es verdadero, como antes me ha enseñado que, puesto que dudaba, podía inferir que existía, por cuanto, además, no hay en mí ninguna facultad de distinguir lo verdadero de lo falso que pueda enseñarme que lo que la luz natural me presenta como verdadero no lo es y a la que pueda dar el mismo crédito que el que le doy a la luz natural" (AT, IX, 30). Según esto decimos que la "luz natural de la razón", más que una fuente que aporta materiales de conocimiento, es una facultad de discernimiento, la instancia más alta de censura y selección de esos materiales aportados por diversas vías. Y no habiendo otra superior que la corrija, lo que ella señala verdadero no puede ser cuestionado, pues, siendo el tribunal supremo, le corresponde confirmar o revocar la duda. De ahí que las verdades indicadas por "razón natural" devendrían "firmes y constantes", indudables y definitivas. Y en ellas descansaríamos no por fe sino por convicción.

La "investigación de la verdad por la razón natural" excluye analíticamente la "verdad revelada" obtenida mediante la "luz sobrenatural de la fe", pues el objeto de esta verdad se despliega en un ámbito inasequible a la razón. Nada respecto de estas verdades puede ser evidenciado "naturalmente": "habiendo aprendido como cosa muy cierta que el camino de la salvación está abierto tanto para los ignorantes como para los doctos, y que las verdades reveladas que allá conducen están muy por encima de nuestra inteligencia, nunca me hubiera atrevido a someterlas a la flaqueza de mi razonamiento, pensando que para acometer la empresa de examinarlas y salir con bien de ella, era preciso alguna extraordinaria ayuda del cielo y ser por tanto algo más que hombre" (AT, VI, 8). La luminosidad de la fe es oscuridad a la luz de la razón; de modo que en esas verdades se confía por un acto de voluntad ejercido más allá del entendimiento (cf. AT, VII, 370).

La creencia o verdad fundada en la fe posee suficiencia puramente subjetiva, vale sólo para el que cree en ella. La ciencia o verdad fundada en la "razón natural" tiene suficiencia subjetiva y objetiva, vale para mí y para todos los semejantes.

Destaquemos, sin embargo, que el discurso buscado por la investigación filosófica de Descartes aspira a suficiencia absoluta, a una fórmula que vale para mí, para los semejantes y para la totalidad: el discurso oficial del mundo que comunicaría lo que "hay".

Pese a ello, cuando Descartes designa a la "razón natural" como tribunal supremo de la verdad no le asigna rango de tribunal absoluto. En efecto, junto con nombrarlo magistrado supremo establece el límite de su jurisdicción: lo "natural". Es pues la facultad más alta en lo que a la naturaleza humana se refiere; pero su fuerza persuasiva se desvanece si se la quiere extender más allá de su recinto. Sus dictámenes se vuelven dudosos ante ella misma cuando se les otorga validez incondicional. Desde luego la "razón natural" desconfía de sus juicios si se los extrapola a regiones "sobrenaturales".

No obstante, esta reina de las facultades inmanentes es avasallada por la voluntad de verdad absoluta y puesta en función de un hipotético discurso de alcance irrestricto que daría cuenta cabal de las cosas más allá de cualquier parámetro o sueño.

Quedar puesta en función del logro de un discurso desquiciado, indemne a cualquier perspectivismo, discurso que daría cuenta cabal de lo que "hay", significa, para la "razón natural", antes que nada, el reconocimiento de la condicionalidad o confinamiento de su posibilidad de lectura y dictado. Y con ello la consideración de que su aptitud de conocer tal vez se "cierra" a lo que efectivamente "hay". La "razón natural" en función del deseo de verdad absoluta aparece, entonces, como reducto supeditado, quien sabe obstruso, de lección de las cosas, como punto de vista.

El desconcierto entre la voluntad de visión libre de todo quicio y la condicionalidad de la "razón natural", es ocasión de reconocimiento, por parte de la "razón natural", de que los principios que la condicionan no son necesariamente los mismos que condicionan lo que "hay"; que su posibilidad de conocer al mismo tiempo que un acceso es, tal vez, un cierre. En tal ocasión la "razón natural", como juez supremo de la investigación de la verdad absoluta, gana la más abierta posición crítica que le era posible.

Todo delirio marginal, todo discurso sostenido en ejes parciales, que aspire a cuantía mayor de la que efectivamente le corresponde es disipado en su petulancia por esta escrupulosa investigación. No sólo el que pudiera exhibir un sujeto sumido en su sentimentalidad, sino también el que pudiera

subyugar a una colectividad completa de individuos que sumida en un sueño comunitario estime tal sueño parámetro absoluto. En este sentido, la filosofía definida como investigación del discurso incondicional es vigilancia contra el sueño y sobremanera contra el sueño colectivo, cuya enajenación es más difícil de percibir y destruir; y se orienta hacia la delación de todo paisaje que enclaustrado en ejes concernientes a una casuística, gesticule como lección oficial de lo que "hay".

La filosofía, en este sentido, es principalmente no edificante, no ideológica, y juega su eficacia cual máquina de vigilancia y sospecha frente a cada fórmula o proposición que oferte validez más que coyuntural u operacional; se ejecuta en la detección del canon onírico u óptica ilusionista desde donde se postulan a ordenanza irrestricta las lecturas y dictados condicionados respecto del mundo.

Reconocer la condición desde donde se levanta una lectura del mundo y recluir tal lectura a su justo quicio, si pretendía sobrepasarlo, no conlleva, en Descartes, la intención de cerrar sobre sí tal lectura de modo que se confabule consigo misma, despreocupándose del "exterior" o complemento posible, no conlleva la intención de fundar un perspectivismo. Así, cada versión de lo que "hay", abierta al reconocimiento de su parcialidad, está en disposición de acrecentamiento y corrección de sus disquisiciones.

Más que como conjunto de proposiciones, lecturas, interpretaciones de la "realidad", la filosofía se publica primeramente, en Descartes, como desconfianza, disuasión, desmantelamiento, desproposición: como crítica. Pero ejercida siempre en función del incontenible apetito de saber incondicional.

La filosofía intenta rescatarnos de la certeza dogmática de los sueños; y también de la incertidumbre crítica de los sueños. Lo primero puede conseguirlo exitosamente. Lo segundo, cada vez más, lo desconsigue.

En arreglo a esta búsqueda del discurso incondicional del mundo, sostenida e impulsada por un afán de dominio total, la "razón natural" exhibe en el curso de la investigación un comportamiento sorprendente: prueba desembarazarse de todos los principios y criterios —incluso del principio de no contradicción— que ordinariamente la regulan. Esta maniobra funda su posibilidad en el desconcierto entre el deseo de saber incondicional que impulsa la investigación, y el reconocimiento de la condicionalidad o limitación de la fuerza que la escribe: la "razón natural".

Atendiendo a estos dos rudimentos de la investigación (deseo y razón) y al desencuentro de sus respectivas idiosincrasias (infinito y finito), la "razón natural" se alerta respecto de las reglas que normalmente rigen el paisaje y comportamiento humano. En efecto, puesta ahora como está, en una incursión metafísica que no condesciende a verdades naturales ni ordinarias, sino

que, por el contrario, rastrea verdades extraordinarias, no puede, en observancia al rol asumido, investir con rango absoluto los principios naturales que la regulan. En efecto, siendo lo perquirido aquel discurso que vale no desde especial perspectiva, sino aquel que reventando las perspectivas haría ver las cosas tal como son, le es preciso ganar una posición universal (incondicional). El deseo de saber absoluto exige que la "razón natural" intente conquistar la incondicionalidad apropiada a la tarea propuesta; obtener la máxima liberación de prejuicios que pudieran desviar sus fallos, si es que finalmente dicta alguno, hacia discursos cautivos de alguna trampa o simulacro inadvertido.

La investigación filosófica de Descartes se regula, pues, por el deseo de verdad absoluta, el cual no se manifiesta y realiza en la investigación —al menos de intento— ni como principio de no contradicción, ni confianza en "verdades reveladas"; sino cual colosal e insobornable fuerza crítica lanzada en la búsqueda de la máxima libertad y en la esperanza de conseguir una lectura del mundo, en la extinción total de las mistificaciones. Lectura que permitiría reconocer nuestra efectiva capacidad de control y manejo de lo que "hay" y de sus posibilidades.

Ello no significa que la "razón natural" labore caóticamente en el decurso de la investigación. Unicamente señala que, impulsada por la voluntad de verdad absoluta y en atención a los límites de su posibilidad, su natural condicionamiento, sospecha de sí y de su implementación elemental.

La voluntad conforme a un objetivo flotante y seductor impulsa la indagación de la efectiva posibilidad del conocimiento humano. Pues, si bien la filosofía de Descartes parte lanzada en la inquisición de la ciencia perfecta que daría cuenta cabal de las cosas allanando un dominio íntegro de ellas, tal vez culmine con la ajustada demarcación de la posibilidad del conocimiento humano y del provisorio dominio desde él desplegable: trazado de campo para el ejercicio de la voluntad, ya no como apetito ilimitado, sino como habituación a los lindes de la razón. La fijación de esos límites no corresponde a la voluntad, potencia arrolladora incapaz de reconocer frontera alguna, sino a la "razón natural" enfrentada a la eficacia-ineficacia de su aplicación técnico-moral.

La investigación filosófica se visualiza, desde ya, como balanceo entre la voluntad o impulso hacia lo incondicionado y la razón o fuente de quicios.

La investigación de la verdad por la "razón natural" se encamina hacia el objetivo dispuesto por el deseo de verdad absoluta. Que sea lo que efectivamente consiga lo sabremos a posteriori. Por ahora no queda más que atenerse a esperanzas y expectativas.

El desarrollo de la "duda metódica" —*Primera Meditación*— no será com-

prendido perfectamente sin tener a la vista el deseo de verdad absoluta que orienta la investigación.

La posibilidad de recorrido y movimiento de la duda está preescrita en ese deseo determinante. En efecto, la "duda metódica" abrirá camino a la investigación de la verdad permanentemente fomentada por la voluntad de verdad absoluta, y no suspenderá su maniobra hasta que consiga una satisfacción. Se comprende con ello por qué la definición de la verdad como "adecuación del pensamiento con la cosa" y la concepción de la ciencia como discurso o sistema de palabras que rinde cuenta incondicional de todas ellas, queden fuera del campo ofensivo de la duda; al revés, es el resorte que la estimula.

La versión cabal de las cosas es lo buscado por la investigación de la sabiduría. No es entonces un efectivo punto de partida, sino un hipotético punto de llegada; aunque no por ello la meta final de la filosofía de Descartes, como se irá mostrando. El anhelo de una lectura que disiparía todo sueño o visión restringida de las cosas guía la investigación en un primer plano.

La filosofía de Descartes se aventura en la pesquisa de un discurso tal vez inexistente, pero que, de hallarse, pondría en comunicación perfecta a aquel que lo consiga con las cosas y también con otros que lo consiguieren o hubiesen conseguido.

¿Por qué aventurarse en la búsqueda de algo que tal vez no es más que un espejismo avalado por el apetito ilimitado de la voluntad? ¿A qué arriesgarse en una incursión que va de la definición (sueño) a la existencia de lo definido? ¿Cuál es el fundamento, si lo hay, de la voluntad de verdad absoluta o destrucción de toda visión parcial? ¿Por qué la filosofía se construye, en Descartes, como deseo de verdad absoluta en vez de defensa del sueño o fantasía? ¿De dónde toma fuerza la añoranza de la perfecta definición de las cosas, de conocimiento acabado e inmóvil? ¿No se constituirá así, la filosofía, en la disciplina que busca la no-palabra del hombre; que indaga el anverso de lo humano? ¿No es la filosofía, así trabajada, la teoría paulatina de lo anhumano?

Respuesta a este asunto, aunque sólo provisional, puede extraerse del siguiente texto: "aunque la verdad no conmueva tanto nuestra imaginación como las falsedades o ficciones, por ser menos espectacular y más simple, sin embargo proporciona un contento siempre más duradero y sólido" (AT, IX-2, 17-18). Se busca la verdad y en los términos señalados, pues se quiere un contento firme y constante que se supone la verdad otorgaría. Se piensa, en efecto, que teniendo un conocimiento cabal de las cosas, incluidos nosotros, podríamos dominar nuestra vida y nuestro mundo y construir la más

apropiada y inaventable habitación sostenida en la versión que observa la real definición de las cosas y las posibilidades que adjuntan.

Se descansa en el lema "saber es poder". El discurso más sabio, se sigue, es el más poderoso y el que consiente establecer el dominio más poderoso. Se busca el discurso más sabio porque siendo el más versado es el más potente y el que allana el dominio más firme. Un conocimiento cabal de las cosas permitiría un dominio cabal de ellas, dominio el cual no podría ser suplantado o destituido por otro más fuerte, pues no lo hay. Efectivamente, el dominio que se funda en el discurso más sabio de todos, ese es el más firme según la regla. Y no hay discurso más sabio que el que lo sabe todo. Cualquier otro discurso distinto de aquel que contempla la definición cabal de cada una de la totalidad de las cosas en sistema, conforma un saber menor. El discurso menos sabio es el menos potente y el potentísimo aquel que lo observa todo. Se quiere conseguir este discurso, pues de él germinaría y en él se sostendría el dominio o habitación más firme; y no sólo el más firme, sino también el más feliz.

Sin embargo, nada asegura de antemano que lo que a priori se espera respecto a la utilidad de un discurso que diera cuenta cabal de las cosas no sea un tótem auspiciado por el delirio patronal de la voluntad; nada asegura, desde ya, que siendo efectiva la posibilidad de un discurso perfecto y habiéndosele dado caza, rinda los frutos esperados. Porque de aquello que aún no se posee cabe esperar lo que de ello se quiere, pero también lo inesperado. Bien podría ser que en disposición de tal discurso nos encontremos ante un espectáculo tal que su visión reviente la medida de una "cosa" acondicionada para desenvolverse en un paisaje de misterios o definiciones incompletas. En este caso la filosofía como custodia del sueño. ¿Por qué gastar esfuerzo en esta indagación aún a sabiendas de que la apropiada habitación podría ser el sueño? ¿Por qué la filosofía de Descartes no imita la actitud de ese esclavo que soñando ser libre y consciente de que su libertad es un sueño con él se confabula en un intento por redimirse de la inhóspita vigilia que le aguarda? (AT, IX-1, 18).

La actitud cartesiana no remeda el ritmo de ese esclavo: "me esforzaré con todo y seguiré el mismo camino comenzado ayer, apartándome de todo aquello en que podría imaginar la menor duda exactamente como si supiera que es absolutamente falso; y proseguiré este camino hasta que haya encontrado algo cierto o, por lo menos, si no logro otra cosa, hasta que haya conocido con certeza que no existe nada cierto en el mundo" (AT, IX-1, 18-19). El esclavo que sueña ser libre tampoco es libre en su sueño: no controla según propio antojo el paisaje de su sueño. La panacea que habita puede ser disipada o tornarse lastimera pesadilla. La mansión que lo envuel-

ve es rompible desde dentro y desde fuera y ha de reconocerse su impotencia para sostenerla.

El esclavo no maneja la efectiva posibilidad de su existencia, de su paisaje y visiones. Su vida navega en la incertidumbre del descontrol.

Es precisamente la incertidumbre técnico-moral —escaso dominio de la propia vida en el paisaje— lo que impulsa el riesgo de una indagación probablemente inútil ya desde su inicio.

Sin haber degustado el resultado de esta indagación habitaremos siempre en la incertidumbre (descontrol) de nuestra efectiva posibilidad de despliegue (libertad), dominio y control de la propia existencia.

La investigación filosófica afinca ahora su nacimiento en el convencimiento de que sea cual fuere el resultado de esta investigación, éste es factor imprescindible o condición de libertad; vale decir, sólo en pertenencia de este resultado podremos decidir, a la luz de nuestra efectiva posibilidad, qué hacer, qué morada podemos construir según propia conveniencia y en conocimiento de su fragilidad y fortaleza, con qué contamos y en qué medida hemos de esperar lo inesperado.

Sea cual fuere el fruto de esta investigación, es preciso llevarla adelante, pues sólo él nos dejará ante la reflexiva posibilidad de despliegue técnico-moral.

Lo que impulsa y obliga a realizar esta investigación es el afán de construir la más apropiada y firme habitación, empresa supeditada a la liberación de la efectiva posibilidad de la voluntad humana; liberación que depende, a su vez, de la genuina expectativa de nuestro conocimiento.

La mansión moral que habitemos no resultaría de la espontánea y por lo mismo descontrolada visión de las cosas, sino producto de nuestra libertad, cuyo óptimo se subyuga al óptimo estado de nuestro conocimiento.

Habitar, en Descartes, es proporcional al grado de certidumbre —control y manejo— de la propia vida. Y si bien el dogma proporciona habitación, ésa es más frágil y rompible que la habitación crítica. En efecto, el dogma no contempla la posibilidad contraria; al revés, la evita cerrándose antes de su consideración: ciega posibilidades.

El dogma otorga libertad restringida a su extensión, que ni integra ni anula posibilidades contrarias: desconsidera expectativas de acción. Por lo mismo, merma y no acrecienta el quehacer.

El dogmático no estima las distintas vías para insistir luego sobre aquella que le inclina; sino que cierra desde ya su panorama de opciones.

El verdadero asunto de la inquisición filosófica de Descartes es moral. No se realiza para la mera consecución y contemplación de un saber, sino, primordialmente, se desarrolla en vistas a la dominación de la propia vida y

de la naturaleza: "esta palabra filosofía significa el estudio de la sabiduría y por sabiduría no se entiende sólo la prudencia en el obrar, sino un perfecto conocimiento de todas las cosas que el hombre puede saber tanto para la conducta de su vida como para la conservación de todas las artes" (AT, IX-2, 2); "pueden lograrse conocimientos muy útiles para la vida y (...) en lugar de esta filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, puede encontrarse una filosofía práctica en virtud de la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los cuerpos que nos rodean con tanta precisión como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, los podríamos utilizar de la misma forma para todos aquellos usos que sean propios, convirtiéndonos de este modo en dueños y señores de la naturaleza" (AT, VI, 61-62).

LA INTUICIÓN COMO EXPRESIÓN COMPLEMENTARIA DE LA REALIDAD

Francisco D. Barbieri
Universidad Nacional de Tucumán-Argentina

RE En la presente contribución se intenta un análisis fenomenológico del conocimiento intuitivo en el que el sujeto cognoscente es considerado exclusivamente desde el punto de vista psicofísico y como componente de un sistema material unitario y finito. Como un primer paso será necesario precisar el sentido en el que el término intuición, harto equívoco, habrá de ser empleado en el presente contexto. Para este propósito estimamos oportuno distinguir las dos acepciones siguientes. Por una parte, significando una captación directa e inmediata de la realidad sin la interposición de pasos intermedios, lo que constituiría una forma de conocimiento elemental y por lo tanto primaria. Por otra parte, implicando una aprehensión de la realidad en forma aparentemente directa, pero realmente mediada por procesos racionales operantes a alta velocidad para la que se propuso la designación de "inferencia catalítica" (Bunge, 1965). En este sentido podría ser concebida como una modalidad más refinada del conocimiento inferido por operar a mayor velocidad y, probablemente, con menor error que a nivel consciente. El concepto de intuición será aquí tratado según la primera acepción, como una aprehensión directa, súbita y exacta de la realidad.

Como primera premisa admitiremos que todas las operaciones mentales de las que depende el conocimiento son función exclusiva del sistema nervioso. No obstante no haberse logrado todavía una explicación exhaustiva de los procesos mentales a nivel neurobiológico, hay razones que nos permiten aceptar dicha premisa como probable. Los datos que aportan a velocidad creciente la neurofisiología, la biología celular y la neuropatología continúan manteniendo su congruencia con ese punto de vista. Además, no contamos con hipótesis alternativas tan estrecha y coherentemente ligadas a los hechos de observación. Una gran variedad de funciones del sistema nervioso, relacionadas tanto con la vida vegetativa como de relación, se explican ya en base a determinados circuitos integrados por las células nerviosas o neuronas; incluso, han sido reconocidas algunas regiones del encéfalo en las que los

impulsos nerviosos provenientes de los órganos de los sentidos alcanzan el nivel de percepción (Cf. Bishop, 1967). En el marco neurobiológico las funciones superiores no se consideran localizadas en determinadas áreas sino como expresión de una compleja integración cerebral en la que intervienen principalmente las áreas asociativas de la neocorteza, áreas no directamente implicadas en actividades sensoriales o motoras. Un concepto pavloviano de aceptación general entre los neurofisiólogos es aquel que sostiene que los fenómenos de aprendizaje y memoria en la especie humana guardan estrecha relación con los reflejos condicionados, tan extensamente analizados en una gran variedad de especies animales, incluso invertebrados. Con relación al aprendizaje solo recordaremos, a título ilustrativo, que el electroencefalograma ha permitido detectar que el condicionamiento de un reflejo, considerado como su mecanismo básico a nivel cerebral, va acompañado de una actividad bioeléctrica particular (John *et al.*, 1973). Con relación a la memoria se han realizado progresos particulamente significativos tanto en su aspecto neurofisiológico como molecular. Así, se dispone de evidencias experimentales que sugieren que en el cerebro la región de los lóbulos frontales estaría implicada en los procesos de memoria corta y la del hipocampo en los de memoria larga (Giurgea, 1981). A nivel molecular ha llegado a establecerse una correlación entre la actividad de determinados caminos metabólicos de las células nerviosas y algunas etapas definidas del proceso de memorización. Se ha constatado, por ejemplo, que en distintas especies animales (peces, aves y roedores), los inhibidores de la síntesis de proteínas no interfieren con la adquisición, pero sí con la recuperación de la información almacenada (Cf. Quartermain, 1976).

Nuestra segunda premisa es que el sistema material que integramos, por su carácter finito y su estructura ajustada a un diseño aparentemente unitario, permite un número limitado de posibilidades de variación. Todos los componentes químicos de los minerales, vegetales y animales de nuestro planeta son el resultado de la combinación de aproximadamente un centenar de elementos químicos fundamentales, siendo incluso poco probable que en otros sistemas planetarios existan elementos de naturaleza diferente. Aunque el mundo viviente se presenta con una prodigalidad de formas aparentemente inagotable, se ha establecido que la diversidad de diseño que muchos órganos exhiben en especies distintas constituyen sólo variaciones en torno a un número circunscrito de temas. Es bien conocido que especies sin ninguna relación de parentesco entre sí poseen dispositivos locomotores, sensoriales o respiratorios organizados sobre las mismas bases morfológicas, fisiológicas y bioquímicas. El anatomista comparado ruso Novikoff (1963) acuñó el concepto de *homomorfía* para designar precisamente la repetición de

dispositivos anatómicos en especies no relacionadas como resultado de una limitación en las capacidades morfogenéticas. Considerando que la materia y la energía son esencialmente dos expresiones diferentes de un mismo ente (Einstein, 1948), la energía quedará sometida a los mismos moldes, siendo sus formas de manifestación posibles sólo las permitidas por la *Gestalt* del sistema.

Esta limitación impondría, además de reiteraciones, una cierta correspondencia o complementaridad entre distintos operadores y funciones, tal como si se tratara de las piezas de un mismo rompecabezas que, por su unidad de diseño, pueden ser ensambladas para dar origen a un cierto número de composiciones distintas.

Desde que el proceso del conocimiento es aquí interpretado en función de la materia, es dable suponer que en alguna medida queda también inserto en el damero de la complementaridad. En este sentido, la forma de conocimiento más elemental y primigenia consistiría en el reflejo del órgano del pensamiento, identificado con el organismo en su totalidad, en su propia pantalla. El acto de aprehensión cognoscitivo de la propia individualidad sería el resultado de una complementaridad de primer grado entre el acto de conciencia y la porción de materia que lo genera. Según Bergson (1947) es más sencillo captar la relación mente-cuerpo, por tratarse de un fenómeno de experiencia, que captar la esencia de cada una de las partes. Es así como la puesta en función de determinados circuitos neuronales habría permitido a esta minúscula porción del cosmos espejarse a sí misma en una acto de autoconciencia.

Otra modalidad de conocimiento susceptible de ser interpretada desde este punto de vista es el mediado por las sensaciones, admitiendo que a última instancia sería el producto de una correspondencia estructural entre los receptores sensoriales y los componentes del mundo circundante. Las células de la retina, por ejemplo, constituirían una forma particular de organización de la materia que, producida por el juego no finalístico de la selección natural, por prueba y error, habría resultado complementaria a la energía radiante dentro de un determinado ámbito del espectro por el solo hecho de tratarse de dos manifestaciones del mismo sistema físico, dos faces de una misma moneda.

Siguiendo esta línea de pensamiento, entre ciertos actos de conciencia y determinados aspectos estructurales de la realidad se daría también una suerte de correspondencia en el mismo sentido que entre las células de la retina y la energía electromagnética del espectro luminoso. Esta complementaridad se manifestaría como la propiedad de reflejar directamente en la pantalla de la conciencia, en un acto de intuición, aspectos tanto fenoméni-

cos como no fenoménicos del mundo fáctico. El término reflejo es empleado aquí en su estricto sentido pasivo, tal como en la concepción materialista del conocimiento formulada por Locke. Trataríase de un saber protointeligible que correspondería al tipo de conocimiento llamado *Kennen* en alemán, para distinguirlo del conocimiento procesado o *Erkennen* (Cf. Bunge, 1965), y para el que se propuso el término de *cognición* en español (de Anquin, 1959). Es posible que en el curso de la evolución futura, la puesta en marcha de nuevos circuitos neuronales, tal vez hoy incipientes en las "áreas mudas" de la corteza cerebral, permitan a esta pequeña porción de materia atisbar la arquitectura fundamental del cosmos.

En lo concerniente a la relación sujeto cognoscente-objeto de conocimiento, nuestro conocimiento de la realidad consistente en la aprehensión de existencias, entendidas como todo lo dado en el marco de lo perceptible a partir de sensaciones o intuiciones, implicaría en base a lo expuesto una estrecha correlación entre ambos términos basada prácticamente en una consubstanciación. En el otro extremo, nuestro conocimiento logrado por el procesamiento lógico de los conceptos adquiridos se caracterizaría por una independencia entre sujeto y objeto operacionalmente casi completa, como lo sugiere la elaboración de teorías físicas psicológicamente no visualizables e incluso no congruentes con nuestra imagen del mundo fáctico.

REFERENCIAS

Bergson, E. (1947): El Alma y el cuerpo. En: *Espíritu y Materia*. Buenos Aires: Editorial Renacimiento.

Bunge, M. (1965): *Intuición y Ciencia*. Buenos Aires: EUDEBA.

Bishop, P.O. (1967): Central nervous system: Afferent mechanisms and perception. Ann. Rev. Physiol. 29: 427-484.

De Anquin, N. (1959): Cognición, conocimiento, extrapolación, alienación y sabiduría. Humanitas 7: 35-56.

Einstein, A. (1948): *El Significado de la Relatividad*. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina.

Giurgea, C.E. (1981): *Fundamentals to a Pharmacology of the Mind*. Springfield: C.C. Thomas.

John, E.R.; Bartlett, F.; Shimokochi, M. & Kleinman, D. (1973): Neural readout from memory. J. Neurophysiol. 36: 893-924.

Novikoff, M. (1963): *Fundamentos de la Morfología Comparada de los Invertebrados*. Buenos Aires: EUDEBA.

Quartermain, D. (1976): The influence of drugs on learning and memory. En: Rosenzweig E. Bennett, Eds., *Neural Mechanism of Learning and Memory*. Cambridge, Mass.: M.I.T. Press.

FENOMENOLOGÍA E HISTORIA: ¿UNA EIDÉTICA DE LA RES HISTÓRICA?

Marcos García de la Huerta I.
Universidad de Chile

El pensamiento de Maurice Merleau Ponty es un intento de abordar la historia con el método fenomenológico husserliano. Procura un punto de referencia en el pensamiento contemporáneo para intentar una respuesta a la pregunta enunciada en el título[1].

Merleau Ponty combina de un modo singular la *epojé* fenomenológica y la reflexión histórica. Intenta por medio de aquélla desnudar la mirada para una consideración sin prejuicios, una "lectura filosófica del presente", que permita replantear en su tiempo el problema de la "Razón Histórica". Es decir, la cuestión de si la historia y el presente pueden definirse racionalmente, o si no es así y se está forzado a vivir y decidir a oscuras.

El método fenomenológico propuesto por Husserl consiste en la suspensión de la validez del mundo común (*Lebenswelt*) como vía o camino para que el pensamiento logre un saber esencial, independientemente de que el objeto de la reflexión exista o no. El saber de las "esencias" —la ciencia a que conduce el método— hace abstracción de los contenidos para atenerse sólo a la idealidad de su objeto. Según eso, por ejemplo, los físicos proceden por ficciones idealizantes fundadas en las cosas —*idealisierende Fiktionen cum fundamento in re*—, vale decir, sin pronunciarse sobre la existencia de lo que tratan —masas gravitatorias, fuerzas o lo que sea— y determinando tan sólo sus propiedades, constatando lo que "son" como pura idealidad. Si se trata, por ejemplo, de la religión, según el método fenomenológico hay que

[1]Remitimos al lector a las siguientes obras de Maurice Merleau Ponty: *Humanismo y terror*. Ediciones Leviatán, Buenos Aires 1957; *Les aventures de la dialectique*. Editions Gallimard, París 1955; *Le visible et l'invisible*. Editions Gallimard, París 1964; *La prose du monde*. Editions Gallimard, París 1969; *Sens et non sens*. Editions Nagel, París 1948, y *Signes*. Editions Gallimard, París 1962.

alcanzar por medio de una "intuición de esencia" lo que hay de permanente y general en la religión histórica y en toda religión posible.

La fenomenología de Husserl pretende mediante esta "intuición de la esencia" el análisis precisamente ideal o "esencial" de toda religión, todo lenguaje, toda filosofía, derecho, moral o de la "esencia" de que se trate. Interesa, pues, la determinación de la esencia absolutizada independiente de toda manifestación histórica concreta. Sólo por vía fenomenológica, reduciendo a través de la "intuición" las formas históricas, se alcanza la idea, la forma universal de toda religión o derecho "posibles".

La "intuición de esencia" constituye una certeza fuera del tiempo, pura o ideal. No se trata, en consecuencia, de la religión, el derecho o la filosofía vistas a través de formas religiosas, jurídicas o filosóficas determinadas, porque la "esencia", si se halla en su génesis dentro de un tejido de relaciones históricas, se desprende, gracias a esta *epojé*, del marco de esos contenidos y referencias donde se manifiestan las formas puras. El sentido de una ley, de una creencia, de un mandato, de una idea, sólo se entiende en el universo fenomenológico abstraída del universo social, porque según el método quedan constituidas dichas formas en la conciencia reducida. Habría entonces oposición entre formas de conciencia fenoménicas o aparentes y formas de conciencia esenciales.

El objeto de la ciencia es reducir el movimiento visible, simplemente aparente, al movimiento interno, real. Pero si la reducción de las apariencias *no conduce* a una "esencia" identificable en alguna formación histórica determinada, no sería posible aparentemente definir tampoco históricamente su inteligibilidad. No en el sentido que la esencia fuera transitoria y valga sólo en una época y tiempo y en otros no; sino en cuanto debe valer en cualquier época *definida* y caracterizada bajo sus condiciones histórico-esenciales. Eso bastaría.

La labor de Husserl está gobernada por el propósito de elaborar un saber absoluto y total de las esencias, una *philosophia perennis* que una vez alcanzada debería permitir responder las cuestiones que plantea la historia; elaborar una filosofía de la historia y contestar las interrogantes del presente.

La responsabilidad por encarar ética y racionalmente estas interrogantes es la preocupación que se halla en el corazón de la reflexión de Merleau Ponty. Están, sin embargo, fuera de la temática expresa de la fenomenología y por eso nos plantean un problema. Husserl admitió, por cierto, su legitimidad, pero la filosofía *als strenge Wissenschaft*, como ciencia rigurosa, no tiene con aquellas preguntas ninguna relación *strenge*. Los problemas del ser finito *algún día* habrán de ser comprendidos, pensaba, por una filosofía fenomenológica total. Y este sueño naturalmente no lo realizó Husserl. Antes bien,

la juntura que intentó establecer al final entre fenomenología e historia no consigue alterar el sentido con que fue concebida la filosofía fenomenológica. La *Sinngenesis* —la génesis del sentido— implica, en efecto, una revisión de sus planteamientos de hasta entonces, que están gobernados por el propósito de constituir un saber absoluto y total de las esencias. Sin embargo, como la esencialidad de las formas históricas se determina como idea pura —en la religión pura si se trata del cristianismo; en las formas universales de todo arte posible si se trata del gótico o de cualquiera otro determinado, y así por el estilo— la eidética histórica extrae su juicio de una esfera de idealidad situada fuera del tiempo. De allí la imposibilidad de constituir la razón histórica en perspectiva fenomenológica, porque ésta suprime la validez del mundo vital (*Lebenswelt*) para validar, en cambio, sólo el universo del sentido, la forma o esencia pura, la conciencia y la reflexión.

Veamos ahora el problema desde otro ángulo. Si la reflexión es un cierto modo de relación con las cosas, un cierto modo de "ser en el mundo", como diría Heidegger, la *epojé* o reducción fenomenológica de la conciencia ha de suponer ese modo de ser cuando lo suspende.

¿De qué manera? Para la fenomenología la raíz del saber está en la percepción y sólo garantiza que la percepción posee rango absoluto de conocimiento una vez depurada en la operación reductiva que suspende la validez del mundo natural ingenuo. Al haber admitido Husserl, como señalábamos, hacia el final de su obra[2] la raíz histórica de los productos culturales, el principio mismo de la fenomenología queda en cuestión, pues con ello implícitamente destruye la supuesta pureza de la conciencia reducida. Deja, por lo mismo, lugar a considerar una ingenuidad el suponer que la *epojé* reduce el carácter nativamente ingenuo de la conciencia ordinaria. Es igualmente dudoso, entonces, que la conciencia reducida, cuya función consiste en procurar la vía de la verdadera ciencia poniendo entre paréntesis la existencia real, deje fuera, en un universo puro, el dato de la conciencia. Como si éste no estuviera integrado en la totalidad de un mundo y como si el mundo en su totalidad pudiera suspenderse por un acto del pensamiento.

Si analizamos la *epojé* como operación del espíritu aparecerá más claramente esta dificultad.

La *epojé* por medio de la cual se constituye el campo trascendental de la reflexión no niega el mundo, sino que lo pone en duda provisoriamente, suspendiendo su existencia. ¿Hasta cuándo? Hasta que el filósofo que construye la idealidad de la certeza lo recupere en su campo de reflexión como

[2]Véase sobre todo el artículo de Husserl "Die Ursprung der Geometrie" en *Revue International de Philosophie* N° 2, del 15 de enero de 1939.

esencia u objeto puro del pensamiento. Todo es puesto entre paréntesis en su ser natural-mundanal (*Lebenswelt*), porque todo ha de ser ante todo pensable. La conciencia trascendental —el *ego cogito*— es la única realidad que queda en pie como fundamento del campo de investigación. La constitución de este campo trascendental de la experiencia es el acto originario de la reflexión que *reduce* la experiencia para asistir a la manifestación verdadera del sentido de lo existente. La instauración de la conciencia trascendental procura a la reflexión el campo puro y originario de todas las evidencias *sin que se procure, no obstante, el fundamento de la marcha fenomenológica misma ni el campo de significación del ego*. De este modo el *ego* llega a absolutizarse como una estructura primera del ser; no tematizada, sin embargo: constituyente pero no constituida. Con la ficción metódica de la *epojé*, con la puesta entre paréntesis del mundo, el espíritu produce su propia verdad, un ámbito de pura idealidad. El fenomenólogo, al suspender el mundo natural, quiere atender sólo a lo que le interesa como fenomenólogo: la edificación del *ego* y la constitución de la certeza. Sin embargo, en el curso de esta operación no ha dejado un instante de contar con el mundo cuya existencia ha suspendido en su imaginación. Si la muerte abortara el tiempo que tarda en reducir la ignorancia y la ingenuidad en que está sumida la conciencia en el *Lebenswelt*, el fenomenólogo no podría constituir el saber y la certeza. Pero el mundo normalmente le espera a que complete su ficción. En el tiempo reducido lo único que pasa son las nuevas evidencias que consigue el *ego*: es un tiempo en que no hay urgencia, no es el tiempo vivido ni el tiempo histórico. La fenomenología cuenta y supone en alguna medida con este tiempo, pero no lo reconoce, como no reconoce, en general, las condiciones previas de la *génesis del ego* trascendental. La conciencia fenomenológica se concibe a sí misma como comienzo absoluto; por eso incurre en el prejuicio de no tener prejuicios, o sea, en la ilusión, perfectamente ingenua, de un pensamiento sin ingenuidad.

Al tomar el conocimiento como principio del conocimiento, la conciencia fenomenológica se atiene a lo suyo; pero al barruntar o descubrir finalmente que tiene su fuente y sus raíces fuera de sí, una *génesis real* no inventada, la conciencia reducida no se entiende ya más a sí misma, y la reducción que ha operado para sus propósitos pierde su sentido absolutizador. En este momento de verdad, la fenomenología columbra o intuye, pero en un sentido por entero diferente a todas sus intuiciones anteriores, el carácter no originario del *ego* y el sentido necesariamente derivado del acto de constitución de la certidumbre de la conciencia trascendental.

Este quiebre se puede advertir nítidamente al tenor de la lectura del citado trabajo, *Die Ursprung der Geometrie*, y en relación a su obra anterior.

Aquí Husserl claramente reconsidera las bases de la fenomenología, probablemente bajo el influjo e impacto que le produjo la lectura de Heidegger.

Volviendo ahora a Merleau Ponty, que es el autor que se ha caracterizado por hacer una suerte de lectura fenomenológica del presente, según se desprende de la consideración de las obras que antes hemos indicado, se puede señalar de un modo general lo siguiente. La suspensión de los contenidos en la historia desplaza el problema a un terreno especulativo, porque lo que se suspende en este caso es la dinámica específica que constituye el devenir de la sociedad. Puede ser que esta suspensión metódica tenga incidental y provisoriamente algún fundamento *in re*, pero la fenomenología "suspende" la verdad de su objeto en un sentido radicalmente distinto a como supuestamente se suspende o bloquea el desarrollo de la historia en determinado momento.

La eidética de la "res histórica" no puede devolver su validez a lo existente. Nulificando su objeto, en este caso las contraposiciones, desplazamientos, gestas y luchas de la historia, se nulifica la vida de los hombres, mejor dicho la vida social. Dudosamente podrá entonces plantearse el sentido de ésta, cuando se ha suprimido previamente su objeto expreso.

El método de suspensión del *Lebenswelt* le permite a Merleau Ponty una "lectura filosófica del presente" en que el problema consiste en juzgar las sociedades existentes en vistas a una ideal en que sean posibles "relaciones humanas entre los hombres"; esto es, una en que desaparezcan los morbos que las hacen imposibles en las actuales. Esta sería la "verdad profunda", el último sentido de una filosofía de la historia, y lo que permite, por otra parte, juzgar un verdadero progreso de la humanidad. Es de temer, entonces, que el problema propiamente teórico de explicar la historia y el presente quede anulado o eclipsado por este gran problema ético-filosófico. Si se recusa, conforme al método de reducción de la conciencia, el objeto histórico en sus contenidos y en su existencia reales —que están naturalmente más acá de una eventual realización de cualquier meta superior que constituya su "sentido profundo"— queda entonces sólo el campo trascendental de la conciencia reducida, purificada de los contenidos existentes, pero, por lo visto, no de las esperanzas y anhelos del filósofo. El *Lebenswelt*, el mundo común u ordinario, sólo puede, en efecto, ser reducido en la ficción metodológica del fenomenólogo, pero —como lo presentíamos— prosigue existiendo en el fenomenólogo en cuanto *ser consciente*.

En este sentido, podríamos agregar de un modo general, la reducción metodológica en las ciencias históricas no parece revestir la pureza y neutralidad que se supone en un universo del discurso de idealidad puramente descriptivo. En la constitución del *ego* trascendental se recurre a una ficción

reductiva del tiempo y el mundo, que imposibilita discernir la verdad y el sentido de la historia. Porque ese "sentido" sólo puede hallarse en ese desarrollo previamente anulado o suspendido. La absolutización del sentido destruye todo sentido porque esencializa una supuesta *verdad* del presente; pone entre paréntesis su eventual y necesario desarrollo y pone el pensamiento fuera de la historia. Retorna a ella luego de su ficción metódica para *juzgarla*, como si debiera conformarse a cánones ideales.

El complemento y corolario de las esperanzas y anhelos que la conciencia, pese a toda su pulcritud reductiva, ha conservado para juzgar lo existente, suele ser por eso la desilusión y el escepticismo. Merleau Ponty en particular llegó a cierto agnosticismo histórico, combinación de una gran esperanza en el futuro de la humanidad, en las posibilidades del hombre, y de un escepticismo radical en torno a su condición actual. "No tengo filosofía de la historia", le confió en una oportunidad a Sartre, "ahora voy a escribir una obra sobre la naturaleza".

Como objeto de una *Wesenschau*, de una intuición de esencia, se destruye el objeto histórico. Subsiste un hecho de conciencia donde se desvanece la validez de lo que se hace. Así la fenomenología muestra ser un empirismo trascendental que indistintamente conlleva el *amore fati* o la maldición del mundo.

LA FORMULACIÓN DE PREGUNTAS EN FILOSOFÍA

Jerzy Pelc
Departamento de Semiótica Lógica
Universidad de Varsovia

1. *Acerca del concepto de pregunta*

Para poder discutir el papel de la formulación de preguntas en filosofía, es necesario saber previamente qué es una pregunta. Las opiniones al respecto —al menos aparentemente— son divergentes.

En primer lugar, la pregunta es identificada a veces con una *sentencia declarativa* o con una *declaración* (statement) o con una *serie de proposiciones*. Por ejemplo, Belnap y Harrah equiparan la pregunta con una declaración que expresa la presuposición de esa pregunta, y Harrah cree que la pregunta por sí o no es una disyunción entre posibles respuestas a la pregunta, y que la pregunta- por qué (W - question) es una sentencia existencial (Belnap 1963; Harrah 1963). Harris ve a la pregunta como una sentencia declarativa que comienza con *Me pregunto si*, en la cual el prefijo *Me pregunto* realiza el rol pragmático de la petición epistémica (Harris, 1978). Stahl describe la pregunta como un conjunto: el de las respuestas potenciales que le pueden ser dadas; en este caso, por lo tanto, la pregunta no es una sentencia declarativa sino una serie de proposiciones (Stahl, 1962).

Finalmente, Karttunen cree que una pregunta oblicua denota un conjunto de proposiciones (Karttunen, 1978). En este grupo de perspectivas, se asignan habitualmente a las preguntas valores de verdad y esta actitud ha sido criticada con razón por Hamblin, quien es de la opinión de que las preguntas no son declaraciones y no se les puede asignar valores de verdad (Hamblin, 1967).

Puntos de vista pertenecientes a un segundo grupo relacionan la pregunta a un *imperativo*. Así, Hare caracteriza a la pregunta como una clase de imperativo, es decir, una orden de responder sustituyendo un valor conveniente en lugar de lo desconocido de la pregunta (Hare, 1971). Åqvist considera la pregunta como sinónimo de una sentencia imperativa u optativa; la orden o el deseo tiene un carácter epistémico: pide un aumento del conocimiento de quien pregunta por incremento de información (Åqvist, 1975). En este sentido Åqvist sigue a Hintikka, quien toma a la pregunta como una petición de información con el operador optativo o imperativo

hágalo efectivo que es condicional, es decir, dependiente de la presuposición de la pregunta, y el operador epistémico *Sé que* (Hintikka, 1974, 1978).

El tercer grupo de ideas, en cierto sentido similar al anterior, es propuesto principalmente por lingüistas para quienes una pregunta es un *pedido verbalizado de respuesta* (Katz, 1972; Katz y Postal, 1964; Gordon y Lakoff, 1972) con la salvedad de que este pedido difiere de un imperativo porque aquél exige del oyente una conducta lingüística, en tanto que el segundo exige una conducta extralingüística. El morfema hipotético interrogativo es *Pido que Ud. responda* pero juega un rol pragmático, meramente desencadenante, diferente de la función semántica que se le asigna. El tipo de conducta lingüística que se espera del individuo al que se pregunta está determinado por la gramática de esa pregunta y por las condiciones acompañantes (Jespersen, 1933).

En el cuarto grupo de opiniones, la noción de pregunta está enlazada a la noción de función proposicional. Por ejemplo, Cohen escribe que la pregunta *Qué es A* y la función proposicional *X es A* tienen un contenido lógico idéntico y solamente diferentes connotaciones psicológicas (Cohen, 1929; Langford, 1932). Por otro lado, Ajdukiewicz no describe la totalidad de la pregunta como una función proposicional sino solamente el así llamado datum questionis, es decir, el esquema de la respuesta determinado por la pregunta (Ajdukiewicz, 1974). Los análisis de Hiz y Kubinski van en la misma dirección. Hiz considera a la pregunta como una sentencia incompleta, vale decir, como un segmento de un todo compuesto por el par pregunta-respuesta, de cuyo par se sigue lógicamente la respuesta plena (Hiz, 1978). Para Kubinski, por otra parte, la pregunta es una expresión que comienza con un operador interrogativo, el cual es seguido por una función proposicional que contiene solamente variables presentes en el operador (Kubinski, 1970). También Carnap vio en la pregunta un elemento abierto de sentencia y propuso el cuantificador erotético (erotetic) (?t) en lugar del pronombre interrogativo "cuándo" (Carnap, 1959).

El quinto y último grupo de ideas trata a la pregunta desde un punto de vista *pragmático*. De este modo, Austin la toma como un realizador (performative) que, formulado explícitamente, se lee *Por la presente le pregunto* y que produce la respuesta del oyente (Austin, 1965). Searle caracteriza a la pregunta como un caso especial de *solicitud de información* (en el caso de las preguntas genuinas) o de solicitud de demostración del conocimiento del oyente (en el caso de preguntas de examen (Searle, 1969). Searle, y también Jeffreys proponen condiciones para la formulación de preguntas (Jeffrey, 1948). Finalmente, Bolinger cree que la pregunta es una actitud que consiste

en una orden de respuesta por parte del oyente y que se caracteriza por una dependencia del que pregunta respecto del que responde (Bolinger, 1957).

Como he sugerido ya en el párrafo inicial, la divergencia de opiniones acerca de la noción de pregunta es sólo aparente. Surge en parte del hecho de que el término *pregunta* es entendido de manera diferente, y en parte porque algunos autores, cuando analizan las preguntas, enfatizan las propiedades sintácticas, otros acentúan las semánticas, y otros, todavía, están interesados en el aspecto pragmático, por lo que incluyen a este último a veces en lo semántico y aparece entonces como semántico.

Por lo tanto propongo concebir la siguiente distinción:

1. La pregunta considerada como *sentencia interrogativa* de una lengua dada:
   a) una expresión que tiene en la lengua dada una forma determinada por su gramática y analizada sólo desde el punto de vista sintáctico sin consideración de los aspectos semántico y pragmático, es decir, analizada independientemente de su rol interrogativo;
   b) una expresión como la descrita más arriba y usada con intención interrogativa, es decir, de modo normal y no, por ejemplo, usada como una pregunta retórica o un ejemplo;
2. La pregunta considerada como el llamado *"contenido" de la sentencia interrogativa* (1b) (u otras expresiones o medios no verbales que efectúan la función pragmática interrogativa); aquí podemos tener:
   a) el "contenido interrogativo", vale decir, el significado de la sentencia interrogativa que consiste en el componente semántico (proposición) y el componente pragmático (actitud interrogativa), por ejemplo, para la pregunta ¿Recuerda Juan el poema? el componente semántico ⟨la recordación de Juan del poema⟩ más la actitud interrogativa señalada, por ejemplo, por los operadores optativo y epistémico de Hintikka, en el lenguaje natural, por ejemplo, por los pronombres interrogativos o la entonación de las sentencias, y en el lenguaje escrito por los signos de pregunta;
   b) (menos frecuentemente) el "contenido proposicional", es decir, solamente el componente semántico, sin el factor pragmático: En el ejemplo anterior sólo ⟨la recordación de Juan del poema⟩ o ⟨que Juan recuerda el poema⟩ sin la intención interrogativa.
3. La pregunta considerada como el *acto o la acción de formular una pregunta*, vale decir,
   a) proferir una sentencia interrogativa con una actitud interrogativa, o
   b) proferir una sentencia interrogativa sin una actitud interrogativa, o

c) expresar la intención interrogativa por otros medios distintos a una sentencia interrogativa, sean lingüísticos o no-lingüísticos.

Cuando uno recuerda estas distinciones entonces muchas de las diferencias en las opiniones acerca de la noción de pregunta, citadas arriba, pueden verse en verdad como aparentes. Así, por ejemplo, Stahl, al decir que una pregunta es el conjunto de las respuestas correctas que le pueden ser formuladas, tiene en mente probablemente el significado (2b) —junto con la noción análoga de respuesta— y, en esencia, concuerda con Hamblin, quien proclama que el significado de una pregunta es la serie de sus posibles respuestas, o con Hiz y Karttunen cuando ellos creen que el significado de una pregunta es el conjunto de todas sus respuestas verdaderas —con la única diferencia de que Hamblin, Hiz y Karttunen, conciben aquí la pregunta como es definida en (1b).

Una pregunta en el sentido (1), es decir, como sentencia interrogativa de una lengua dada, no es una sentencia imperativa de esa lengua, ni es verdadera ni falsa. Sin embargo, una pregunta en el sentido (2b) puede ser interpretada de tal modo que resulte idéntica a su propia presuposición y se le puede asignar un valor de verdad; una pregunta en el sentido (2a), por otro lado, puede ser analizada como siendo de carácter a la vez imperativo u optativo y epistémico.

Tomando esto en cuenta llego a la conclusión de que los autores de obras que tratan acerca de preguntas son en general unánimes acerca de los problemas más importantes correspondientes a la noción de pregunta. Creo, asimismo, que el análisis publicado en 1938 por Ajdukiewicz toma en cuenta todos los problemas cruciales y por este motivo voy a sintetizar los principales puntos de la obra.

En la sentencia interrogativa *¿Quién descubrió América?* Ajdukiewicz destaca (i) el pronombre interrogativo *Quién*, (ii) la parte de la sentencia declarativa *descubrió América*, y (iii) el signo de interrogación. La persona que ha comprendido la sentencia interrogativa comprende que la respuesta verdadera tendrá la forma del esquema sentencial *X descubrió América*, llamada *datum questionis* (el *desiderátum* de Hintikka). El datum questionis está determinado a la vez por la sentencia declarativa incompleta *descubrió América* y por los medios gramaticales que sirven como signos de pregunta. La variable X en el datum questionis es denominada lo *desconocido de la pregunta*. Su lugar sintáctico en el datum questionis tanto como su categoría semántica están determinados —según Ajdukiewicz— por los factores mencionados arriba. El conjunto de valores de lo desconocido de una pregunta que son singularizados por el pronombre interrogativo o el adverbio de la pregunta son denominados *la extensión de lo desconocido de la pregunta*. Las sentencias obteni-

das como resultado de la sustitución de lo desconocido por un valor apropiado constituyen las *respuestas propias* para una sentencia interrogativa dada. La respuesta a una sentencia interrogativa que no es una respuesta propia, pero que en cierto sentido cumple con la intención del que pregunta es llamada *respuesta impropia*. Ajdukiewicz considera a una proposición como *presuposición positiva de una sentencia interrogativa*, al efecto de que por lo menos una respuesta propia a dicha sentencia interrogativa es verdadera; en el caso analizado la presuposición positiva es *alguien descubrió América*, mientras que la presuposición negativa es la proposición *nadie descubrió América*, es decir, la proposición de que al menos una respuesta propia es no verdadera, lo que es equivalente a la disyunción de negaciones de todas las respuestas propias. Las presuposiciones, o suposiciones, de una sentencia interrogativa reflejan el hecho de que quienquiera formule una pregunta seriamente, cree que una respuesta propia a esa pregunta es verdadera, pero no cree que todas las respuestas propias a dicha pregunta sean verdaderas.

Entre respuestas propias e impropias Ajdukiewicz distingue otras clases de respuestas. Una *respuesta completa* es una proposición que posee por lo menos una respuesta propia como su consecuencia (posiblemente si se acepta la presuposición positiva de la pregunta). Una *respuesta indirecta completa* es una proposición que no es una respuesta propia pero tiene una respuesta propia como consecuencia, de acuerdo con el conocimiento del que pregunta, por ejemplo, la proposición *La ballena es un mamífero* es una respuesta de ese tipo a la pregunta *¿La ballena es un pez?* Una *respuesta parcial* es una proposición que no tiene respuestas propias como consecuencias suyas pero que excluye algunas respuestas propias. Y así, si se acepta la presuposición positiva de la sentencia interrogativa, tiene como su consecuencia la disyunción de algunas respuestas propias, por ejemplo, la proposición *Un italiano descubrió América* como respuesta a la sentencia interrogativa *¿Quién descubrió América?* Una respuesta que *anula la presuposición positiva* de la sentencia interrogativa es una tal respuesta impropia que es la negación de la presuposición o que tiene una negación como su consecuencia, por ejemplo, *Copérnico no tiene hijo* como respuesta a la sentencia interrogativa *¿Quién fue el hijo de Copérnico?* Una *respuesta exhaustiva* es una proposición verdadera que tiene como su consecuencia a toda respuesta propia verdadera.

Además de los tipos de respuesta mencionados, Ajdukiewicz analiza también las respuestas directas completas, las respuestas que anulan la presuposición negativa, así como diferentes tipos de preguntas, vale decir, aquella formulada impropiamente cuya presuposición positiva o negativa no es verdadera, preguntas para examinar, preguntas capciosas, preguntas sugestivas, preguntas sugestivas de mala fe, etc.

Ajdukiewicz realiza asimismo comentarios esclarecedores acerca de las propiedades pragmáticas de la formulación de preguntas, acentuando en su análisis tanto el carácter optativo como epistémico de este tipo de actividad. Escribe, por ejemplo, "Siempre que nos esforzamos por adquirir información la que está previamente definida en cierto grado, pero no completamente, formulamos preguntas. Las expresiones que, para algunos de sus sentidos (meanings), sirven para formular preguntas son denominadas, para dichos sentidos, sentencias interrogativas... El pensamiento que una persona expresa por medio de la sentencia interrogativa es habitualmente el de una tensión mental, semejante a la sed: es un estado en el cual esa persona se esfuerza por desarrollar una convicción que puede ser expresada por una respuesta propia a esa sentencia interrogativa. La persona... se esfuerza por adquirir cierta información, pero no cualquier información. La información... está restringida a aquellos aspectos de la información expresables por aquellas proposiciones que son los valores del datum questionis de la sentencia interrogativa, manifestación de dicho estado interrogativo. No se debe interpretar esto como que la persona que formula una pregunta desea poseer tal información... No piensa de ningún modo en la información que obtendrá, piensa en aquello a lo que se referirá dicha información... Este estado interrogativo es un esfuerzo que se satisface en el momento en que se adquiere una información dada. Un estado interrogativo... es una forma especial de interés. El interés, si se interpreta como un estado mental, y no como una disposición a tales estados, es también un estado de tensión mental orientado a la adquisición de información en un campo dado. Cuando es tan exacto que está dirigido a aspectos de información manifiestos en sentencias que son valores del datum questionis, entonces el interés se transforma en una pregunta. Pero el interés puede no estar orientado con suficiente precisión como para manifestarse en una pregunta interrogativa... En el caso de pensamientos que se manifiestan por sentencias interrogativas debemos distinguir las *preguntas formuladas seriamente* de las preguntas meramente imaginadas" (Ajdukiewicz, 1974).

Creo que el análisis de la noción de pregunta que acabo de resumir, efectuado por Ajdukiewicz hace casi cinco décadas y en cierto sentido ya clásico, toma en consideración las principales propiedades semióticas de las preguntas. Su corrección fue confirmada por estudios posteriores que se hicieron eco de las principales ideas de Ajdukiewicz, desarrolladas a menudo de manera creativa, transmitidas con mayor precisión, formalizadas o modernizadas, por ejemplo, por su tratamiento dentro del marco de la lógica epistémica, la semántica de los mundos posibles, la teoría del juego, la teoría de la información, etc.

¿Qué es entonces lo que se acepta de modo aproximadamente universal en la teoría de las preguntas y es al mismo tiempo lo más importante en el estudio del rol de las preguntas en filosofía?

En primer lugar, es aquello, reflejado en muchos lenguajes étnicos, que tiene la palabra para denotar a la vez las preguntas y las peticiones, a veces tratado como un acto o un estado mental, o como el producto del acto, es decir, estamos hablando aquí del *elemento optativo o imperativo*, el *elemento de la petición*, y del elemento de expectación a través de la suspensión del pensamiento contenido en la pregunta.

En segundo lugar, se acepta generalmente que en una pregunta, y particularmente en la datum questionis, hay *elementos epistémicos* de dos tipos. Por un lado, al formular una pregunta expresamos el deseo de adquirir información, la necesidad de expandir nuestro conocimiento, la voluntad de acabar con nuestra ignorancia, de cuya existencia tenemos conciencia. Por otro lado, al formular una pregunta manifestamos nuestro conocimiento parcial acerca de un tema dado y también un fragmento de nuestra creencia básica. Los elementos epistémicos del primer tipo están conectados con la relación pregunta-respuesta, y aquellos del segundo tipo, con la relación pregunta-presuposición. Tomando en cuenta el hecho de que la presuposición de una pregunta está implicada por al menos algunas de las respuestas directas a dicha pregunta, debemos tomar también en consideración la relación presuposición-respuesta, cuando analizamos los aspectos epistémicos de las preguntas. En general en este juego de competencia de información —como lo señaló Harrah— tratamos con relaciones entre la presuposición, la pregunta y la respuesta, con el juego recíproco: pregunta-para-respuesta y respuesta-para-pregunta.

La verdadera formulación de la pregunta contiene una cantidad de conocimiento, puesto que la forma de la pregunta determina la forma de la respuesta y el significado de la pregunta es el conjunto de sus respuestas —de respuestas posibles según algunos, es decir, el conjunto de posibilidades mutuamente excluidas, o según otros, de respuestas verdaderas, es decir, proposiciones o teorías que indican entre proposiciones alternativas aquella que es verdadera y que satisface la necesidad de conocimiento del que pregunta. Se ha dicho que una persona que ha comprendido la sentencia interrogativa puede no conocer necesariamente la respuesta correcta pero está enterado ya del esquema de sentencia de la respuesta. Por otro lado, se ha proclamado que para comprender una proposición es imperativo saber para cuál pregunta puede ser una respuesta. La relación entre pregunta y respuesta es reducida a veces a la relación entre la cláusula principal y la cláusula interrogativa subordinada o la cláusula relativa. Así, si no la pregun-

ta misma, entonces sin duda el total pregunta-respuesta es una sentencia en sentido lógico, verdadera o falsa, y un vehículo de información.

En cambio, la presuposición de una pregunta es una proposición que expresa implícitamente la información oculta en la pregunta, y gracias a eso, la formulación de preguntas resulta una vía indirecta y parcial de formulación de proposiciones. Lo inverso es igualmente verdadero —la formulación de proposiciones abre el camino para la formulación de preguntas—, puesto que el fragmento que no está plenamente especificado en la proposición deja un margen de duda al que se puede dar expresión lingüística bajo la forma de una serie de sentencias interrogativas basadas en la proposición dada. Quienes conceden la asignación de valores de verdad a las sentencias interrogativas las ven como dependientes del valor de verdad de la presuposición semántica de la sentencia. De este modo, la presuposición, como sentencia en sentido lógico, es otra expresión que conduce conocimiento, desde la pregunta a la respuesta. El sistema de las presuposiciones de la pregunta es llamado a veces modelo nominal; si las presuposiciones van contra el conocimiento que uno tiene, entonces el modelo es contrafáctico, es decir, ficticio.

El tercer problema respecto del que existe prácticamente un acuerdo universal entre los estudiosos de las preguntas es su carácter pragmático. El que pregunta dirige su pregunta a un oyente dado; en un monólogo el oyente es el mismo que pregunta (es idéntico al que pregunta), pero puesto que el monólogo es un caso particular de discurso, podemos ver el preguntar y el responder como un proceso de diálogo, vale decir, como un fenómeno dinámico. También se perciben en este proceso elementos de juego, los que consisten, entre otros, en buscar información. Las condiciones o reglas de este juego están convenientemente dadas, por ejemplo, el hecho de que quien pregunta busca lo que no tiene pero necesita tener, y que lo busca en aquellos que, él supone, tienen lo que él busca, y que se dirige a esas personas con la esperanza —y ésta es una de las presuposiciones pragmáticas de la formulación de preguntas— de que ellas no le negarán una respuesta.

Una de las ventajas de analizar el problema de la formulación de preguntas en términos de la teoría del juego es que la metáfora del juego le hace recordar a uno que los jugadores son personas. Son personas las que realizan presuposiciones, formulan preguntas, dan respuestas, y por esto, cuando aparece la necesidad, se puede decodificar personificaciones del tipo "esta o esta pregunta posee tal o tal presuposición".

La gente formula preguntas para aprender algo nuevo. Tal conducta es importante en toda ciencia o disciplina de conocimiento, por esto también en filosofía. Por lo tanto, analizaremos, en primer lugar, el rol de la formulación de preguntas en la ciencia en general, y luego en la filosofía.

2. *La formulación de preguntas en ciencias*

Aristóteles consideraba la curiosidad como fuente de conocimiento. Expresamos nuestra curiosidad con ayuda de preguntas, y la sentencia interrogativa es la formulación lingüística típica de la pregunta.

En un aforismo adecuado Verneaux dice: "Todo el esfuerzo del espíritu humano consiste en proponer problemas y resolverlos" (Verneaux, 1951). Este esfuerzo se dirige a la adquisición de información y el papel conductor en la adquisición de información es realizado por las preguntas —el motor del intelecto—. Las preguntas tienen lugar en dos procedimientos: la búsqueda de información y la solución de problemas, lo que se combina para formar lo que Harrah llama un juego en el que quien pregunta, en primer término, con la pregunta misma, dirige el interés hacia un tema dado, es decir, en este caso hacia un conjunto de expresiones de un lenguaje dado, y en segundo término expresa lo que sabe sobre el tema dado, visto que el que responde proporciona nueva información y de este modo reduce la incertidumbre del que pregunta (Harrah, 1961, 1963). Además, a través de una adecuada selección de preguntas, quien pregunta —como observa correctamente Hintikka— activa y trae a la superficie su propio conocimiento tácito (Hintikka, 1983). Todo esto es verdadero para todo procedimiento cognoscitivo, incluida la ciencia.

La ciencia puede ser entendida de dos modos: como la totalidad de los procedimientos efectuados por los científicos que actúan en su capacidad de científicos, o como el producto de esos procedimientos bajo la forma de un sistema de proposiciones considerado como verdadero (Ajdukiewicz, 1974). Me limitaré a consideraciones de la noción pragmática de ciencia del primer tipo. Es con esta noción in mente que Bacon destacó que la ciencia (natural) comienza cuando le formulamos preguntas a la Naturaleza, y Colingwood expresó que construimos toda ciencia formulando preguntas y solicitando respuestas a dichas preguntas. Las preguntas son los componentes fundamentales de la investigación científica y junto con las presuposiciones constituyen una contribución positiva a la ciencia; las diversas teorías, por otra parte, son respuestas potenciales a dichas preguntas.

El procedimiento empleado por los científicos consiste en esforzarse por realizar una tarea dada, en otros términos, por resolver un *problema cognoscitivo*. Agreguemos que en las ciencias carentes de teorías desarrolladas o en las ciencias que no tienen, en general, teorías, el problema es la unidad metodológica fundamental. Los problemas cognoscitivos son formulados como preguntas cognoscitivas en el sentido (1b), es decir, como un tipo de sentencias interrogativas. La estructura de estos problemas, ciertos métodos

para resolverlos y ciertos criterios para la aceptación de respuestas son los mismos en las ciencias naturales y en humanidades. El problema, y de este modo la pregunta a través de su presuposición positiva y negativa, determina la matriz de las evaluaciones, lo que representa la información inicial que prescribe el conjunto de alternativas (Giedymin, 1964).

Los *problemas empíricos* se expresan en forma de sentencias interrogativas formuladas en lenguaje objeto y referidas a la realidad empírica; con ellas pedimos explicación de este o aquel suceso o fenómeno. Por otro lado, los *problemas conceptuales* son sentencias interrogativas metalingüísticas mediante las cuales preguntamos, por ejemplo, acerca de la corrección de la estructura nocional o lógica, de la justificación de una teoría que es una respuesta a un problema empírico, o si esa teoría concuerda con otra teoría o doctrina acerca del tema dado o con nuestra cosmovisión (Lauda, 1977).

Por esto, la metodología de la ciencia elabora, entre otras cosas, reglas para las preguntas, y codifica normas de procedimientos correctos en ciencia, incluyendo los métodos para dar respuestas correctas. No se restringe, sin embargo, a analizar el procedimiento desde la pregunta hacia la respuesta, sino que también toma en consideración el procedimiento que conduce desde la respuesta a la pregunta, el cual es denominado por Peirce abducción, un proceso para construir hipótesis explicativas.

Entre los procedimientos cognoscitivos de interés para la metodología de la ciencia hay muchos en los cuales puede ser percibido el esquema pregunta-respuesta. Podemos mencionar aquí, por ejemplo, la aceptación de sentencias, la justificación de proposiciones, la inferencia, la solución de problemas, la anticipación y la verificación o refutación de hipótesis, la observación y el experimento, la explicación y la prueba, la definición y la clasificación.

De este modo, por ejemplo, la noción de *aceptación de una proposición protocolo* o de una proposición empírica basada en una percepción puede ser reducida a la noción de respuesta positiva a una pregunta por sí o por no.

La *observación* puede ser interpretada como una percepción para obtener, en la proposición protocolo resultante, una respuesta a una pregunta propuesta de antemano. Esta primera pregunta dirige la observación; en el curso de ésta formulamos a menudo preguntas auxiliares orientadas en una dirección particular, y tratamos de obtener respuestas sucesivas a ellas (Ajdukiewicz, 1974). Así, el proceso de observación consiste, para usar la metáfora de Bacon, en formular preguntas a la Naturaleza. Y puesto que la información suministrada es una respuesta a una pregunta, entonces, como lo advierte correctamente Hintikka, depende de las nociones contenidas en la pregunta y en la presuposición de la pregunta (Hintikka, 1983). Ajdukie-

wicz expresa ideas similares cuando habla de la dependencia de la imagen del mundo respecto del aparato conceptual (Ajdukiewicz, 1978).

Otro ejemplo de la aplicación del procedimiento pregunta-respuesta es proporcionado por los *experimentos diagnósticos* en los cuales, sabiendo que los objetos de la clase K tienen la propiedad P, preguntamos si el objeto O_1 pertenece a la clase K, y para obtener una respuesta proponemos la pregunta auxiliar si O_1 se comportará en el sentido de manifestar la posesión de la propiedad P, y si la tiene en verdad entonces respondemos a la pregunta principal con la afirmativa. Los *experimentos cruciales* pueden ser interpretados también como respuestas a preguntas por sí o no.

Asimismo en los *razonamientos* encontramos el modelo subyacente de pregunta-respuesta o respuesta-pregunta, por ejemplo, la inferencia según los métodos de Mill, es decir, la inducción por eliminación, es una operación regida por una pregunta, por ejemplo, una pregunta-por qué.

Las *leyes científicas* son respuestas a preguntas acerca de relaciones que se dan entre características permanentes, o clases de características, o características variables, es decir, son respuestas a preguntas-por qué (W - questions), o sea, que están precedidas por una palabra interrogativa.

En cambio, la *verificación de hipótesis estadísticas* puede ser considerada como que proporciona una respuesta a la pregunta por si o no acerca de una población dada que tiene o no tiene tal o cual propiedad, en tanto que el razonamiento estadístico denominado *estimación de los parámetros* puede ser interpretado como regido por la pregunta "¿Cuál es el valor del parámetro estimado?".

La *verificación de una hipótesis* es el acto de sustanciación de la respuesta a una pregunta por si la hipótesis dada es verdadera o no.

Cuando preguntamos cómo son las cosas damos como respuesta una *descripción* que consiste en proposiciones, mientras que al preguntarnos por qué las cosas son como son obtenemos por la vía de la respuesta una *explicación* o una *prueba* que en ambos casos es una estructura, es decir, una secuencia de prueba (Ajdukiewicz, 1974).

La relación entre una *deducción* y la formulación de una pregunta por un sujeto cognoscente tácito, procedimiento similar a la recolección, anamnesis o naturaleza inquisitiva, fue notada por Hintikka quien considera las premisas recientemente descubiertas precisamente como respuestas a esas preguntas; al indicar las presuposiciones de esas preguntas y especificar las condiciones que deben ser encontradas por medio de respuestas conclusivas se apunta a lo que debería conocer de antemano quien pregunta (Hintikka, 1983).

La diferencia entre *presuposición* y *vinculación* es señalada por Stalnaker: A

presupone a B si B es necesitado tanto por A como por no-A; mientras que A se vincula a B si B es necesitado por A pero B no es necesitado por no-A (Stalnaker, 1974).

Finalmente, algunos tipos de *definición* son vistos también como respuestas a preguntas. En el caso de la definición nominal la pregunta respondida es "¿Qué significa la expresión E en el lenguaje L?" y en el caso de la definición real: "¿Qué es la entidad E?". En la *clasificación* el fundamentum divisionis puede ser considerado como una respuesta a la pregunta tácita acerca de la propiedad de acuerdo con la cual es clasificado el conjunto dado.

Entre los ejemplos dados los dominantes son aquellos tomados de las ciencias empíricas, y principalmente de las ciencias naturales. Pero algunos de ellos, por ejemplo, la aceptación de sentencias, la descripción, la definición, la clasificación, algunos tipos de inferencias, aparecen también en las humanidades, las que estudian, entre otras cosas, *sistemas de ideas*, y esos sistemas están referidos siempre a ciertos problemas. La finalidad del estudio es —según algunos investigadores— la respuesta a la pregunta "¿Qué pensó la gente en el pasado?, ¿qué dijeron?" y el medio para alcanzar dicha finalidad es la exégesis de textos, vale decir, una respuesta a la pregunta: "¿Qué significa el texto estudiado y cuáles son las presuposiciones de las proposiciones, preguntas y sentencias imperativas que contiene? De acuerdo con otros estudiosos, la finalidad es la respuesta a la pregunta por qué "¿Por qué la gente dijo y pensó esto y aquello?", y a la pregunta "¿En qué creían?, ¿cuáles fueron los motivos y razones que estaban por detrás de sus creencias, y qué constituyó las condiciones iniciales y las leyes de explicación racional de sus creencias y convicciones? Es en esta última corriente metodológica que tenemos la comprensión (Verstehen) de Dilthey, el programa de Collingwood de repensar los pensamientos de otro hombre a fin de llegar a sus presuposiciones pragmáticas y a las nociones que subyacen a las opiniones proclamadas por el pensador estudiado, y finalmente la idea de Skinner de identificar las intenciones de la gente (people) (Laudan, 1977).

Todos los ejemplos de aplicación pregunta-respuesta en las ciencias proporcionados más arriba pertenecen al rol de la formulación de preguntas en filosofía en la medida en que dichas aplicaciones son el objeto de estudio de una de las ramas de la filosofía, es decir, la metodología de las ciencias. En particular, los últimos ejemplos tomados de la metodología de la historia y de la teoría de las ideas son especialmente próximos a la filosofía.

Aunque se puede esperar que muchas de las observaciones acerca de la función de las preguntas en el conocimiento y en la ciencia en general pueden repetirse en la discusión de esta función en la filosofía, uno no debería esperar encontrar demasiadas diferencias en la función de la formu-

lación de preguntas en filosofía, como opuesta a ese procedimiento en otras ramas del conocimiento.

3. *¿Qué es filosofía?*

Antes de que se pueda intentar caracterizar la función que efectúa en filosofía la formulación de preguntas y su respuesta, es necesario decir primeramente qué es filosofía.

Debo admitir que éste es un asunto difícil.

Quiero comenzar mi respuesta proponiendo una pregunta auxiliar: ¿cuáles son las *fuentes del pensamiento filosófico*? Algunos dicen: la admiración provocada no por lo que es oculto y misterioso sino por lo manifiesto, por ejemplo, el fenómeno del movimiento, la memoria (Waismann, 1959). Otros ven la fuente de la filosofía en las contradicciones que percibimos en el pensamiento no-filosófico (Ryle, 1959). Algún otro dice al respecto que la fuente de los problemas filosóficos tradicionales no radica en paradojas, especialmente en paradojas filosóficas que tengan una estructura similar a la de las paradojas lógicas, puesto que las primeras, por ejemplo las paradojas kantianas, carecen de la autorreferencia reflexividad-denotada característica de estas últimas (Popper, 1974). Otras opiniones expresan que el pensamiento filosófico surge del hecho de que no sabemos claramente lo que queremos decir (mean) (Ramsey, 1959). Dejando de lado las divergencias, estos puntos de vista contribuyen, no obstante, a la caracterización no sólo de la filosofía sino también de otros campos del conocimiento.

Tratemos de descubrir si la filosofía puede ser caracterizada con respecto a su *objeto*. Sin embargo, esto aparece como una empresa sin esperanza, puesto que en períodos diferentes cosas diversas fueron tomadas como objeto de estudio filosófico, por ejemplo, aquellas acerca de las cuales la ciencia aún tiene que hablar con claridad, y aquellas cosas que las ciencias rehúsan comentar por principio. Estos objetos son: la naturaleza, Dios y el alma, las normas morales, el mundo real, el mundo de los fenómenos. La filosofía es especulación en los campos más amplios. Está interesada en todo lo que es más importante y más preciado para la humanidad, los ideales de verdad, bondad y belleza. De acuerdo con Platón, se preocupa por las cosas últimas, por los fines y los valores; según Aristóteles, por el ser en sí y sus atributos. Cuando construye una visión de mundo, la filosofía se ocupa del mundo, cuando elabora modos de vida trata con el hombre. En epistemología investiga las teorías y las ciencias, el conocimiento, el conocer y la verdad; en metafísica, las verdades metafísicas, las cuales aunque de manera aceptada no sean algo producido por el filósofo, no son tampoco algo que el

filósofo obtenga desde fuera bajo la forma de datos empíricos (Hare, 1971). La filosofía investiga también algunas relaciones empíricas, por ejemplo, la relación causal (Laudan, 1977). De acuerdo con algunos puntos de vista, la filosofía no estudia hechos sino el lenguaje: interpretada como un análisis lógico del lenguaje de la ciencia estudia las proposiciones empíricas de las ciencias; o —como en el Cratilo de Platón o en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke— la filosofía estudia la lingua o sermo mentalis, es decir, el lenguaje mental o el discurso mental.

Dada la tremenda diferenciación de los objetos del estudio filosófico es difícil definir de un solo modo la naturaleza de la *indagación filosófica*. Consiste en muchas cosas: en desarrollar ideas, analizar conceptos, estudiar universales y buscar definiciones (Ryle, 1950); descubrir las presuposiciones de proposiciones opuestas y tornarlas explícitas, puesto que las presuposiciones, cuando están ocultas, pueden conducir a contradicciones (Hansen, 1960); en analizar el conocimiento con el propósito de clarificar el sentido de las proposiciones, en aclarar las relaciones entre aquéllas y los métodos de su verificación, y también en proponer normas de conducta y de formulación de juicios acerca de los valores morales (Carnap, 1959); en estudiar críticamente el conocimiento humano y construir una cosmovisión (Kotarbinski, 1966). Platón describe al filósofo como un hombre que puede explicar por qué hace lo que hace, que usa un sistema de ideas y nociones claras, que entiende el propósito de todo lo que existe, y que sabe cómo debería vivir el hombre. Frege ve al filósofo como una persona que es capaz de rechazar las ilusiones causadas por el uso natural del lenguaje. Popper describe al filósofo como alguien que desea comprender el mundo a través del análisis del conocimiento popular y científico (Popper, 1974). Para Waismann, un filósofo es un hombre que contempla las cosas a través del lenguaje, que advierte las fisuras en la estructura de las nociones, y trata de asir algo más allá de su alcance (Waismann, 1959).

No hay un *método* único en filosofía aunque más de un filósofo ha sugerido algún método como *el* método de la filosofía: Platón y Hegel, la dialéctica; Spinoza, el procedimiento more geométrico; Hume, la imitación de los estudios experimentales; Bergson, la intuición; Husserl, la descripción fenomenológica. Muchos métodos diferentes han sido recomendados también como los esenciales o más típicos aunque no los únicos: Wittgenstein considera el descubrimiento del sinsentido como un método de ese tipo; Schlick, la explicación; Ryle, la reducción al absurdo; Ramsey, la definición de nociones; Hare, su análisis dialéctico, experimentos semiempíricos con el uso de las palabras; Carnap, el análisis del sentido empírico de las proposiciones; Popper, el método de discusión racional que consiste en proponer proble-

mas y analizar críticamente las diversas soluciones sugeridas con la ayuda del análisis lógico, del análisis lingüístico y un método histórico que proporciona una respuesta a la pregunta acerca de qué y cómo piensan los demás, cómo formulan problemas y cómo intentan solucionarlos (Popper, 1974).

Los *fines* de la filosofía no son menos divergentes. De acuerdo con algunos, es enseñar cómo alcanzar la calma espiritual, otros esperan que formule un sistema de todas las formas de vida y una visión general de la estructura del mundo. Se le solicita también indicar los rasgos generales del procedimiento para tomar decisiones o elucidar las nociones que son usadas.

Las *proposiciones* filosóficas son también de un carácter semántico-pragmático diverso y consiguientemente, son descritas de manera diferente: como definiciones o reglas para formular definiciones (Ramsey, 1959), o como proposiciones empíricas (Braithwaite, 1933), o como ni puramente analíticas ni puramente empíricas (Hare, 1971), o como proposiciones sintéticas a priori, o no como proposiciones sino como decisiones, solicitaciones, resoluciones o reglas. Hasta se dice a veces que en filosofía no hay proposiciones y, lo que es más, que tampoco hay pruebas o preguntas que puedan ser contestadas con un "sí" o un "no"; que las preguntas que allí se dan no conciernen a hechos (Waismann, 1959). Las proposiciones metafísicas están, de acuerdo con algunos filósofos (Carnap, 1959), despojadas de sentido empírico, puesto que aspiran a expresar conocimiento acerca de algo que está más allá de toda experiencia; se dan las proposiciones siguientes como ejemplos en este contexto: *La sustancia de todas las cosas es el agua* (Thales), el *fuego* (Heraclitus), *la ilimitación* (Anaximandro), *el número* (Pythagoras). *Todas las cosas no son más que sombras de las ideas eternas que existen más allá del tiempo y del espacio* (Platón). *En la base de toda existencia yace un sólo principio* (monistas), *dos principios* (dualistas). *Todo ser es espiritual* (espiritualistas), *material* (materialistas). *El mundo material existe* (realistas), *no existe* (idealistas). Según los neopositivistas, esas proposiciones cumplen solamente una función expresiva, es decir, no son en absoluto proposiciones declarativas, pero en la ética normativa hay proposiciones imperativas disfrazadas. Todos los tipos de proposiciones arriba mencionadas aparecen actualmente en filosofía y por eso es imposible, sobre esta base, caracterizarla unívocamente.

Dadas las diferentes fuentes descritas, los objetos, las funciones, los métodos, los fines y el carácter de las proposiciones, la filosofía como producto del pensamiento filosófico, un conjunto de proposiciones, es asimismo imposible de describir por una característica fija. En su *Metafísica*, Aristóteles la denominó el conocimiento primero y el último: el primero porque supone lógicamente a toda ciencia, y el último porque para comprenderla se necesita lograr un conocimiento de otras ciencias. Otros ven en ella una investigación

acerca de la investigación, y William James escribió que "la filosofía" es "un nombre colectivo para las preguntas que no han sido respondidas satisfactoriamente por todos aquellos que las han formulado..." (Passmore, 1967).

Puesto que es imposible realizar una distinción aguda entre la actividad científica y filosófica sobre la base de ninguno de los aspectos arriba mencionados, tal vez podríamos intentar expresar la desemejanza entre ambas sobre la base de sus *problemas*. Es verdad que los problemas, esto es las preguntas, planteados en filosofía varían según el período o la escuela filosófica. Es verdad también que, según el contexto cognoscitivo, la misma pregunta puede ser considerada como filosófica o como no-filosófica. Es cierto aun que la propiedad "filosófica" es tipológica, y por lo tanto graduable y no clasificacional. Habitualmente, sin embargo, en la mayoría de las cosas, somos capaces de distinguir un problema filosófico de otro que no lo es. Consideremos los pares de ejemplos siguientes:

a) *¿Por qué es el ser y no más bien la nada?* (Heidegger) - *¿Por qué hay muchas clases de gasolina y no más bien una clase?*
b) *¿Pueden los problemas ser solucionados en forma decisiva recurriendo a lo que percibimos?* (Platón) - *¿Pueden los problemas ser solucionados en forma decisiva recurriendo a la policía?*
c) *¿Hasta dónde nos compromete nuestra elección del lenguaje para decir que ciertas cosas existen?* (Quine, Goodman) - *¿Hasta dónde nos compromete nuestra elección del lenguaje para decir que la doble negación comporta una afirmación?*
d) *¿Cómo es posible la geometría?* (Kant) - *¿Cómo es posible un reloj sin resorte (spring)?*

Pienso que es innecesario decir que la segunda proposición interrogativa en cada uno de los pares arriba propuestos —en una situación de comunicación común— no es de carácter filosófico.

Parece que la filosofía es identificada más fácilmente sobre la base de las preguntas formuladas, es decir: atendiendo a los problemas que son propuestos, antes que a las fuentes, objetos, métodos, fines, o el carácter de las proposiciones. Más aún, dada una lista de proposiciones interrogativas clasificadas intuitivamente como filosóficas, podemos clasificarlas de acuerdo a sus temas señalados por el datum questionis de toda proposición interrogativa. El resultado obtenido nos capacita para distinguir, por una parte, las disciplinas filosóficas, y por la otra, diversos significados de la palabra "filosofía".

Las *disciplinas filosóficas eran* —según Aristóteles— la metafísica, la epistemología, la lógica, la metodología de la ciencia, la ética, la estética, la filosofía de la naturaleza, la filosofía de la religión y la filosofía de la historia. Con el

tiempo, las tres últimas se separaron de la filosofía y se acercaron a las ciencias especiales relevantes, mientras que la estética derivó hacia las ciencias que tratan con el arte, la música, la poesía. La metafísica, como ciencia general del ser, se concentra en los problemas de la esencia del ser, las categorías ontológicas, el ser en sí mismo, la cosa en sí misma, como opuestos al fenómeno, la relación entre alma y cuerpo, y los problemas de la causalidad y el determinismo. En su dominio, el materialismo choca con el antimaterialismo, el mecanicismo con el antimecanicismo, el realismo con el idealismo, el espiritualismo con el antiespiritualismo. La epistemología pugna por resolver problemas tales como éstos: si el conocimiento acerca de la realidad es en general alcanzable, cuáles son las fuentes y límites del conocimiento, como problemas pertenecientes a la lógica en sentido amplio, es decir, a la lógica filosófica, compuesta por una parte de epistemología —por ejemplo la teoría de la verdad— tanto como de una lógica formal junto con una semiótica filosófica; y de una metodología de la ciencia, cuyas nociones centrales son las del método de razonamiento e investigación, y los principales problemas, por ejemplo, la aceptación o refutación de proposiciones o teorías, la verificación o falsación de hipótesis. La ética, incluida entre las disciplinas de filosofía práctica, especula acerca del modo de vida que, quedando en paz con la conciencia, podría evitar a uno mismo y a los otros experimentar el sufrimiento y, por el contrario, podría salvaguardar la felicidad para todos; analiza el problema de la voluntad libre (Kotarbinski, 1966). La estética radica en los problemas de la naturaleza de la belleza, el valor artístico, el valor estético, y especula sobre cuestiones tales como "¿Cómo es posible discutir las cualidades de una obra de arte?".

Al separar de entre las proposiciones interrogativas las que fueron consideradas como filosóficas por varios pensadores en varios períodos, se comienza a distinguir diversos *significados* de la palabra "filosofía". Primeramente, la filosofía es una cosmovisión basada en el tema de la metafísica y el de la epistemología, y también en la historia de la filosofía y en la síntesis de los resultados de las ciencias especiales; está orientada hacia el ideal o la verdad: el filósofo es un sabio. En segundo lugar, la filosofía es una perspectiva acerca de la vida basada en problemas éticos, o más generalmente axiológicos, y orientada hacia los ideales de, en primer término, bondad —aquí el filósofo es un moralista— y también de belleza. En tercer lugar, la filosofía es una ciencia acerca de la ciencia basada en los temas de la ampliamente entendida lógica filosófica y de las ciencias especiales analizadas; se orienta hacia el ideal del pensamiento crítico y el filósofo es, en este caso, un crítico del saber humano.

Dadas las nociones diferentes de filosofía y sus diferentes disciplinas, no

es de admirarse que sea tan difícil dar una característica unívoca comprehensiva de toda filosofía. Sin embargo, al revisar y clasificar los problemas que aparecen en las disciplinas filosóficas uno puede acercarse a encontrar lo que les es común y lo que las hace diferentes a unas de otras.

4. *Las preguntas en filosofía*

¿Cuál es el papel de las preguntas en filosofía? He contestado ya en parte a esta interrogación.

Primeramente, es el papel que la formulación de preguntas juega en toda disciplina de conocimiento (cf. Cap. 2): las proposiciones interrogativas son vehículos de información, y el formular preguntas es un factor de activación del conocimiento tácito del que pregunta y causa la obtención de nueva información bajo la forma de respuesta a la pregunta; también dirige la imaginación del investigador de un modo que estimula el estudio posterior.

En segundo lugar, las preguntas aparecen como elementos en muchos procedimientos de investigación analizados por la metodología de la ciencia, es decir, una disciplina de la filosofía, por ejemplo, al aceptar proposiciones, al verificar proposiciones, en la inferencia, la observación, el experimento, la descripción, la explicación, la prueba; al realizar, verificar o falsar hipótesis, en la definición y la clasificación. Todo esto ya fue tratado.

En tercer lugar, las así llamadas proposiciones filosóficas interrogativas, al ser formulaciones de problemas filosóficos, facilitan la identificación de la filosofía como un campo de interrogación, la distinción de las disciplinas en su interior tanto como los diversos significados de la palabra "filosofía" (Cf. Cap. 3).

¿Hay algo que distinga la, así denominada, pregunta filosófica de las preguntas científicas o prácticas? Acerca de esto, también, he hablado ya, indirectamente, al comparar pares de proposiciones interrogativas filosóficas y no filosóficas. Difieren en su contenido. Pero, podrá decir alguien, dos proposiciones científicas interrogativas, por ejemplo, pertenecientes a la química y a la gramática, difieren también por su contenido. Alfred Ayer comenta de este modo la pregunta de Heidegger *¿Por qué es en general el ser y no más bien la nada?*" que yo he citado antes: "Esta es en verdad la clase de pregunta que la gente espera encontrar en los filósofos: tiene un aire de profundidad acerca del asunto. El problema es que no admite ninguna respuesta". (Ayer, 1959). A pesar de la nota maliciosa del comentario, contiene, no obstante, una observación valiosa. Una proposición interrogativa, típicamente metafísica determina el contenido de su respuesta en un nivel más reducido de lo que lo hace una pregunta no filosófica. Pero

entonces habitualmente efectúa una función pragmática diferente a la de esta última. Como ha sido señalado correctamente (Waismann, 1959), ejecuta más que un rol expresivo; revela la inquietud de la mente; espera una respuesta directa a un nivel más reducido que el de la pregunta no filosófica —rara vez cuenta con una reacción consistente en una comprensión óptimamente adecuada de la pregunta misma— Wittgenstein era de la opinión de que una pregunta metafísica no es una verdadera pregunta sino solamente la manifestación de una confusión en la enunciación de un problema.

Las ciencias naturales emplean la observación y el experimento, en las disciplinas humanísticas especiales se leen textos o se los percibe de otro modo y se los somete a interpretación, en las ciencias formales se construyen sistemas deductivos; en filosofía, por otro lado, y principalmente en metafísica, se efectúa una discusión crítica y se emplea la especulación crítica. El diálogo y el monólogo, dos maneras de formular preguntas y proporcionar respuestas, reinan en la, así llamada, pura y más típica filosofía.

Este tipo de discusión y especulación no está orientada a proponer problemas sino a iluminar dudas y exponer las diversas respuestas posibles sometiéndolas al criticismo y, no infrecuentemente, rechazándolas.

A menudo damos testimonio de la "prueba" de las posibles soluciones de un problema mediante el uso de análisis nocionales. Y frecuentemente puede bastar como reacción satisfactoria a la pregunta filosófica una de las siguientes: o una revisión del sistema nocional realizada por el que pregunta impulsada por las objeciones con las que se encuentra, o el reemplazo de la pregunta original por alguna otra. Una modificación de las preguntas va acompañada por una modificación en los puntos de vista, y algunos creen que la misión representativa de ésta o la otra ciencia particular es el descubrimiento de verdades nuevas, mientras que la responsabilidad del filósofo radica en penetrar más profundamente (Waismann, 1959). Esta penetración en los estratos más profundos del conocimiento se facilita mediante la formulación de preguntas, aun aquellas no muy precisas que no tienen respuestas directas correctas: por un lado, el conocimiento se incrementa cuando, al eliminar preguntas sin sentido, introducimos en él una medida de orden, por otro lado —en el análisis nocional— aumentamos la comprensión del lenguaje lo que es una herramienta importante de pensamiento filosófico.

Todo lo dicho concierne a preguntas que en algún momento cayeron bajo un ataque vicioso, fueron condenadas, anatematizadas y relegadas fuera de los límites de la filosofía entendida en un cierto sentido. El hecho de que hayan causado tal reacción fue, hablando históricamente, útil aunque injusto y chovinístico. Pero, fuera de las preguntas metafísicas, hay en filosofía

muchas otras que pueden ser respondidas y que fueron de hecho respondidas con importantes consecuencias. Un ejemplo de este tipo es el decálogo de Aristóteles: ¿qué?, ¿de qué tamaño?, ¿de qué clase?, ¿tal en relación a qué?, ¿cuándo?, ¿dónde? ¿qué hace?, ¿qué le pasa?, ¿para qué sirve?, ¿cómo acontece? Estas diez preguntas son suficientes para construir una realidad y un lenguaje.

Varsovia, julio-agosto 1983

Traducción del inglés
Margarita Schultz

REFERENCIAS

Ajdukiewichz, Kazimierz. 1974. *Pragmatic Logic*. Warsaw-Dordrecht PWN-Polish Scientific Publishers - D. Reidel. Synthese Library: Monographs on Epistemology, Logic, Methodology, Philosophy of Science..., vol. 62.

—"—. 1978. *The Scientific World-Perspective and Other Essays: 1931-1963*. Ed. Jerzy Giedymin. Dordrecht: D. Reidel. Synthese Library: Monographs on Epistemology, Logic, Methodology, Philosophy of Science..., vol. 108.

Åqvist, Lennart. 1975. *A New Approach to the Logical Theory of Interrogatives: Analysis and Formalization*. Tübingen: TBL Verlag Gunter Narr. Tübinger Beitrage zur LinguistiK, 65.

Austin, John L. 1965. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press.

Ayer, Alfred J. 1959. Editor's Introduction. /In/ *Logical Positivism* ed. A.J. Ayer. New York: The Free Press.

Belnap, Nuel D. Jr. 1963. *An Analysis of Questions: Preliminary Repport*. Santa Mónica, Calif.: Technical Memorandum TM.

Bolinger, Dwight L. 1957. *Interrogative Structures of American English*. Alabama: University of Alabama Press.

Braithwaite, R.B. 1933. Philosophy. /In/ *Cambridge University Studies*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bromberger, Sylvain. 1971. Science and the forms of ignorance. /In/ E. Nagel, S. Bromberger, A. Grunbaum, *Observation and Theory in Science*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.

Carnap, Rudolf. 1959. The elimination of metaphysics through logical analysis of language. /In/ *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer. New York: The Free Press.

Cohen, Felix S. 1929. What is a question. *The Monist*, vol. 39.

Gale, Stephen. 1978. A prolegomenon to an interrogative theory of scientific inquiry. /In/ *Questions*, ed. H. Hiż Dordrecht: D. Reidel. Synthese Language Library: Texts and studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Giedymin, Jerzy. 1964. *Problemy, zatożenia, rozstrzygniecia - studie nad logicznymi podstawami nauk*

społecznych. Poznan: PWN. /Questions, Assumptions. Decidability: Essays Concerning the Logical Foundations of the Social Sciences/.

Gordon, David; Lakoff, George. 1972. Conversational postulates. *Papers from the 7th Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Chicago Linguistic Society.

Hamblin, C.L. 1967. Questions. /In/ *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 7. New York: The Macmillan and the Free Press.

Hansen, Helmuth. 1960. The field of philosopy. /In/ *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia /Venezia, 12-18 Settembre 1958/:* Volume Quinto: *Logica, Gnoseologia, Filosofia della Scienza, Filosofia del Linguaggio*. Firenze: Sansoni.

Hare, R.M. 1971. Philosophical discoveries. /In/ *Philosophy and Linguistics*, ed. Colin Lyas. London: Macmillan and Co.

Harrah, David. 1961. A logic of questions and answers. *Philosophy of Science*, vol. 28, N° 1.

—"—. 1963. *Communication: A Logical Model*. Cambridge, Mass. The M.I.T. Press.

—"—. 1975. A system for erotetic sentences. /In/ The Logical Enterprise, eds. Alan Ross Anderson, Ruth Barcan Marcus, Richard M. Martin. New Haven-London: Yale Univ. Press.

Harris, Zelling. 1978. The interrogative in a syntactic framework. /In/ *Questions*, ed. H. Hiż. Dordrecht: D. Reidel. Synthese Language Library: Texts and Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Hintikka, Jaakko. 1973. *Logic, Language-Games and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford: The Clarendon Press.

—"—. 1974. Questions about questions. /In/ *Semantics and Philosophy*, eds. Milton K. Munitz, Peter K. Unger. New York: New York Univ. Press.

—"—. 1976. *The Semantics of Questions and the Questions of Semantics: Case Studies in the Interrelations of Logic, Semantics, and Syntax*. Amsterdam: North Holland Publ. Co. *Acta Philosophica Fennica*, vol. XXVIII, issue 4.

—"—. 1978. Answers to questions. /In/ *Questions*, ed. H. Hiż. Dordrecht: D. Reidel Synthese Language Library: Texts and Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Hintikka, Jaakko. 1982. Semantical games and transcendental arguments. /In/ *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, eds. E.M. Barth, J.L. Martens. Amsterdam: John Benjamins B.V.

—"—. 1983. Questioning as a philosophical method. /To appear in the proceedings of the 17th World Congress of Philosophy / Montreal, 21-27 August 1983/.

Hintikka, Jaakko and Hintikka Merrill B. 1982. Sherlock Holmes confronts modern logic: toward a theory of information-seeking through questioning. /In/ *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, eds. S.M. Barth, J.L. Martens. Amsterdam: John Benjamins B.V.

Hiż, Henry. 1978. Introduction and Difficult questions. /In/ *Questions*, ed. H. Hiż. Dordrecht: D. Reidel. Synthese Language Library Texts and Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Jeffreys, Harrold. 1948. *Theory of Probability*. Oxford.

Jespersen, Otto. 1933. *Essentials of English Grammar*. New York: Rinehart and Winston.

Karttunen, Lauri. 1978. Syntax and semantics of questions. /In/ *Questions*, ed. Hiż. Dordrecht: D. Reidel. Synthese Language Library: Texts and Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Katz, Jerrold J. 1972. *Semantic Theory*. New York: Harper and Row.

Katz, Jerrold J., Postal, Paul M. 1964. *An Integrated Theory of Linguistics Descriptions*. Cambridge, Mass.: The M.I.T. Press.

Kotarbiński, Tadeusz. 1966. *Gnosiology: The Scientific Approach to the Theory of Knowledge*. Wroclaw - Oxford: Ossolineum - Pergamon Press.

Kubiński, Tadeusz. 1968. The logic of questions. /In/ *Contemporary Philosophy: A Survey, I. Logic and Foundations of Mathematics*, ed. Raymond Klibansky. Firenze: la nuova Italia Editrice.

Kubiński, Tadeusz. 1970. *Wstęp do logicznej teorii pytań* /An Introduction to a Logical Theory of Questions/. Warszawa: PWN.

Lang, Ranier. 1978. Questions as epistemic requests. /In/ *Questions*, ed. H. Hiż. Dordrecht D. Reidel: Synthese Language Library: Texts and Studies in Linguistics and Philosophy, vol. 1.

Langford, C.H. 1942. Moore's notion of analysis. /In/ *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp. La Salle, III: Open Cours.

Laudan, Larry. 1977. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. London: Routledge and Kegan Paul.

Passmore, John. 1967. Philosophy. /In/ *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, vol. 6. New York: The Macmillan Co. and The Free Press.

Popper, Karl. 1974. *The Logic of Scientific Discovery*. London Hutchinson Publishing Group.

Ramsey, Frank D. 1959. Philosophy. /In/ *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer. New York: The Free Press.

Ryle, Gilbert. 1959. Philosophical arguments. /In/ *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer. New York: The Free Press.

Searle, John S. 1969. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Stahl, Gerold. 1962. *Fragenlogik: Logik und logikkalkul*. Freiburg.

Stalnaker, Robert C. 1974. Pragmatic presuppositions. /In/ *Semantics and Philosophy*, eds. Milton K. Munitz, Peter K. Unger. New York: New York Univ. Press.

Suppes, Patrick. 1960. Problem analysis and ordinary language. *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia /Venezia, 12-18 Settembre 1958/*, volume quarto: *Logica, linguaggio e Comunicazione*. Firenze: Sansoni.

Verneaux, R. 1951. La notion de problème. *Revue Philosophique de Louvain*, 49.

Waismann, Friedrich. 1959. How I see philosophy. /In/ *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer. New York: The Free Press.

Notas y Comentarios

LA PERSPECTIVA CIENTÍFICA
por Bertrand Russell
Editorial Ariel, Barcelona, 1982.

RF La ciencia tiene cierta influencia sobre la vida humana, sobre nuestros pensamientos, nuestras esperanzas y nuestras costumbres; influencia que aumenta cada día más. La ciencia es, en primer lugar, un conocimiento de cierto tipo; pero además posee un segundo aspecto, el de la ciencia como poder manipulador, la técnica científica.

La intención del autor es —como él mismo lo señala— considerar la influencia de la ciencia sobre la vida humana, primero determinando cuál es el método científico y, por tanto, qué es ciencia; segundo, analizando el poder de manipulación que se deriva de la técnica científica; y, finalmente, trazando una perspectiva de posibles cambios en la vida social e instituciones tradicionales exigidas por la técnica científica, y además, señalando los peligros de deshumanización que encerraría una civilización puramente científica.

I.

"El método científico consiste en observar aquellos hechos que permitan descubrir las leyes que los rigen". Visto así, el método es de una esencial sencillez, pero en su aplicación adquiere formas un poco más complicadas. "Pues, para llegar a establecer una ley científica hay tres pasos principales: 1) observar los hechos significativos, que pueden ser los menos relevantes; 2) proponer hipótesis que, si son verdaderas, expliquen aquellos hechos; 3) deducir de estas hipótesis consecuencias que puedan ser verificadas o refutadas por la observación. Si las consecuencias son verificadas se acepta provisionalmente la hipótesis como verdadera... La ciencia consiste en una serie de proposiciones dispuestas jerárquicamente; las del nivel más bajo en la jerarquía se refieren a los hechos particulares, las del más alto, a alguna ley general que lo gobierna todo en el universo. Estos niveles jerárquicos tienen, además, una doble conexión lógica: una ascendente que procede por inducción; otra descendente que procede por deducción. Así una ley general puede ser caso de otra ley, que es más general que aquella. Al establecimiento de una ley general procedemos inductivamente desde los hechos particulares observados. De esta ley general procedemos, en cambio, deductivamente, hasta llegar a los hechos particulares de los que partió nuestra inducción anterior".

Para el autor, el método científico aparece en el mundo, aunque con una cierta sencillez y no con una complejidad tal como la arriba señalada, con Galileo (1564-1642); "pues, aun cuando hoy sabemos muchas más cosas que las que se sabían en su época, no se ha añadido nada esencial al método".

Así, en la primera parte de su libro, Russell hace mención de cuatro ejemplos de método y conocimiento científico siempre confrontándolos con la física, que para él constituye el más perfecto modelo de ciencia y método científico. Estos ejemplos son dos clásicos, Galileo y Newton; y dos representantes de las ciencias no matemáticas, Darwin y Pavlov. En ellos se puede ver, por ejemplo, el paso de la mera generalización, a la que llegamos por medio de la experiencia, a la ley, a la cual accedemos a través del método científico. En general, lo que Russell hace con estos cuatro autores es una exposición resumida de las opiniones y doctrinas de cada uno; pero, además, muestra muy claramente si esas opiniones son científicas o no lo son, es decir, muestra si esas opiniones son leyes y si aquellas doctrinas son ciencia. Además señala en qué medida esos cuatro hombres han contribuido a la constitución del método científico, tal

como lo entendemos hoy en la física; por otra parte, muestra cómo algunas de las leyes implementadas por estos hombres son casos de otras leyes más generales, tal es el caso de Newton y Galileo con Einstein.

El método científico, sin embargo, no es perfecto, sino que desde ya es posible advertir en él unas cuantas limitaciones, sobre todo en el terreno de la física, pues ésta es —según el autor— la más avanzada de las ciencias. Las limitaciones señaladas por Russell son tres: "1) la duda respecto a la validez de la inducción", a lo cual sigue una formulación de la inducción y una breve reseña de las dudas arrojadas sobre ella por los filósofos, especialmente por Hume; "2) la dificultad de sacar inferencias de lo que ha sido experimentado a lo que no lo ha sido, ésta parece ser la misma limitación anterior (1) expresada de otro modo; en fin, ambas cuestiones —que no son sino una se resolverán en las posibles respuestas a la pregunta '¿hay alguna razón para pensar que lo que pensamos que vemos existe, aunque no lo veamos? o, ¿hay algún medio de probar que existen sucesos distintos de aquellos que uno mismo experimenta?'; 3) aun admitiendo que se puede inferir acerca de lo que no ha sido experimentado, subsiste el hecho de que esa inferencia pueda ser muy abstracta, y dé, por tanto, menos información de la que resulta cuando se emplea el lenguaje ordinario.

II.

El método científico proporciona poder sobre el medio ambiente, y también poder de adaptación a ese medio. Lo que confiere este poder es el conocimiento científico aplicado a fines prácticos como, por ejemplo, al control de las plagas; y aquello que permite acceder al control efectivo de una plaga es una cierta técnica derivada de un conocimiento científico, la cual recibe el nombre de técnica científica. En el presente ejemplo habría dos tipos de conocimiento científico, el físico-químico y el biológico, de los cuales se derivan dos técnicas para controlar las plagas de insectos, la fumigación y el descubrimiento de parásitos que hagan presa de los insectos destructivos. Así la técnica científica puede ser caracterizada como el poder de utilizar las fuerzas naturales por ciertos medios que no son evidentes por sí, sino que son el producto de una investigación consciente y guiada por el hábito experimental. Una técnica es científica sólo cuando procede del experimento, pues, hay otras que proceden de la tradición. Para aclarar el sentido de esto último cito un ejemplo del propio autor: "los agricultores primitivos utilizaban los cuerpos humanos como abono y consideraban mágico su beneficioso efecto. Este período era determinadamente precientífico. El empleo de los abonos naturales, que le sucedió y ha permanecido en uso hasta nuestros días, es científico si está regulado por un cuidadoso estudio de la química orgánica, y no es científico si procede al capricho".

Así como aquí hemos reseñado la técnica en biología, Russell examina los aportes, beneficiosos y peligrosos que encierra su aplicación en otros campos, a saber: en fisiología, en psicología y en la sociedad.

III.

La sociedad científica. Si bien ésta, en el momento que el libro fue escrito (1930), era cosa del futuro, hoy en parte no lo es; pues, algunas profecías consignadas en el libro han sido ya cumplidas. Por ejemplo, en aquel entonces era cosa del futuro dar clases por medio del cinematógrafo; hoy, en cambio, muchas clases en escuelas y universidades son impartidas por medio de un televisor —y en el mismo salón de clases.

La sociedad científica —indica Russell— es aquella que emplea la mejor técnica científica en la producción, en la educación y en la propaganda; pero, para que pueda ser considerada como del todo científica debe cumplir con otra característica, que la diferenciará de todas las sociedades del pasado: debe ser creada deliberadamente para cumplir ciertos fines propuestos. Con el

mayor poder que la técnica ha otorgado —y seguirá otorgando— a los gobiernos, los cambios en la vida social e instituciones se harán mayores y más radicales. Es más, la técnica científica llegará incluso a modificar los términos en que se da la vida familiar —en más de algún sentido esto ya se ha producido.

La técnica exige organización, por tanto, una sociedad científica habrá de estar altamente organizada. Para lograr tal grado de organización se hará necesaria una dirección unitaria de todas las actividades de una nación, las que deberán estar en absoluta concordancia con los fines propuestos; pues, una sociedad será más científica mientras realice efectivamente el mayor número de fines propuestos. Finalmente la técnica científica, en razón de una mayor eficiencia, exigirá la organización de un Estado mundial, por tanto, ya no hablaremos de sociedad sino de civilización científica. Con semejante organización internacional se obtendrán grandes beneficios para toda la humanidad; en materia económica, por ejemplo, al eliminar la competencia, la productividad del trabajo se verá muy mejorada y, "los hombres podrán elegir entre trabajar cuatro horas y vivir con comodidad, o seis horas y ser ricos". Pero, además, un Gobierno internacional traerá consigo otras consecuencias, que muchos no estarían dispuestos a considerarlas como beneficiosas para la humanidad. Alguna de estas consecuencias, que no son sino exigencias impuestas por la técnica, serían: el establecimiento inevitable de dos clases de hombres, los trabajadores manuales y los gobernantes, éstos en todo procederán científicamente, por tanto, no habrá igualdad, así como tampoco la libertad de emprender cualquier empresa por parte de los individuos; la estabilización en la cantidad de la población mundial, en consecuencia, el número de hijos que una pareja pueda tener será determinada por el Estado y, "los niños que excedan las cifras toleradas serán sometidos a infanticidio"; la restricción en la libertad de hablar e imprimir; la substitución de la religión por la lealtad al Estado mundial; una extrema y constante preocupación por la calidad de los individuos, así es de esperar "que en cada generación serán seleccionados un 25% de las mujeres y un 5% de los hombres para ser progenitores de la siguiente generación, mientras el resto de los individuos serán esterilizados".

De todo lo anterior se desprende que será esencial al Estado mundial la implementación de una nueva moral que dé más importancia —si no toda— al conjunto que al individuo.

Russell se esfuerza en mostrar los elementos negativos de una civilización científica, pero en ningún caso los defiende; pues considera que aquéllos son exigidos por tal civilización y no son el mero producto de sus deseos.

Me parece —como a Russell— que es hacia una civilización científica hacia donde nos hallamos encaminados inevitablemente, a no ser que se produzca un cataclismo que rebaje al mínimo todo el conocimiento humano. Tal civilización no tiene por qué ser como la que ha descrito. Esta forzosidad de ir hacia una civilización, se debe —según parece— a la necesidad que el hombre tiene de crear, para el caso que nos ocupa debiera decir, de crear un mundo distinto del actual en que se encuentra; y, como la técnica científica es el instrumento que confiere más poder para producir cambios, el nuevo mundo se conseguirá por medio de ella. El conocimiento, sin embargo, proporciona poder tanto para el bien como para el mal, por tanto, no hay un nexo necesario entre civilización científica y una buena civilización; muy bien puede suceder que aquélla sea la más tiránica de toda la historia.

Cómo será la civilización científica hacia la que estamos encaminados, esto aún hoy, como en 1930 cuando el libro fue escrito, es cosa del futuro.

David Price

APUNTES ACERCA DEL PENSAR DE HEIDEGGER

por Francisco Soler

Editorial Andrés Bello, Santiago, 1983.

De reciente y póstuma publicación, este libro del profesor Francisco Soler es el producto de su estudio paciente y riguroso del pensamiento de uno de los más destacados filósofos de nuestro tiempo, del pensador alemán Martin Heidegger. El texto de Soler —de 236 páginas— se encuentra dividido en dos partes, dos manuscritos afines —que se presume de distinta fecha de elaboración—, los cuales tratan del pensar de Heidegger contrapuesto con el pensamiento de su coetáneo español José Ortega y Gasset.

El libro recoge en ambas partes gran cantidad de citas de estos dos pensadores y de otros anteriores. Usando de ellas es como Soler va emprendiendo su respectiva exposición. Cabe decir que las citas conforman la parte principal de la obra, siempre que se agregue, además, la aplicada tarea de revisar, como de replantear y volver a explicitar, esta vez con la propia voz de Soler, el pensamiento de Heidegger como el de Ortega. La elección de las citas resulta ser acertada; se agrega a esto las extensas notas que siguen a cada manuscrito. Extensas, pues conforman casi un tercio del volumen total del libro. Además, dejan la tarea al lector de continuar el estudio de lo tratado, como también nos revelan las fuentes bibliográficas de los trozos citados. Sugiero un especial detenimiento en tres de ellas, todas de la primera parte del libro. Éstas son las notas siguientes N° 48 (pág. 93); N° 67 (pág. 107); y N° 54, referida al anejo final del libro. Las dos primeras son ensayos del autor; el primero se refiere a un estudio respecto a la teoría del Ser en Platón, y el segundo a un análisis original de Soler, referido al tema del olvido (en general). El anejo al final del libro, complemento de la nota N° 54, versa sobre el tema "filosofía y ética", una sinopsis histórica del tema de la filosofía como también de la tarea práctica del filósofo (también original).

Tomemos la primera parte, titulada "Apuntes acerca del pensar de Heidegger".

La investigación parte introduciéndonos en el resbaloso problema del Ser: aunque todos los pensadores hablan de lo Mismo, no todos dicen lo Mismo. Cual sea esta mismidad, es lo que cabe buscar. Heidegger no hace en toda su filosofía sino ocuparse del Ser. Qué sea lo que con ello mienta es quizás lo más arduo de entender.

Para Ortega, lo que hay últimamente es la vida humana, que en otra época se habría interpretado a sí misma como Ser. El pensar actual, dirá Heidegger, es un pensar confrontador, de la refutación y la aniquilación, que pretende imponerse históricamente, un pensar que se ha propuesto a sí mismo, que ha dejado ingresar en él otros poderes del hombre, es un pensar calculador, técnico, que investiga las más potentes energías destructoras para controlarlas y almacenarlas, y ha iniciado así, la amenaza del hombre en el ámbito de su propio ser. Heidegger propone un nuevo pensar que recorra los caminos ya trazados hasta ahora, que rememore el origen, lo arcaico, con el fin de acercar lo cercano, que pregunte por el sentido de las cosas, un pensar meditador, que ame la esencia de aquello que se ocupa. Busca Heidegger traer a presencia el Ser, recordar lo sido, evocar la esencia, el ser.

Hay que recordar y volver a plantear la pregunta que interroga por el Ser, pregunta ya asumida por Aristóteles en la Metafísica: ¿Qué lo ente? (o su entidad). Platón también se hizo cargo de ella pero cayó en la aporía; ya con él la búsqueda del Ser se aleja del hombre. Sólo a pensadores como Anaximandro, Parménides y Heráclito, les habría sido dado el estar al servicio del Ser, cantarlo en sus decires, abriendo el mundo a su verdadera presencia. Se trata de volver

al elemento originario del pensar, el Ser. La filosofía se alejó de él y lo fue cubriendo con el ente, ha pensado los entes y no el ser de los entes, ha sido metafísica. Para abrirse paso al Ser, Heidegger se encamina por el ente, pasando por los velos del pensar tradicional hasta los pensadores del alba, los llamados presocráticos. Según Heidegger, el hombre está al servicio del Ser, es usado por el Ser para su advenir al mundo, el Ser se presenta y se des-vela en esta relación del hombre con él: el hombre pertenece, obedece y escucha al Ser. El olvido pertenece al ser mismo. ¿Qué es lo Ser? ¿De qué es lo que habla Heidegger? Toda cosa que hay *es*, pero "es" no dice gran cosa. Toda cosa es algo determinado, pertenece a un tipo, familia, especie o género determinado, este animal, este objeto, este papel. Ese "Es" que es especie, dice Heidegger, permanece retraído para que la cosa concreta, el ente, se aparezca. Si el "Es" no fuera, la cosa no aparecería, porque ella es cosa, pero además *es*. El ser es del ente, de la cosa, y ésta, el ente, *es en el Ser*. Ser es del ente que comprende al ser, el hombre; ente privilegiado que comprende su ser, que vive su ser como suyo, hombre que es ser-ahí (*Da-sein*), existencia, criatura que tiene que ser su Ser como suyo, *su-ahí*, dirá el profesor Soler, en una nueva y acertada interpretación (traducción del infinitivo *"sein"* por su otra acepción de adjetivo o pronombre personal —suyo, su—); existencia que constituye la esencia del hombre, ser que está ahí, esto es en el mundo, entre las cosas, mundano y viceversa. Se podría seguir completando el análisis heideggeriano sin remedio; el texto es esclarecedor como ambiguo en lo apuntado: lo Ser, lo Mismo. Mas no un obstáculo, Soler es reiterativo como Heidegger, no quiere ni aburrir, ni perder al lector. La labor que hace Soler es admirable por su concreción, reúne casi toda la terminología de Heidegger. Nos sumerge en el pensador de Friburgo, llevándonos más allá de una leve introducción.

La segunda parte del libro se mueve en torno a una contraposición Ortega-Heidegger. Y el manuscrito retoma el tema de la primera parte, el pensar de Heidegger, pero esta vez, en vistas de la relación con la filosofía del español. ¿Qué distingue a ambos pensadores? Soler revisa el punto de partida de los dos, el método fenomenológico. Siguiendo a Husserl sólo en su máxima —¡*a las cosas mismas*!— le abandonan, tanto en el modo de acceder a las cosas, como en la idea que cada pensador tenga de lo que la cosa sea. Allí es dónde aparecen, ya, las diferencias entre Heidegger y Ortega, y de aquellos con Zubiri.

Primario en Ortega es "el serme las cosas y serles yo a ellas". No existe hombre en sí y luego las cosas separadamente, ambos aparecen juntos (pero no fusionados); en Ortega el pensar siempre conserva su "apostura" sobre las cosas, determina de algún modo al objeto. En Heidegger, en cambio, el pensar debe dejarse interpelar por el Ser, debe oír a éste, le pertenece. Se aleja, así, Heidegger de la relación sujeto-a-objeto, hay que dejar que el Ser se retraiga y revele a la cosa por ella misma; el papel enérgico del pensar disminuye, es el Ser quien daría un paso más en el camino "a las cosas mismas"; en él, el pensar es dominado por el Ser.

Soler analiza también a Xavier Zubiri, quien procuraría dar un paso adelante de Heidegger, en el camino "a las cosas mismas"; en Zubiri, el pensar que en Heidegger aún tiene trato con los entes, se juega su ser con las cosas, éstas son como son aunque no existiese inteligencia alguna que las aprehendiera, que las comprendiese; el pensar depende de la realidad, ésta es lo primario, lo "de suyo".

Pero el Ser, fundamento último de las cosas, de donde nacen y lo que las constituye en lo que son, más allá de lo cual no cabe pensarse, ¿es el Ser(Heidegger) o la vida humana(Ortega)? Para Ortega, no hay ser, la vida humana requiere, necesita del ser, puesto que ella aún no es; la vida humana es la realidad radical, y todas las demás se refieren a ella; efectivas o presuntas, tienen que aparecer en ella. En Heidegger el hombre es ser-ahí, existencia; a lo que el español aclara: el hombre es siempre un yo, fondo insobornable, lo único que no existe sino que vive. Todo ente, replica Heidegger, es en el Ser, se da en su dimensión; la suerte de cada ente pende de que el Ser

dirija su palabra al hombre. La vida humana es un modo de ser accesible a los hombres, lo que define y determina últimamente al hombre no es la vida, sino su habitar en la cercanía del Ser. Más radical que estos pensadores pretende ser Zubiri, defendiendo un realismo, por lo pronto, extraño: la realidad no es un modo de ser, sino que ser es un carácter posterior que cobran las "realidades de suyo". ¿Quién tiene la razón? Al menos, todos la pretenden, y se admite que hablan de lo Mismo pero usando un lenguaje diferente. El problema, nos dirá Soler, parte y se origina desde las palabras. Nos vemos y movemos por el mundo mediante una lengua materna, que es la interpretación primaria de la realidad. Pero, además, habrá diferencias en lo que cada filósofo denomine con su respectivo lenguaje, en sus palabras.

Finalmente, comienza Soler la esperada contra-posición de los pensadores. Y lo hace, citando las alusiones de ellos mismos. Muchas de Ortega sobre Heidegger, favorables como desfavorables; y sólo una —al menos, conocida— del alemán sobre Ortega, haciendo elogio del filósofo español. Soler separa luego doce temas en los cuales la filosofía de Ortega se habría anticipado —por lo menos, en trece años— a la aparición de *Ser y Tiempo* (obra clave del alemán). Es también Ortega quien increpa a sus discípulos el no haber percibido su anticipación a Heidegger, como su auténtica calidad filosófica; cuando retoma el análisis de estos doce temas desde Heidegger, es que concluye inesperadamente el manuscrito. Abandonados por Soler, ya en aguas del Ser, al lector no le queda sino seguir en su búsqueda, no sabemos si por los mismos y actuales pensadores o bien, por su propio impulso. Tiene el libro el mérito de llamar en la búsqueda.

Breno Onetto M.

CONCEPTO DE LA NATURALEZA
por JUAN GRAWEN S.
Editorial Universitaria, Santiago, 1978.

El propósito del texto es dar a conocer la evolución que ha tenido el pensamiento humano en el conocimiento de la naturaleza.

Los preliminares de las ciencias naturales modernas, la imagen mecanicista y materialista del universo, materialismo y crisis del materialismo mecanicista, son, a grandes rasgos, los temas que trata este pequeño volumen.

El primer capítulo del libro se ocupa de la evolución del pensamiento hacia el descubrimiento de formas y leyes de la naturaleza. La evolución se ha desarrollado mediante un procedimiento de refutación. Grawen nos sitúa en la época de los griegos: el concepto de naturaleza —la FISIS— significaba "todo lo que nace y se desarrolla". Tal concepto tuvo su modificación con el cristianismo, que consideró la naturaleza como una creación divina.

La experimentación fue fundamental durante el Renacimiento en las concepciones de la naturaleza. Grawen intenta mostrar algunos matices del desarrollo del pensamiento físico sobre la naturaleza a partir de estudios realizados por científicos destacados en la historia de las ciencias. Kepler estudió la cantidad, la magnitud y la forma en que se mueven los planetas. Pensó que Dios es el "arquitecto del universo", y que además tenemos la posibilidad de conocer las causas de la creación. Su herramienta científica habría sido el procedimiento inductivo-deductivo, según lo explica Grawen. El autor destaca el hecho de que Kepler tiende a explicar los fenómenos observados en forma particular mediante razones a priori; por ejemplo, destaca la siguiente cita de Kepler: "Dios se valió de la cantidad para hacer posible la existencia de estos dos (lo curvo y lo recto), y para que ésta pudiese ser captada creó, en primer lugar, antes que ninguna otra cosa, el cuerpo". Para Kepler Dios inventó la cantidad, lo curvo y lo recto para que el hombre tuviera acceso al conocimiento del universo. Cree en la deducción a priori por sobre la observación: para él, según explica Grawen, la experiencia es incompleta.

Galileo Galilei piensa que se deben confirmar las hipótesis por medio de la experimentación. En este caso, marca un giro fundamental en los métodos de las ciencias naturales. Galileo empleó la noción de movimiento, en sus formas uniforme, acelerado y lanzamiento. Trató especialmente la aceleración, ya que éste responde al movimiento acelerado que lleva la naturaleza: "Llamo un movimiento uniformemente acelerado al que, partiendo del reposo, adquiere en tiempos iguales aceleraciones iguales".

Newton trabajó el método analítico y sintético, según el cual a partir de unos cuantos fenómenos observados podemos inferir leyes universales. En las reglas para la investigación científica, trata de sentar las bases del conocimiento científico, el alcance de la observación y experimentación, y el método inductivo.

Huygens establece que debe existir una concordancia entre la hipótesis y los fenómenos. En el tratado sobre la luz, destaca la importancia de la observación de sus conclusiones. Por ejemplo, podemos comparar la composición de la luz con las ondas que produce un cuerpo pesado al caer al agua.

La imagen mecanicista y materialista del universo cobra importancia en la concepción atómica de la realidad, según la cual es posible reducir la realidad a un elemento único, y en forma más específica, que la naturaleza tiene su origen en la combinación y separación de átomos.

D'Alembert pensó que la naturaleza es un constante devenir de cuerpos medibles y comparables. La adopción de tales categorías de medición se logra mediante un proceso: reconocer que existen cuerpos en el espacio vacío, luego distinguir la figura o la forma de los cuerpos, y remontarse a categorías geométricas y matemáticas con las cuales operara en las cosas.

Ostwald trató de resolver el problema del significado de la materia: la materia posee una determinada cantidad que se denomina generalmente masa; otra propiedad de la materia es la extensión. En forma indirecta, es propiedad de la materia la inercia. Cree encontrar un concepto adecuado de sustancia al considerar la energía como un elemento determinante de todos los procesos físicos y psíquicos.

El libro concluye con la exposición de los principios de la mecánica realizada por Hertz. Éste destaca el valor de la predicción por medio de una adecuación de nuestra inteligencia con la naturaleza, gracias a la formación de imágenes de las cosas. El modelo o imagen de las cosas debe ser lógico, correcto, o sea concordante con la experiencia de las cosas, y debe ser apropiado. Existen diversos modelos para una misma cosa, por lo cual se suceden distintos modelos hasta alcanzar el más perfecto.

El texto tiene por propósito poner al alcance del no experto lo que ha sido la evolución del pensamiento científico relacionado al ámbito de la física. Los exponentes que ha escogido Grawen me parecen correctos. El problema es que el fascículo trata en dimensiones muy generales problemas muy complejos. Por ejemplo, el autor destaca el método inductivo-deductivo de Kepler, y más adelante ratifica que la inducción es sobrepasada por proposiciones a-priori. El autor toma concepciones religiosas de Kepler como elementos a-priori que moldean o determinan toda observación a posteriori de los fenómenos. Es dudoso, sin embargo, pensar que leyes como "la órbita de los planetas es elíptica" sean determinadas por elementos como "Dios creó lo curvo o lo recto", o "Dios es el arquitecto del universo". Las leyes de Kepler son establecidas con ayuda de la observación, y no por las concepciones o consideraciones teológicas que corresponden a una fundamentación en otro ámbito de cosas.

Grawen hace un manejo un tanto descuidado de nociones de teoría del conocimiento tales como: inducción, deducción, método, análisis, síntesis, hipótesis. El habla de un grupo de físicos "que tratan de deducir de principios sencillos causas generales siguiendo un doble método: el analítico y el sintético". La deducción es el tránsito de principios universales a casos particulares. ¿Cómo es posible deducir de principios sencillos causas generales? Lo que describe Grawen más bien responde a una inducción, o el paso de casos particulares a nociones universales. Además, el tránsito de principios sencillos a causas generales se realiza siguiendo un doble método, según lo expresa el autor. No es claro que un solo tránsito se realice según un doble método.

Por último, el concepto de naturaleza se extiende bastante más que a la mera investigación física. Por ejemplo, hubiese sido interesante recopilar algunos trabajos de Darwin, de investigación genética u otras disciplinas.

Ernesto Evans E.

LA NOCIÓN DEL TOTALITARISMO,
por JOAQUÍN FERMANDOIS.
Editorial Universitaria, Santiago, 1980.

RE El libro se divide en tres capítulos; el primero se refiere a los exponentes clásicos de la teoría del totalitarismo; el segundo a los críticos de dicha teoría y en el tercero se exponen algunas interpretaciones de fenómenos históricos que utilizan la noción de totalitarismo.

La teoría del totalitarismo presenta —según el autor— un parentesco esencial entre los regímenes fascistas y el soviético. Desde esta perspectiva, el totalitarismo consistirá en un intento de supeditar todas las manifestaciones del individuo y de la sociedad a la voluntad del Estado o poder político, el totalitarismo "reclama la *totalidad* de la vida del individuo, más allá de los fines que a dicho estado le sean propios".

El autor hace una breve reseña histórica con el propósito de dar a conocer el origen de la palabra totalitarismo. Ésta cobra notoriedad durante la década del 20, con Mussolini. Totalitarismo se opondrá a Libertad. Con el pacto nazi-soviético de 1939, el término comienza a ser objeto de análisis político y se llega a constituir la "teoría del totalitarismo".

Los regímenes fascistas y comunistas se presentarán con este calificativo. Si bien ambos presentan una realidad génerica común éstos mantienen grandes diferencias internas.

Fermandois expone que el totalitarismo es una posibilidad en la vida política del hombre, la posibilidad más fácil y cómoda. Éste entrega su vida a otro debido a su propia incapacidad de realizar su vida y menos aún la de su comunidad, no es capaz de formar parte activa de cualquier tarea político-social. Llega el hombre a un estado de entrega total, se libera de toda responsabilidad y pierde su libertad, al menos mientras dure el régimen totalitario.

Carlton J.H. Hayes sostiene que el totalitarismo no es un fenómeno nuevo; absolutismo, tiranías, dictaduras son términos análogos. El totalitarismo contemporáneo se caracteriza por el modo de operar del mundo actual.

Somos una sociedad industrializada, automatizada, por tanto, una sociedad de masas. Son las masas las que cuentan hoy y lo que distingue a las dictaduras contemporáneas de las de otros siglos.

Los individuos automatizados, el desenraizamiento de las masas junto con la decadencia de las religiones tradicionales, son los motivos que Hayes arguye para demostrar que las masas han llegado a buscar un absoluto al cual asirse. El vacío religioso de las masas occidentales las ha llevado a aferrarse a un objeto de devoción. De este modo, la masa se vuelve hacia el "endiosamiento nacionalista" o al "comunismo". Las dictaduras de la actualidad apelan a la masa y éstas, según Hayes, acuden fanáticamente al llamado de los dictadores.

La novedad del totalitarismo actual radicaría en esta dimensión espiritual que es otorgada a la masa.

William Ebenstein delimita el concepto del totalitarismo del concepto de autoritarismo.

El totalitarismo moderno y el autoritarismo se diferencian en que éste recibe su apoyo de una clase de la sociedad. El autoritarismo ha predominado en la historia debido a que la democracia exige para su desarrollo un cierto grado de responsabilidad; responsabilidad que los hombres eluden. El totalitarismo, en cambio, ha sido un partido de masas y releva al hombre de toda responsabilidad.

El totalitarismo no sólo difiere del autoritarismo respecto de los fines, sino también de los

medios. El autoritarismo sólo fiscaliza la actividad política del hombre, mientras que el totalitarismo aspira al dominio total de su vida.

Ebenstein sostiene que la democracia, con la carga de responsabilidad que conlleva, hace que el hombre huya a refugiarse en regímenes autoritarios o totalitarios. Por tanto, el totalitarismo consistirá en una posibilidad de las sociedades modernas dada, fundamentalmente, por la inmadurez humana.

Carl. J. Friedrich y Zbigniev. K. Brzezinski ven en el fenómeno del totalitarismo moderno la influencia de la sociedad industrializada. Observan que la dictadura totalitaria es una "innovación histórica sui géneris" cuyas características principales serían:

1. Una ideología oficial acatada por *todos* los miembros de la sociedad. Esta ideología esta proyectada hacia un estado final perfecto de la humanidad.
2. Un partido de masas.
3. Un sistema de terror físico y psicológico.
4. Monopolio tecnológico de los medios de difusión.
5. Monopolio también tecnológico del uso de las armas bélicas.
6. Control y dirección de toda la economía.

El acento lo ponen los autores en el aspecto tecnológico. Aparece la sociedad totalitaria como una "exageración lógica". Es preciso tener en cuenta el factor ideológico que lo acompaña y que se despliega de la situación del mundo moderno.

Hannah Arendt encuentra en el totalitarismo una pérdida del sentido de la realidad y demuestra una faz irracional del mundo.

Para Hannah Arendt, el totalitarismo surge y germina en la decadencia de la sociedad burguesa.

El totalitarismo surge como la presunción de representar el absoluto de la vida humana. El hombre se subordina a la exigencia del proyecto social y se integra a la experiencia que constituye el totalitarismo.

La autora lo presenta como un cuerpo político carente de un principio de acción y, por ello, es reemplazado este principio por la ideología, lo cual resulta altamente peligroso debido al "intercambio de la libertad de pensar inherente al hombre por la camisa de fuerza de la lógica".

El abandono del hombre moderno, el desenraizamiento y superficialidad, caracterizan al totalitarismo de hoy. Este abandono permite que el régimen totalitario se implante con fuerza; su dominio, fundado en la fuerza, se dirige a aniquilar la estructura social vigente para generar otra distinta.

Muchos ven, en esta entrega, una vía salvadora de sus vidas. Abandonarse al totalitarismo significa una pérdida total de libertad.

Por último, Richard Löwental agrega que la revolución totalitaria es antagónica a la dinámica de las revoluciones tradicionales. Expone que los ya conocidos regímenes totalitarios fascistas y comunistas son fundamentalmente diferentes en su modo de operar respecto de las dictaduras del presente.

La diferencia, para Löwental, entre una revolución democrática y una revolución totalitaria radica en que la primera desea ayudar al desarrollo de la sociedad ya existente, mientras que la revolución totalitaria intenta crear una nueva sociedad.

Reinhard Kühnl se refiere también a las diferencias entre fascismo y comunismo. Los seguidores del fascismo provenían de una clase media cuyo objetivo no era contemplar una socialización de los medios de producción. Además sostiene que mientras el fascismo se centró en la expansión imperialista, los comunistas se centraron en el dominio interno —lo que es discutible.

Afirma Greiffenhagen que el sistema nazi sólo en un sentido fue autoritario; pues su

intención no fue un cambio en la estructura de la sociedad. Sí, en cambio, esta característica se ajusta más a la fase stalinista del marxismo.

Para J.L. Talmon, las raíces del totalitarismo se encuentran en la Revolución Francesa. Agrega que existe un totalitarismo de izquierda y un totalitarismo de derecha, éste es de carácter colectivista mientras que el totalitarismo de izquierda es de carácter individualista y racional, proclama la bondad esencial y la perfectibilidad de la naturaleza humana, el totalitarismo de derecha, en cambio, cree en la necesidad de forzar al hombre para que salga de su mediocridad. Pero ambos regímenes tienden a degenerar.

Denuncia Talmon el aniquilamiento de la libertad que existe en los regímenes totalitarios "la libertad se convierte en una promesa a futuro"; la libertad será accedida cuando no sea necesario, cuando ya no haya oposición, cuando no sea necesario su uso. El régimen totalitario obliga a toda la comunidad —con el recurso del terror— a manifestarse fervorosamente. Por tanto, la libertad no tiene sentido sin el derecho a oponerse, sin el derecho a disentir. El totalitarismo con su tendencia homogeneizadora está lejos de cultivar en su seno la libertad humana.

La importancia de la revolución francesa en el pensamiento de Talmon es que a partir de este momento histórico el hombre toma conciencia de la sociedad en la cual actúa. La sociedad se presenta como el "campo de aplicación de la racionalidad para el logro de una libertad cada vez mayor".

Karl. A. Wittfogel eleva la investigación del totalitarismo a un marco histórico-universal. Revisa la sociedad del Antiguo Oriente y la compara con los totalitarismos modernos. El despotismo Oriental surge como base del totalitarismo moderno, por tanto, el sistema nazi como el soviético no son más que una continuación de él.

Wittfogel confía en el pensamiento libre como el único instrumento capaz de conducirnos a una sociedad más libre y mejor, lejos de determinaciones y dogmas.

James Burham pone énfasis en la revolución empresarial, ella traerá consigo el dominio de una nueva clase. Este tipo de dictadura se caracteriza porque el "manager" o "burócrata político" es el que tiene la dirección de la sociedad. El poder de estos "manager" es, según Burham, superior al de los dictadores totalitarios y tienen mayor permanencia histórica.

Eric Voegelin sostiene que las tendencias totalitarias radican en la "gnosis". El pensamiento se olvida de las limitaciones humanas y emprende un camino inmanentista y ultramundano.

Observa que el pensamiento sólo puede desarrollarse en un contexto claro de posibilidades y limitaciones, en él tiene sentido su libertad. Cualquier pensamiento que se presente como "revelación", está condenado a la instrumentalización para siempre.

El totalitarismo surgiría, para Voegelin, de una postura religiosa; por ello; postularía una perfección propia de una revelación divina y no del pensamiento humano.

Voeglin critica fundamentalmente al totalitarismo de manipular el conocimiento, para adecuar el pensamiento a la realidad, lo que implica una renuncia a la libertad.

Una visión interesante presentan Aldous Huxley y George Orwell, con respecto a la subordinación del individuo en los regímenes totalitarios de la sociedad moderna y que se enfatiza en la sociedad del futuro.

El hombre se ata a un modo de existencia de antemano establecido. Allí, la realidad y el pensar se encuentran en plena concordancia, gracias a la adecuación del deseo y satisfacción.

Orwell y Huxley presentan el fenómeno totalitario como un intento de terminar con la historia, debido a esta característica de adecuación de conciencia y realidad.

Orwell manifiesta que la dictadura totalitaria no da posibilidad a ningún tipo de rebelión, lo que trae como consecuencia la erradicación para siempre de la libertad.

A pesar de la falta de una visión profunda, el libro cumple con dar una visión esquemática,

SIN VALOR COMERCIAL

clara y educativa acerca del totalitarismo. Sin profundizar demasiado en el fenómeno totalitario, el autor presenta en forma congruente a los distintos exponentes. El autor sólo se limita a realizar el enlace entre uno y otro y no manifiesta en ningún momento su postura frente a este fenómeno.

Maritza Téllez

TEXTO, TESTIMONIO Y NARRACIÓN
por Paul Ricoeur.
Editorial Andrés Bello, Santiago, 1983.

RF Editorial Andrés Bello ha publicado los tres últimos ensayos escritos por el profesor Paul Ricoeur. La obra, de 125 páginas, presenta tres momentos esenciales de su pensamiento, en una traducción al español de Victoria Undurraga.

El primero de los ensayos se titula "La Hermenéutica del Testimonio". A juicio del autor, habría que escoger entre una filosofía del saber absoluto y una hermenéutica del testimonio.

Realiza un análisis semántico del testimonio, desde su significación ordinaria, para llegar a la noción de testimonio absoluto. El testimonio tendrá un sentido "cuasi" empírico, en tanto no se refiere a la percepción, sino al relato de dicha percepción. El testimonio se hace necesario allí donde hay partes en litigio: vale decir, el testimonio sirve al juicio. El testimonio se presenta como prueba, como medio de persuadir. Hay aquí, a juicio de Ricoeur, un desplazamiento desde el testigo prueba al testigo y su acto. Analiza las características del testigo, de donde surge luego el vínculo testigo-mártir. Un hombre es primero testigo, luego mártir. Desde el testimonio se prueba la interioridad del hombre, su fe, su convicción. En el testimonio se superponen dos sentidos, el religioso y el profano. Ricoeur lo demuestra desde los escritos proféticos de la Biblia y el Nuevo Testamento, puesto que en los evangelios se conjugan el testimonio de cosas ocurridas (narración) y el de las cosas dichas por Jesús (confesión). Hay en el testimonio profético una conjunción del momento profético y el momento histórico con el momento jurídico, por lo cual quedan bien ensamblados los sentidos profético y profano.

Ricoeur retoma la pregunta inicial ¿es posible una filosofía del testimonio?, ésta será una hermenéutica del testimonio, es decir, una filosofía de la interpretación. Hay una doble interpretación del testimonio, en tanto acto de conciencia de sí sobre ella misma y un acto de comprensión histórica sobre los signos que el absoluto entrega de sí mismo, en donde la conciencia se reconoce. Además, de un doble vínculo entre testimonio e interpretación, ya que éste da y reclama una interpretación. Allí nace la hermenéutica.

En el segundo ensayo, Ricoeur, intenta mostrar la conexión que existiría entre la función narrativa y la experiencia humana del tiempo, lo que da origen al título del ensayo. Ambos hechos aparecen separados en la epistemología de la historia y en la filosofía tradicional.

Ricoeur desarrollará dos hipótesis, desde un doble análisis, en el cual corresponderá a cada característica de la narratividad, una de la temporalidad.

La primera hipótesis mostrará a la temporalidad como una estructura de la existencia, que llega al lenguaje en la narratividad. Ello muestra la correlación íntima que Ricoeur ve entre temporalidad y narratividad. Partirá, entonces desde la noción de estar "en" el tiempo, siguiendo el análisis heideggeriano de la intratemporalidad, que Ricoeur denominará entretiempo. El estar en el tiempo es otra cosa que medir intervalos límites, la intratemporalidad es distinta de la representación lineal del tiempo. Porque contamos con el tiempo, lo medimos y no a la inversa. El lenguaje se constituye como descripción de la preocupación, como modo cotidiano de la cura. El ahora, dice Heidegger, es la articulación de un volver presente la preocupación. Paralelamente, Ricoeur observa la noción de intriga, por el lado de la narración. No tomará en cuenta la distinción del relato en real y en ficticio. El acontecimiento y la intriga son correlativos, en tanto un acontecimiento es histórico por su contribución al desarrollo de una intriga. El contar sitúa el relato en el tiempo. El tiempo del relato escapa a la concepción lineal del tiempo, al modo cómo

la intratemporalidad se aleja a la intepretación lineal. Así, Ricoeur va acercando la noción de intriga al análisis heideggeriano del entretiempo. Para él, la estructura narrativa corrige, completa y confirma el análisis existencial de la intratemporalidad.

En su segunda hipótesis plantea la existencia de grados de profundidad de la temporalidad. Aquí también se ceñirá al análisis heideggeriano de la intratemporalidad dirigida a la historicidad. Ricoeur coincide con Heidegger en que la concepción del tiempo como sucesión de ahoras difiere de su teoría de gradación en la temporalidad. Habría un primer nivel en que el tiempo es entendido como aquello en que los acontecimientos suceden, éste sería nivelado por la intratemporalidad. En segundo grado se encuentra a la historicidad y en el grado más profundo, a la temporalidad como tal. La función narrativa sería la que ayudaría a distinguir y a comprender cómo el entretiempo conlleva a la historicidad.

Finaliza esta trilogía con un ensayo titulado *Acontecimiento y Sentido;* éste ha sido publicado anteriormente en la *Revista de Filosofía,* Vol. XIX, 1981.

Ricoeur intenta desplazar el debate desde el lenguaje, altamente tratado en sus ensayos anteriores, a la historia. El problema ha sido planteado por los nuevos teólogos desde la interpretación de acontecimiento y sentido. Para la teología de la palabra, el acontecimiento por excelencia es el acontecimiento de palabra, y el sentido, una decisión de fe; para la teología de la historia, en cambio, el acontecimiento es lo que ha pasado (acontecimiento histórico) y el sentido es su inserción en la historia universal. Ricoeur se propone despejar dicha dualidad desde una hermenéutica filosófica cercana a la de Gadamer.

Primero se propone rectificar autocríticamente la hermenéutica del lenguaje en la dialéctica del acontecimiento y del sentido. Hay un paso de la lengua al discurso, de la palabra a la escritura; allí radican cuatro características fundamentales que permiten el análisis diferencial del discurso hablado y del discurso escrito, a partir del cual se establece que el acontecimiento se desborda en el sentido. El sentido es "trans eventual". El sentido se desborda en un nuevo acontecimiento que es la interpretación misma. De allí nace el proceso hermenéutico. Desde el análisis diferencial, Ricoeur establece además la no simetría de la relación sentido-acontecimiento en la lectura que sigue una dirección inversa a la dialéctica del acontecimiento y del sentido en la palabra.

Ricoeur concluye que falta una dialéctica fundamental del acontecimiento y del sentido. La hermenéutica se ha mostrado incapaz de comprender el carácter irreductible de la secuencia palabra-escritura-palabra.

En segundo lugar, Ricoeur intentará acercarse a la noción de Kairos o, según Castelli, tiempo debido. Analizará los conceptos manejados por la teología de la Historia, sobre la pregunta ¿pueden éstos ser establecidos sobre otra base que no sea la dialéctica del acontecimiento y del sentido?

Una de las aproximaciones al Kairos la constituiría el acercamiento de un acontecimiento de palabra y un acontecimiento histórico (no hay acontecimiento, sin alguien que pueda relatarlo). La conjunción del ayer y del hoy (la historia como mediación, nexo entre acontecimientos) y la unidad del acontecimiento y el sentido en la historia y el discurso, nos darán una segunda aproximación. Finalmente, Kairos será una fusión de horizontes, donde hay reencuentro del pasado y las proyecciones al futuro. Para el cristiano, Kairos es aquel tiempo escatológico, donde la promesa se realiza.

Ricoeur ha establecido en sus tres ensayos la necesidad de una hermenéutica filosófica del testimonio; la narración como expresión temporalizada y, por último, establece al testimonio como expresión de un acontecimiento de sentido.

El análisis es llevado en forma ordenada, ya que Ricoeur plantea siempre el esquema a

seguir; sin embargo, el lenguaje, por momentos muy especializado, entorpece la comprensión del texto.

Ricoeur va estableciendo las distintas tesis de su trabajo, teniendo siempre a la vista en su análisis la hermenéutica de Gadamer. Comparte y discute, a través de todo el texto, diversas fases del pensamiento contemporáneo. Logra llevar a cabo su estudio sin contradicciones, para finalmente dejar bien establecida la tesis planteada al comienzo.

Ángela Bravo C.

UNIVERSIDAD DE VALPARAÍSO
(CHILE)

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

PUBLICACIÓN
DE LA FACULTAD
DE CIENCIAS JURÍDICAS,
ECONÓMICAS
Y SOCIALES

VALPARAÍSO, 1983
Nº 23 Segundo semestre

CONTENIDO DE LA *REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Nº 23*

Jorge Eduardo Rivera Cruchaga: *Recordando a Xavier Zubiri;* Domingo García Belaúnde: *Los Ochenta Años de Carlos Cossio.*

I. ESTUDIOS:

Luis Alberto Warat: *El Saber Crítico del Derecho y un Punto de Partida para una Epistemología de las Significaciones;* Horacio M. Spector: *La Base Empírica en la Ciencia Jurídica;* Manuel Manson Terrazas: *Kelsen, la Interpretación del Derecho y la Lógica Jurídica;* Carlos Peña González: *Ortega y Gasset y su Meditación del Derecho y lo Social;* Hermann Petzold Pernia: *Derecho, Sociedad y Libertades Públicas (O sobre el Pensamiento Jurídico y Político de B. Constant);* Jesús Lima Torrado: *La Naturaleza de los Principios Generales del Derecho;* Dante Cracogna: *Acerca del Concepto de Constitución en Carl Schmitt y Hans Kelsen;* Rafael Valenzuela Fuenzalida: *El Derecho Ambiental ante la Enseñanza y la Investigación;* Juan Abufon Larach: *Algunos Aportes de la Sociología en la Explicación de la Conducta del Consumidor;* Julio O. Chiappini: *El Caso de los Exploradores de Cavernas.*

II. TRADUCCIONES:

Norberto Bobbio: *La Filosofía del Derecho y su Problemas;* Albert Borgmann: *Heidegger y la Lógica Simbólica.*

III. DOCUMENTOS:

Italo Paolinelli Monti: *Discurso de Clausura del Curso de Perfeccionamiento Jurídico sobre La Contratación;* Juana Muñoz Salinas: *Discurso de Inauguración de las Primeras Jornadas Arqueológicas de la V Región Continental.*

IV. RECENSIONES:

Acevedo, Jorge: *Hombre y Mundo: Sobre el punto de partida de la filosofía actual* por Eduardo Fernando Kähs Loyola; Varios Autores: *Apreciación Crítica de la Teoría Pura del Derecho,* por Eldemar Egger.

ESTUDIOS PÚBLICOS

Nº 14 *OTOÑO* *1984*

Francisco Pérez y **Alfredo Moreno**
Teoría Financiera, Contratos y Políticas

David Gallagher
América Latina y su Crisis Financiera

Bela Balassa
Política Económica en Chile: 1973-83

Sebastián Edwards
Diez Años con Políticas de Mercado Libre 1973-1983

Cristián Larroulet
El Estado Empresario en Chile

Francisco Cumplido
El Estatuto Jurídico de los Partidos

Enrique Barros
Aspectos Jurídicos del Estatuto de los Partidos

Margarita Schultz
Arte y Vida

Arturo Fontaine Talavera
Alberto Benegas Lynch (h), Enrique J. Loncán, Gabriel J. Zanetti y *Alejandro A. Chafuen, "Cristianismo y Libertad"*

DOCUMENTO *Historia de la Libertad en la Cristiandad*

En venta en Librerías Altamira, Andrés Bello y Universitaria

Suscripción:

Un año	$ 700 (IVA incluido)
Estudiantes	$ 450 (IVA incluido)
Dos años	$ 1.200 (IVA incluido)

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

Monseñor Sótero Sanz 175, fonos 2239429 y 2239748
Santiago, Chile

BIBLIOTECA NACIONAL
DEPTO. CENTRO NAC. DE PROCESOS TECNICOS
DL ☒ D ☐
Ca ☐ 14 JUL. 1984 Co ☐