

REVISTA *DE* FILOSOFIA

12(164)



VOL. II - Nº 2

EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A.

1953

REVISTA DE FILOSOFIA

EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A.

VOL. II

ENERO DE 1953

N.º 2

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

PRECIO DE LA SUSCRIPCION ANUAL: Chile. \$ 150.—

Número suelto. \$ 60.—

REDACCION: Ricardo Santa Cruz 747

SANTIAGO

I N D I C E

ARTICULOS:

- Martín Heidegger:** EL RETORNO AL FUNDAMENTO DE LA METAFISICA. 5
- Luis Oyarzún:** ARTE E IMAGEN DEL MUNDO DE LEONARDO. 24
- Edmundo Husserl:** FENOMENOLOGIA DE LA ESPACIALIDAD DE LA NATURALEZA. 47
- Antonio R. Romera:** ELEMENTOS TRENTINOS DE GEORGES DE LA TOUR. 67
- Armando Roa:** EL SER DEL HOMBRE 81

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

- MAURICE MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la Perception* (Juan de Dios Vial Larraín).—KARL JASPERS: *Von der Wahrheit* (Emile Bréhier).—ENRIQUE MOLINA: *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX* (Ricardo A. Latcham).—E. TROELTSCH: *El Protestantismo y el Mundo Moderno* (Armando Roa). EDMUND LANDAN: *Foundations of Analysis* (Oscar Marín M.) 93

CRONICA:

- JUVENTUD-GENERACION-LITERATURA (Humberto Díaz Casanueva).—LOUIS LAVE-
LLE (Rigoberto Díaz Gronow).—SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA. . . 109

REVISTA
DE
FILOSOFIA

VOL. II - N° 2

E N E R O

EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A.

1 9 5 3

REVISTA
DE
FILOSOFIA

Visitaçión de Imp. y Bibl.

28 ENE 1953

Depósito: jal

Martín Heidegger

El retorno al fundamento de la metafísica

Este artículo se publica por gentileza de la revista "Ideas y Valores", de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Colombia.

Descartes escribe a Picot, traductor de los "Principia Philosophiae" al francés: Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Methaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences. (Opp. ed. Ad. et Ta. IX, 14).

Nosotros preguntamos, para permanecer en la misma imagen: en qué terreno encuentran su apoyo las raíces del árbol de la filosofía? De qué suelo reciben las raíces, y a través de ellas el árbol todo de la filosofía, las fuerzas y los jugos alimenticios? Qué elemento preña, disimulado en el terreno y en el suelo, las raíces sustentadoras y nutricias del árbol? Sobre qué descansa y se mueve la metafísica? Qué es, vista desde sus fundamentos, la metafísica? Qué es, en principio, metafísica?

Nota del traductor: El presente ensayo sirve de prólogo al libro ya clásico de Heidegger, *Was ist Metaphysik*, V. Klosterman, Frankfurt, 1949, en su quinta edición, enriquecida también con un breve epílogo. El prólogo tiene la misma extensión casi que el ensayo prologado, y va, en la edición citada de las páginas 7 a 21. En esta traducción se ha procurado seguir de la manera más fiel el criterio literal, que es el único posible en las traducciones heideggerianas. Este es el criterio que, por otra parte, han seguido José Gaos y A. Wagner de Reyna. Se han utilizado las traducciones de estos dos autores, para algunas palabras. En cada caso se indica la pertenencia. También hemos tenido en cuenta algunas traducciones del Maestro Xavier Zubiri, dadas en su explicación de Heidegger en el curso *Cuerpo y Alma*, en Madrid, durante 1950-51. No se ha procurado embellecer el texto, ni limar las asperezas que, pasadas al español, ofrece la sintaxis heideggeriana. En poquísimos casos se ha cambiado la puntuación. Si se tiene en cuenta que las traducciones de Heidegger prestan escaso servicio si no se tiene al frente el texto alemán, se justificarán las imperfecciones de esta traducción.

Se han reproducido algunas citas de *Sein und Zeit*, donde se cree conveniente hacerlo para aclarar una idea, y de *Holzwege*. En cada una de ellas se da la cita completa. Finalmente: las traducciones usadas para el conocimiento del vocabulario español heideggeriano son: José Gaos, *El Ser y el Tiempo*, F. C. E. México, 1951, especialmente al comienzo del Índice de traducciones. A. Wagner de Reyna, *Carta sobre el humanismo*. Rev. Realidad. Bs. Aires. Nos 7-9, Vol. 3. Págs. 1-25, 343-367 respectivamente. 1948. J. D. García Bacca, *La esencia de la poesía. La esencia del fundamento*. Col. Arbol. Ed. Séneca. México, 1944. Especialmente su vocabulario, aunque en escasas ocasiones. X. Zubiri, *Qué es Metafísica*, Col. El Clavo ardiendo. Ed. Séneca. México, 1941. Esta es un ejemplo maestro de traducción. Y el curso ya mencionado. Véase al final del ensayo de Heidegger, una amplia advertencia del traductor.

Ella piensa al ente como ente. En todas partes donde se pregunta lo que el ente sea, se halla a la vista al ente como tal. La representación metafísica debe estar vista a la luz del ser. La luz, es decir, aquello que un pensamiento tal experimenta como luz, no se halla más a la vista del pensamiento; pues él representa al ente sólo en el respecto del ente (1). Desde este respecto pregunta el pensamiento metafísico por la fuente del ente y por un autor de la luz. Esta misma vale por suficientemente aclarada, puesto que proporciona a todo respecto la visión del ente.

Como también el ente puede ser siempre interpretado, bien como espíritu en el sentido del espiritualismo, bien como materia y fuerza en el sentido del materialismo, bien como devenir y vida, o como representación o como voluntad, o como sustancia, o como sujeto, o como energía o como eterno retorno de lo idéntico; de todas maneras, pues, aparece el ente como ente a la luz del ser. Cuando la metafísica representa al ente, siempre se ha transparentado el ser. El ser ha venido siempre como estado de no oculto (2). *Αληθεια*. Oculto permanece, si y cómo trae consigo el ser tal estado de no oculto, si y cómo él mismo, y como éste, se inserta en la metafísica. El ser no es pensado en su esencia desveladora, esto es, en su verdad. Empero, la metafísica habla en sus respuestas a sus preguntas por el ente como tal, desde la inadvertida patencia del ser (3). Por ello puede llamarse la verdad del ser la base en la cual se apoya la metafísica como raíz del árbol de la filosofía, base de la cual se nutre.

Puesto que la metafísica pregunta al ente como ente, permanece cabe el ente y no se vuelve al ser como ser. Como raíz del árbol, envía todos los jugos y fuerzas al tronco y a sus ramas. Las raíces se extienden en el suelo y el terreno para que, con ello, por el crecimiento del árbol, pueda éste separarse y abandonarlos. El árbol de la filosofía crece en el terreno de la raíz de la metafísica. El terreno y el suelo son el elemento por el cual la raíz del árbol es esencialmente (4), pero al crecimiento del árbol puede recoger en sí el suelo de la raíz, porque desaparece la arboreidad en el árbol. O mejor, las raíces se pierden en los más finos

(1) *Hinsicht*. = Respecto. Tiene valor de sustantivo, respecto. Lo traducimos dándole el sentido que a esta palabra da el maestro Xavier Zubiri. Las cosas están ante el hombre en un cierto respecto. Así, v. gr., el respecto de la luz es la visibilidad. El respecto del ente sería, pues, la luz del ser.

(2) *Unverborgenheit*. Se da la trad. de J. Gaos. Págs. 35 y 250. Estado de no oculto.

(3) *Offenbarkeit*. Trad. de Zubiri, en la ed. cit. p. 31, *passim*, Patencia.

(4) *West*. De Wessen, esencia, que Heidegger utiliza como verbo. Según Wagner: ser esencialmente. Pág. 4.

hilos, en el terreno. El suelo es suelo para la raíz; en él se olvida a sí misma para favorecer al árbol. La raíz pertenece al árbol, aunque por su naturaleza se entregase al elemento del suelo. Ella prodiga su elemento a sí misma y a aquél. No está vuelta como raíz al suelo; mucho menos reside su esencia en crecer y ramificarse vuelta hacia él. Es probable que el elemento no sea elemento sin que la raíz se hunda en él.

La metafísica no piensa al ser mismo en tanto en cuanto sólo se representa al ente como ente. La filosofía no se recoge en su fundamento. Lo deja en abandono, sin duda, a través de la metafísica. Pero, igualmente, no se sustrae a él.

En tanto en cuanto un pensamiento se pone en camino para experimentar el fundamento de la metafísica; en tanto en cuanto este pensamiento ensaya pensar la verdad del ser en vez de representar sólo al ente como ente; este pensamiento ha abandonado en forma cierta la metafísica. Este pensamiento vuelve, e indudablemente no visto por la metafísica, al fundamento de la metafísica. Sólo que, lo que aparece como fundamento es, probablemente, aunque experimentado desde él mismo, otra cosa no dicha de acuerdo con lo que también la ciencia de la metafísica es como otra cosa que la metafísica.

Un pensamiento que piensa la verdad del ser no se contenta, indudablemente, con la metafísica, pero no piensa tampoco contra la metafísica. Para hablar con una imagen, no arranca la raíz de la filosofía. Sólo remueve su terreno y ara su suelo. La metafísica sigue siendo lo primero de la filosofía. No llega a lo primero del pensamiento. La metafísica es superada por el pensamiento de la verdad del ser. La pretensión de la metafísica de administrar la relación con el ser y determinar de modo decisivo toda relación con el ente como tal, cae por tierra. Sin embargo, esta "superación de la metafísica" no desplaza la metafísica. Mientras el hombre sea animal rationale será animal metaphysicu. Mientras el hombre se comprenda como animal racional pertenecerá la metafísica, según las palabras de Kant, a la naturaleza del hombre. Aunque el pensamiento podría, si le fuera dable, retornar al fundamento de la metafísica, co-ocasionar una transformación de la esencia del hombre, con lo cual se llevaría a cabo una transformación de la metafísica.

Si con ello, por el desarrollo de la pregunta por la verdad del ser, se habla de una superación de la metafísica, sólo se mienta lo siguiente: pensamiento en el ser mismo. Tal pensamiento sobrepasa el existente no-pensar en el fundamento de la raíz de la filosofía. El pensamiento ensayado en "El Ser y el Tiempo" (1927) se pudo poner en el camino

de una superación así entendida. Empero, lo que trae un pensamiento tal a su camino no puede ser sólo lo por-pensar mismo (1). Que el ser mismo y como el ser mismo se dirige a un pensamiento, no está nunca primera y solamente cabe el pensamiento. (Propuesto al pensamiento. Trad.). Que el ser mismo y cómo el ser mismo hiere un pensar, viene esto de la herida, para que de ese modo nazca el ser mismo, para así corresponder al ser mismo como tal.

Por qué es, pues, necesaria una superación de la metafísica así formulada? ¿Debe ser, de este modo, reemplazada y socavada originariamente sólo aquella disciplina de la filosofía que era hasta ahora la raíz? ¿Se trata de una transformación de la configuración teórica de la filosofía? No. ¿O debe ser descubierto y atribuido, por el retorno al fundamento de la metafísica, un hasta ahora imprevisible presupuesto de la filosofía, de modo que hasta entonces ella no podría descansar en un fundamento inquebrantable y ser la ciencia absoluta? No.

Otra cosa está en el compromiso del advenimiento o alejamiento de la verdad del ser: ni la constitución de la filosofía, ni sólo la filosofía misma, sino la cercanía y alejamiento de aquello de lo que la filosofía como pensar representante del ser en cuanto tal, recibe su necesidad y su esencia. Es menester decidir si el ser mismo puede, desde su peculiar verdad, llevar a cabo su relación con la esencia del hombre, o si la metafísica en su alejamiento de su fundamento, impide, aún, que la relación del ser al hombre, desde la esencia de esta relación misma, traiga una luz que restituya al hombre en su pertenencia al ser.

La metafísica se ha representado en sus preguntas y respuestas por el ente en cuanto tal, antes que al ente, al ser mismo. Ella habla necesariamente del ser, y por ello lo hace a cada instante. Pero la metafísica no da al ser la palabra (2) porque no mienta al ser en su verdad ni a la verdad como estado de no oculto, ni a éste en su esencia. La esencia de la verdad aparece siempre a la metafísica sólo en la ya tradicional imagen de la verdad del conocimiento y en el enunciado de ésta. Estado de no oculto, empero, puede ser más originario que verdad en el sentido de no oculto. (Unverborgenheit - Wahrheit). 'Αληθεια puede ser la palabra que nos dé una aún inexperimentada señal, en la impensada esencia del esse. Si así fuera, el pensamiento representativo de la

(1) *Zu-denkenden*. Lo que se debe pensar o está por pensar. Lo por pensar.

(2) *Bring zur Sprache*. Dar la palabra. Trad. de Wagner, p. 1. En la Carta sobre el humanismo tiene: *zur Sprache kommt*. Sobre el sentido que estas palabras tienen, véase Wagner. Trad. cit. p. 1, passi. García Bacca. Trad. cit. vocabulario, p. 165.

metafísica no podría alcanzar, en verdad, esta esencia de la verdad, aunque pudiera esforzarse historiográficamente por la filosofía pre-socrática; no se trata de ningún renacimiento del pensamiento pre-socrático, tal pretensión sería frívola y paradójica, sino de atender a la revelación de la esencia, aún no expresada, del estado de no oculto, en el que el ser se ha anunciado. Entre tanto, a la metafísica, la verdad del ser sigue disimulada en su historia, desde Anaximandro hasta Nietzsche. ¿Por qué no piensa en ella la metafísica? ¿Depende la omisión de tal pensamiento sólo del modo del pensamiento metafísico? ¿O pertenece al destino esencial de la metafísica el abstraerse de su propio fundamento, porque en el salir del estado de no oculto queda sobre todo lo esencial el estado de oculto, principalmente, y, sin duda, en favor del estado de no oculto que aparece al ente?

La metafísica, no obstante, habla constantemente y en las formas más variadas del ser. Ella misma afirma y despierta la visión de que sea a través de ella preguntada y respondida la cuestión del ser. Sólo que la metafísica jamás responde a la pregunta por la verdad del ser, porque esta pregunta nunca la formula. No la formula, porque sólo piensa al ser en cuanto representa al ente como ente. Ella mienta al ente en el todo y habla del ser (1). Ella nombra al ser y mienta al ente como ente. La afirmación de la metafísica se mueve desde su comienzo hasta su consumación, por modo extraño, en una constante confusión del ente y el ser. Esta confusión es pensada, en verdad, como un resultado, no como un pecado. No puede tener su base, de ninguna manera, en un mero abandono del pensamiento o en una ligereza del decir. Esta constante confusión lleva al representar, al colmo de su nebulosidad cuando afirma que la metafísica pone la pregunta por el ser.

Casi parece que la metafísica, por el modo como ella piensa al ente, estuviera destinada a ser, sin saberlo, el límite que oculta al hombre la relación originaria del ser con la esencia del hombre.

¿Pero qué decir, si la inadvertencia de esta relación, y el olvido de esta inadvertencia determinara, de tiempo atrás, al mundo moderno? ¿Qué decir, si la inadvertencia del ser entregara siempre y cada vez más el hombre al ente, de modo que el hombre casi perdiera su relación con el ser y esta pérdida permaneciera igualmente oculta? ¿Y si esto fuera así, y si ya lo fuera desde hace mucho tiempo? ¿Qué decir si hay signos que

(1) *Seiende im Ganzen*. Ente en el todo. García Bacca, vocabulario. p. 149. Es un modo, no una nueva realidad. Ente en el todo, como la gota de agua en el mar. La gota no pierde su individualidad. Véase en G. Bacca la palabra Mundo.

indican cómo esta pérdida se quedará totalmente en la pérdida, de modo más decisivo?

¿Sería acaso para un pensador, motivo de envanecimiento tal destino del ser? ¿Si esto fuera así, sería motivo para que en tal olvido del ser se substituyera este temple de ánimo por otro y con deliberado ánimo de vanagloria? ¿Si así aconteciera con el olvido del ser, no sería suficiente motivo para que a un pensamiento que piensa al ser lo atenace el miedo, por lo cual no sea ya posible otra cosa que retener este destino del ser en la angustia para resolver, primeramente, el pensamiento sobre el olvido del ser? ¿Si esta vez, sin embargo, le fuera posible a un pensamiento lograrlo, mientras la así fatal angustia se traduzca en un deprimido talante anímico? ¿Qué tiene que ver el destino del ser de esta angustia con la Psicología y el Psicoanálisis?

En el caso, empero, que responde a los esfuerzos de la superación de la metafísica se debe prestar atención, en primer término, al olvido del ser, para experimentarlo y recoger esta experiencia en la relación del ser al hombre, y retenerla dentro; entonces seguiría la pregunta ¿"Qué es metafísica"? en la miseria del olvido del ser, tal vez aún la más necesaria de todas las necesidades del pensamiento (1).

Así, en eso, está el que el pensamiento se vuelva a su tiempo más pensante. Y ello viene si el pensamiento en vez de efectuar un más alto grado de esfuerzo, está conscientemente en su punto de procedencia. Entonces el pensamiento puesto por el ente como tal y por ello representativo y a través de ello esclarecedor, será rescatado por un pensar que acontece desde el ser mismo y que, por ello, pertenece al ser.

Las reflexiones sobre cómo llevar la representación todavía y sólo metafísica a una manera más efectiva y provechosa de la acción inmediata en la vida cotidiana y pública, vagan en el vacío. En cuanto más pensante se hace un pensamiento, en cuanto con más conformidad consume la relación del ser (2) con el pensamiento, con mayor pureza está el pensamiento por sí mismo en él sólo para él propiamente adecuado obrar: en el pensamiento de lo ofrecido a su pensar y, por ello, en lo pensado.

¿Pero quién piensa aún lo pensado? Se hacen descubrimientos. Para llevar el pensamiento a un camino en el cual acierte en la relación de la verdad del ser con la esencia del hombre, al pensamiento se le abre un

(1) *Not. Notwendigste. Notwendigèn.* Heidegger que juega siempre con las palabras y raíces, hace aquí un juego sencillo. *Not.* es miseria, o necesidad, o indigencia. *Notwendigen* es lo que se necesita, lo que es preciso, lo que es necesario que ocurra.

(2) Sobre esto véase la Carta sobre el humanismo, pág. 1, ss.

sendero en el cual piense propiamente al ser mismo en su verdad; allí está a mitad de camino el pensamiento ensayado en "El Ser y el Tiempo". En este camino, esto es, en el servicio a la pregunta por la verdad del ser será necesario un conocimiento de la esencia del hombre; entonces la inexpressada experiencia del olvido del ser, porque la experiencia del olvido del ser está por mostrar, incluye la sospecha sustentadora de que el estado de no oculto del ser pertenece a la relación del ser con la esencia del hombre, con el ser mismo. Empero, cómo podría llegar a ser cuestión expresada esta experimentada sospecha sin poner, con ello, previamente la determinación de la esencia del hombre en la subjetividad, pero retirando también la de animal rationale.

Para acertar al mismo tiempo y en una sola palabra en la relación del ser con la esencia del hombre, como también la relación esencial del hombre con el estar abierto del ser como tal, fué elegido para la esfera esencial en la que está el hombre como hombre, el nombre "estar-en-algo" (1). Esto ocurrió pese a que la metafísica utiliza este nombre para lo que llama existencia, actualidad, realidad y objetividad; en el habitual modo de hablar se suele decir "existencia humana" en el sentido metafísico. Por ello se bloquea también todo pensamiento ulterior, cuando alguien se complace en establecer que en "El Ser y el Tiempo", se emplea "conciencia" en vez de la palabra "estar-en-algo". Como si aquí estuviera en cuestión la simple utilización de distintas palabras, como si no se tratara de lo único y exclusivo que es ponernos a pensar la relación del ser con la esencia del hombre y con ello, primeramente, traer las cuestiones dominantes a la experiencia esencial del hombre anterior al pensamiento. Ni substituye la palabra "estar-en-algo" llamada "cosa", el lugar de aquello que se representa con el nombre "conciencia". Más bien se nombra con "estar-en-algo" lo que se experimenta, en primer término, como lugar, esto es, como lugar de la verdad del ser, y que debe llegar a ser pensado de modo comprensivo.

Qué se ha pensado en la palabra "estar-en-algo" de modo especial a lo largo del tratado "El Ser y el Tiempo", lo da ya el parágrafo, en una referencia que dice: *La "esencia" del estar-en-algo consiste en su existencia.* (Parágrafo 9º, inc. 1. p. 42. Ed. alemana. En la ed. española, ib. p. 49).

(1) Estar abierto o Patentizar. *Offenheit*, traducido por apertura. Como se refiere al Da del Dasein, nosotros nos atrevemos a ensayar el estar abierto, para que juegue con la traducción de "estar-en-algo" que es la que de Dasein da Zubiri. El Da es el "aquí" el "algo" en lo que se está.

Se puede pensar libremente que en el lenguaje de la metafísica la palabra "existencia" nombra lo mismo que mienta "estar-en-algo", esto es, la realidad de toda realidad en boga, desde Dios hasta un grano de arena; entonces la frase, si se la entiende rigurosamente, desplazará la dificultad de lo que *debe-pensarse* (Zu-denken) sólo con esta palabra "estar-en-algo" a la palabra "existencia". El nombre "existencia" está empleado en "El Ser y el Tiempo" exclusivamente como la indicación del ser del hombre. Desde la "existencia", pensada rectamente, es posible pensar la esencia del "estar-en-algo" en cuya patencia (Offenheit) el ser mismo se manifiesta y oculta, se muestra y se subtrae, sin que esta verdad del ser se agote en el "estar-en-algo" o tampoco pueda identificarse con él, según el modo de la afirmación metafísica: toda objetividad es, como tal, subjetividad.

¿Qué significa "existencia" en "El Ser y el Tiempo"? La palabra nombra un modo del ser, e indudablemente, el ser de aquel ente que se abre para el estar abierto del ser en el cual se halla, en el cual está ausente (1). Este estar ausente se experimenta bajo el nombre de cura. La esencia ek-stática del estar-en-algo es pensada aquí desde la cura, así como, por el contrario, la cura sólo puede ser suficientemente experimentada en su esencia ek-stática. Este estar ausente así experimentado es la esencia del éxtasis que aquí debe pensarse. La esencia ek-stática de la existencia es aún insuficientemente entendida si se la representa sólo como un "estar ausente afuera", y si se concibe el "afuera" como "camino desde" el interior de una inmanencia de la conciencia y del espíritu; entonces la existencia así entendida estaría siempre representada desde la "subjetividad" y la "substancia" en tanto que el "afuera" hay que pensarlo como otra cosa distinta de la apertura del ser mismo. El éxtasis de lo ek-stático descansa, tan extraño puede sonar, en un estar dentro en el "afuera" y el "aquí" (o "algo") del estado de no oculto en el cual el ser mismo es esencialmente. Lo que debe pensarse con el nombre "existencia" cuando la palabra se usa dentro del pensar que piensa desde y para la verdad del ser, podría llamarse, más bellamente, "in-sistencia" (2). Sólo que debemos pensar, a la vez, el estar dentro en la apertura del ser, la determi-

(1) *Ausstehen*. Faltar. Más adelante lo hace Heidegger concordar con otras palabras. Por eso hemos traducido por ausentarse o estar ausente. Reproducimos una cita de S. u. Z. que pueden aclarar el sentido: "Lo que falta (lo que está ausente) mienta lo que sin duda pertenece a un ente, pero le falta aún. El faltar, en este sentido se funda en un pertenecer". Parágrafo 48.

(2) In-sistencia. *Instandigkeit*. Con *Standigkeit*, derivado de *stehen*, igual permanecer, se forma *Abstandigkeit*, igual distanciamiento. El *Ab* es, dice Heidegger, "la total ausencia de fundamento. El fundamento es el terreno para un enraizamiento y

nación del estar dentro (cura) y la persistencia en lo más último (ser para la muerte), como la esencia toda de la existencia.

El ente que está en el modo de la existencia es el hombre. Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase: "El hombre existe" no significa, de ninguna manera, que sólo el hombre sea un ente real, que todos los demás entes sean irreales y sólo una apariencia o la representación del hombre. La frase: "El hombre existe" significa: el hombre es aquel ente cuyo ser se distingue, desde el ser, a través del expuesto estar dentro, en el estado de no oculto del ser. La esencia existencial (1) del hombre es el fundamento por el cual el hombre representa al ente como tal y puede tener conciencia de lo representado. Toda conciencia presupone la mentada pensada ek-stática existencia como la esencia del hombre, con lo cual esencia significa como que el hombre es esencialmente en tanto que hombre. La conciencia, por el contrario, ni crea la apertura del ente, ni procura al hombre el permanecer abierto al ente. ¿Hacia, y de dónde, y en qué libre dimensión debe moverse entonces toda intencionalidad de la conciencia, si el hombre no tuviera su esencia en la in-sistencia? ¿Qué otra cosa puede mentar, en el caso de que se pensara seriamente la palabra "ser" en el nombre "conciencia", y "autoconciencia" como conciencia existencial que es, en cuanto existe? (2).

Ser uno mismo caracteriza, no hay duda ninguna, la esencia de aquel ente que existe, pero la existencia ni consiste en ser sí mismo ni se determina por ello. Empero, puesto que el pensamiento metafísico determina desde la substancia el ser sí mismo del hombre, o lo que en principio es lo mismo, desde el sujeto, por ello, el primer camino que lleva desde la metafísica a la esencia ek-stático-existencial del hombre, debe conducir a través de la determinación metafísica del ser sí mismo del hombre. ("El Ser y el Tiempo". Parágrafos 63-64. p. 358 y 364 de la ed. española).

Puesto que la pregunta por la existencia está siempre sólo al servicio de la única cuestión del pensamiento, es decir, debe desarrollarse en pri-

permanencia" *Holzwege*, p. 248. V. Klostermann. Frankfurt, 1950. La palabra in-sistencia, *Inständigkeit* de *Innthen*, estar dentro, hace juego con la palabra *Hinausgehen*, estar ausente fuera. Dado el sentido que da Heidegger a estas palabras, nos parece que la palabra in-sistencia, podría dar la idea expresada en el texto. Se compone del latín: in. en, dentro, y sistere, igual mantenerse, persistir.

(1) *Existentiell*. Existencial.

(2) En alemán, sein es sufixo de *Bewusstsein* y *Bestehen*. De ahí la pregunta de Heidegger.

mer término la pregunta por la verdad del ser, como el oculto fundamento de toda metafísica, por ello, pues, el título del tratado que ensaya un retorno al fundamento de la metafísica, se llama no "Existencia y Tiempo", tampoco "Conciencia y Tiempo", sino "Ser y Tiempo". Pero este título no se puede pensar en correspondencia con lo habitualmente ordinario: Ser y devenir, ser y apariencia, ser y pensamiento, ser y deber ser. Aquí el ser es representado, sobre todo como si el "devenir", la "apariciencia", el "deber ser" no pertenecieran al ser, cuando notoriamente son, más que nada (son algo) y por ello pertenecen al ser. "Ser" en "Ser y Tiempo" no es otra cosa que "Tiempo", en tanto en cuanto el "tiempo" es llamado como el pre-nombre para la verdad del ser, cuya verdad es lo constitutivo del ser, y así, del ser mismo. ¿Por qué, pues, ahora "Tiempo" y "Ser"?

El recuerdo de los comienzos de la historia en los que el ser se descubrió en el pensamiento de los griegos puede señalar que los griegos apuntaron al ser del ente como el afincamiento de lo presente. Cuando traducimos εἶναι por ser, la traducción es en realidad correcta. Sin embargo, nosotros sólo sustituímos un texto original con otra cosa. Examinémosnos y entonces resultará, al poco rato, que ni pensamos εἶναι al modo griego ni pensamos tampoco una correspondiente, clara y unívoca determinación de "ser". ¿Qué decimos cuando decimos en vez de εἶναι "ser" y en vez de "ser" εἶναι y esse? No decimos nada. La palabra griega, la latina y la alemana (española) quedan en igual forma truncas. Nos traicionamos fácilmente en el uso habitual, como los guías de la más grande carencia del pensamiento que jamás haya surgido dentro del pensamiento, y que ha permanecido en dominio hasta el momento. Aquel εἶναι empero, quiere decir: presencia. La esencia de esta presencia está profundamente entrañada en el nombre originario del ser. Para nosotros, no obstante, εἶναι y οὐσία como παρ y ἀπορία dicen, en primer término esto: en la presencia reinan impensada y ocultamente actualidad y persistencia, el tiempo es esencialmente. El ser como tal se da en el tiempo como estado de no oculto. Así, apunta el tiempo al estado de no oculto, esto es, a la verdad del ser. Pero el tiempo que ahora está por pensar no se experimenta en el transcurso cambiante del ente. El tiempo es patentemente de esencia totalmente otra, que no sólo no es pensada a través del concepto de tiempo de la metafísica, sino que jamás es para pensarlo a su través. De este modo será el tiempo el primer pre-nombre para reconocer como lo más total para la experimentada verdad del ser.

Del mismo modo que en el primer nombre metafísico del ser se anuncia una oculta esencia del tiempo, igualmente, pues, en el último: "el eterno retorno de lo idéntico". (Hace referencia a la historia de la metafísica que va desde Anaximandro hasta Nietzsche. Trad.). La historia del ser está dominada en la época de la metafísica por una impensada esencia del tiempo. Este tiempo no se halla en segundo término del espacio, pero tampoco está ordenado a él.

Un intento de pasar de la representación del ente como tal en el pensamiento, a la verdad del ser, debe partir de aquella representación, representar también la verdad del ser, de manera que este representar quede necesaria y finalmente de otro modo, e inadecuado, como representar de lo por-pensar. Esto sobre la referencia de la verdad del ser a la esencia del hombre, procedente de la metafísica será aprehendido como comprender (1). Pero el comprender debe ser igualmente pensado desde el estado de no oculto del ser. Es lo ek-stático, es decir, el proyecto (2) en el ámbito del estar-dentro de lo patente. El ámbito que se entrega como abierto en la proyección para que en él algo (aquí el ser) se manifieste como algo (aquí el ser como lo mismo en su estado de no oculto) se llama sentido. (Comp. Sein und Zeit. Parágrafo 32, p. 151) "Sentido del ser" y "verdad del ser" dicen lo mismo.

Puesto el caso de que el tiempo pertenezca en una forma aun oculta a la verdad del ser, entonces toda proyectada patencia de la verdad del ser debe ser vista como el posible horizonte de la comprensión del ser (Sein und Zeit, Parágrafos 31-34 y 68).

El prólogo a "El Ser y el Tiempo" en la primera página del tratado termina con la frase: "El desarrollo concreto de la pregunta por el sentido del término 'ser' es la mira del siguiente tratado. La exégesis del tiempo como el horizonte posible de toda comprensión del ser, es su meta provisional".

Un más claro testimonio de la fuerza del olvido del ser en el que toda la filosofía está sumida, que ha llegado a ser y a constituir el destino fatal de "El Ser y el Tiempo", puede ofrecerlo no difícilmente, el

(1) *Verstehen*. Comprender. Con esta palabra Heidegger sigue haciendo el juego de raíces. Recuérdese: *Ausstehen*, *Instandigkeit*. Dice en S. u. Z.: "El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciarlo fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental de ser del "estar-en-algo". . . En el comprender reside existenciarmente la forma de ser del "estar-en-algo", como "poder-ser". Parágrafo 31.

(2) *Geworfene*. Yecto según Gaos. Con el verbo *werfen* se forma *Entwurf*. *Werfen* es: arrojar. *Entwurf* ha sido traducido como proyecto. De donde *werfen*, igual *yectar*.

hecho de cómo la filosofía pasa de largo con sonambulesca seguridad ante la peculiar y única pregunta de "El Ser y el Tiempo". No se trata con ello de una mala comprensión de un libro, sino de nuestro abandono del ser.

La metafísica dice lo que el ente es como ente. Ella contiene un $\chi\acute{\alpha}\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ (enunciado = Aussage) sobre el $\varepsilon\nu$ (el ente = Seiende). El tardío título "ontología" señala su esencia, puesto el caso de que ciertamente comprendamos su peculiar contenido y no en su estrechez escolar. La metafísica se mueve en el ámbito de $\varepsilon\nu\tilde{\eta}\varepsilon\nu$. Su representar vale para el ente como ente. En tal modo la metafísica representa al ente como tal, en el todo, la entidad del ente (la $\sigma\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ del $\varepsilon\nu$). Pero la metafísica representa la entidad del ente de manera doble: Primeramente el ente como tal en el sentido de sus rasgos más generales ($\varepsilon\nu$ $\kappa\alpha$ $\Theta\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\nu$, $\kappa\omicron\iota\nu\acute{\omicron}\nu$); pero, a la vez, el todo del ente como tal en el sentido del ente más alto y por ello **más divino** ($\varepsilon\nu$ $\kappa\alpha$ $\Theta\acute{\omicron}\lambda\acute{\omicron}\nu$. $\acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\omicron}\tilde{\iota}\tilde{\alpha}\iota\omicron\nu$, $\Theta\epsilon\iota\omicron\nu$). El estado de no oculto como tal se ha desarrollado en estas dos formas en la metafísica de Aristóteles (Comp. Met Γ , E. K.).

La metafísica es en sí, y sin duda porque trae al ente como ente la representación doble y unívocamente de la verdad del ser en lo más general y en lo más alto. Ella es, a la vez, por su esencia ontología en el sentido más riguroso y teología. Esta esencia onto-teológica de la propia filosofía ($\pi\rho\acute{\omega}\tilde{\tau}\eta$ $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$) debe estar fundamentada en el modo como se hace patente el $\varepsilon\nu$, es a saber como $\varepsilon\nu$. El carácter teológico de la ontología no consiste por ello en que la metafísica griega fuera tomada y transformada más tarde a través de la teología eclesiástica del cristianismo. Consiste más bien, en el modo cómo ella ha engendrado en sí desde el comienzo al ente como ente. Este estado de no oculto del ente dió la posibilidad para que la teología cristiana poseyese la filosofía griega, bien para su fruto, bien para su perjuicio, esto pueden establecerlo los teólogos por su experiencia de lo cristiano reflexionando para ello en lo que está escrito en la Primera epístola del Apóstol Pablo a los Corintios: $\acute{\omicron}\sigma\kappa$ $\acute{\iota}\acute{\epsilon}\mu\acute{\omega}$ $\rho\alpha\nu\epsilon\nu$ δ $\Theta\epsilon\omicron\varsigma$ $\acute{\iota}\tilde{\eta}\nu$ $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha\nu$ $\iota\omicron\acute{\upsilon}$ $\kappa\omicron\mu\omicron\upsilon$. ¿No ha hecho Dios locura la sabiduría de este mundo? (I Cor. 1.20). Empero la $\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ $\iota\omicron\acute{\upsilon}$ $\kappa\acute{\omicron}\sigma\eta\omicron\upsilon$ es lo que según 1.22 los $\varepsilon\lambda\lambda\eta\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ $\grave{\alpha}\tilde{\tau}\eta$ $\iota\omicron\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu$, lo que los griegos buscan. Aristóteles llama la $\pi\rho\acute{\omega}\tilde{\tau}\eta$ $\varphi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\varphi\iota\alpha$ (la propia filosofía) aún taxativamente la $\sigma\eta\iota\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$, la buscada. ¿Se resuelve la teología cristiana, aún una vez a tomar en serio con las palabras del Apóstol y de acuerdo a ellas, a la filosofía como una locura?

La metafísica es como verdad del ente como tal, bifásica. Pero el fundamento de esta duplicidad de faz y también de su origen quedan cerrados para la metafísica y no, sin duda, casualmente o en virtud de una omisión. La metafísica toma esta duplicidad de faz porque ella es, lo que ella es: el representar el ente como ente. A la metafísica no le queda ninguna elección. Como metafísica está descartada de la experiencia del ser a través de su propia esencia; pues ella se representa al ente ($\varepsilon\nu$) sólo en lo que como ente ($\eta\delta\nu$) se le ha mostrado ya desde ésta. La metafísica jamás pone atención en lo que precisamente este $\varepsilon\nu$ en cuanto ha llegado a estar no oculto, también ya se ha hecho oculto.

De tal manera podría ser necesario que a su tiempo se meditara de nuevo lo que propiamente se diga con el $\varepsilon\nu$ con la palabra "ente". Por ello se trajo otra vez al pensamiento la pregunta por el $\varepsilon\nu$ (Comp. Sein u. Zeit. Prólogo). Sólo que esta repetición no habló de la mera cuestión platónico-aristotélica, sino buscó más atrás, lo que se oculta en el $\varepsilon\nu$.

En este ocultamiento en el $\varepsilon\nu$ está fundada la metafísica, aunque por otra parte dedica su representar al $\varepsilon\nu$ $\eta\delta\nu$. La pregunta que vuelve sobre este ocultamiento busca, por lo tanto, vista desde la metafísica, el fundamento para la ontología. Por esto este proceder se llama en "El Ser y el Tiempo" (p. 16, ed. española) "ontología fundamental". Sólo que el título se muestra, como siempre, como todo título en este caso, precario. Pensado desde la metafísica lo dice correctamente; aunque justamente por eso conduce a errar; entonces vale para ganar el tránsito de la metafísica al pensamiento en la verdad del ser. En tanto este pensamiento se designe a sí mismo como ontología fundamental, se pone con esta designación a ocultar el propio camino. En el título "ontología fundamental" está la opinión de que el pensamiento que ensaya pensar la verdad del ser, y no como toda ontología la verdad del ente, sea como ontología fundamental una forma de ontología. Con todo esto el pensamiento en la verdad del ser como el retorno al fundamento de la metafísica ha abandonado ya con este primer paso el reino de toda la ontología. Frente a ello toda filosofía que se mueve en el mediato o inmediato representar de la "trascendencia" queda necesariamente como ontología en sentido esencial, sea que consiga una fundamentación de la ontología, sea que rechace la ontología por la acusación del entumecimiento conceptual de la vivencia (Erlebnis = lo que se ha vivido).

Bien es verdad que el pensamiento que ensaya pensar la verdad del ser y sin duda que sale del prolongado hábito de representar al ente como

tal, se ata a este representar, y entonces, tal vez, nada sea más necesario, tanto para una primera reflexión como para una ocasión al tránsito del pensamiento representativo al pensamiento pensante, como la pregunta: ¿Qué es metafísica?

El desarrollo de esta pregunta a través de la siguiente prelección concluye por su parte en una pregunta. Se llama el problema fundamental de la metafísica y dice: ¿Por qué hay ente y no más bien nada? Se ha hablado mucho, con todo, sobre la angustia y la nada, de lo que en la prelección se trata aquí y allá. Empero, aun jamás se ha decidido meditar por qué una prelección que ensaya el pensamiento en la verdad del ser desde y en la nada, y de aquí en la esencia de la metafísica, se tome la dicha pregunta como la pretensión de la cuestión fundamental de la metafísica. ¿No acude a flor de labio a un oyente atento ni una verdadera consideración de que debe ser más importante que todo ahinco contra la angustia y la nada? Nosotros nos vemos situados a través de esta cuestión ante la consideración de que una reflexión que intente pensar el ser por el camino de la nada, vuelve de nuevo al final a la pregunta por el ente. En tanto esta cuestión se pregunte causalmente según el modo procedente de los manuales de metafísica, a través del ¿porqué? el pensamiento en la verdad del ser será negado totalmente en beneficio del conocimiento representativo del ente por el ente. Para mayor profusión está la pregunta final, la pregunta que el metafísico Leibniz ha propuesto en sus "Principes de la nature et de la grace": "pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?" (Opp. ed. Gerh. Tom. VI, 602, n. 7).

¿Sería posible, pues, que por la dificultad del tránsito de la metafísica a otro pensar la prelección retornara a su propio tener previo? (1). ¿Se pregunta, en fin, con Leibniz la pregunta metafísica por las más altas causas de todas las cosas ónticas? ¿Por qué no se menciona el nombre de Leibniz, como corresponde?

¿O será formulada la cuestión en un sentido totalmente otro? Si ella no apunta al ente, y reconoce para esto la primera causa óntica, entonces la pregunta debe dirigirse a lo que el ente no es. Tal lo llama la pregunta y escribe mayúsculamente: La nada, el único tema que ha meditado la prelección. Cerca está la demanda de que el fin de esta prelección está

(1) *Verhaben*. Tener previo. Gaos. Heidegger en S. u. Z. Parágrafo 32, dice: La interpretación cotidiana "se funda en un "tener previo" . . . La interpretación se funda en todos los casos en un 'ver previo' que 'recorta' lo tomado en el 'tener previo' de acuerdo con una determinada posibilidad . . . Lo contenido tenido en el 'tener previo' y visto en el 'ver previo' se vuelve, por la interpretación concebible".

para pensar una vez y propiamente, en general, en el alcance visual fundamental. Aquella que se llama pregunta básica de la metafísica debería consumarse ontológico-fundamentalmente como la pregunta por el fundamento de la metafísica y como la pregunta por este fundamento.

¿Cómo debemos, entonces, entender si llegamos a ver que la lección, después de todo, piensa en su propio rigor la pregunta?

Ella dice: ¿por qué hay, en general, ente y no más bien nada? Aquí puede también, supuesto el caso de que nosotros no sólo pensemos dentro de la metafísica en el habitual modo metafísico, sino desde la esencia y la verdad de la metafísica en la verdad del ser-ser formulada esta pregunta: ¿De dónde viene el que, en general, el ente tenga preeminencia y pretenda para sí todo "es" mientras que lo que no es un ente, la nada entendida como el ser mismo, queda olvidado? ¿De dónde viene el que nada es, propiamente, con el ser, y la nada, en propiedad, no es esencialmente? ¿Viene de aquí, acaso, la visión inquebrantable de la metafísica de que el "ser" se entiende a sí mismo y que por tanto, la nada se hace más fácil que el ente? Se trata, así, de hecho acerca del Ser y la Nada. Si fuera de otra manera, entonces Leibniz no podría decir discutiendo en el citado lugar: "Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose".

¿Qué queda de más enigmático, esto de que el ente es, o esto de que el ser es? ¿O tampoco llegamos aún, por esta reflexión a la vecindad del enigma que ha emergido con el ser del ente?

Como siempre es posible dar la respuesta, el tiempo debería, entre tanto, ser más maduro para pensar una vez desde su fin, desde su propio final, no desde uno imaginado, la tan combatida prelección: ¿Qué es metafísica?

Advertencia del traductor.—El pensamiento de Heidegger es frecuentemente comparado con la poesía. Así, por ejemplo, Juan David García Bacca, quien además se sirve de ésta algunas veces para iluminarlo, y José Luis Aranguren. A esto contribuye el mismo Heidegger, con su interés por el fenómeno poético, y sobre todo, con su lenguaje nuevo, perfilado, y con el dominio de las raíces de palabras, que le permiten hacer juegos, contraposiciones y, si se pudiera afirmar, profundos calembures. Por otro lado, este pensamiento ha recibido, en tono de reproche y desaprobación, el calificativo de religioso. Y al propio Heidegger ha llegado esta censura. Para Nicolai Hartmann es, más que un filósofo, un profeta, un apóstol. "Le falta la serenidad filosófica: no sabe exponer y discutir las cosas como sería preciso; es incapaz de explotar la tradición filosófica como merecería serlo. Es más un *homo religiosus*, temblores por la salud de su alma, para poder ser un filósofo; está muy atado a Kierkegaard, para poder reencontrar la gran línea filosófica que va desde Platón hasta Kant, pasando por Descartes". (En carta a Raymond Vancourt, traductor al francés de "Grundzüge einer

Metaphysik der Erkenntnis"). Y más adelante, Hartmann se refiere a lo que Heidegger llama Ser. "Was Heidegger Sein nennt, ist in meinen Augen noch lange kein Sein, sondern nur eine Gegenenseitigkeit; wie ja auch die Welt bei ihm nur die 'je meinige' ist und der Seinsprimat bli ihm auf dem Kleinmenschlichen, individuellen Subjekt liegt. Daher die Verfälschung des Existenz-Begriffs. Alrededor de estas palabras de Hartmann podría comprenderse más cabalmente el significado de la filosofía heideggeriana, y la revolución que ha llevado a cabo. Hartmann es el gran sistematizador de la filosofía del medio siglo, el resumen de ella (Gómez Arboleya), y como tal, en primer término, se enfrenta y juzga el pensamiento heideggeriano. Con esto queremos indicar simplemente, que la novedad del pensamiento heideggeriano se centra en dos aspectos. Una revolución en el ámbito de las ideas filosóficas del Occidente. Una forma de presentación, de elaboración material del lenguaje, del mismo modo que lo han hecho los grandes poetas y prosistas de todas las lenguas. Esto es, una doble revolución filosófica y literaria. Se ha puesto menos atención a la segunda, al menos en los países de lengua española. En cuanto a la primera, el influjo de Heidegger en las ciencias es ya por demás notorio.

El Retorno al Fundamento de la Metafísica, encierra, como todas las demás obras, estos dos valores. Para justificar nuestra traducción queremos llamar la atención sobre el literario. Es frecuente la protesta por el lenguaje cubista de Heidegger, que, a los ojos de muchos, lo hacen incomprensible. Quienes lo han leído en traducciones españolas, esta protesta la hacen en tono más subido. Y esto es naturalmente, comprensible. En el caso de Heidegger es en el que más fuerza tiene aquello de traduttore traditore. Pero es que la obra de Heidegger tiene el encanto de la poesía, de los poemas. Las palabras más inofensivas, las frases más comunes, entretreídas en un auténtico poema, están cargadas de un halo misterioso que las renueva, que las hace otras, que las inventa de otra manera. El poema abrillanta con luz desconocida el mundo cotidiano, las escenas diarias, los objetos familiares y más torpes, si se quiere. Una metáfora no se puede cambiar por otra que quiera significar lo mismo, ni los elementos de la metáfora pueden colocarse de otra manera distinta de como están colocados. Son esa metáfora, esa estrofa, esa frase, que pueden tener sólo dos palabras, las que tienen valor poético, las que bautizan, pueden bautizar, un objeto, una escena, un suceso. Si un poema no se entiende —¿será necesario entender un poema?— tal y como está escrito, y para comprenderlo se descompone y se presenta de modo más pedagógico y didáctico, al desmontar sus piezas se le priva de la carga emocional, se desbarata el poema y sus elementos vuelven a tener el significado banal, diario y torpe que antes tenían. Hay una combinación de palabras, una acuñación de frases, que dan una estructura indispensable, autóctona, independiente de todo y de todos. Esta es la nota fundamental y primera de un poema. Pues bien. Con la obra de Heidegger acontece cosa similar. Cuando Heidegger escribe, v. gr., hören y gehören, oír y pertenecer, está haciendo esta irrepitible ligazón de palabras. Al ser traducidas al español pierden su efecto. Y el cuerpo todo de la proposición se desvirtúa. No deja de significar lo que con ello se mentó en el idioma original. Pero pierde enormemente un determinado sentido. Heidegger hace que la idea sea vivida de manera tan intensa y profunda como la poesía. Busca una vivencia intensísima en el lector. De ahí la necesidad de notas explicativas que llamen la atención sobre aquella misteriosa unión que tienen las palabras. Heidegger busca "dar efecto", "hacer efecto", "causar impresión", como suele decirse. Pero no en el

sentido usual de los modismos. Por esto todas las palabras, las frases, los párrafos, la puntuación, la sintaxis, parecen elaboradas y estudiadas como una miniatura. El traductor español tiene que renunciar a dar de la obra heideggeriana una versión que tenga la misma fuerza viva, y que cause la misma impresión que causa en su original. No valen para ello los artilugios, ni el uso de recursos literarios. Cuando más, esto sirve para mostrar en forma desdibujada a veces, o dibujada de otra manera con igual fuerza como sucede en las traducciones de García Bacca, el efecto que tiene en su fresca elaboración. Sólo Xavier Zubiri ha hecho una traducción maestra sin acudir a notas explicativas, y conservando íntegramente lo heideggeriano.

Esta traducción ha procurado ceñirse al criterio expuesto, esto es, a la literalidad. La sintaxis heideggeriana, limpia de su vestido germánico, un poco retorcida es lo único que, creemos, se ha podido conservar. También algunas palabras, cuyo juego con otras de distinta pero emparentada significación tienen valor aclaratorio extraordinario. Una vez hecha la traducción, resulta fácil retocarla, embellecerla y hacerla más asequible. Pero se corre el riesgo de traicionar, de asesinar a Heidegger y presentar algo que jamás ha estado en la mente del pensador. Traduciendo literalmente y llamando la atención donde se hace un juego de palabras, donde una palabra tiene significado especial, donde una frase está escrita con determinada intención, se puede correr el mismo riesgo, pero en grado menor. Para evitarlo en lo posible, se ha citado algún pasaje de obras heideggerianas. Evitarlo del todo, ya no está en nuestras manos. Cuando se piense que José Gaos ha gastado no se sabe cuántos años para entregar "El Ser y el Tiempo" en lengua española, ya ha hecho este esfuerzo para que lo que se leyerá fuese Heidegger, y no el Heidegger de José Gaos, y esta traducción resulta, aparentemente, tan retorcida, tan alambicada, se disculpará la que aquí presentamos.

Es nuestro deseo que este prólogo a "Qué es Metafísica", se lea como se puede leer un poema. Es más: que se lea, antes que como obra filosófica, como poema. Y que luego, en temple anímico heideggeriano, se medite y se trabaje. Están traducidas ya casi todas las obras del gran pensador alemán. El lector de lengua española puede disponer de ellas, y rectificar sus juicios sobre el existencialismo; filosofía que en virtud de la moda ha dejado de serlo, y mirar en ella no lo que hay de novedoso y espectacular, es decir, no lo que hay de existencialismo de *caves* francesas, sino lo que contiene la filosofía densa y profunda. Sólo así se evitará la ligereza y el mal entendimiento que —el mismo Heidegger lo dice— ha acompañado como un destino fatal a su obra. Tenemos la esperanza de que con esta traducción prestemos de verdad un servicio. Dios quiera que no sea lo contrario. En este caso, sólo puede evitarlo quien se preocupe de hacer una traducción más correcta. Esto está en las manos de todos, y si así fuera, nuestra voluntad de servicio no se vería, en última instancia, frustrada totalmente.

Finalmente, dedicamos esta modesta labor de traducción al doctor Cayetano Betancur como homenaje a su esfuerzo en favor de la filosofía en Colombia, y al profesor, inimitable maestro y amigo, Enrique Gómez Arboleya.

Luis Oyarzún

Arte e imagen del mundo en Leonardo

S U M A R I O

*I. Universalidad de Leonardo.—II. El Arte de ver.
—III. La infinitud del universo.—IV Perversidad
de la naturaleza y del hombre.—V. Arte y natura-
leza.—VI. Tiempo, vida y esfuerzo.*

I. UNIVERSALIDAD DE LEONARDO. Todos los que han estudiado la personalidad y la obra de Leonardo coinciden en que no sería posible comprender aisladamente ningún aspecto de la una o de la otra. No se puede decir, en verdad, que él fuera a un tiempo muchas cosas —pintor, ingeniero, anatomista, filósofo—, sino, a través de todas ellas, un solo ser siempre, un ser que busca en medio de la pluralidad sin término de lo existente, dentro y fuera del hombre; un ser que ciertamente se busca a sí mismo, sin reducirse, insistiendo en determinadas preguntas fundamentales de orden físico o metafísico, que condicionan su estética indirectamente expresada y la dirección de su obra entera. El se busca a sí mismo desde esas preguntas y, comoquiera que éstas no pertenecen a ningún campo delimitado del saber o del quehacer humanos, Leonardo no podía ser sino un espíritu universal que da como destino a su vida el identificarla, movido por una perenne curiosidad, con ese género de interrogación. Más que ninguna otra, esta vida inconclusa es ella misma una pregunta sin respuesta precisa, sin respuestas definitivas, sólo con nuevas preguntas que siempre aparecen y reaparecen, pues la sed de su curiosidad y de su desesperación es inextinguible. Vemos así a Leonardo como ejemplar perfecto de un estilo de ser humano pocas veces realizado —y desconocido en la Edad Media—, el del hombre que intenta vivir sin evidencias, sin conformidad, ascéticamente entregado a sí mismo, a su propio poder, *probándose*. ¿No proviene de aquí su exaltación del esfuerzo, que resulta por él elevado casi hasta el rango de justificador de la vida? Pues de ese esfuerzo, proyectado hacia el conocimiento del mundo y la creación artística, Leonardo espera no sólo un saber sobre las cosas —que lo fascina y aterroriza, al mismo tiempo—, sino, lo que es más importante, un no menos aterrorizador y precioso saber acerca de su naturaleza humana y sus poderes. Por eso, cada uno de sus escritos fragmentarios, dibujos, cuadros o máquinas debe ser recogido sólo como un gesto o signo que nos dice algo de una personalidad de tan viva unidad interna, que su

genio original está presente aun en sus creaciones en apariencia más insignificantes —en una adivinanza o en la breve descripción de una bestezuela. “La sutileza humana produce invenciones variadas —dirá—, que por medios diferentes concurren a un fin idéntico”. (Quaderni IV, 10 r).

Hay semejanza entre Leonardo y los grandes fugitivos, que huyen de toda ordenación preestablecida de la naturaleza, de la cultura, de sí mismos. Pero él no se fuga una sola vez a sus Africas mentales: se evade siempre que toca el límite de lo particular inherente a lo humano. Su universalismo no brota sólo de una inquietud intelectual, sino de una avidez más honda. *Léonard, ce frère italien de Faust...*, dice Michelet. No le interesaban tanto, por lo mismo, el conocimiento o el arte, como el método de conocer, el método de crear, inventar y construir. Es decir, el procedimiento o actitud primeros —la actitud de adquisición o creación— que pueden, una vez conocidos y dominados por el espíritu, con el cual en cierto modo se confunden, llevar al hombre a su realización verdadera, a un cumplimiento imprevisible. Pues, ¿cuál es, en verdad, la naturaleza del hombre y cuáles son los alcances de su poder? Leonardo, renacentista al fin, no lo sabe. “Deseo hacer milagros. Puedo tener menos posesiones que otros hombres más tranquilos y que aquéllos que desean enriquecerse en un día.” Desea hacer milagros, pues no conoce sus límites y necesita probarse para saberse, en realidad, limitado. ¿No podría ser Dios si, por un esfuerzo aun desconocido, lo intentara? No se cansa Leonardo de intentar este esfuerzo y, en último término, ninguno de sus fracasos le parece absolutamente probatorio. Es así, por ejemplo, ambigua, a este respeto, la forma en que condena a los nigromantes cuando, después de tratarlos de falsarios, enumera con no disimulada complacencia los poderes increíbles que ellos tendrían si fuera efectiva su magia. Parece mostrarse a sí mismo con horror y encantamiento los tesoros que el doctor Faustus consigue del demonio. Y, ¿no nos da la impresión de hablar de nosotros, hombres modernos, cuando dice que el tipo nigromántico corresponde a aquéllos “que mucho desean, que no guardan consideración por ninguna divinidad... ese infinito número de personas que para satisfacer uno de sus apetitos serían capaces de destruir a Dios y a todo el universo?” (Fogli B 31). No condena, por cierto, Leonardo el afán experimental o la ambición de poder de los magos, sino su falta de clarividencia espiritual, pues él querría también el poder sobre la naturaleza y lucha por alcanzarlo, y ensaya experimentos incesantes, aun hasta parecer él mismo un hechicero ante los que no comprenden el objeto de su búsqueda, que no va tras el mando o las

riquezas, sino hacia la consumación de aquello que, unido a una transfiguración interior, haría al hombre ser diferente de lo que es y, sin embargo, más profundamente semejante a sí mismo, a su verdadero ser, por él desconocido.

Nada está, pues, aislado en el hombre, ni hay fines que sean, en rigor, particulares. Más allá de la variedad de nuestras habilidades, deseos y deberes, el hombre es uno sólo, orgánicamente dispuesto como la naturaleza, un *minor mondo*. Cada problema, por particular que nos parezca, sugiere a todos los otros y nos lleva a las preguntas primeras. No acepta, por eso, Leonardo a los especialistas, a quienes se han empequeñecido hasta perder la visión del todo y la aspiración a él. "Sabéis que los medicamentos bien administrados devuelven la salud a los enfermos; serán bien administrados cuando el médico, al mismo tiempo que tenga la comprensión de su naturaleza, comprenda lo que es el hombre, lo que es la vida, lo que son la constitución y la salud". (Códice Atlántico, 270 r. c.). Véase cómo, en la severidad de su exigencia y la amplitud de su registro, la vida tenía que ser para Leonardo, en cada uno de sus actos conscientes, inmensamente difícil. No hay arte aislada de la sabiduría y tanto como sobre el médico pesa sobre el pintor, el ingeniero o el poeta una obligación de universalidad, de ultimidad. Nada fácil resulta, entonces, definir con claridad la posición estética de un artista que vincula su arte a actitudes aun más profundas que aquellas de donde surge inmediatamente el arte mismo. De ahí que no se pueda comprender el arte de Leonardo sino a través de su visión del mundo y del hombre, a través de los grandes temas que dan forma a su vida en apariencia dispersa y que están presentes en cada una de sus creaciones. Cualquiera de los consejos contenidos en sus escritos acerca de la pintura —cualquiera que no sea un precepto puramente práctico—, nos remite a esa visión primigenia. Frente a Leonardo no tiene, pues, sentido preguntarse si hacía anatomía para pintar mejor los cuerpos o, si, al revés, los pintaba para estudiarlos mejor. No hay en él conflicto entre arte y ciencia y, si aquél no es instrumento de ésta, tampoco lo es ésta de aquél. Disectar un cuerpo o pintarlo son dos fases —igualmente significativas— de un mismo acto de conocimiento y amor por lo real. El anatomista ve en él con ojo de pintor y cuando, por ejemplo, se ordena: "Describir cuántas membranas intervienen entre la piel y los huesos de la mano", ¿no está él aquí mirando la transparencia y la opacidad de una mano viviente?

Leonardo se formula esta pregunta metafísica: ¿qué es el hombre? Y procura, como anatomista o como pintor, responderla plásticamente, con el lenguaje de la física. De ahí su pasión anatómica, su exploración incan-

sable de los rasgos humanos, la lucidez de su conocimiento de las deprecaciones que la edad verifica en los rostros y en los cuerpos. Siente que el cuerpo es mensajero, espejo, placa sensible del alma y *de sus intenciones*. "Un buen pintor tiene dos objetos principales que pintar, el hombre y la intención de su alma; el primero es fácil, difícil el segundo". (Ludwig, ch. 180). ¿Qué es el hombre? He ahí, para él, la pregunta primera. ¿Qué es lo que el hombre busca más hondamente, qué desea y hasta dónde puede alcanzar su poder? Mirad sus arrugas. Haría que entender de este modo su naturalismo estético aparente como una herramienta de indagación metafísica. En este sentido, Leonardo, a pesar de la irreverencia de sus autopsias, sigue considerando al cuerpo como sagrado, como revelador de algo incógnito —y acaso eterno— que es la esencia oculta del hombre mismo. En esta actitud, como en las otras, se unen el filósofo y el artista, pues sólo un gran artista entre los filósofos podría haber sido tan apasionadamente sensible a lo que las formas corpóreas tienen de expresivo dentro del mundo espiritual. El mira la desnudez del rostro, de los miembros o del torso en movimiento, o la figura de las vísceras, con ojos de curiosidad y amor. Mira la desnudez del cuerpo —y no sólo su belleza— con ansiedad amante, y la verdad es que cualquiera sonrisa, fruncimiento de los párpados o mueca del rostro le parecen tan enigmáticos como la sonrisa de la Gioconda.

No podría, por cierto, haber mirado al cuerpo humano como un simple objeto particular, desprovisto de significación cósmica. Su comunidad con el espíritu es demasiado visible para que no esté él igualmente impregnado de misterio y para que no dependa también de nuestro conocimiento de él nuestra visión del mundo. Y, en verdad, tanto al uno como al otro los pone Leonardo dentro de una gran perspectiva universal: "Nuestro cuerpo está sujeto al cielo y el cielo está sujeto al espíritu". El cuerpo tiene, pues, en su pensamiento una dignidad que proviene de su enlace con los principios espirituales que rigen el firmamento estelar. El cuerpo humano es, como la Tierra, un cuerpo celeste que, al igual que todo el cielo, depende de una inteligencia ordenadora, de modo que, incluso por su lado puramente corpóreo, está sujeto al espíritu. Pero el cuerpo es significativo sobre todo —y en grado máximo para un pintor metafísico— por el carácter singular que le da su intimidad con el alma. "Pluguiera a nuestro Creador el que yo fuera capaz de revelar la naturaleza del hombre y sus partes así como describo su figura". (Quaderni I, 2 r.). ¿No es ésta una de las claves de la posición estética de Leonardo y de lo que pudiéramos llamar su *universalismo antropológico*? Pues el universalismo leonardesco

es, en el fondo, un humanismo, es decir, una visión del mundo contruida a partir de un reconocimiento de la totalidad plural de lo humano. "Revelo a los hombres (cuando describo su figura) el origen de su segunda—primera o tal vez segunda— causa de existencia". Hay, entonces, un secreto humano que el pintor y el anatomista pretenden revelar al mismo título por vías diferentes, naturalistas ambas dentro del particular sentido que este término debe poseer aplicado a Leonardo. Si no hubiera existido en él un convencimiento profundo de la estrecha unión del alma y del cuerpo, no habría de seguro observado con atención tan sostenida las formas, como pintor, y el interior de ellas, como anatomista. Muchas son las sentencias que expresan tal convicción y algunas conservan—como aquella en que dice "los nervios son el equipo conductor del alma"— un sabor bien moderno. Empujado por esa curiosidad que se desplaza de un ángulo a otro y que da a muchos de sus hallazgos un carácter de revelaciones poéticas imprevistas, Leonardo quiere ver las formas corpóreas desde posiciones innumerables. Para verlas mejor, no se cansa, así, de compararlas con los objetos más extraños y distantes, como cuando descubre la semejanza que hay entre la cabeza del hombre y una cebolla (Quaderni V, 6 v.) o cuando se pide representar una rodilla humana plegada como la del caballo. (Quaderni V, 22 r.).

Esa misma proximidad de alma y cuerpo confiere a éste una importancia moral, una peligrosidad, que para Leonardo se traduce en deber de ascetismo: "Si mantuvieras tu cuerpo de acuerdo con la virtud, tus deseos no serían de este mundo". En tal máxima se expresa, además, esa voluntad de prueba consigo mismo, capital en el carácter de Leonardo, y que se enlaza con el presentimiento, que él no llega a perder, de que el hombre es, en último término, otra cosa que lo que actualmente parece ser. ¿No será posible ensanchar, por la dominación sobre el cuerpo y sus deseos mundanales, la órbita de lo humano? "¡Oh, matemáticas, alumbrad este error! El espíritu no tiene voz, pues donde hay voz hay un cuerpo, y donde hay un cuerpo hay ocupación de espacio que impide al ojo ver cosas situadas más allá de este espacio; en consecuencia, este cuerpo llena por sí mismo todo el aire circundante con sus imágenes". Pareciera que el espíritu, preso en el cuerpo, se hallara obstruido por éste, que no se ve sino a sí mismo, impidiéndole a aquél ver su propia realidad y la de los objetos.

II. EL ARTE DE VER. Siendo el hombre en su condición terrena el resultado de una unión indisoluble de espíritu y materia, la visión de lo real—visión inevitablemente múltiple, visión de pintor, de anatomista, de cons.

structor o inventor, de filósofo— sólo puede ser ganada a través de un concurso de sensibilidad y razón. A perfeccionar este arte de ver se dirige lo más sustantivo del esfuerzo de Leonardo. Su método consiste, en efecto, en crear las condiciones que hagan a ese auténtico *ver* posible. Y no se trata para él tan sólo de observar, en el sentido que a esta operación han dado las ciencias naturales, sino de un ver más completo, más hondo, que no sólo registra lo que acontece, o anota las particularidades de las cosas, o comprueba las relaciones constantes que existen entre ellas, o las descompone en sus elementos, sino que, además, opera con ellas, las estimula por la invención a mostrarse de otro modo y las obliga por la intensidad interrogativa del ojo a revelar sus formas. Leonardo quiere ver la realidad —y quiere verse a sí mismo— en sus múltiples maneras, sin prejuicios, sin la sombra de la erudición que empaña la mirada al racionalizarla o al dar de antemano una respuesta a la pregunta que el espíritu se formula frente a las cosas. La actitud primera de Leonardo es, pues, de asombro ante lo que existe, y este asombro sostenido durante su vida entera es el más peculiar de sus rasgos y la más influyente de las condiciones de su grandeza. Tal designio de ver constituye en cualquiera época una empresa de audacia y requiere en su ejercicio una voluntad muy dura. Fortalecido por ésta, se atreve Leonardo aun a violar el secreto del cuerpo humano difunto, para ver su interior, las formas escondidas, sin satisfacerse ya con el sentido y la simbología de la envoltura externa.

“Todo nuestro conocimiento se origina en nuestra sensibilidad”. Luego, para conocer, será indispensable educar al ojo, que es el primero de los sentidos. “El oficio del ojo consiste en percibir todas las infinitas variedades de forma y de color de los objetos situados ante él...” nos dice. (Fogli B 28 v.). “La acuidad de juicio del ojo es el principio esencial de la pintura”. (Manuscrito 2.038, Biblioteca Nacional de Francia, 25 v.). Pero el ojo humano es un ojo que juzga y para Leonardo no hay, por cierto, contemplación sin reflexión. “Los sentidos son de la tierra, la razón se erige aparte de ellos en la contemplación”. Mas, no podrían los ojos ver ni la razón contemplar, si el hombre no poseyera una vocación de amor por lo creado, sin la cual no se abren los ojos ni puede el entendimiento iluminarse. Amor semejante es condición cardinal de todo auténtico conocimiento y sin él no sería posible el saber ver. “Gozar, amar una cosa por sí misma y por ninguna otra razón”, nos dice. Pues, ¿cómo podríamos realmente ver, más allá de las explicaciones que nos dan los libros o de los esquemas que nos exige la acción práctica, si no nos regocijara la variedad infinita del mundo y si no fuésemos capaces de reconocer en cada cosa singular la

unicidad de su secreto? El ojo es así formado por el corazón, por el amor. “El amor por una cosa es la fuente del conocimiento; amor que es más ferviente mientras más fuerte sea el conocimiento, y esta certeza brota de un completo conocimiento de todas aquellas partes que, unidas, componen el todo de esa cosa que debe ser amada”. Amor y conocimiento no sólo se suponen; para Leonardo, además, se intensifican mutuamente. Amo y conozco, y más amo mientras más conozco, podría decirnos. Este hombre que sabe ver no se arredra ante la realidad y avanza amorosamente hacia ella, por terribles que puedan ser los espectáculos que su visión le depare.

Avanza amorosamente, fascinado por la variedad inagotable de las formas, con una atención despierta que es para él atributo insustituible del pintor: “Sabiedo, oh, pintor, que tú no podrás triunfar si no tienes el poder universal de representar por tu arte todas las variedades de formas que produce la naturaleza —y, en verdad, no podrías, si no las ves y no las retienes en tu espíritu—, cuando vayas al campo, dirige tu atención hacia las diversas cosas, observa ora la una, ora la otra, componiendo así tu gavilla con todas las que hayas seleccionado y elegido, dejando aparte las menos buenas. No imites a ciertos pintores que, excedidos por su trabajo de imaginación, abandonan su obra y, para hacer ejercicio, van a pasearse, aunque la laxitud de su espíritu trabe su visión o su percepción de las diversas cosas. A menudo les sucede el encontrar amigos o parientes que los saludan y, aun cuando los ven y oyen, no los advierten más que si fueran de aire”. (MS. 2.038, Bib. Nat. 2 r.).

Como en la simbología de algunos místicos, la luz, condición del ver, se nos aparece en los fragmentos de Leonardo como el principio que origina la singularidad de las cosas, singularidad que él ama, y lo oscuridad o la noche, en cambio, como el principio de su fusión, de la destrucción de sus límites, que él ama también, pues goza sintiendo la unidad profunda de todas las esferas de lo real. La luz y la sombra tienen en su pintura más importancia que el dibujo, a causa de que el relieve —dice— “es el alma de la pintura”. Por las insensibles transiciones de la luz, en el claroscuro, diríase que Leonardo quiere mostrar aquella unidad que enlaza a las cosas creadas. Bien conocido es su deleite en lo crepuscular, que lo lleva a la exaltación del claroscuro y a la práctica del *sfumatto*, que sugiere a la vez lo misterioso de lo singular y la nostalgia de la unión. “El cuerpo bañado por una luz débil ofrecerá pocas diferencias entre sus sombras y sus luces. Tal cosa se produce a la caída de la noche o cuando el cielo es nebuloso: estas obras están impregnadas de suavidad y todo rostro se adorna de seducción”. (MS. 2.038, Bib. Nat., 33 v.). ¿No vemos aquí al poeta

Leonardo contemplar amorosamente, en la indecisión del crepúsculo, la pluralidad de las figuras envueltas en un halo de hermandad enigmática? O cuando dice: "Observa la luz y considera su belleza. Entrecierra los ojos y mírala. Lo que ves no estaba allí al principio, y lo que allí estaba, no está ya. ¿Quién es el que hace las cosas de nuevo si el hacedor muere continuamente?" Aquí tenemos al Leonardo que ve, en la conciliación de amor y conocimiento; a un Leonardo nostálgico de una comunicación más alta entre los hombres, al Leonardo que pide: "Observa en la calle, a la caída de la noche, los rostros de los hombres y de las mujeres —qué gracia y qué dulzura revelan..." (MS. 2.038, Bib. Nat., 20 v.). Y tenemos también al Leonardo que amplifica con la fantasía los límites de la visión sensible: "No dejaré de hacer figurar entre estos preceptos un nuevo sistema de especulación que, aun cuando parezca mezquino y casi risible, es, sin embargo, muy útil para excitar el intelecto a invenciones diversas. Si miras murallas emporcadas de manchas o hechas de piedras de especies diferentes, y tienes que imaginar alguna escena, verás allí paisajes variados, montañas, ríos, rocas, árboles, llanuras, grandes valles y diversos grupos de colinas. Allí descubrirás también combates y figuras de un movimiento rápido, extraños aspectos de rostros y trajes exóticos, y una infinidad de cosas que podrás reducir a formas distintas y bien concebidas. Sucede con estas murallas y mezclas de piedras diferentes, como con el sonido de las campanas, cada golpe de las cuales te evoca el nombre o el vocablo que tú imaginas..." (MS. 2.038, Bib. Nat., 22 v.).

No hay forma que no merezca ser vista y pintada. "La especulación filosófica e ingeniosa de la pintura tiene por tema todas las clases de formas, apariencias, escenas, vegetales, animales, hierbas y flores, bañados de luz y de sombra". (MS. 2.038, Bib. Nat., 20 r.). "La pintura abraza y contiene en sí todas las cosas que produce la naturaleza o que resultan de las acciones fortuitas de los hombres, en suma, todo lo que los ojos pueden captar..." (MS. 2.038, Bib. Nat., 25 v.).

Hay que ver, pues, la variedad infinita. Pero este afán de ver —esta lúcida disponibilidad de los ojos— tiene también sus riesgos y Leonardo, al hacer la apología de la experiencia visual, no oculta el terror que esta experiencia misma suele producir en su ánimo. Veámoslo, siguiendo sus propias palabras, penetrar en la gruta que describe en una de sus notas inacabadas, para sorprender ahí el origen de su miedo: "Empujado por un deseo ardiente, ansioso de ver la abundancia de las formas variadas y extrañas que crea la artificiosa naturaleza, después de haber caminado cierto trecho entre las rocas suspendidas, llegué al orificio de una gran ca-

verna, y allí me detuve un momento, con estupor, pues no había sospechado su existencia. Con la espalda curvada y la mano izquierda en la rodilla, mientras con la otra sombreaba mis ojos bajos y fruncidos, me incliné continuamente, hacia uno y otro lado, para ver si podría discernir algo en el interior, a pesar de la intensidad de las tinieblas que allí reinaban. Después de haber permanecido así un tiempo, dos emociones se despertaron de súbito en mí: temor y deseo; temor de la sombría caverna amenazante y deseo de ver si ella ocultaba alguna maravilla." (British Museum, 155 r.). La naturaleza entera —y el hombre— son como esta caverna para quien desea ver sin convenciones que lo protejan. Ello nos explica el carácter de *sombria contemplación* que encontramos en tantas descripciones, reflexiones y observaciones de Leonardo, a quien llega a obsesionar, como veremos, la crueldad de la naturaleza. Así, es justo decir que Leonardo *lo mira todo*, pero con clarividencia impregnada de tristeza severa, sin preservarse bajo amables prejuicios y aún, a veces, con desesperación. Diríase, por ejemplo, que él estudia en ocasiones el cuerpo humano con humor negro. Nada lo detiene; todo lo mira con inquisitividad implacable que colinda alguna vez con la burla más exasperada. Parece probarnos que basta mirar sin aprensión, al margen de todo esquema, para hacer a la cosa mirada extravagante, original, incluso monstruosa: tan distinta la hallamos de aquella que estábamos acostumbrados a ver dentro de un marco habitualmente aceptado. ¿No es éste, por demás, también el sentido de su *saper vedere*?

III. LA INFINITUD DEL UNIVERSO. Infinitos son, pues, las formas y los matices cambiantes de las formas que pueblan el universo. "Infinitas las variedades de forma y de color de los objetos situados ante el ojo; infinitas las mezclas de olores que percibe el olfato... Suponiendo que existiera una palabra para todos los fenómenos naturales, su número crecería hasta el infinito, si a él agregáramos las innumerables cosas que están en la naturaleza, en realidad o en potencia..." (Fogli B, 28 v.). Infinito es lo real, e infinito lo posible; infinito lo que nace, e infinito lo que no alcanza a nacer, como lo dice una de las maravillosas adivinanzas de Leonardo: "¡Oh, qué numerosos son los que no nacerán jamás!" (Código Atlántico, 370, r. a.). En el elogio que él hace de la pintura que imita a la naturaleza, está implícito este sentimiento renacentista de que el mundo está lleno de misterios. El siente así la fascinación de lo desconocido, de lo que no ha sido jamás observado ni mirado con ojos sagaces.

El universo de Leonardo contiene aún gigantes, animales fabulosos

y animales reales transfigurados, como lo muestra su bestiario, en el cual no hay límite preciso que separe a lo real de lo fantástico. Extrañas son las criaturas que allí conocemos; la lumerpa del norte del Asia, que resplandece hasta absorber todas las sombras que la rodean y que no pierde su brillo con la muerte. Sus plumas no caen jamás, pero, si una es arrancada, deja de brillar. La salamandra que se alimenta de fuego y el camaleón que vive del aire y que vuela por encima de las nubes. El avestruz que incuba sus huevos con la sola mirada y extrae su alimento del hierro; el elefante, que posee virtudes morales y religiosas, como que en época de luna nueva van los rebaños a los ríos a purificarse solemnemente y, "después de haberse bañado y de haber honrado así al planeta, vuelven al bosque". Encontramos ahí también grandes serpientes, como la que asaltó al ejército de Marcus Régulus, la cual medía 125 pies y cuya cabeza sobresalía de todos los árboles del bosque, o al *bonasus*, que cuando huye proyecta a 40 brazas sus excrementos, los cuales quemar como el fuego, o al basilisco, el legendario animal semejante a la serpiente, que arruina al trigo y destruye no sólo todo lo que toca, sino también aquello contra lo cual sopla, hasta secar la hierba y partir las piedras. Las bestias reales aparecen aquí con raras costumbres: el reno, "que nace en la isla de Escandinavia", pasta retrocediendo y duerme apoyado en un árbol que los cazadores asieran casi completamente, si quieren atraparlo durante su sueño; el león, que teme a la vista del gallo y sobre todo de su cresta, más que a cualquiera otra cosa, o el cuervo que, después de haber matado al camaleón, se purga con laurel.

¡Cómo no sentir vértigo ante este mundo infinito! Acaso sea tal sentimiento lo que lleva a Leonardo a unir estos imprevistos contrarios en su enigmática sentencia: "La felicidad suprema será la más grande causa de miseria, y la perfección de la sabiduría, ocasión de locura". Confesión tal vez inspirada por la indescifrable infinitud del universo y opuesta al estado de beatitud, que parece exigir un mundo cerrado, consumado. Leonardo siente el vértigo del infinito del mundo y de la infinitud que en rigor encierra cada cosa, si la miramos detenidamente hacia adentro de ella misma, infinitud percibida en grado máximo por este hombre que conoce la relatividad de las magnitudes y que posee una tan aguda conciencia de las innumerables posibilidades de visión de los objetos que se abren por el solo hecho de modificar el punto de vista, la dirección de la mirada con que los aprehendemos.

De ese vértigo arranca, por otra parte, la dignidad que Leonardo confiere al conocimiento astronómico en la formación del espíritu. "El cono-

cimiento del pasado y de la posición de la Tierra es el adorno y alimento del espíritu humano". No es difícil comprender que para el alma renacentista había de resultar a la vez estimulante y angustioso, pero en todo caso indispensable, el saber cuál es la posición de la Tierra entre las esferas siderales. Conocer nuestra pequeñez y la infinitud del mundo. De ahí nace una actitud distinta ante el espacio, y no sólo ante el espacio cósmico: también ante el espacio de las artes visuales. Diríase que por eso mismo el espacio terráqueo, visto en su insignificancia, deja de ser temible y que con ello se abre la posibilidad de las más audaces aventuras geográficas. Pero es sobre todo importante ese conocimiento —esta vez parejamente al saber histórico— para templar la soberbia, la estulticia humana, situando a cada individuo frente a la imponentia del tiempo pretérito y del espacio estelar.

Hállase, por lo demás, en Leonardo un fuerte sentido de la organicidad del Cosmos. Todo lo que existe dentro de él —lo grande y lo pequeño— se encuentra solidariamente ligado, tanto, que la Tierra misma "es movida de su posición por el peso de un pequeño pájaro que se posa sobre ella y la superficie de la esfera del agua es movida por una pequeña gota que cae sobre esa esfera". El cuerpo humano es, así, un microcosmos y en esa calidad Leonardo lo estudia y lo divide: "La cosmografía del *minor mondo* —el microcosmos o mundo menor— te será revelada en quince figuras enteras, según el orden que observó Ptolomeo en su *Cosmografía*". (Quaderni I, 2 r.). Incluso llega a sugerir, en su fábula del cedro, que lo grande requiere de lo pequeño para su subsistencia: "El cedro, envanecido de su belleza y desdeñoso de los arbustos circundantes, los hizo desterrar de su vista. Después de lo cual el viento, sin encontrar ya obstáculos, lo desarraigó y lo echó abajo." (Códice Atlántico, 67 v. b.). Los elementos que sostienen el equilibrio del mundo están para Leonardo sinfónicamente unidos, como lo dice en esta frase de precisión magnífica: "La percusión es el inmenso poder de las cosas, engendrado entre los elementos". (Quaderni I, i, r.).

La poesía pura de Leonardo, sus relaciones insólitas, sus locas metáforas, provienen muchas veces de su sentido de la organicidad del mundo, de la animalidad viviente del todo. Así, compara el mar con la sangre y las venas con los ríos, como si el cuerpo humano fuera semejante a la Tierra y al cosmos estelar —el cuerpo humano es también un cuerpo celeste. "El origen del mar es lo contrario del de la sangre, porque el mar recibe dentro de sí mismo a todos los ríos, que son enteramente producidos por los vapores acuosos que ascienden al aire; mientras el mar de la sangre es

la fuente de todas las venas". Dijérase que en aquellos días de ciencia natural renaciente, el espíritu de Leonardo se llena con una imagen libre, imaginativa, de un mundo físico que estaba anteriormente encasillado en rígidos esquemas intelectuales y que este mundo es nupcialmente poseído por su espíritu, de un modo a la vez artístico, científico y mágico.

IV. PERVERSIDAD DE LA NATURALEZA Y DEL HOMBRE. Mas, este cosmos, matemáticamente organizado dentro de tal armonía, en el cual lo grande se concierta con lo pequeño y en el que los elementos se responden en percusiones que elevan su poder; este cosmos, cuya variedad infinita quiere Leonardo ver infatigablemente, contiene en su seno perversiones, monstruosidades que éntristecen su aguda mirada. La vida de la naturaleza, comenzando por sus elementos, pero especialmente en el animal y en el hombre, se funda en la discordia, en la guerra, en la *lucha por la vida*. Acaso sea Leonardo el primero que ha visto la discordia vital sin el consuelo de religión alguna. Tan profundo es el efecto de esta visión desesperante en su espíritu, que, si no la consideráramos, nada comprenderíamos de su personalidad ni de sus creaciones científicas y artísticas.

Honda es la significación que para entender el conjunto de sus actitudes tiene este terrible pensamiento, reiterado en varias formas en sus escritos: "El hombre y los animales son simplemente un pasaje y un canal para el alimento, una tumba para otros animales, una rada para los muertos, pues dan vida por la muerte de otros; un cofre lleno de corrupción". A Leonardo le dolía el tener que admitir que la vida de los animales no es posible sin la muerte de otros: "Por qué no ordenó la naturaleza que un animal no viviera por la muerte de otros..." De esta clarividencia sombría nace mucho de la sutileza implacable de que él da muestras cuando describe lo que ve o lo que piensa. En su diálogo fragmentario sobre el mismo tema, dice que la naturaleza es caprichosa y se deleita en crear y producir una continua sucesión de vidas y formas, "porque ella sabe que sirven para enriquecer su substancia terrestre". "La naturaleza es más lista y rápida en crear que el tiempo es destruir, y por eso ella ha ordenado que muchos animales sirvan de alimento unos a otros, pero, como esto aun no satisface su deseo, envía frecuentemente ciertos vapores dañosos y pestilenciales y plagas continuas sobre las vastas acumulaciones y rebaños de animales y especialmente sobre los seres humanos que aumentan con demasiada rapidez porque otros animales no se alimentan de ellos... Por eso esta tierra busca perder su vida junto con desear la reproducción continua... Los animales sirven como ejemplo de la vida de este mundo..." Y, al final del diálogo,

estas líneas verdaderamente asombrosas: "Considera ahora la esperanza y deseo de volver al propio país o volver al caos original, como aquél de la polilla que va hacia la luz, del hombre que con perpetua nostalgia siempre espera con júbilo cada nueva primavera y cada nuevo verano, nuevos meses y nuevos años, quejándose de que las cosas que él desea son demasiado lentas en venir, sin darse cuenta de que él desea su propia destrucción. Pero este deseo es en su quintaesencia el espíritu de los elementos que, encontrándose a sí mismos presos dentro de la vida del cuerpo humano, desean continuamente volver a su origen. Y debería decirnos que este mismo deseo es, en su quintaesencia, inherente a la naturaleza, y que el hombre es un ejemplo del mundo". (British Museum, 156 v.).

Es preciso comprender el arte de Leonardo recordando esta visión suya, tan particular, del mundo de las formas vivas. El —contemplador consumado— mira con ojos sombríos el paisaje universal de lo viviente y en su reiterado, siempre fresco asombro, hay tristeza e incluso pavor. Lo pasma con desconsuelo su propia naturaleza humana, que participa de las leyes y de la substancia del cosmos matemáticamente organizado, cuya ley es la lucha, la guerra —que él califica de aberración—, la discordia. Acaso no sea posible, parece decirse, dejar fuera del arte esta naturaleza, a la vez homicida y mortal. Acaso no sea posible si el equilibrio del mundo depende sólo de los elementos que aspiran a destruir toda forma compleja, para liberarse y retornar a la simplicidad primaria. Pero, en todo caso, habría que intentarlo, a través de una sublimación o rectificación de la naturaleza misma y de sus fuerzas, efectuada por medio de un arte que constituiría el orden superior que el espíritu humano requiere para contemplar el mundo sin espanto y para llegar, merced a un trabajo más ordenador que creador, a la tranquilidad del alma. Sería necesario enderezar por el arte los tortuosos caminos de la naturaleza viviente y sugerir por él que el hombre no es un animal de presa sino en contra de su vocación más profunda. Es decir, sería preciso hallar una salida con los propios recursos humanos, pues los sobrenaturales parecen estar para Leonardo vedados.

La vida es en la naturaleza un exterminio constante que a Leonardo, que sabe ver, y que ama a un tiempo lo singular de los seres y la organicidad de su conjunto, aflige infinitamente. Ella es, además, injusta: "En muchos o para muchos animales la naturaleza parece haber sido más bien una cruel madrastra que una madre, y para otros, no una madrastra, sino una madre compasiva". Tal siniestra llega a ser en Leonardo esta visión de lo natural que, allí donde su imaginación se expresa más libremente, como en las fábulas —en este caso, la fábula del gigante del desierto de

Libia— la representa de modo indirecto como a un monstruo que traga a los hombres: "No sé qué decir ni qué hacer. Tengo la impresión de que nado, con la cabeza baja, en las inmensas fauces y de que, hecho irreconocible por la muerte, soy enterrado en el gran vientre". (Códice Atlántico, 96 v. b.). El bestiario está lleno de seres vivos que se devoran y en él expresa, no sólo este aspecto de su visión del orden natural: también su visión del hombre, de su malignidad, envidia y resentimiento. Veamos algunos ejemplos de lucha vital: el icnemón se precipita en las fauces del cocodrilo que bosteza y le perfora los intestinos; la ostra aprisiona entre sus valvas a la rata que quiere devorarla, hasta que un gato devora a la rata; un mirlo devora las ramas tiernas del ligustro, y le dice, acallando sus protestas: "¡Cállate, rústico retoño! ¿Ignoras que la naturaleza te ha hecho producir estos frutos con el solo fin de alimentarme?". Un sauce apela a la calabaza para protegerse de sus enemigos, pero ésta, una vez crecida, lo ahoga. Una araña se esconde en un racimo de uvas para devorar más fácilmente a abejas y moscas, pero es más tarde aplastada por los vendimiadores. La pantera, ocultando su horrible cabeza, fascina y mata a los animales que se le acercan a admirar su hermosura. El elefante recoge la piel y aplasta a las moscas entre sus pliegues. Como en algún cuadro de Jeronymus Bosch, los animales aparecen aquí en permanente estado de alerta, en temor y temblor, como la liebre que se asusta aún de la caída de las hojas en otoño. Es también instructiva a este respecto la pintura que Leonardo reiteradamente traza del diluvio, durante el cual, en la víspera de su muerte, animales y hombres se hallan en igual desamparo y actúan con salvajismo idéntico.

La naturaleza es destructiva; también lo es su hijo, el hombre. Pero aquélla es más fuerte y terminará por aplastar a la miserable, cruel especie humana, que no sabe hacer uso de su libertad: "Parece cierto que la naturaleza desea exterminar la raza humana, como inútil al mundo y destructora de toda cosa creada" (1).

Pero el hombre es para Leonardo aun más perverso que las bestias, y de tal manera es éste un tema familiar dentro de sus meditaciones, que sin exagerar podría decirse que su actitud fundamental ante sus semejantes es de escepticismo, de defensa, de cautela. Los hombres son falsos,

(1) Es frecuente que, aun hablando de fenómenos puramente físicos, introduzca Leonardo términos psicológicos y morales, como cuando dice que la relación directa y recíproca que existe entre vida y movimiento los lleva a destruirse en el mismo instante "en la común vendetta de su muerte". O cuando escribe: "La liviandad nace del peso y el peso de la liviandad, y ambos se engendran el uno al otro al mismo tiempo, volviendo a pagar el precio de su existencia, y en el mismo instante se destruyen el uno al otro como vengadores de su muerte".

nos dice: "El hombre tiene un gran poder de lenguaje, pero la mayor parte de éste es vacía y engañosa. Los animales lo tienen escaso, pero ese poco es útil y verdadero, y mejor es una cosa pequeña y cierta que una gran falsedad". Así, el elefante, recordemos, posee cualidades que raras veces tienen los hombres: probidad, prudencia, sentido de justicia y observancia religiosa. El desencanto de los hombres lleva a Leonardo a exagerar las virtudes inocentes de los animales, en quienes admira la autenticidad. El retorno de la naturaleza, que es una de esas llamadas muchas veces repetidas que expresan el cansancio de una cultura consigo misma, suele darse unido a una idealización de lo animal, de lo primitivo, pues se quiere apelar a aquello que sigue siendo en el hombre naturaleza pura, no contaminada. Pero Leonardo era demasiado sutil para que su naturalismo fuera también un optimismo. El hombre es visto por él una y otra vez en su perversidad natural; por ejemplo, en su conocido pasaje acerca de las razones por las cuales no da a conocer su método para permanecer dentro de un aparato bajo el agua: "a causa de su perversa naturaleza, los hombres podrían practicar asesinatos en el fondo del mar..." El hombre es, en verdad, "el rey de las bestias". Su amor por la totalidad, que él quisiera plenamente armoniosa, del mundo, lo hace sentirse avergonzado de su condición. Aun la explotación de los árboles le arranca protestas, pues querría que el hombre fuese un guardián de la creación y no "la tumba de todos los animales". No es el hombre el rey de los animales, sino el rey de las bestias, "y aun más diría si me fuera permitido decir toda la verdad". "Mas, no dejemos este tema sin referirnos a una suprema forma de maldad que apenas existe entre los animales, entre quienes nadie devora a su propia especie, salvo por falta de razón —pues hay insanos entre ellos—, así como entre los seres humanos, aunque no en tan gran número. Ni sucede esto sino entre los animales voraces, como el león, o entre leopardos, panteras, linceos, gatos y criaturas como éstas, que algunas veces se comen a sus hijos. Mas no sólo coméis vosotros a vuestros hijos, sino a vuestro padre, madre, hermano y amigos, y aun, no siendo esto bastante, hacéis expediciones a islas extranjeras y capturáis a hombres de otras razas y entonces, después de mutilarlos de vergonzosa manera, los engordáis y os atiborráis con ellos el gacinate. ¿No produce la naturaleza suficientes cosas simples como para saciaros?... ¿Qué piensas, Hombre, de tu especie? ¿Eres tú tan sabio como crees ser?" (Quaderni II, 14 r) (2).

(2) Este extraño fragmento parece haberlo concebido Leonardo bajo la impresión de relatos acerca de pueblos exóticos o primitivos, como sugiere la mención que hace en otra parte de él mismo de ciertos hindúes que devoran las imágenes de sus santos. Los

Infinita es para Leonardo la malignidad de los hombres; infinita su crueldad, descrita en imágenes impresionantes en una de sus profecías: "Serán vistas sobre la tierra criaturas que se combaten sin tregua, con grandes pérdidas y muertes frecuentes en ambos bandos. Su malicia no conocerá límites. En los inmensos bosques del mundo, sus miembros salvajes rebajarán hasta el nivel del suelo a un número considerable de árboles. Una vez atosigados de alimento, querrán saciar su deseo de infligir la muerte, la aflicción, el tormento, el terror y el destierro a toda cosa viviente. A causa de su soberbia, querrán elevarse al cielo, pero el peso excesivo de sus miembros los retendrá abajo. Nada subsistirá sobre la tierra o bajo la tierra o en las aguas que no sea perseguido, molestado o destruido y lo que está en un país será llevado a otro, y sus propios cuerpos serán la sepultura y el conducto de todos los cuerpos vivos que ellos han matado. ¡Oh, Tierra!, ¿por qué tardas en abrirte y en tragarlos en los profundos huecos de tus grandes abismos y de tus cavernas, para no mostrar nunca más ante la faz de los cielos a un monstruo tan salvaje e implacable?" (Códice Atlántico, 370, v. a).

Así es cómo Leonardo profetiza también el triunfo del oro, es decir, de la avaricia humana, y la destrucción de la naturaleza por el hombre enloquecido, en esa época en que "muchas criaturas terrestres y marinas ascenderán entre las estrellas..." En la ya citada historia del gigante de Libia, los hombres que se precipitan sobre el monstruo y que son por él devorados, son vistos como insectos, en el abismo de su mezquindad. Desde este pesimismo profundo, la miseria de nuestra condición es sentida como inevitable condena que Leonardo quisiera superar, sin conseguirlo. "He aquí una cosa que, mientras más la temes, y mientras más lejos huyes de ella, más se te acerca: la miseria que, mientras más lejos huyes de ella, te hará más infeliz y sin descanso". En su desconsuelo, casi sin esperanza, este hombre, que ama con pasión la pluralidad de las cosas y sus matices, este hombre para quien cada día trae nuevos descubrimientos, invenciones y experiencias, vuelve su espíritu hacia la meditación de la muerte, como lo expresa esta sentencia extraordinaria, que es como la suma de su filosofía: "Cuando pensaba estar aprendiendo a vivir, he aprendido, en verdad, a morir".

V. ARTE Y NATURALEZA. Con todo, esta cruel naturaleza es la madre de las formas y para Leonardo, por lo menos el principio visible de la conocimientos que él obtuvo de estas materias los extrajo probablemente de libros de viajeros, como los de John de Mandeville, quien aparece citado en la presunta lista de su biblioteca.

vida. Ella es el mundo con que el hombre se encuentra y en el cual recoge inspiración, conocimiento y poder. A ella debe el artista imitarla. ¿Qué significa tal imperativo en labios de Leonardo? No es fácil saberlo con precisión, pero en todo caso es cierto que significa antes que nada una exaltación de la potencia creadora original, en contra de las tradiciones esterilizantes, y también una aspiración hacia el orden, la simplicidad, la rectitud y el equilibrio, hacia la unidad en la multiplicidad. Cuando Leonardo recomienda al pintor que imite a la naturaleza, su consejo es primero un llamado a la libre actividad de creación dentro de una máxima economía de medios expresivos, y sólo después, por intermedio del cultivo de la acuidad del ojo, de la ciencia de ver, se prolonga en una incitación a observar el mundo en su variedad infinita, para producir los objetos sobre la tela de modo que nada pierdan de su primitiva riqueza ni de la infinidad de sus matices, determinados por la presencia variable de la luz y las sombras. Se opone Leonardo, con su naturalismo, a esquematizar lo real, a empobrecerlo, y así como, situado frente a un cuerpo humano, exige pintar no sólo su figura, sino también sus intenciones —puesto que sin ellas el rostro dejaría de ser lo que es—, cuando se trata de un paisaje, ordena atender a todos los detalles significativos, que son innumerables, puesto que de otro modo el cuadro perdería el misterio con que la naturaleza rodea a sus criaturas.

Tal es, me parece, uno de los significados de su célebre precepto: “El artista debe ser hijo y no nieto de la naturaleza”, es decir, debe ir directamente hacia ella, luchar y rivalizar con sus fuerzas, cuyas expresiones plásticas son tan difícilmente aprehensibles; debe ser, en una palabra, fuerte, pues sólo así puede ser *algo en sí mismo*, un “inventor e intérprete entre la naturaleza y el hombre”, y no un simple “recitador y repetidor de las obras de otros”. Aquél, comparado con éste, dice, “es como un objeto frente a un espejo, comparado con su imagen vista en el mismo espejo”. Aquél es algo en sí mismo, y este otro nada, “gente cuya deuda a la naturaleza es pequeña, pues parece que sólo por casualidad usara la forma humana y que, si no fuera por esto, habría que clasificar con los rebaños de las bestias”. En otro fragmento, sin embargo, declara —tal vez con ironía— que ya sus predecesores han explotado todos los temas útiles y necesarios y que entonces él procederá como quien, a causa de su pobreza, “es el último en llegar a la feria” y se ve obligado a escoger sólo aquello que, por su escaso valor, los demás han desdeñado. La fatiga de los libros —el tedio de la cultura— y una distinta disposición al relacionarse con el mundo, llevan a Leonardo a redescubrir el valor

de la experiencia, de los estímulos y respuestas inmediatos, directos. "La exposición de mis temas requiere experiencia, y no las palabras de los otros, y, desde que la experiencia ha sido la señora de todos los que han escrito bien, yo la tomo por señora, y a ella apelaré en todo". Y en otra parte, "llegué a mis conclusiones como resultado de mi experiencia simple y llana, la cual es mi verdadera señora". Mas, no es Leonardo un defensor obcecado de la experiencia y reconoce, por cierto, sus límites. "Aquel que espera de la experiencia lo que ella no posee, va contra la razón". Y esos límites son la razón, por una parte, y por otra, la limitación humana dentro de la naturaleza infinita.

Debe el artista imitar la simplicidad, la necesidad, la precisión de las operaciones naturales. En tal sentido, el orden natural sugiere a Leonardo una norma ascética de vida, de concentración en lo esencial: "No cambia aquél que fija por una estrella su curso". Quisiera, así, que cada gesto correspondiese a una necesidad interior y que cada uno definiera tan rotundamente al alma como su trayectoria al astro. "La necesidad es señora y guardiana de la naturaleza. La necesidad es el tema y el artífice de la naturaleza —la brida, la ley y el tema". Esta visión intelectual de la armonía del cosmos produce en Leonardo arrobamiento estético: "Aunque la sutileza humana produzca invenciones variadas, que por medios diferentes concurren a un fin idéntico, ella nunca descubrirá nada más bello, más simple ni más directo que las de la naturaleza, en las que no hay ninguna laguna, ninguna superfluidad". (Quaderni IV, 10 r).

En este marco de exigencias éticas y estéticas provenientes de la naturaleza, ha de colocarse el pintor ante el mundo de las formas y su campo es, en verdad, ilimitado, desde que "la pintura abraza y contiene en sí todas las cosas que produce la naturaleza o que resultan de las acciones fortuitas de los hombres, en suma, todo lo que los ojos pueden captar..." (MS. 2.038, Bib. Nat. 25 v). El pintor es un nieto de Dios al imitar —recrear— sus obras visibles. ¿Qué de raro tiene, entonces, el que la pintura parezca cosa milagrosa, "si hace palpable a lo impalpable?" Y ¿qué de raro tiene el que este hombre intente pintar a los objetos tales como son —o tales como son vistos por un ojo racional, matemáticamente educado— si él ha salido de su celda para ver el mundo y después descifrarlo? Pero él quiere sobre todo imitar —descubrir en sí mismo— el fuego de la naturaleza que da vida a todas las cosas, que forma el espíritu vital y hace florecer y brotar los frutos en los árboles. Merced a ese fuego suscitador del entusiasmo, podrá sorprender no sólo la figura, también las intenciones de los hombres, y podrá llegar, en íntima comu-

nicación misteriosa, hasta sus almas, para saber lo que son, y solamente por él podrá dar a sus figuras “una actitud reveladora de los pensamientos que los personajes tienen en el espíritu”. Ese fuego anima a los ojos y a la razón al mismo tiempo y por él se llega a un conocimiento que incluso rectifica, por el arte, la brutalidad de lo real. El acto de pintar es, pues, como el acto de ver, primero que nada un ejercicio espiritual que pide una purificación interior, desde que “en verdad, todo lo que existe en el universo —sea en esencia, en acto o en la imaginación— el pintor lo tiene primero en su mente y luego en sus manos”. La pintura es *cosa mentale*.

VI. TIEMPO, VIDA Y ESFUERZO. Veamos someramente, por último, otro tema fundamental de las meditaciones de Leonardo: el del tiempo como materia de la vida humana y la significación que en él tiene el esfuerzo creador. Célebres son los versos, inspirados en Ovidio, en que Leonardo canta la tristeza del transcurrir terreno: “¡Oh, tiempo, tú que consumes a todas las cosas! ¡Oh, edad envidiosa, tú que destruyes a todas las cosas y las devoras a todas con los duros dientes de los años, poco a poco, en lenta muerte! Helena, cuando se miró en su espejo y vio las marchitas arrugas que la ancianidad había grabado en su rostro, lloró y se preguntó por qué había sido dos veces robada. ¡Oh, Tiempo, tú que consumes a todas las cosas! ¡Oh, edad envidiosa, que a todas las cosas consumes!”

El tiempo es destructor: “en la vida la belleza perece y no dura”. El se lleva entusiasmos, lozanías, vidas. Desespera a Leonardo el sentir que nada perdura y que sólo el aniquilamiento es el destino de lo creado: “Entre las grandes cosas que se encuentran con nosotros, la más grande es la existencia de la Nada. Esta habita en el tiempo y extiende sus miembros hacia el pasado y el futuro, y con ellos atrae hacia sí misma todas las obras pasadas y las venideras, tanto las de la naturaleza como las de los animales, pero no posee nada del presente indivisible”. En este *presente indivisible* se funda su estimación del esfuerzo, que da, a pesar de todo, un sentido a la existencia, pues al hombre le es confiada la posibilidad —y el deber— de rectificar su vida, de formarse a sí mismo con la materia fluyente de los años, gracias a aquello que es en él más divino, la libertad, que lo libera de la necesidad inquebrantable y le permite vivir, a diferencia de los animales, en lo que Leonardo denomina *lo accidental*: “En el hecho, el hombre no difiere de los animales sino en aquello que es accidental, y en esto es en lo que él se muestra a sí mismo como una cosa divina. Pues allí donde la naturaleza termina de producir

sus especies, allí el hombre comienza con las cosas naturales y con la ayuda de la naturaleza a crear un infinito número de especies, y, como éstas no son necesarias a los que se gobiernan rectamente a sí mismos, como los animales, no está dentro de su disposición el buscarlas." (Fogli B 13 v).

Tal análisis del parentesco de los animales y los hombres no habría disgustado a un Bergson o a un Max Scheler. El camino específicamente humano es, al contrario de la rectitud animal, un camino torcido, tortuoso, abierto por la capacidad de lujo e indeterminación que el hombre tiene; por su aptitud para vivir, en comparación con el animal, en lo superfluo.

"El amante es arrastrado por la cosa amada, así como los sentidos lo son por lo que ellos perciben y se unen con ello; así llegan a ser una sola y misma cosa. La obra es la primera cosa que nace de esta unión; si es baja la cosa amada, bajo llega a ser el amante." Blondelianamente, Leonardo se representa en una obra la consumación del amor. El arte es *cosa d'amore*, la encarnación o fruto de una apertura del espíritu hacia los seres. El amor más alto requiere una armonía entre nuestro ser y lo que amamos; reconocida y experimentada esta armonía, el amante conoce el descanso. "Así como un ocio bien empleado trae un sueño feliz, así la vida bien usada trae consigo una muerte feliz".

"¡Oh, Dios, tú nos vendes todas las cosas buenas al precio del trabajo!" Desespera a Leonardo el temor de vivir en vano, más legítimo que en otro cualquiera en un ser como él, cargado de tan múltiples talentos. Además —gran cosa nueva—, se mira hondamente a sí mismo y ya no sabe a ciencia cierta —a fe cierta— para qué vivir. Diríamos que se formula angustiosamente la pregunta de Corneille que Valéry usa como epígrafe de *La Joven Parca*: "¿Y toda esta maravilla fué creada para mansión de una serpiente?"

No son muchas las seguridades a que llega, ni podía pretender alcanzarlas quien se confundía con una sed espiritual sin término. Quien era él mismo, una sed viva, alimentada por su vitalidad espiritual sin par. ¿Querría seguridad quien se decía "la muerte antes que el cansancio"? Todas sus grandes interrogaciones siguen viviendo porque no tienen respuesta definitiva, pero más apasionante es aún la presencia de aquél hombre que se interrogaba y a quien podemos mirar como quien contempla una cima que, aunque inaccesible, nos eleva con el solo acto de mirarla. Miremos una vez más al enigmático Leonardo.

Edmundo Husserl

Fenomenología de la espacialidad de la naturaleza

Traducción de Karls Cordua

S U M A R I O

1. Representación del mundo visible.—2. Representación del mundo en una infinitud ideal.—3. Génesis de la experiencia de la tierra.—4. La tierra como portadora de todos los cuerpos.—5. El movimiento se experimenta necesariamente en relación a un "suelo".—6. Necesidad de un "suelo" originario para que sea posible la representación de cualquier cuerpo, también de la tierra como cuerpo.—7. Cinestesia y representación del movimiento.—8. La historicidad propia de la constitución de la experiencia.—9. Interpretación de las estrellas como cuerpos lejanos.—10. La total representación naturalística del mundo y del hombre en el mundo depende trascendentalmente del ego.—11. La tierra como "suelo", condición trascendental de la dotación de sentido de las representaciones de movimiento y reposo.

Las páginas que siguen, no obstante las muchas repeticiones y trasposiciones, fundamentan una doctrina del origen de la espacialidad, de la corporeidad, de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural, y de este modo, de una teoría trascendental del conocimiento científico-natural. Sin duda la cuestión de si no serían aún necesarios algunos complementos queda pendiente.

Distinción: el mundo en lo abierto del mundo visible —en la infinitud puesta conceptualmente. Sentido de esta infinitud— “El mundo existente en la idealidad de esta infinitud”. ¿Cuál es el sentido de esta existencia, del infinito mundo existente? El carácter abierto como “virtualidad de horizonte” no enteramente conceptualizada ni representada, pero ya formada implícitamente. El carácter abierto del paisaje —saber que finalmente llegaré a las fronteras de Alemania— entonces sigue paisaje francés, danés, etc. Yo no he recorrido ni conocido lo que queda en el horizonte, pero sé que otros han conocido un pedazo más allá, y entonces aún otros, un pedazo más —representación de la síntesis de los campos actuales de experiencia, la que restablecida medianamente proporciona la representación de Alemania en el marco de Europa, de esta última, etc.— finalmente la tierra. Representación de la tierra como unidad que se forma sintéticamente, en forma análoga a como en experiencias continuadas y conexas los campos experienciales de los seres humanos singulares llegan a la unidad de un campo de experiencia. Sólo que yo me apodero por analogía de informes, descripciones y afirmaciones de otros y formo representaciones universales. Hay que distinguir expresamente:

1. El hacer intuitivos los horizontes de la acabada “representación del mundo”, tal como fué formada en transferencias aperceptivas, anticipaciones conceptuales y bosquejos.

2. El camino de la constitución progresiva de la representación del mundo a partir de una representación del mundo ya hecha, por ejemplo, el mundo circundante del negro o del griego en comparación con el mundo copernicano, científico-natural de la época moderna.

Nosotros los copernicanos, los hombres de la época moderna decimos:

La tierra no es "toda la naturaleza", es una de las estrellas en el infinito espacio universal. La tierra es un cuerpo esférico, naturalmente no perceptible de una vez y por un sujeto en su totalidad, pero sí en una síntesis primordial como unidad de experiencias singulares interconectadas. ¡Sin embargo, un cuerpo! Aunque para nosotros es el suelo de la experiencia de todos los cuerpos en la génesis de la experiencia de nuestra representación del mundo. Este "suelo" no se percibe como cuerpo; en una etapa superior de la constitución del mundo se convierte en cuerpo-suelo anulándose así su forma original de suelo. Se transforma en un cuerpo-totalidad, en el portador de todos los cuerpos hasta entonces suficientemente perceptibles empíricamente, de manera plena (normal) y universal, en la forma como se los percibe, en tanto que las estrellas no cuentan aún como cuerpos. Pero entonces la tierra es el gran tronco sobre el cual los cuerpos se encuentran — por despedazamiento o desmembramiento del cual se han formado o habrían podido formarse para nosotros cuerpos más pequeños.

Una vez llegada la tierra como cuerpo a su vigencia constitutiva — y concebidas por otra parte las estrellas como cuerpos lejanos, sólo que no enteramente accesibles— esto afecta a las representaciones de reposo y movimiento que les corresponden. Sobre la tierra o junto a ella, lejos de ella o hacia ella, tiene lugar el movimiento. La tierra misma, en su forma representativa originaria ni se mueve ni está en reposo; el reposo y el movimiento tienen sólo en relación a ella su sentido. Pero después la tierra se "mueve" o reposa — y asimismo las estrellas, y la tierra como una de ellas. ¿Cómo adquieren el movimiento y el reposo un legítimo sentido óntico en la visión del mundo ampliada o reformada, cómo gana evidencia la intuición que imaginemos como llamada a confirmarlos? Transferencia aperceptiva deliberada no es; pero como siempre debe poder dar testimonio de sí misma.

En general, la elaboración de la visión del mundo, de la percepción de los cuerpos singulares, de la percepción del espacio, de la percepción del tiempo, de la percepción de la causalidad natural —todas estas cosas van juntas de la mano.

El moverse de los cuerpos en la originaria función intuitiva de la tierra como "suelo", esto es, de los cuerpos entendidos en la primigenidad, realmente en posible movilidad y mutabilidad. Ser arrojado hacia arriba, o de cualquier manera, no sé dónde, moverse —en relación a la tierra como suelo. Los cuerpos en el espacio terrestre son movibles, tienen un horizonte de movimiento posible, y cuando el movimiento termina la experien-

cia señala aún posibilidades de ulterior movimiento, eventualmente en forma conjunta con la posibilidad de una nueva causa de movimiento, por un posible choque, etc. Los cuerpos están realmente frente a posibilidades abiertas que se cumplen en aquello que se realiza de ellos en su movimiento o cambio (la permanencia como forma particular posible del cambio). Los cuerpos están en movimiento real y posible; posibilidad siempre abierta de realidad, de continuación, de cambio de dirección, etc. Los cuerpos también están “entre” cuerpos reales y posibles, y correlativamente los cuerpos son percibidos realmente o de manera posible, en sus movimientos y cambios efectivos, en sus efectivas “circunstancias”. Posibilidades que de antemano, “a priori”, están abiertas; y como esto, como posibilidades existentes, tienen una representabilidad intuitiva, su intuitiva verificación. Esto lo tienen como modos que pertenecen al ser de los cuerpos y de la multiplicidad de los cuerpos.

En toda elaboración de la apercepción del mundo debe la unidad de una “visión del mundo” acreditar la posibilidad del mundo —como la posibilidad y universum de las posibilidades abiertas, que constituye un núcleo básico de la realidad del mundo. El meollo de la experiencia efectiva (ónticamente, aquello que se percibe del mundo éste o aquél lado y que eventualmente vale ya como realidad conocida por una síntesis experiencial en el acuerdo mutuo) es como meollo de la experiencia del mundo, meollo de aquello que está prefigurado por él, prefigurado como espacio para el juego de posibilidades: y esto significa un campo en que juegan posibilidades coincidentes continuadamente repetidas. El mundo se constituye progresivamente y es finalmente constituido —en relación a la naturaleza como su fundamento abstraible— por una horizontalidad en la cual el ente real está constituido por medio de posibilidades existenciales prefiguradas en todo tiempo, está prefigurada la forma del mundo, aquella que después la ontología vierte en conceptos y juicios, por medio de los cuales se la “piensa”, y dentro de ella se mueve toda prefiguración inductiva relativamente determinada, lo cada vez previsible y la verificación o descalificación que surge en el curso de la experiencia real —de la propia y comunicativa— como la realidad que se muestra.

Una experiencia real en el marco de posibilidades efectivas que se prefiguran inductivamente, que penetre por el acuerdo mutuo y la síntesis en el horizonte y que envuelva un trozo de campo de mundo realmente intuible y que se ofrece como ser confirmado, da cuerpos en reposo o movimiento en permanencia o cambio, para mí y eventualmente para nosotros en una activa “comunización”. Pero lo que ahí se da es un aspecto en el

cual no está decidido aun todo lo que es determinante de sentido desde las posibilidades aun horizonticas del mundo cabalmente constituido. Vale aquí: el reposo se da como algo decidido y absoluto y del mismo modo el movimiento; aquí, esto es, en la etapa en sí primera de la constitución de la tierra como suelo.

Pero el reposo y el movimiento pierden su carácter absoluto en cuanto la tierra se convierte, en la abierta multiplicidad de los cuerpos que la rodean, en cuerpos cósmicos. El movimiento y el reposo se vuelven necesariamente relativos. Y si se pudiera discutir al respecto sería sólo porque en la moderna apercepción del mundo como mundo de los infinitos horizontes copernicanos no se ha convertido la visión del mundo totalmente en apercepción verificada ("apercepción" del mundo, apercepción en general, ésta es la conciencia de la validez, con el sentido óptico "mundo" con todas las etapas de la constitución). La transferencia aperceptiva se produjo de tal manera que sólo constituyó una indicación para una intuición verificadora, en vez de haberse construido hasta el final como comprobación.

¿Cómo hay que pensar propiamente un cuerpo, su lugar, su posición en el tiempo, su duración y forma, siendo en ellos de esa manera calificable, identificable, de nuevo reconocible, determinado en sí y con ello determinable? Toda verificación, toda confirmación de la apercepción del mundo en elaboración y elaborada —en la forma de transferencias aperceptivas progresivas, en las cuales se dota al mismo mundo, a partir de la objetividad y el mundo ya constituidos, de un sentido de grado, superior, hasta llegar al mundo final y acabadamente constituido que en su propio y firme estilo se sigue constituyendo— toda verificación tiene su punto de partida subjetivo y su último anclaje terreno en el yo verificador. La confirmación de la nueva "representación del mundo", la del sentido transformado, tiene su primer sostén y meollo en mi campo de percepción y en la presentación del sector del mundo orientado en torno a mi cuerpo como cuerpo central entre los otros, todos dados con su peculiar contenido esencial intuitivo, en reposo o en movimiento, en cambio o permanencia. Una cierta relatividad de reposo y movimiento se ha formado ya a esta altura. Un movimiento es necesariamente relativo cuando es experimentado en relación a un "cuerpo-suelo" percibido como en reposo y con el cual mi organismo corporal se aúna. Este último puede estar en movimiento mientras se mueve, pero entonces puede en cualquier momento detenerse y entonces percibirse como detenido. El "cuerpo-suelo" relativo está naturalmente en reposo relativo y en movimiento relativo res-

pecto del suelo terrestre, el cual no es percibido como cuerpo —en la percepción realmente originaria. “Cuerpos-suelo” relativos: yo puedo encontrarme sobre un coche en movimiento, que es entonces mi “cuerpo-suelo”, puedo también ser llevado en un carro de ferrocarril, entonces mi “cuerpo-suelo” es el que me lleva en movimiento, y para éste de nuevo el coche de ferrocarril, etc. El coche es percibido en reposo. Pero cuando miro hacia el exterior digo que se mueve, aun cuando veo que el paisaje afuera está en movimiento. Yo sé que he subido al coche, he visto coches semejantes con gentes dentro, sé que ellos, como yo cuando subo en alguno, ven el mundo circundante en movimiento, etc. Conozco la inversión del modo como se percibe el reposo y el movimiento desde el carro sobre y desde el cual he saltado tantas veces. Pero todo está en primer lugar relacionado con el suelo de todos los “cuerpos-suelo” relativos, el suelo de la tierra: todas las mediatizaciones las he implicado en la apercepción y puedo recurrir a ellas en el consenso general verificativamente.

Si yo “pensara” a la tierra como cuerpo en movimiento entonces necesitaría, para así pensarla y aún para poder en general pensarla como cuerpo en el sentido más originario, esto es, para poder ganar para ella una intuición posible en la cual su posibilidad de ser como cuerpo se haga inmediatamente evidente, necesitaría, digo, un suelo con el cual esté relacionada toda experiencia de cuerpos y con ella toda experiencia de un ser subsistente en reposo y en movimiento. Hay que subrayar aquí: yo puedo continuamente avanzar sobre el suelo de mi tierra y experimentar cada vez más completamente su “ser corporal”; tiene su horizonte precisamente porque ando sobre él y andando lo experimento cada vez más a él y a todo lo que sobre él se encuentra. Lo mismo ocurre respecto de los demás hombres que andan corporalmente sobre él y lo experimentan en común conmigo, con todo lo que hay en él y sobre él y pueden así llevarlo al acuerdo mutuo. Llego a conocer la tierra por pedazos y percibo la posibilidad de destrozar pedazos que son verdaderos cuerpos que tienen su ser despedazado en reposo y en movimiento —relativamente al suelo terrestre en reposo, cumpliendo una vez más su función. Yo digo eventualmente la “tierra en reposo” —pero la “tierra” como el armónico suelo terrestre no puede ser en el mismo sentido percibido en reposo, y con ello no puede ser en el mismo sentido percibido como un cuerpo, como precisamente “un” cuerpo, que no sólo tiene su extensión y su cualificación, sino que también su “lugar” en el espacio, pero que como lugar suyo es posiblemente cambiante y en reposo o movimiento. En tanto no tenga una nueva representación del nuevo suelo como tal, desde el

cual la tierra tenga sentido en un ir conexo y reconducente sobre sí en el movimiento y el reposo, como un cuerpo cerrado, y en tanto no conquiste una representación del intercambio de los suelos y de un convertirse por este medio ambos suelos en cuerpos, la tierra misma será suelo pero no cuerpo. La tierra no se mueve —diré tal vez aún, ella reposa; pero esto sólo significa que todo pedazo de la tierra que yo separo o que separan otros o que se separa por sí mismo, reposa o se mueve, es un cuerpo. La tierra es un todo cuyas partes —cuando son pensadas en sí mismas, como pueden serlo como despedazadas, como despedazables— son cuerpos, pero como “todo”, ella no es un cuerpo. Aquí un todo “consistente” de partes corporales no es, no obstante, un cuerpo por ello.

¿Qué ocurre entonces con la posibilidad de nuevos “cuerpos”-suelo o, al contrario, con nuevas “tierras” como fundamentos de relación para la experiencia de cuerpos, y con la posibilidad prevista de que por ello tanto la tierra como el otro cuerpo-suelo se transformen en cuerpos normales? Primero habría que haber dicho que no tiene sentido hablar antes de un espacio cósmico vacío en el sentido en que lo hacemos en el ya infinito mundo “astronómico”, como espacio en el que el mundo se encuentra, como se encuentran cuerpos en él, y que rodea al mundo. Un espacio circundante tenemos sólo como sistema topológico —esto es, como el sistema de las posibles terminaciones de los movimientos de los cuerpos. Pero dentro de él tiene cada vez su “lugar” todos los cuerpos terrestres, pero no la tierra. La cosa puede tal vez cambiar cuando se ha conquistado la “posibilidad mental” de cambiar los suelos.

Objeción: ¿No ha sido exagerada desmesuradamente la dificultad de la constitución de la tierra como cuerpo? Pues la tierra es un todo de partes implícitas, cada una en la posibilidad de la separación real y un cuerpo —cada una tiene su lugar— y así la tierra tiene un espacio interior como un sistema topológico o continuo topológico (aun cuando no pensado matemáticamente) en relación con una divisibilidad integral (total). Así, por la misma razón por la cual otro cuerpo cualquiera en cuanto divisible tiene su lugar relativamente a las partes. Pero el espacio interior y el espacio exterior de la tierra forman un único espacio. ¿O sobra aún algo? Cada parte de la tierra podría moverse. La tierra tiene movimientos interiores. En igual forma: cada cuerpo corriente no solamente es divisible sino que tiene sus deformaciones y sus continuados movimientos interiores, mientras que como todo, pueden, a su manera, conservar o cambiar su lugar en el espacio. Así tiene la tierra deformación y movimiento interior persistentes, etc. ¿Pero cómo puede moverse como todo, cómo es

esto concebible? No como si estuviese fuertemente soldada a algo —para eso falta el “suelo”. El movimiento, o sea la corporeidad ¿tiene para ella un sentido? ¿Es, pues, su lugar en el espacio total verdaderamente un “lugar” para ella? Por otra parte ¿no es el espacio total precisamente el sistema topológico de todos los cuerpos que según ello se quiebran en partes implícitas de la tierra (separadas y movibles) y en cuerpos externos libres ¿qué curiosidades de la “percepción del espacio”, del espacio de esta etapa, son éstas?

Pero aun debemos reflexionar sobre los cuerpos externos —los cuerpos libres que no son pedazos implícitos de la tierra— los cuerpos orgánicos. “Mi organismo” y “otros organismos”. Estos percibidos como cuerpos en el espacio, cada uno en su lugar, e impercibidos pero perceptibles (o experimentables en forma modificada) como lo persistentemente durable, en un movimiento-reposo (también movimiento interior y reposo interior) extendido sobre esta duración.

Mi cuerpo: en la experiencia primigenia no tiene ni movimiento continuado, ni reposo, sólo movimiento interior y reposo interior, a diferencia de los cuerpos externos. En el “yo ando”, en general “me muevo” cinestésicamente —no “se mueven” todos los cuerpos, ni se mueve todo el suelo terrestre bajo mí. Pues a un reposo corporal corresponde que los aspectos de los cuerpos transcurran o no “móvilmente” en mí según mi inmovilidad, etc. Yo no tengo movimiento continuado; me detenga o camine tengo mi cuerpo como centro y cuerpos en reposo y movimiento a mi alrededor y suelo sin movilidad. Mi cuerpo tiene extensión, etc., pero no cambio posicional ni transformación en el sentido en que ceda en un cuerpo externo en movimiento, alejándose o acercándose, o inmóvil, cerca, lejos. Pero tampoco el suelo sobre el cual mi cuerpo anda o no anda es percibido como un cuerpo como del todo movable en forma continua o no continuadamente movable. Los cuerpos de otros son cuerpos en reposo y movimiento (siempre: movimiento continuado, en el sentido de que por sí se me acerquen o alejen), pero son cuerpos en el “yo muevo”, con lo cual el yo es “otro yo”, para el cual mi organismo es cuerpo y para el cual todos los cuerpos externos que no son cuerpos para él, son los mismos que yo tengo. Pero también todo organismo que es para mí organismo ajeno, es para todos los otros yo, con excepción de su propio organismo idénticamente el mismo cuerpo y el mismo organismo del mismo yo, y para cada yo es mi organismo el mismo cuerpo y al mismo tiempo el mismo organismo para el mismo yo, que soy para mí mismo y que para ellos es distinto.

La tierra es para todos la misma tierra, encima de ella, en ella, sobre ella, los mismos cuerpos obrando sobre ella, —“encima de ella”, etc., los mismos sujetos orgánicos, sujetos de organismos, que existen para todos los cuerpos en un sentido transformado. Pero para todos nosotros la tierra es suelo y no cuerpo en sentido acabado. Supongamos que yo fuera pájaro y pudiera volar —o bien, yo miro a los pájaros que pertenecen a la tierra. Comprenderlos es introyectarse en ellos como voladores. El pájaro está sobre la rama, o sobre el suelo, salta de un lado a otro y emprende el vuelo: es como yo en su experiencia y en su hacer cuando está sobre la tierra y percibe el suelo, percibe cuerpos diferentes, también otros pájaros, organismos de otros y yoes-de-organismos, etc. —tal como yo. Pero él emprende el vuelo —eso es, como el caminar aquí abajo, una cinestesia, por la cual todo el acontecer fenoménico que en otras circunstancias sería percibido como reposo y movimiento de cuerpos se modifica, y así lo demás, como al caminar. Sólo en tanto que la inmovilidad y el “ser-transportado-por-el-viento” (que no necesariamente significa una aprehensión como cuerpo) es una combinación experiencial con el “yo nuevo”, produciendo de nuevo el “movimiento aparente”, por un “cambio de la posición de las alas” y la renovada inmovilidad, sólo que de otra manera. La última termina como “caída”, con que el pájaro ya no vuela sino que está sobre el árbol o sobre la tierra y por ello, eventualmente, saltará, etc. El pájaro abandona la tierra sobre la que tiene como nosotros experiencias no-volantes, levanta el vuelo y retorna: una vez de vuelta experimenta de nuevo las formas fenoménicas del reposo y del movimiento, como yo, amarrado a la tierra; en vuelo y mientras vuelve tiene formas fenoménicas motivadas por otras cinestesis (por la específica suya del volar) transformadas analógicamente, pero que en la transformación tienen el significado del reposo y del movimiento, ya que las cinestesis del vuelo y las cinestesis del caminar forman para el pájaro un sistema cinestésico único; nosotros los que comprendemos al pájaro, comprendemos precisamente esta ampliación de sus cinestesis, etc. Lo que reposa tiene su sistema fenoménico que siempre puede ser presentado como no-andar, no-volar, etc.

Contemplemos el saltar hacia arriba y hacia abajo de un cuerpo en movimiento, y la inversión del curso de los fenómenos me proporciona no sólo a mí sino a cualquiera, reposo y movimiento en el viejo sentido —así entiendo yo necesariamente a cualquiera. Pues yo comprendo su saltar como tal. Los cuerpos que penetran en mi campo visual, que penetran por ejemplo “desde el espacio vacío”, cayendo, los entiendo jus-

tamente como tales. ¿Cómo así? Están en movimiento sobre la tierra para mí merced a que puedo transformar y eventualmente desarrollar cinesias y obtener así la mutación fenoménica correspondiente al reposo —esto es a aquello que para mí significa reposo cuando estoy cinesísticamente quieto. No puedo hacer esto tratándose de cuerpos que se mueven en el espacio supraterrrestre, lo podría si volase. Pero puedo lanzar piedras hacia arriba y verlas descender idénticas. El lanzamiento puede ser más o menos tendido, los fenómenos que trae consigo son manifiestamente tan análogos a los movimientos sobre el suelo de la tierra, que son experimentados como movimientos. Así como los cuerpos son entendidos como esferas rodando, etc., o por empujones, así son lanzados, etc. Merecería mención aparte la experiencia de un movimiento de caída desde un cuerpo terrestre elevado, un tejado, una torre.

Cuerpo en movimiento (carro), sobre él mi cuerpo-avión. “Podría volar tan alto que la tierra parecería como esfera”. La tierra podría también ser tan pequeña que yo pudiera recorrerla por todos lados y llegar indirectamente a la representación esférica. Descubro así que es un gran cuerpo esférico. Pero la cuestión es precisamente si y cómo llegué a la corporeidad en el sentido de que la tierra sea “astronómicamente” justamente un cuerpo entre los otros, uno de los cuerpos celestes. Tampoco podría proponerse que se imagine al pájaro a una altura arbitraria y entonces se suponga que pudiera con ello percibir la tierra como un cuerpo igual a los otros. ¿Por qué no? El pájaro, el avión, se mueven para nosotros los hombres sobre la tierra y para el pájaro mismo, y para el hombre en el avión, en tanto que tienen en su experiencia a la tierra como “cuerpo”-base, como “cuerpo”-suelo. Pero ¿no puede el avión hacer el papel de “suelo”? ¿Puedo acaso intercambiar o pensar como intercambiado el suelo y el cuerpo que se mueve respecto al suelo, como sede originaria de mis movimientos? ¿Qué laya de cambio de la apercepción sería éste y cómo podríamos verificarlo? ¿No tendría acaso que pensar como transferida al avión toda la validez constitutiva (según su forma) que da en general su sentido a la tierra como mi suelo, como suelo de mi cuerpo?

¿Se asemeja esto a la manera cómo, al comprender un cuerpo ajeno, presupongo, no obstante, mi propio cuerpo-primordial, y cuanto le pertenece? Pero aquí encuentro de un modo comprensible la necesaria validez óptica del otro. La dificultad se repite para las estrellas. Para poder “experimentalizarlas” como cuerpos, poder aprehenderlas indirectamente como tales, tengo que ser desde ya para mí hombre sobre la tierra, como mi

suelo-base. Quizás se diga: la dificultad desaparecería si yo y nosotros pudiéramos volar y tuviéramos dos tierras como cuerpos-suelo, desde cada una de las cuales pudiéramos alcanzar la otra volando. Justamente por esto se tornaría cada cuerpo en suelo del otro. ¿Pero qué significan dos tierras? Dos trozos de una tierra con una humanidad. Ambos juntos constituirían un suelo y serían a la par cuerpos el uno para el otro. Tendrían en torno a sí el espacio común dentro del cual podría como cuerpo tener cada uno eventualmente un lugar móvil, pero el movimiento sería relativo siempre al otro cuerpo e irrelativo al suelo que sintéticamente constituyen ambos juntos. Los lugares de todos los cuerpos tendrían una relatividad que daría ocasión a la siguiente pregunta con respecto a su reposo y movimiento: ¿En relación a cuál de los dos cuerpos-suelo?

Sólo "el" suelo-terrestre con su espacio circundante de cuerpos puede estar originariamente constituido; esto empero presupone ya que esté constituido mi cuerpo y también otros conocidos y un abierto horizonte de otros, repartido en el espacio —en el espacio que como abierto campo de proximidad y lejanía rodea la tierra y da a los cuerpos el sentido de cuerpos terrenales y al espacio el de espacio terrestre. La totalidad del "nosotros", de los hombres, de los "animalia" es terrena en este sentido —y no tiene por de pronto un contrapolo en lo no-terreno. Este sentido está arraigado y tiene su centro de orientación en mí y en un más estrecho "nosotros-que-convivimos". Es empero también posible que el suelo terrestre se dilate, acaso en el sentido de que yo me percate de que en el espacio de mi primer suelo terrestre hay grandes naves aéreas, que lo navegan por algún tiempo: sobre una de ellas he nacido y vive mi familia, fué mi suelo existencial hasta que aprendí que somos sólo navegantes sobre una tierra mayor. Así puede una multiplicidad de sitios-suelo, sitios de residencia organizarse en la unidad de un sitio-suelo único. Sobre ello volveremos más tarde con complementos necesarios.

En primer término: en cuanto la tierra con la corporalidad y la corporeidad está constituida, lo está también necesariamente el "cielo" como campo de lo más remoto espacialmente experimentable para mí y para todos —a partir del suelo terrestre. O bien se constituye un horizonte abierto de la lejanía accesible; desde cada punto del espacio que para mí es accesible, un horizonte extremo, el "limes" (esfera horizontal), en el cual lo aun perceptible como cosa distante con el alejamiento finalmente se desvanece. Al revés: puedo figurarme naturalmente que los "puntos" que se hacen visibles son cuerpos lejanos que han advenido

y que pueden ahora acercarse hasta que alcancen el suelo terrestre, etc. Pero luego también: puedo representarme que son sitios de residencia.

Pero cabe pensar: cada uno tiene su "historicidad" a partir del respectivo yo que en él reside. Si he nacido como hijo de navegante, he tenido un trozo de mi desarrollo sobre el navío, el cual no estaría tampoco caracterizado para mí como navío en relación a la tierra —en tanto que no se ha establecido ninguna unidad— sino que sería el mismo mi "tierra", mi hogar primario. Pero y si mis padres no residieron originariamente en el navío, tuvieron una habitación anterior, otro hogar primario. En el cambio de los lugares de residencia subsiste, dicho generalmente, esto (si lugares de residencia tiene el sentido habitual de mi presente territorio individual o familiar): que cada yo tiene un hogar primario —y que éste pertenece a cada pueblo originario con su territorio primigenio. Pero cada pueblo y su historicidad, y cada conglomerado supranacional, habita él mismo en último término, naturalmente, la "tierra", y todos los desarrollos, todas las historias relativas tienen por lo tanto una sola archihistoria, cuyos episodios son. Por supuesto, es posible que esta historia originaria sea un conjunto de pueblos que viven y se desarrollan enteramente separados, sólo que se encuentran unos para los otros en un abierto e indeterminado horizonte espacial-terrestre.

Consideremos ahora las estrellas, luego de haber esclarecido la posibilidad de "Archés" volantes (bien podría ser éste un nombre para los primarios sitios de residencia) que se revelan en la "experiencia" (esto es, en la historicidad, en la que se constituyen el mundo y su naturaleza corpórea, el espacio natural y el tiempo del espacio, la humanidad y el reino animal), como meros "barcos aéreos", "naves espaciales" de la tierra, de la que han partido y a la que retornarán, habitados y conducidos por hombres, que, conforme a su último origen genésico y —para ellos— histórico, están radicados sobre la tierra como su "arché". Como tales consideremos ahora a las "estrellas" —por de pronto puntos de luz, manchas de luz. Apercibidas como cuerpos lejanos en el curso de la experiencia en formación, pero sin que jamás sea dada la posibilidad de una confirmación experimental normal en su sentido primero y estrecho de una verificabilidad directa, "Cuerpos celestes": los tratamos igual que los cuerpos sólo contingentemente presentes de hecho para nosotros (pero eventualmente también para otros) por el momento inaccesibles y hacemos, en relación a ellos, inferencias experienciales, hacemos empíricamente nuestras observaciones localizadoras, observaciones de sus movimientos inducidos, etc., como si fueran cuerpos como los otros. Todo esto

está relacionado con el "arché" del suelo terrestre y la "esfera de la tierra" y con nosotros, los seres terrestres, y la objetividad está relacionada con la totalidad de la humanidad. ¿Cómo la misma "arché" tierra? Ella misma no es ni cuerpo, ni una estrella entre estrellas. Recién cuando nos representamos nuestras estrellas como "archés" secundarias con sus humanidades eventuales, etc., nos fingimos transportados allá y entre aquellas humanidades, tal vez volando hacia allá, esto es distinto. Entonces sucede como con los niños que nacen en barcos, aun cuando algo diferentemente. Pues las estrellas son cuerpos hipotéticos en un sentido determinado como-si, y de esta manera también la hipótesis de que son lugares de residencia en un sentido accesible es de índole particular.

La homogeneización de la lejanía celeste aun en caso de repetición, trae consigo problemas fenomenológicos. ¿Qué es allí posibilidad esencial y posibilidad dada ya con el mundo terrestre como co-constituyendo su ser mediante su esencial modo de ser? Con la interpretación hipotética de las estrellas visibles como cuerpos lejanos y merced a la forma esencial del limes de la experimentabilidad a distancia está dada ya la infinitud abierta del mundo terrestre como dotada con una infinitud de cuerpos distantes posiblemente existentes. Sin más entendemos la homogeneización según la cual la tierra misma es un cuerpo sobre el cual casualmente nos arrastramos; con los problemas que ahora discutimos nos encontramos dentro del gran problema del legítimo sentido de una ciencia puramente física de la "naturaleza" —una ciencia que se sostenga astronómica-físicamente en la "infinitud astronómica" en el sentido de nuestra física moderna (en el sentido más amplio, astrofísica), y de una infinitud interna, la infinitud del continuo y de la manera cómo se atoma o se cuantifica en una abierta ilimitación o infinitud —la física atómica. En estas ciencias de lo infinito relativas a la naturaleza total, la manera de ver es corrientemente la de que los organismos son sólo casualmente cuerpos separados, que por lo mismo desde el punto de vista conceptual podrían faltar del todo, siendo por lo tanto posible una naturaleza sin organismos, sin animales, sin hombres. No falta mucho para que se opine —y ello ha sucedido alguna vez en demasía— que es meramente un hecho, una consecuencia fáctica de las leyes naturales válidas en el mundo, el que la vida psíquica esté relacionada (casualmente) con ciertos cuerpos o tipos de cuerpos de la estructura física del organismos animal; después de esto sería concebible que estos cuerpos así conformados fueran meros cuerpos. Como se cree poder demostrar en relación con la tierra, alguna vez no hubo "vida" sobre ella; fueron necesarios largos pe-

riodos de tiempo para la formación de las complicadísimas sustancias orgánicas, y con ello para que la vida animal apareciera sobre la tierra. Y también vale, como comprensible de suyo, el que la tierra sea nada más que uno de los casuales cuerpos del mundo, uno entre otros, y sería según Copérnico casi ridículo opinar que la tierra —“sólo porque casualmente nosotros vivimos en ella”— fuera el centro del mundo, privilegiada aun por su “estado de reposo”, en relación al cual está en movimiento todo lo que se mueve. Parece que, por medio de todo lo anterior, ya hemos abierto una considerable brecha en la ingenuidad científico-natural (no en cuanto teorizante, sino en tanto que ella cree ganar en sus teorías la verdad absoluta del mundo, si bien sólo en grados relativos de perfección). Tal vez la fenomenología ha ayudado a sostener a la astrofísica copernicana —pero también al anticopernicanismo—, según el cual Dios habría fijado a la tierra en un lugar del espacio. Tal vez ocurra en el nivel de la fenomenología que los cálculos y las teorías matemáticas de la astrofísica que sigue a Copérnico, y con ella toda la física, conserven sin embargo su derecho —otra cosa sería el problema de si una biología puramente física y que pretendiera como tal ser una biología, conservaría sentido y legitimidad.

De esta manera pensamos. ¿Cómo ganaríamos derecho de hacer valer la tierra como cuerpo, como una estrella entre estrellas? Por de pronto también sólo como una posibilidad. Comencemos por otra posibilidad. El investigador de la naturaleza admitiría que es un mero hecho el que en general veamos estrellas. El diría: bien pudieran estar tan lejos que no existieran para nosotros, ¿también el sol? Podría hacerlo invisible una capa de nubes. Así habría sido pues en todos los tiempos históricos —viviríamos pues en una historicidad genética y tendríamos nuestro mundo terrestre, nuestra tierra y espacio terrestre, dentro de él cuerpos volantes y flotantes, etc., todo como hasta ahora, sólo que sin estrellas visibles y perceptibles por nosotros. Quizás tendríamos una física atómica, una microfísica, pero no una astrofísica, una macrofísica. Pero habría que considerar cuánto se modificaría por ello la primera. Tendríamos nuestros telescopios, nuestros microscopios, nuestros instrumentos de medida cada vez más precisos; tendríamos a nuestro Newton y la ley de gravitación; habríamos podido descubrir que los cuerpos se atraen unos a otros, que los cuerpos pueden al mismo tiempo ser vistos como cuerpos divisibles, como todos de cuerpos parciales que como cuerpos independientes recíprocamente se atraen, que actúan siguiendo leyes mecánicas, proporcionando resultantes, etc. Habríamos descubierto que la tierra es una “es-

fera" y que es divisible en cuerpos, que como unidad total de partes corporales ejerce una atracción sobre todos los cuerpos que se desprenden y que son visibles o invisibles en el espacio de la tierra. Que en ella haya cuerpos que podemos percibir como situados siempre más y más allá de lo habitualmente visible sólo mediante telescopios cada vez más poderosos, todo esto sabríamos. Nos podríamos decir entonces: por último bien podría haber cuerpos de cualquier tamaño a distancias todavía inaccesibles a nuestros sentidos. Sin verlos, sin saber directamente de ellos, aun cuando hipotéticamente a los cuerpos habituales, cuerpos lejanos, podríamos hacer inducciones y por sus efectos gravitacionales, etc., calcular la existencia de semejantes "estrellas". La tierra sería finalmente en cuanto atañe a lo físico, un cuerpo como cualquier otro y tendría también por ello estrellas a su alrededor. De hecho tenemos ya estrellas a la vista y las encontramos científicamente guardando con la tierra relaciones físicas calculables, y a ésta como equivalente físicamente a ellas, un cuerpo entre cuerpos. De suerte que no tocamos a la física.

Pero de lo que todo depende es de: no olvidar la aprioridad y constitución que pertenece al yo absoluto, a mí, a nosotros, como fuente de todo legítimo y posible sentido esencial, de todas las posibles ampliaciones; mundo que ya constituido en el curso de la historicidad existente puede seguirse construyendo. No hay que cometer el error —en el hecho es un error— de presuponer inadvertidamente la concepción del mundo naturalística dominante y ver antropológica y psicológicamente la historia de la humanidad, la historia de la especie, en el desarrollo individual y de los pueblos, el desarrollo de la ciencia y de la interpretación del mundo como un acontecimiento enteramente casual sobre la tierra, que de igual manera pudo haber ocurrido en Marte o en Venus. También la tierra y nosotros los hombres, yo con mi cuerpo, y en mi generación, mi pueblo, etc., o sea, también toda esta historia, pertenecen al ego inseparablemente, y esto es no sólo en principio irrepetible, sino que todo lo que es tiene que ser puesto en relación con esta historicidad de constitución trascendental, como meollo situacional y como meollo en ampliación —o bien todo lo nuevo descubierto como posibilidad del mundo está atado al sentido esencial que ya está ahí. Se quisiera pensar después de esto que se puede concluir de ello lo siguiente: la tierra no puede perder su sentido como "sitio originario de residencia", como "arché" del mundo, del mismo modo como no puede mi cuerpo, perder su peculiarísimo sentido esencial como organismo originario, del cual cada organismo obtiene una parte de su sentido esencial y según el cual nosotros

los hombres en nuestro sentido esencial aventajamos a los animales, etc. Pero en esto, en esta dignidad constitutiva o jerarquía axiológica no pueden cambiar nada todas las necesarias equivalencias co-constituyentes (las homogeneizaciones) de organismo y cuerpo, o de organismo corporal como cuerpo igual a otro, la humanidad como especie animal entre las especies animales y así finalmente la tierra como cuerpo cósmico entre los cuerpos cósmicos. Puedo muy bien imaginarme trasladado al cuerpo de la luna. ¿Por qué no pensar la luna como una especie de tierra, como una especie de sitio habitable por animales? Desde la tierra puedo muy bien pensarme como un pájaro que vuela hacia un amplio cuerpo, o partir como piloto de un avión y aterrizar allá. Puedo imaginar que allá hubiera ya personas y animales. Pero si casualmente pregunto: “¿Cómo han llegado allá arriba?”, tal como estando en una nueva isla en la cual me encontrara con inscripciones cuneiformes, preguntaría: ¿Cómo llegaron a ella los pueblos correspondientes? Todos los animales, todos los seres vivientes, todo lo existente en general tiene sentido esencial sólo desde mi génesis constitutiva y esta “terrena” precede. Tal vez un trozo de tierra puede haberse separado (como un témpano de hielo) y esto ha posibilitado una particular historia. Pero esto no quiere decir que también la Luna o Venus sean imaginables como sitios de residencia originarios en originaria separación y que sea un mero hecho el que para mí y nuestra humanidad terrestre lo sea justamente la tierra. Hay sólo una humanidad y una tierra —a ella pertenecen todos los trozos que se desprenden o que alguna vez se han desprendido—. Pero si ocurre así ¿podríamos repetir con Galileo el “pur si muove”? ¿Y no por el contrario, que ella no se mueve? Claro que no se alude a que esté detenida en el espacio aun cuando podría moverse, sino que, como hemos intentado exponerlo más arriba: ella es la “arché” que hace posible el sentido de todo movimiento y de todo reposo como modus de un movimiento. Pero su reposo no es el modus de un movimiento.

Pero se encontrará que esto contradice demasiado duramente, exageradamente todo conocimiento científico de la realidad, toda posibilidad real. Existe la posibilidad de que la muerte por calor ponga fin a toda vida sobre la tierra, o de que cuerpos celestes se precipiten sobre ella, etc. Pero aunque se encuentre en nuestros intentos la más increíble *Hybris* filosófica, no cedemos en nuestro propósito de esclarecimiento de las necesidades inherentes a toda dotación de sentido para lo existente y para el mundo. Tampoco ante los problemas de la muerte, como los entiende la fenomenología en su nueva modalidad. El presente, yo como

presente estoy continuamente muriendo, los otros mueren para mí cuando yo no encuentro la conexión presente con ellos. Pero ahí pasa por mi vida la unidad por medio de la rememoración —yo vivo aún, aun cuando en el ser— otro, y sigo viviendo la vida que está detrás de mí y cuyo sentido de estar-detrás-de-mí descansa en la repetición y en la repetibilidad. Así vive en nosotros, en la repetibilidad y sigue viviendo aun en la forma de la repetibilidad de la historia, mientras el hombre singular “muere”, esto es, ya no puede ser recordado introyectivamente por los demás, sino sólo en recuerdo histórico en el cual los objetos del recuerdo pueden reemplazarse.

Lo que pertenece a la constitución es y solamente esto es necesidad absoluta, y sólo a partir de eso es en último término determinable lo que puede ser pensado del mundo constituido. ¿Qué sentido pueden tener las masas que se precipitan en el espacio, en un espacio preparado como absolutamente homogéneo y a priori, cuando ha sido borrada la vida constituyente? Al cabo semejante borrar sólo tiene sentido, si es que en general tiene alguno como un borrar de y dentro de una subjetividad constituyente. El ego precede con su vida a todo verdadero y posible ser y a cualquier existencia, ya tenga sentido irreal o real. El tiempo cósmico constituido entraña tiempo psicológico y lo psicológico se remite a lo trascendental, pero no de tal manera que se pudiera simplemente convertir lo psíquico objetivo en trascendental. No se puede, sobre todo, presuponer desde el acuerdo común, partiendo de un punto de vista abstracto y relativamente justificado, un mundo homogéneo y menos una naturaleza y en ello lo psíquico atado a lo psico-físico, con lo cual se opera bien prácticamente (para la práctica natural humana que perfecciona y aplica la ciencia), no se puede, digo, convertir en trascendental y entonces hacer valer en contra de la fenomenología las paradojas que de allí resulten (1).

EDMUNDO HUSSERL

¹ Las siguientes traducciones deben admitirse como convencionales:

Allraum : Espacio total; Boden-Körper : Cuerpo-suelo; Erdboden : Suelo terrestre; Heimstätte : Lugar o sitio de residencia; Horizonthaft : Horizontónico; Horizonthaftigkeit : Horizontonicidad; Körperlichkeit : Corporeidad; Leiblichkeit : Corporalidad; Leib : Cuerpo orgánico, organismo; Nahe-Fern-Feld : Campo de proximidad y lejanía; Offenheit : Lo abierto, carácter abierto; Ortskontinuum : Continuo topológico; Ortssystem : Sistema topológico; Seinsinn : Sentido óntico; Stamm-Körper : Cuerpo-base; Total-Körper : Cuerpo-totalidad; Vergemeinschaftung : Comunización; Vorgegebenheit : Aprioridad.

NOTA DE LA TRADUCTORA: El original de este manuscrito de Husserl fué publicado como apéndice en el Tomo "Philosophical Essays in memory of Edmund Husserl", editado por Marvin Farber. Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1940. La edición norteamericana se hizo con el propósito de dar una impresión viva de la manera de trabajar de Husserl, respetando por lo tanto la redacción y puntuación del original sin corregir siquiera sus faltas gramaticales. El traductor se ha esmerado en mantenerse fiel a la forma del texto, en la medida en que ello no redundara en una ininteligibilidad total. La idea central del escrito puede resumirse así: La representación científico-natural del mundo vigente desde Copérnico, para la cual la tierra es sólo uno de los tantos cuerpos que surcan el espacio, se revela a la luz del análisis fenomenológico de Husserl como el fruto de una abstracción que responde a un punto de vista parcial y que presupone, como condición de su posibilidad, la representación originaria de la tierra como "suelo", incommensurable con la noción de "cuerpo" y ajeno a las categorías de movimiento y reposo, que precisamente sólo en relación a él adquieren su sentido.

El editor norteamericano añade la siguiente información: "Este manuscrito fué redactado entre el 7 y el 9 de mayo de 1934. Su misma informalidad y su estado incompleto procuran una viva imagen de Husserl en su trabajo. La siguiente nota descriptiva fué escrita sobre la cubierta: "Derrumbe de la doctrina copernicana en su interpretación corriente como visión del mundo. La tierra archiprimaria no se mueve. Investigaciones para fundamentar el origen fenomenológico de la corporeidad de la espacialidad de la naturaleza en el primer sentido científico-natural. Todas ellas investigaciones iniciales necesarias. "La publicación del manuscrito ha sido debidamente autorizada". Loc. cit., pág. 307. (Karla Cordua S., del Departamento de Filosofía del Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile).

Antonio R. Romera

Elementos trentinos de Georges de La Tour

S U M A R I O

El Barroco lejos de ser el arte de la Contrarreforma —como afirma Weisbach— desvirtúa lo preconizado por los legisladores del Concilio de Trento. Hay en el Barroco dos corrientes estilísticas que podríanse designar como barroquismo trascendente y barroquismo inmanente. Rubens sería de los primeros. Zurbarán, Vermeer, Georges de La Tour, de los segundos.

Sin embargo, es este último el que de una manera más perfecta da forma en sus obras a lo que José Camón Aznar designa como “estilo trentino”, aludiendo en su caso a las características morfológicas del monasterio escorialense.

TRENTO Y EL BARROCO. Werner Weisbach, en su libro sobre el arte de la Contrarreforma¹, dice que Rubens nos presenta un aspecto primordial de su estilo en aquellos elementos que tienen en lo heroico y en el movimiento desenfadado un valor universal. La contención del Renacimiento se convierte en exageración. En *La Virgen adorada por varios santos* (Museo de Grenoble), ve que "la traza corporal es vigorosa, grave y un tanto pesada: una plenitud madura de vida exuberante late en sus miembros".

Para Weisbach viene a ser el pintor de Amberes —junto a las creaciones españolas— la encarnación más pura y honda del problematismo nacido en la crisis espiritual de la Contrarreforma.

Todo es riqueza en Rubens. Un viento huracanado conmueve y estremece las fibras recónditas de sus personajes. Las sedas irisan la luz; los mármoles se retuercen dóciles a la pasión figurativa al lado de una utilería teatral de paños coloridos, de frutos exóticos, de animales raros... Un hinchamiento formal descoyunta y disloca la composición. El horizonte se quiebra y el espacio visual participa de un equilibrio inestable. Piénsese por ejemplo de qué modo en la *Kermesse* las líneas de esa tectónica, desarticulada en apariencia, se enlazan ilimitando los planos espaciales en el torbellino de las danzas. Una alegría pomposa, obtenida por medios puramente plásticos, invade las telas del flamenco.

Ahora bien, basta citar uno de los acuerdos del Concilio de Trento para comprender la contradicción en que incurre Weisbach al hacer del arte fastuoso y retórico de Rubens un representante de la hermenéutica tridentina. En la sesión de aquel concilio se ordena la "prohibición de colocar en las iglesias imágenes inspiradas en falsos dogmas o que den ocasión a los rudos de peligrosos errores, el representarlas y adornarlas con *hermosura provocadora*² e incluso, de no tener la aprobación del Obispo, el que sea la imagen desusada o nueva". Se prohíbe igualmente

¹ Werner Weisbach. *El Barroco, arte de la Contrarreforma*, Madrid, 1942.

² El subrayado es nuestro.

los "adornos excesivos de tal compostura, que responden más a liviandad mundana que a motivos piadosos".

Y no se alegue —como lo ha hecho algún crítico— que esa contradicción se produce en lo más externo de los factores artísticos. ¿Cómo olvidar la coherencia perfecta señalada entre forma y contenido en dos pintores tan barrocos como Rubens y Murillo? En todo caso si hay ruptura de esa coherencia ella está en la subordinación de los valores numinosos y trascendentales a los puramente estético-formales.

Es evidente que los legisladores de Trento trataron de encauzar la creación artística por una vía de austeridad que, si es incompatible con el idealismo pagano de la belleza renacentista, no lo es menos con el "pathos" heroico y con las efusiones orquestales y aparatosas de los barrocos.

El tópico ha hecho fortuna. Y así François-Georges Pariset, en su monumental tesis doctoral sobre Georges La Tour³, dice: "Le clair-obscur ainsi entendu pourrait constituer une des catégories de l'art de la Contre-Reforme au même titre que l'héroïque, l'extatique ou l'érotique". A nuestro modo de ver la coincidencia es sólo temporal, de coetaneidad, pues la pintura de los artistas más caracterizadamente barrocos está en contradicción con las normas señaladas en el Concilio del Trento.

José Camón Aznar, cuyas meditaciones sobre este problema han producido páginas de mucha sagacidad, escribe en *Cuadernos Hispanoamericanos*: "El Escorial es el monumento más representativo del estilo trentino. Es este edificio el que concreta los ideales arquitectónicos en su más extremosa limpidez de cálculos, en su más ascética realización, con todos los elementos que allí aparecen ajustados a medidas". Pero el mismo Camón Aznar, al considerar al Greco como una extremada consecuencia del arte trentino sigue por el camino fácil del tópico. Ni el dinamismo del cretense, ni su manierismo, ni el vuelo locuaz de las llamas crepitantes de sus telas, ni su frenética inestabilidad, pueden conciliarse con aquel ascetismo escurialense.

¿Existe en el período seiscentista una expresión pictórica que responda a esas formas trentinas?

Nos interesa antes de responder a esa pregunta, precisar que en el campo de las artes del diseño cuentan sobre todo los problemas formales. Y que incluso cuando los legisladores del famoso concilio lanzan las normas reguladoras del arte religioso, piensan en la obra como la obje-

³ François-Georges Pariset. *Georges de La Tour*. París, 1948.



GEORGES DE LA TOUR.—SAN SEBASTIÁN (Fragmento)

tivación plástica de un hondo sentimiento espiritual. La expresión mística es perceptible a través de un repertorio de elementos figurativos.

Así, pues, todo aquello en que las imágenes reflejan suntuosidad, exaltación, riqueza y sensualismo, aun cuando la expresión animica traiga a la superficie estados extremados de arrobamiento interno, falsea el espíritu de Trento.

Cabe anotar, empero, la existencia de una corriente manierista en el período barroco que trata de entroncar las formas exaltadamente morfológicas con una actitud religiosa. Esta corriente se genera en los dominios jesuitas. Tratadistas como el Padre Hormedo y el Cardenal Roberto Bellarmino defienden, mediante la fórmula de "atraer deleitando", la compatibilidad de la fe con los alardes de suntuosidad y de halago de los sentidos.

Aquellos pintores que hemos citado —Greco, Rubens, Murillo— y otros más, como el Dominichino, Pietro da Cortona, Guercino, Furini, en su sensualísima Magdalena del Museo de Viena, y Franceschini, están, pues, dentro de un estilo que bien podríamos llamar "jesuita". ¿No parecen definidos estos pintores por las palabras del Padre Hornedo: "...se presienten ya rebrillar los mármoles multicolores, el lapizlázuli, los jaspes y pórfidos, los bronce y estucos dorados, enmarcando las bóvedas que se dilatan en esplendorosas rompientes de gloria, toda esa exultante y fastuosa ornamentación...?"

Nos hallamos en definitiva frente a diversas corrientes que conviene delimitar. De un lado la norma trentina tan claramente expresada por José Camón Aznar a través de las palabras inspiradas por la sequedad escurialense. De otro lado el barroco como estilo general, dividido a su vez en una pluralidad de irradiaciones que tienen como peculiar rasgo definidor la proliferación morfológica.

De donde deducimos que si el Barroco es hinchamiento, exaltada y patética deformación de los elementos plásticos, sensualidad, "formas que vuelan" y efusiones aparatosas de la elocuencia pictórica; si el Barroco, en lo figurativo y sobre todo en la corriente jesuita, es eso, en ningún caso podrá ser el arte de la Contrarreforma.

Y no caben objeciones de naturaleza extraplástica. Los legisladores de Trento sabían que la obra de arte exige, para ser artísticamente válida, coherencia a cabalidad entre la forma y el contenido. Para que el mensaje de naturaleza espiritual, para que el hondo sentimiento místico aflore de lo interior y se fije en el repertorio de formas que lo objetivan, es indispensable una estrecha unidad de los dos factores que integran la

obra. ¿Qué impresión de austeridad, de ascético renunciamiento pueden dar las imágenes que exaltan toda pompa y vanidad? Caso extremo de tal desviación es el proporcionado por Furini, quien durante mucho tiempo halagó las pasiones y la sensualidad de los florentinos con unos cuadros que paganizaban los temas religiosos, y en muchos casos, como en la Magdalena del Museo de Viena, caía en el erotismo más desenfrenado. ¿Qué impresión numinosa puede haber en ese desnudo aunque los ojos señalen el arrobó y la enajenación?

Sólo quisiéramos detenernos un poco en un punto olvidado hasta ahora. Nos referimos a la sensación de temporalidad fugaz, inestable, que dan las obras de ese barroco a que venimos aludiendo. Precisamente por su dinamismo extremo, por la vibración de las superficies que parecen volar y escaparse, sentimos más la huída del tiempo. Los pintores barrocos utilizan elementos temporales, fungibles, que pasan y discurren fugazmente del ayer al mañana. Estas carnes, estos brocados, estos frutos, nos hablan el lenguaje de su caducidad.

En cambio, las formas sustantivas, ascéticas, apoyadas rectamente en la tierra, que eluden cualquier complacencia superficial y que reducen lo formal a lo interno y permanente, son de suyo intemporales. Por ello mismo, aquellos pintores tienen un motivo más de alejamiento de la religiosidad tridentina que quiere dar en la imagen la idea de eternidad.

EL CASO GEORGES DE LA TOUR. ¿No existe en el Barroco una corriente de austeridad acorde con lo señalado en el Concilio? ¿Existe —repetimos la pregunta de páginas atrás— en el período seiscentista una expresión pictórica que responda a las formas trentinas?

Se da, sin duda, en ese siglo, un grupo de pintores cuyas obras responden a un esquema común que podríamos designar desde el punto de vista formal como *barroquismo inmanente*. Es decir, como la escrutación de una fortísima expresión religiosa que no abandona en ningún momento el marco restringido de la obra, que ahí nace, vive y muere. Lo que crea —claro es— una tensión interior, una fuerza apretada que pugna por abandonar la cárcel del cuadro.

Ese grupo de pintores está un poco desparramado por todo el ámbito occidental: en España, en Italia, en Francia. No forman un grupo homogéneo, ni mantienen contactos de escuela. Pero a través del espacio —a veces sin conocimiento mutuo alguno— se hacen señas espirituales y persiguen todos un mismo ideal.

Su barroquismo es integral. Reducen las formas a su esencia, pero extreman la violencia del claroscuro —como los *tenebrosi*— para que el



RUBENS.—LA VIRGEN ADORADA POR LOS SANTOS (Detalle)

La general tendencia del arte español hacia las formas barrocas ¿no tendrá su origen en el hecho evidente de ser España un país aledaño a Europa, tangente y vecino a otros territorios europeos?

Georges de La Tour es un pintor "reciente". Es decir, que ha sido descubierto por la crítica contemporánea tras un espacio de olvido. Es lorenés, como Claude, y no pertenece a la Francia oficial, a la Francia de ese período designado pomposamente como *Le Grand Siècle*, que va de la pintura barroca a la pintura clásica. Es la más alta expresión del genio provincial surgido allá en la vertiente fronteriza en que se agavillan apasionadamente distintas y, a menudo, contradictorias corrientes: el barroco, el espíritu italianizante y junto a ellos resabios del manierismo neo-gótico de Flandes.

Nadie más preparado que La Tour para transfundir en su pintura la norma tridentina.

Casi todo está por estudiar en la obra singular de este pintor. Incluso es indispensable deshacer el tópico sobre su supuesto realismo⁴ y sobre su caravagismo. Sobre este último punto cabe decir que conoció las obras de Caravaggio. Es posible que en cierto modo afectaran en algo su concepto estético-formal, especialmente en el tratamiento de la luz. Pero en lo esencial la diferencia entre ambos artistas es considerable. Tienen semejanzas derivadas de un mismo anhelo espiritual. Caravaggio es, empero, un naturalista acérrimo: Georges de La Tour está en la filiación de los luministas italo-holandeses. Es decir, que si Caravaggio va hacia la expresión La Tour busca el estilo y por el estilo la más alta expresión del sentimiento religioso.

Al decir que *San Sebastián llorado por las mujeres* se mueve dentro de una atmósfera provincial y que conserva, como si hubiera solidificado el tiempo, lejanos influjos del manierismo neo-gótico, queremos subrayar con ello la posible semejanza, la oculta identidad existente entre gótico y barroco.

Los pintores seiscentistas emplean formas barrocas para dar eclosión a un sentimiento barroco. Es decir, materia elocuente, de fecunda morfología y, paradójicamente, un contenido sutil transpasado de místicos anhelos. Se produce así una ruptura de la coherencia exigida por la obra de arte. Por eso cuando Camón Aznar da el estilo trentino como "la esencialización de las teorías renacentistas en aplicación inexorable", a pesar de la aparente contradicción, está preconizando la coherencia entre contenido formal y contenido espiritual.

* Nosotros lo hemos intentado en el capítulo "Realidad y Arte" de nuestro libro *Razón y poesía de la Pintura*, págs. 58 y sig.

conjunto de la composición tenga un aire de misterioso e intenso clima interior. En la fuerte adumbración del fondo resaltan vigorosamente las manchas luminosas y la vista recorre un territorio plástico cargado de apresto, concretizado.

Zurbarán, Ribera, Caravaggio, Georges de La Tour, Tournier, representan esa tendencia. En sus obras se advierte —a pesar del aparente sosiego— una actitud problemática. En pintores como Rubens, como Murillo, como Van Dyck, no se da ese clima mudo de crisis. Son extremados, desbordantes. Dicen lo que quieren sin reservas mentales, sin disimulo. Por contra, en los barrocos immanentes se da la colisión, la beligerancia interior. La obra vive en guerra con ella misma y sin embargo en perfecto equilibrio de dos fuerzas antagónicas y contradictorias. Los barrocos del estilo jesuita, por el contrario, caen en una a modo de indecorosa exhibición de volúmenes y formas que se hinchan hasta la desmesura hiperbólica.

Hemos dicho que el barroquismo proveniente de los preceptos tridentinos vive en actitud problemática. Conviene no olvidar que las normas estético-religiosas ponían a los artistas frente a una realidad espiritual, frente a un problema de interpretación, y que el reflejo de esos preceptos dramatizaban, no sólo el contenido de la obra, sino también los propios elementos formales. Ello se ve en la acusada diferenciación luminosa.

Cuando Caravaggio pinta la *Madonna di Loreto* (Roma. San Agustino) no ha necesitado, para dar a su obra una vigorosa sensación de *pathos* religioso, de acento numinoso, más que exagerar el claroscuro e imprimir a la figura de la Virgen un leve, un levísimo movimiento, haciendo que la graciosa cabeza caiga con suavidad sobre el hombro.

Es curioso observar de qué modo los *barrocos immanentes* parecen acentuar aquella impresión de vaguedad espiritual y problemática con una circunstancia que les es común. Zurbarán, Ribera, Caravaggio, Georges de La Tour y Tournier son todos ellos pintores fronterizos en el rigor del término. Zurbarán ve la luz primera en la línea de contacto hispanoportugués. Ribera nace, fronterizamente también, en la España tangencial y vive en esa línea extrema que es el Nápoles del duque de Osuna. Caravaggio nace al pie de los Alpes, junto a la frontera intrincada de Suiza. La Tour y Tournier, en territorios aledaños de otros países. Sus espíritus oscilan así en la confluencia de diversas atracciones. Todos ellos responden a una corriente de esclarecimientos y de dudas, fomentada probablemente por influencias del determinismo psico-físico respirado en sus respectivos ambientes fronterizos.

Una obra será tanto más eficaz en su finalidad espiritual y artística cuanto con mayor homogeneidad se exprese. Quiero decir cuanto más íntimo sea el nexo entre todos los elementos constitutivos de la obra. La grandeza de la colosal fábrica escorialense proviene del hecho de su total cohesión.

El Escorial no sólo responde en su traza al espíritu trentino sino que el propio paisaje sobre el cual destaca inmensa la cárdena piedra sepulcral levantada por Felipe II, lanza sobre él luces sosegadas de austeridad, severos crepúsculos en los cuales los chopos castellanos parecen cruces enhiestas hacia el cielo. "La primavera —ha escrito Ortega y Gasset— pasa por aquí rauda, instantánea y excesiva, como una imagen erótica por el alma acerada de un cenobiarca"⁵.

Viendo el Escorial comprendemos que lo que en él hay de cubismo *avant-la-lettre* es justamente lo que lo aproxima a la severidad y rigor preconizados por los legisladores de Trento. ¿No es significativo que Juan de Herrera, arquitecto del Monasterio, escribiera un "Tratado del Cubo" y allí expresara que "la figura cúbica tiene plenitud de todas las dimensiones que son en naturaleza con igualdad?" "En todas las cosas está la figura cúbica; en lo natural como natural, en lo moral como moral..." añade luego.

Pensemos que siglos más tarde el pintor provenzal Paul Cézanne, restaurador de la austeridad y estructura sustantiva de las artes figurativas quiere ver la naturaleza a través del cono, el cilindro y la esfera. Y que Eugenio d'Ors llama al cubismo la cuaresma de la pintura venida tras el carnaval del impresionismo. ¿No es este último movimiento la postrera eclosión del Barroco?

Insistimos en este punto por estimar que lejos de ser Georges de La Tour un "peintre de la réalité" como lo llama Raymond Lecuyer, y representar en lo espiritual el regreso a la purificación y rigor, supone en el aspecto morfológico una anticipación lejana del cubismo.

Tomemos el caso paradigmático de su *Madeleine á la veilleuse*, de la ant. col. Terff. La Tour representa a la pecadora sentada, recortada sobre un fondo oscuro, la cabeza inclinada, con un fuerte contraste tenebrista, la mano sobre una calavera, medita abunda, con la luz violenta, punzante, de una vela. Todo desnudo, escueto, con sequedad cruel, con rigor franciscano. *La Madeleine* de la colección Fabius supone un avance en los valores espirituales y simbólicos. La mujer está igualmente de perfil. El cráneo, recortado tras la penumbra, tapa el cabo de vela, reflejado todo

⁵ José Ortega y Gasset. O. C. T. I., Madrid, 1946.

ello en el espejo. "Ainsi veut-elle en quelque sorte —escribe Paul Jamot— toucher du doigt la réalité funèbre, mais son regard meditatif est fixé sur l'image, sur le reflet, plus mystérieux que la réalité, qui lui présente le miroir"⁶.

Espíritu fraterno de los grandes místicos de su siglo, las obras del pintor lorenés fueron atribuidas entre otros a Zurbarán, a Vermeer, a Caravaggio y al Velázquez de la época sevillana. Según Pariset⁷. La Tour construye en total objetividad sus figuras en el éxtasis, en la meditación y en el arrobó. Aquella corriente gótico-flamenca a que hemos aludido ha sido acentuada además, favorecida por ciertas briznas del misticismo franciscano de humildad que trata de ir a Dios por el camino más corto, expresándose con sencillez morfológica y con una tensión espiritual encerrada rigurosamente en el justo, en el preciso, en el apretado contorno de los elementos representativos.

Por eso Georges de La Tour elude toda alusión externa a la santidad. Suprime las aureolas, las alas de los ángeles y toma sus personajes de la realidad mostrenca. Son gentes del pueblo expresadas con una impasibilidad, con un estatismo que se aproxima por su esencialidad permanente a lo eterno y durable. "En fait —escribe Pariset— il atteint les zones subliminales, les forces du subconscient ou l'inconscient. L'obsession du feu, la hantise du rouge, le calme hiératique, la pureté qui dépasse toute mesure, les visages secrets, les profils pâles qui émergent de la nuit, voilà des données qui font réfléchir..."⁸.

La alta expresión de religiosidad más íntima y lancinante está, no sólo en la serie de las *Madeleines*, sino en la totalidad de las pocas obras "nocturnas" que se conocen del maestro. Está en el patetismo agonizante funeral, del *Extase de St. François* (museo de Le Mans). De nuevo aquí vemos esa luz fría proyectándose sobre la burda estameña del Santo, recortando los relieves expresivos del rostro ensimismado, en la ascética economía formal. Está en *Le Nouveau-né* del museo de Rennes y en la *Adoration des bergers*, del museo del Louvre, tan escuetos en su estructura morfológica esencial. Está en el *Renielement de St. Pierre*, del museo de Nantes, de formas tan sumarias y purificadas en lo fungible y caedizo que Georges de La Tour se anticipa a las formas cubistas.

La culminación del estilo trentino se alcanza con el *Saint Sebastien à la torche*, del museo Kaiser Friedrich de Berlín, que es una de las más bellas obras maestras producidas por la pintura de Occidente. Nada ha

⁶ Paul Jamot. *Introduction à l'Histoire de la Peinture*. París, 1947.

⁷ Ob. cit.

⁸ Ob. cit.

sido sacrificado al sentimentalismo popular ni a ese concepto pagano-religioso que ve en el mártir al "Apolo de la cristiandad". Una sosegada y mística serenidad se desprende de la tela y, sin embargo, de ella mana a la vez una honda emoción callada, secreta. La composición sigue la línea diagonal que va del rostro del santo a la mujer que llora, y recuerda por muchos conceptos la *Deposizione* del Caravaggio, especialmente en lo que se refiere a la distribución de las figuras y al sistema formal.

La luz de la antorcha, de un blanco amarillento, hace resaltar con violencia las formas. Lejos de entregarse al naturalismo inmediato y caravagesco el pintor francés recorta los volúmenes según un procedimiento casi matemático en el que se busca la estilización abstracta y por medio de ella aquella impresión de permanencia temporal, de sustantividad profunda y eterna.

El modelado sigue una fórmula de grandes planos que se incurvan en formas geométricas puras con predominio del arabesco y de las líneas sinuosas, como en "tempo maestoso", temperadas, que no responden al modelado interior; más bien aspiran a encerrar en ellas la jerarquía de valores y a densificar los volúmenes dándoles no sólo su especial morfología, sino su peso específico.

Pedía el Concilio de Trento "un arte severo, sobrio hasta la desnudez, de limpia traza y duros contrastes"⁹. Pues bien, ¿quién realiza este arte tan a cabalidad con esos preceptos estéticos si no es Georges de La Tour? Rubens —lo hemos visto— cae en lo aparatoso, sensual y esplendente. El Velázquez de la primera época roza apenas la religiosidad. Carece el joven pintor de Sevilla —y habrá de carecer siempre— de fuerzas íntimas que lo lleven hacia el arrebató místico. Caravaggio, si bien es cierto que tiene en sus obras duros contrastes y sobriedad hasta la desnudez, no es severo, le falta un estricto rigor *jansenista*. Ponemos la palabra con todas las reservas, aun cuando si profundizáramos veríamos la similitud existente entre ciertos movimientos reformistas y la misma Reforma. Zurbarán es el más próximo. Tiene expresadas en sus obras aquellas normas tridentinas, pero le falta —irremisiblemente— el deliquio místico, esa elevada, esa alta sublimación, esa superior álgebra del espíritu que vemos trasparecer en "las noches" de La Tour y que como "La noche oscura" de San Juan de la Cruz,

"La música callada,
la soledad sonora",

penetra en nosotros con la mínima cantidad de materia. Todo sugerido,

⁹ Emilio Orozco Díaz. *Temas del Barroco*. Universidad de Granada, 1947.

tenso y trasladado a símbolos formales que se alejan del naturalismo inmediato para hacerse cosa inventada, limpia, bella, con la invención, limpidez y belleza de lo abstracto.

Aquellos pintores citados vienen en buenas cuentas a verter las formas vivas en formas artísticas. La Tour metamorfosea las formas artísticas en unas formas superiores, supra-artísticas, podríamos decir.

Es único no sólo entre los barrocos trascendentes, sino también entre aquellos otros barrocos desdeñosos del hinchamiento y de la gesticulación patológica. Veamos, por ejemplo, la *Deposizione* de Caravaggio, obra maestra de un monumentalismo conmovedor. Todo en este cuadro tiende a la exteriorización directa y externa del "pathos". Los brazos se levantan, las manos vuelan como palomas iluminadas crudamente.

En las obras de estos pintores todo se expande. Georges de La Tour por el contrario, se recoge, mira hacia su propia interioridad. El movimiento, el dinamismo, el frenesí, se aquietan. Así como en los barrocos las formas vuelan y se escapan del centro de la composición hasta superar idealmente las fronteras del cuadro, en el pintor de Luneville el conjunto está sometido inexorablemente al punto central, marcado a menudo por la mayor intensidad lumínica.

Un estatismo hecho de líneas quietas caracteriza la constante de su estilo. Inmovilidad intemporal. Al referirnos a las corrientes espirituales que se dan en el lugar de su nacimiento y que condicionan su obra anotábamos ciertos resabios del manierismo neo-gótico de Flandes. Pues bien, el repertorio de formas que se dan en las obras "nocturnas" procede en parte de ese influjo. La línea gótica es abstracta y al mismo tiempo vital. De una vitalidad fortísima, pero contenida en el marco estricto de la construcción plástica. Una de las comprobaciones más sorprendentes de lo que de goticismo hay en La Tour, nos la daría el cotejo de la Virgen del museo de los Agustinos de Toulouse, con la figura de la sirvienta que sostiene la antorcha en el San Sebastián. El modelado suave, abstracto, antinatural, antibarroco, es el mismo: el movimiento también. O, mejor, la carencia de movimiento.

Unas palabras de Worringer nos explican que en esa búsqueda de la expresión severa y escultórica, táctil, existe la voluntad de separar lo intemporal: "El carácter de eternidad que posee el material pétreo incita a veces al primitivo a emplear la piedra en sentido plástico, y entonces el hombre se esfuerza por superar la oscuridad que el producto cúbico opone a la percepción uniforme, acentuando por modo sencillo e inequívoco la conexión de los planos, conservando lo más posible la cerrazón

cúbica, merced a escasos efectos de luz y sombras, es decir, empleando un modelado que excluye todos los efectos espaciales inaprensibles y accidentales¹⁰.

Corresponden estas ideas al arte del hombre primitivo. Sin embargo, es necesario añadir que a medida que la expresión artística es una más fecunda experiencia en Occidente se afirma la búsqueda de los valores espirituales por medio de la exclusión de lo precedero hasta llegar al gótico, su punto culminante.

Cuando Georges de La Tour, lejos de copiar las formas vivas, metamorfosea las formas artísticas, está sublimando el arrebato místico y objetivándolo a través de la abstracción estilística.

ANTONIO ROMERA

¹⁰ Guillermo Worringer. *La esencia del estilo gótico*. Madrid, 1925.

Armando Roa

El ser del hombre

S U M A R I O

1. *Los supuestos de la conciencia.*—2. *Intimidad y mismidad.*—3. *El hombre y la figura orgánica.*—4. *Las ciencias históricas.*—5. *Estructura metafísica del hombre.*

Preguntar por su destino es parte del destino humano y ningún destino se origina ni se consume sino en la substancia; pero hablando de substancia damos paso a la Metafísica y nuestra época no piensa bien de los problemas metafísicos, los cree subjetivos; el hombre —dice— no debe interrogar a su substancia, estando como lo está sumergido en su seno; para hacerlo necesitaría abandonarla, ubicarse a su lado, tocarla, mirarla en perspectiva; la ventaja es de las ciencias naturales, pues miden lo sensorialmente perceptible desde el alejado campo no perceptible de las ecuaciones matemáticas, y sólo más tarde vuelven sobre lo concreto a verificar respuestas.

Heidegger accediendo a ese reparo ideó toda una experiencia gracias a la cual en medio de la angustia, asistimos al retroceso del ser entero, incluido el nuestro, y lo miramos desde la "nada".

I. LOS SUPUESTOS DE LA CONCIENCIA.—No se ha notado sin embargo, que el punto de partida debe ubicarse en la conciencia, pues si bien ella está lejos de parecerse a la "nada pura", es lo bastante diversa del ente como para hacer su análisis metafísico con la extrañeza necesaria. Si el descrédito de la metafísica es su imposibilidad de mirar al ente desde fuera, ya que todo, el investigador incluido, es ente, un estudio de los supuestos de la conciencia, creará una fe renovada.

Todo ente es determinado, es éste o aquello, pero la conciencia en sí, carece de determinación, de otro modo perdería neutralidad para cogerse a sí y a las cosas; el hecho mismo de que ella sea capaz de eso, prueba su esencial indeterminación, su "no-entidad". No-ente, en el sentido de no coincidir con ninguno de los infinitos objetos posibles de conocimiento; justo por eso puede conocerlos todos.

Nada tiene que ver este hecho verificable por la experiencia inmediata, con posiciones del tipo del Idealismo o el Realismo, que pretendan dar una solución al problema del origen de la conciencia y sus contenidos; en

ambos casos, la conciencia en cuanto cognoscente debe de hecho mantenerse neutra para cogerse y distinguirse, ya de ella misma, en cuanto conciencia concreta conocida, ya de sus objetos.

Al saber de sí, de alguna manera sabe también de los objetos, pues saberse, es ir delimitándose como un algo frente a otros, aun cuando esos otros no existan y sean meramente posibles. No puede darse conciencia, sin serlo de "algo", lo cual pone desde la partida "lo extraño" en su seno; sin "lo extraño", que le permite decir: "no soy esto, ni lo de más allá", permanecería paradójicamente ajena a sí misma; aún más, el auto-conocimiento exacto le exigiría el conocimiento de los infinitos objetos posibles de conciencia.

Si la conciencia cognoscente no es algo determinado y, sin embargo, algo es, se hace necesaria una búsqueda esclarecedora. Desde luego, ¿de qué se delimita si ella misma no es propiamente un ente con estructura cualitativa y cuantitativa específica? Se delimita justo, de todos los entes; se delimita sabiendo, que no es esta cosa, la otra, ni la de más allá, que no es por fin ninguna, sino un puro conocimiento. Ahora, un conocimiento debe originarse en algo, pues de la nada, nada se origina.

Si la conciencia es engendrada por un ente, ¿cómo se libera de los lazos cualitativos del ente del cual nace, para mantenerse limpia por dentro de toda estructura y ser por tanto capaz de cogerlas neutralmente? Sin esa neutralidad no podría auto-reflexionar ni tomar nota de nada. La conciencia, parecida al número matemático, toma origen en un ser concreto, pero se ubica en seguida frente a él, y es capaz de medirlo; la única condición posible entonces, es que la substancia en la cual se da —la del hombre por ejemplo— esté formada por enorme variedad de elementos cualitativos, de tal modo que, sumándose sus actividades, la suma abarque simultáneamente a todos, pero a ninguno en especial. El todo resultante es la conciencia. Si alguno de esos actos no se vaciara íntegro en el todo y conservase algo del matiz del elemento originante, esa parte teñiría al todo, quitándole lejanía frente a la totalidad del ente. A más de eso la auto-reflexión ya no sería posible, pues auto-volverse sobre sí, es saberse capaz de ver las cosas, sin ser la conciencia misma una cosa —y lo sería en cambio, si algún elemento cualitativo la dominase, pues en tal evento se la podría ubicar dentro de un género y una especie— o en otras palabras, verse como continente y no como contenido.

La conciencia postula entonces en su base, una substancia cualitativamente múltiple y exige fusión hasta la unicidad de sus actos respectivos, no de los elementos originantes de esos actos, pues gracias a su autonomía

mantiene la diversidad de operaciones y siendo diversas, pueden al identificarse, neutralizar recíprocamente sus particulares matices.

Partiendo del hecho de conciencia, hemos postulado un tipo determinado de substancia, substancia no homogénea —si fuese homogénea, la conciencia como acto suyo sería igualmente homogénea y no podría diferenciarse de ella para auto-conocerla— sino cualitativamente múltiple. Pero nada repugna tanto al sentimiento científico, como esta vieja palabra; nosotros la usamos en su significado primero: aquello que soporta directamente la existencia; delimitamos su ser íntimo, como en el caso del hombre, desde hechos, tal el de conciencia, dados de inmediato y verificamos las exigencias, que para poder ser tales, ponen a su fundamento básico. No vemos motivo para sustituirla, mientras las condiciones de la filosofía no lo haga necesario; el filósofo, el científico y el poeta, tienen derecho a su propio lenguaje, al que por tradición u otras razones, expresa el ángulo bajo el cual coge las cosas, pues nada hay tan ocioso como el uso indiscriminado de palabras, pertenecientes a formas distintas de conocimiento.

2. INTIMIDAD Y MISMIIDAD.—La conciencia no es puro conocimiento, es además intimidad y mismidad; la primera la resguarda de lo ajeno a su querer, la segunda le hace abarcar de un golpe las sucesiones temporales.

Lo “íntimo” deriva de su unicidad y lejanía; el ente es algo determinado y lo determinado no puede abarcar algo “inesencial” como la conciencia; es ésta quien lo mide, no al revés. Lo íntimo la resguarda, dejándole las cosas en categoría de contenidos suyos; eso mismo la hace vivir las demás conciencias, tan “inesenciales” e “inabarcables” como ella, no ya en calidad de “contenidos”, sino como extrañas, iguales o diversas, como otros “yo”, “tu”, o “nosotros”, según entre en ese contacto el puro conocimiento o el amor.

El amor —tomado en cuanto experiencia— al hacernos vivir en otras conciencias, a pesar de su “inesencialidad”, unidades valiosas, distintas de la nuestra —y por distintas, irremplazables y dignas de amarse— nos indica que la substancia humana, que origina esas conciencias, es de una multiplicidad cualitativa de otro orden; nos lleva así, antes de ninguna ciencia histórica, a comprender lo diverso de cada una. El conocimiento que busca siempre esencias y por tanto lo determinado, se dirige por naturaleza al ente; el amor en cambio, coge parecidos y desigualdades en actos del tipo del de la conciencia, donde reina la indeterminación y ninguna esencia impera, pues si alguna lo hiciese, ya lo dijimos antes, se quebraría la lejanía y la posibilidad de conocimiento.

Al revelárenos diversas, se hace presente la particularidad de destino de cada una y la posible existencia de una más alta, de una suprema unidad capaz de abarcarlas todas. Es lo plural quien plantea una conciencia última, en la cual lo diverso de cada una esté contenido y a cuyo través podamos dialogar con lo diverso de las otras. Así de lo "íntimo" de ellas pasamos a su pluralidad y de ahí como por una exigencia, a la divinidad, último Logos. El cristianismo tiene razón cuando afirma lo inoperante del amor hecho al margen de lo divino; el amor parecido en esto al conocimiento tiene etapas; la primera marca lo diverso y es humana, la segunda busca nueva forma de unidad y exige la presencia de un Logos absoluto.

El desamparo nace cuando a lo variado de las conciencias se agrega la ausencia de aquella unidad más alta.

La "mismidad" es lo unitario dentro de los cambios, entiéndase cambios en la conciencia percipiente y no en sus contenidos, que representan más bien al mundo esencial. Nada tiene que ver tampoco con la "identidad"; alude esta última, a la unidad dada entre la conciencia percipiente y sus contenidos, en la medida que estos últimos a pesar de sus variaciones, siguen siendo "los mismos", presentados de modos diversos. La mismidad alude a cambios en la esfera inesencial de la conciencia en sí. Dilthey, señaló con fuerza tales caracteres, pero no delimitó las diferencias entre "lo idéntico" y "lo mismo". Si no hubiese mismidad, o sea, permanencia y cambio simultáneo, nos sería imposible saber del tiempo; aún postulado como puramente imaginario, la conciencia no podría tener la imagen de algo que le es absolutamente extraño. La mismidad es fuente del conocimiento del tiempo y no del tiempo real, pues en lo indeterminado o insencial de la conciencia no cabe un tiempo real; el tiempo indica variación y sólo puede variar lo determinado. El tiempo real transcurre en los elementos entitativos, la suma de cuyos actos origina la conciencia, pero no en la conciencia resultante. Notando esos cambios inesenciales señalados por la mismidad —en lenguaje cotidiano diríamos, cambios en el modo de percibir las cosas, no cambios de las cosas percibidas— la conciencia se hace presente para sí las transformaciones cualitativas de la propia esencia que a ella la origina, pues la mismidad es sólo el reflejo proyectado en ella, de los cambios, entitativos de la substancia, sub-yacente. Se convierte así en fuente de lo temporal y lo histórico.

Por lo inseguro en cuanto a la permanencia de sus estados, es que procura poner a salvo los contenidos, proyectándolos fuera de sí, en creaciones objetivas; sabe de otros momentos igualmente valiosos, en los cuales al crecer o decrecer ella, los vivirá ya en otros modos.

La mismidad es también la forma como se coge la naturaleza de la conciencia, puesta más allá de toda naturaleza definida y que por eso, por no tenerla, no exige nueva distancia para saber de sí. El conocimiento de objetos, en cuanto cada uno posee estructura determinada, exige perspectiva al compararlos en busca de semejanzas y desigualdades. La conciencia en sí, carece de ese tipo de estructura y eso le permite auto-conocerse directamente sin tomar distancia; la ausencia de estructura la libera de la necesidad de compararse con otras estructuras; su auto-saber es por esa razón, un absoluto.

La esencia del hombre se constituye por el orden de los variados elementos interiores, su unidad es la de ese orden; lo unitario de la conciencia deriva en cambio del puro movimiento fusionado de tales elementos y es entonces, unicidad sin "esencia".

A la inteligencia le resulta difícil distinguir una actividad, del elemento que la origina, pues ambos en principio deberían ser de idéntica naturaleza, pero en este caso se trata de una distinción impuesta por la naturaleza de la conciencia, que de otro modo se hace incomprensible. Tampoco es fácil lo inverso, identificar elemento y acto, pues uno se presenta como más permanente y lo otro, transitivo; se trata en suma de esas clásicas aporías, que ya empiezan a aparecer también en las ciencias experimentales.

Mientras describíamos las condiciones de la conciencia, hemos ido revelando la estructura de la naturaleza humana; no sabemos experimentalmente de otra conciencia que la nuestra; sus fundamentos y exigencias vienen a ser, los de nosotros mismos.

3. EL HOMBRE Y LA FIGURA ORGÁNICA.—Hemos partido del destino y cuando de él se trata, bueno es oír también a la ciencia; en algún sentido ha dado su palabra sobre lo orgánico y en ese punto toca decisivamente al hombre; ha dicho en suma, que la figura, esencial a las diversas especies y tanto más fija y diferenciada cuanto más alta en la serie biológica, deriva de la ubicación y juego recíproco de las partes, siendo a su vez, movidas estas partes, por su ubicación, precisa en la figura; cada parte por su referencia a otras, adquiere propiedades cualitativas, que se perderían si aislándola, la reintegramos al mundo físico. La biología postula pues a través de su idea de figura, que el todo es mayor y diverso a la suma mecánica de elementos; esclarece así la vieja disputa sobre primacía de la forma o la función; forma y función vienen a ser ahora, el mismo ser mirado por sus dos caras; la forma, el biotipo, no nace momificado como creía la era mecánica,

sino es la concreción dinámica de un movimiento, de la tensión interior ejercida por unas partes sobre otras.

La idea de figura nada tiene pues de estático ni de místico; ya en geometría tres líneas no trazadas al azar, sino formando un triángulo, crean propiedades insospechadas; lo curioso es que en la polémica de siglos entre epigenistas y preformistas, exceptuando Goethe, no hubiese sido descubierta.

La figura aparece ya en la respuesta muscular precisa de un simple reflejo, pues es necesario ver en ella, no una anticuada expresión morfológica externa, sino una primacía, dirección y orden de los movimientos. Cuando un sistema orgánico decae, la figura se disuelve; así volviendo al recuerdo del reflejo, él ya no responde desde el área precisa, sino de otras más extensas, en vez de limitarse a un grupo muscular se extiende a varios y hasta opuestos, no da una sacudida, sino muchas.

En la idea de figura, tiene la biología un concepto no venido de la física y por eso valioso en el descubrimiento de lo humano, más, si se toma en cuenta, que ella se hace rigurosa, precisa y diferenciada —ejemplo, en el número de bio-tipos— a medida de su avance desde las plantas al hombre.

La física cuántica eliminó de la estructura atómica la validez del orden y la figura; la biología vuelve por ellos; la materia, cuando va disgregándose hasta sus elementos últimos, tiende a homogenizarse, así es la microfísica; en cambio, ordenada en figuras, emite cualidades variadas, que de otro modo se hacen latentes.

La figura —semejante en esto a la conciencia— nace del movimiento y orden de las partes; pero por ser producto de todas y de ninguna en especial, adquiere cierta autonomía frente al conjunto y desde luego, frente a cada una; en ese sentido nuestra idea de figura, a pesar de su dinamismo, es diversa a la de campo vectorial que desde la física intentan introducir en biología algunos investigadores actuales. En la medida que la figura se hace autónoma, impone una línea unitaria y es capaz aún de reproducirse en la descendencia; la necesidad íntima que la impulsa a esto, permanece es cierto en la sombra.

La figura, aquí planteada, no coincide por cierto con figura física exterior, ésta es uno de los modos de darse, pero en sí, es más bien, la dirección y el orden a que subordinan su actividad las diferentes partes.

En el caso del hombre es tal la diferencia figurativa en los bio-tipos y sexos, que ello habla por sí sólo, de la riqueza y variedad de órdenes posibles y así por otra vía, afirmamos del ser humano, lo revelado antes, en el estudio de los supuestos necesarios a la conciencia.

4. LAS CIENCIAS HISTÓRICAS.—Las ciencias históricas demuestran, si no la temporalidad esencial del hombre —lo que es del orden metafísico— la temporalidad de sus concepciones. El paso decisivo fué avalorar —usando la palabra de Rickert— mundos históricos distintos, sin menospreciarlos desde el ángulo de una determinada verdad y sin caer tampoco en el menosprecio del relativismo absoluto. Fué decisivo para ello, la diferenciación de formas y contenido en los procesos históricos; las formas históricas equivalen en cierto modo a las figuras biológicas, derivan espontáneamente de la calidad, orden y disposición de los contenidos y éstos resultan de la penetración por parte del “ser” del hombre, no de sus puras facultades cognoscitivas, en el “ser” del mundo. Es ese contacto previo entre ambos seres, el que despierta el interés de la inteligencia por desglosarlo y conocerlo; los conceptos inteligibles presuponen ya el contacto entre las substancias del hombre y mundo.

Aun cuando extraños, es posible coger contenidos de otras culturas, en la medida que son igualmente penetraciones en el ser, y el ser es unitario; lo que los torna de hecho cerrados e irreconciliables en su forma, que semejante a la figura viva, tiende a ordenarlos de un modo riguroso y absoluto. Dispuestos en otro orden, sus cualidades figurativas serían diversas.

Desde el punto de vista de saber de la esencia humana, hay avances decisivos: los contenidos culturales cambian, lo que prueba el cambio en dicha esencia, de otro modo, penetraría siempre en forma idéntica y el progreso histórico sería puramente lineal. Los contenidos persisten y se elaboran durante siglos en grupos de hombres que llamamos pueblos, y eso prueba que la esencia no admite cambios arbitrarios, sino procura crecer en una dirección, hasta agotarla; la esencia se desarrolla entonces a base de direcciones determinadas. Por fin, somos capaces de vivir culturas extrañas; por tanto, detrás de sus desarrollos particulares, hay un cierto arquetipo idéntico de toda esencia.

5. ESTRUCTURA METAFÍSICA DEL HOMBRE.—Desde la metafísica y desde la ciencia, la naturaleza humana aparece formada por variedad de elementos entregados a un orden, una dirección una actividad y una permanencia.

Como la idea de elemento indica más bien algo mecánico, la substituiremos por la de contenido, no por cierto, en el significado de contenido de conciencia o representación, sino en el de parte intrínseca del ser. Contenido será entonces, la mínima entidad, que indica variante cualitativa dentro de la esencia; no es como se comprende, algo perceptible, sino algo que se ve obligada a concebir la razón, cuando piensa en los fundamentos

de la conciencia, la figura orgánica, la historia, etc. Y la razón tiene derecho a ir más allá de lo perceptible, cuando se plantea el problema de su destino. La mínima entidad física es hasta ahora el mundo del ánimo, pero entre él y el contenido metafísico no hay correspondencia; los elementos del átomo se han desarticulado de su realidad en el seno de las cosas y se han hecho homogéneos.

Los contenidos metafísicos no son medidos por ecuaciones metafísicas, sino por el ser en cuanto ser; la intuición del ser es su punto de partida. En este ángulo, la ciencia nos abre a determinadas preguntas: ¿cómo es el ser, para que sea posible una atracción, una figura, un campo vectorial, una incertidumbre, una correspondencia? Al contestar ya no pueden usarse números matemáticos, sino ideas metafísicas, una es la de contenido. Nicolás Hartman veía claramente la estructura de la realidad en planos, y la necesidad de encontrar conceptos propios y adecuados para interrogar a cada uno. En acuerdo a eso, no deben usarse ideas propias de la biología o de la física cuando se investiga la substancia; así como la física recurre a la matemática, ambas deben finalmente recurrir a la metafísica.

El contenido es autónomo, no aislable, pues su ser lo debe al orden que mantiene frente a otros; contenido y orden son términos simultáneos; aislar un contenido es contradictorio, sus propiedades se disuelven privados del influjo de vecindad. Si hubiera teóricamente uno solo, se estaría fuera del ser, tal vez, en la zona de la materia prima aristotélica. ¿Cómo de una materia homogénea, puede derivarse un ser ordenado? ¿En virtud de qué si no es el azar, aparece un orden que la distribuye, convirtiendo sus elementos en contenidos? El orden en metafísica no es una disposición externa de partes, sino la referencia intrínseca de contenido a contenido; donde esa referencia se acaba, termina una esencia y empieza otra; la referencia más alta de esencia a esencia forma a su vez, la unidad del ser en cuanto ser. Para que haya orden deben pues, darse los contenidos y viceversa donde no hay los unos, jamás puede darse lo otro; en la composición de cuerpos físicos o de combinaciones químicas, es permitido, quizás, hablar de azar, diciendo que aquellas estables perduran, las demás se desintegran, pero los cuerpos de esas ciencias presuponen ya la existencia del ser; son algunos de sus modos perceptibles. El orden metafísico puede perderse y entonces los contenidos ir descendiendo a órdenes sucesivos, hasta la homogeneidad aparente de la micro-física, pero él no puede crearse en escala ascendente; ¿cómo hacer de lo homogéneo una substancia heterogénea? Si es que existe un ordenamiento del ser, como el planteado de hecho por el ser humano, debe existir por fuerza aún otro orden absoluto en el

cual se agote cada contenido; sería el orden de heterogeneidad máxima; los demás son aproximaciones. El corpúsculo físico aislado es ya, un artificio de la ciencia.

Los contenidos humanos no guardan de arriba a abajo un orden de igual firmeza; de un lado, la unicidad de la conciencia prueba la fuerte trabazón hasta el extremo de hacer posible la convergencia de acciones variadas al seno de una sola; del otro, la muerte, prueba también, lo laxo de algunas; ello nos lleva a distinguir dentro del todo, estratos de desigual firmeza; a los más unitarios y por tanto más ricos y variados —en acuerdo al principio de que riqueza de contenido y rigor de orden son simultáneos— los incluimos en el término espíritu, los más sueltos, en el de materia; no están separados; por el contrario aquellos de un orden más alto, procuran levantar a los más bajos; la medida en que esto se logra, es el progreso de la esencia humana y ello marca la diferencia entre los sexos, los individuos y los pueblos; es por otra parte la fuente de la temporalidad; el mayor ordenamiento de algunos contenidos —de los más laxos— indica de inmediato un enriquecimiento cualitativo de ellos y un crecimiento de la substancia. Lo eterno, lo que mantiene los límites de la especie es el tipo superior de ordenamiento, el del espíritu; el progreso se hace entonces a base de la proximidad mayor o menor a ese orden, de los contenidos corporales. La visión del mundo y la objetivación de la esencia en creaciones culturales, depende a su vez de aquel movimiento.

El destino del hombre es mantenerse fiel a un proceso, que la substancia desarrolla con su propia sabiduría y del cual, la inteligencia se limita a cerciorarse; él puede ser perturbado si la vida se utiliza en proteger exclusivamente planos bajos a costa de los más altos, encargados de levantarlos. La dignidad y también la tragedia del hombre, es que su conciencia puesta por naturaleza a distancia de su propio ser, puede destruirlo; este temor lo sume en el desamparo y le despierta la necesidad de pedir ayuda al orden más alto, al orden absoluto; en el plano del ser, se obra por presencia; la presencia constante de aquel orden en el espíritu, es capaz de conducirlo al acabamiento de su verdadero destino.

ARMANDO ROA

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

MAURICE MERLEAU-PONTY: *Phénoménologie de la Perception*. Paris, Gallimard. 1945, 532 páginas.

La visión de la realidad que una filosofía inaugura no viene a invalidar las anteriores, pero a situarlas en función de una nueva perspectiva. Este reajuste estructural de la inteligencia origina una dialéctica de aproximación y distanciamiento de los grandes sistemas. Kant proyecta a Hume en una dirección inesperada, hace posible una comprensión diversa de Platón, en cambio aleja de Aristóteles. Con Husserl y Heidegger, Aristóteles y también Descartes regresan a un primer plano y descubren filones riquísimos de su pensamiento que habían permanecido históricamente latentes; Hume podríamos decir que ahora no se altera y quizás por eso se distancia. Es decir, lo nuevo tiene una capacidad de alimentar una tradición con un movimiento hacia sus orígenes, que quizás no es sino la respuesta refleja a ese movimiento soterrado que vino hasta él, que lo hizo posible y que es justamente lo que denominamos su historia.

A primera vista este libro que Merleau-Ponty publicara en 1945 parece desarrollarse con maravillosa destreza algunas líneas altamente significativas, aunque implícitas en el pensamiento de Husserl y Heidegger. Así la noción misma de Percepción aún con el sentido propio que aquí inviste no queda fuera de aquella forma originaria de experiencia que Husserl designara con el mismo concepto. El problema de la Experiencia del Cuerpo y el de la Experiencia del Próximo en los cuales Merleau-Ponty y asimismo Sartre, han cavado tan hondo recogen aquí plenamente todas las valiosas indicaciones de Husserl como también los atisbos extraordinarios de Scheler. En la tercera parte de este libro Merleau-Ponty se propone la investigación de algunas estructuras más altas, que bastará enunciar para reconocer su indisputable filiación; El Cogito (capítulo I de la tercera parte), La Temporalidad (capítulo II) y La Libertad (capítulo III). Aun no sería aventurado decir que Ser y Tiempo está aquí reiterado, no ya siguiendo el curso de orgánica y minuciosa estructuración que Heidegger parece realizar a cincel, pero con un propósito menos unitario, con más soltura, en la actitud de quien, realizada la heroica faena de la brecha, puede abrirse a las múltiples sollicitaciones del paisaje.

Pero si el pensamiento de Merleau-Ponty se mueve en la fenomenología como en terreno conocido, si advertimos que en él la *Intencionalidad* deja de ser mera conciencia de algo, pero se convierte en todo un "projet du monde", si la *Reducción* no radica el pensar dentro de la órbita de un sujeto puro, ni excluye los datos de la actitud natural sino los asume dentro de una operación constitu-

yente que se origina detrás de la conciencia y va hasta el objeto, sea éste un cuerpo sexual, un instrumento o un cuadro de Van Gogh, si la *esencia* se despoja de su pura significación eidética y de su mundo concluso en la inteligibilidad para ser ahora un campo ideal de acceso a la facticidad del existir, si el *ser en el mundo* de Heidegger no aparece propuesto en la estricta y trascendental función de la pregunta por el ser, sino como una totalidad concreta y constituyente de toda realidad, en fin si Merleau-Ponty puede tocar con tal nitidez los límites mismos de la fenomenología, cargar con una significación propia sus más fundamentales tesis y reordenarla bajo otro plan, es que en algún sentido está fuera de ella y no es la suya una brillante exégesis, sino una posición singular que el pensamiento de Husserl y Heidegger hizo posible, pero que se alza más allá de ellos con auténtica individualidad. Tal es el signo de lo nuevo: esta capacidad de proyectarse hacia atrás en una tradición; y a la vez el signo de lo permanente, que aquí muestra la fenomenología: su capacidad de ordenarse en nuevas formas, manteniéndose en incesante confluencia, apagada o visible.

La noción básica que parece advertirse en este libro es la de existencia, en términos que permiten ubicar a Merleau-Ponty y a Sartre —no así a Heidegger, como éste lo reiterara en su carta a Jean Beaufret— bajo la denominación de existencialistas. En efecto, la "Percepción" en rigor alude a un campo existencial abierto a la problemática gnoscológica. Conocida es la crítica contemporánea (Heidegger, Hartmann) al planteo tradicional del problema del conocimiento y de la verdad, construido sobre los extremos sujeto-objeto. Pues bien, la zona que el campo perceptivo delimita acoge los datos de la experiencia inmediata y la génesis misma del proceso reflexivo y en cambio excluye aquellos ingredientes ontológicos que llevaron la tradicional "adequatio" entre intellectus et rei, a una aporía.

La existencia está propuesta como un a priori configurador y empírico.

a) Es a priori no en un sentido Kantiano, porque no es dable discernirlo de sus contenidos ni atribuirle cierta unidad actual preexistente; no lo es tampoco en sentido sustancialista por su fundamental indeterminación. Su aprioridad nos parece entenderla —con las debidas restricciones— en el sentido en que podemos considerar que una hipótesis funciona a priori respecto de la multiplicidad de nuevos datos que le van siendo sometidos; sólo en este sentido apelamos a la noción de hipótesis, porque, por otra parte, la existencia es eminentemente real y fáctica.

Esto puede constatarse en el hecho de que es la existencia, aquella forma básica que nos parece posible designar con esta palabra, lo que de una parte permite interpretar las leyes psicológicas de contigüidad y semejanza, no como ordenación de estados de conciencia traídos a un presente, sino como el despliegue de una conciencia presente a través de una estructura construida con arreglo a tales principios (véase capítulo "L'Association") o que permite atribuir a la atención como tarea primera la de abrir un campo perceptivo y hacer presente el objeto, sin traerle desde un estado preexistente sino articulándolo existencialmente en la situación perceptiva (véase capítulo "L'Attention et le Jugement"), o bien, que en el campo de la libertad invierte el proceso deliberatorio, atribuyendo a la decisión la carga de valor con que se plantean las series de motivos (véase capítulo "La Liberté"). Así propuesta comprenderemos que la existencia conduce a un planteamiento del problema del tiempo y comprenderemos tam-

bién que si bien el análisis de Merleau-Ponty deriva de la gran intuición Heideggeriana sobre la estructura temporal de la existencia debe fundamentalmente construirse sobre la significación del presente y en la dirección que Merleau-Ponty expresa de la manera siguiente: "mon présent peut cesser d'être un présent de fait bientôt entraîné et détruit par l'écoulement de la durée et devenir un point fixe et identifiable dans un temps objectif" ("Le corps", pág. 83).

b) El sentido configurador de la existencia implica una radical transformación de la intencionalidad que está construida aquí no sobre la base escolástica que Husserl recoge a través de Brentano, sino sobre una metafísica Hegeliana, en tanto el ser aparece aquí postulado dialécticamente por la constitución del "pour-soi", del ser de la conciencia, del ser reflexivo.

c) Finalmente la existencia asume una dimensión empírica y no cae dentro de aquel paréntesis Husserliano que la desligaba de sus implicancias inmediatas con la realidad y experiencias naturales. No aparece la existencia en aquella función ontológica que tiene en Ser y Tiempo, vale decir, como análisis existencial dirigida a la interrogación por el ser, sino más bien se abre a una fenomenología cuyo propósito es doble: de una parte describir la reflexión como "réflexion sur un irréfléchi et par conséquent comme un changement de structure de notre existence" ("Le champ phenomenal" 76) y de otra mostrar la aparición misma del ser a la conciencia, en su forma empírica, no en sus condiciones de posibilidad. Pudiera descubrirse aquí un regreso a formas de empirismo irracionalista, sin embargo, nuestra impresión es que la reflexión trascendental no pierde su plena validez y, en cambio, quizás se hace más fecunda.

En realidad quien considere este libro en la perspectiva de Husserl y Heidegger que Merleau-Ponty explícitamente asume, quien le ponga bajo la luz de las Investigaciones Lógicas o de las Ideas, posiblemente adivine la negación misma de la fenomenología. Pero no hay que olvidar que la actitud anti-psicologista de Husserl y la tajante divisoria que establece entre hechos y esencias, están históricamente localizadas. El pensamiento de Husserl surge principalmente sobre la base de una justificación teórica de nociones de la aritmética y en tiempos en que la psicología explicaba demasiado. Cabe entonces deslindar los elementos que llamaríamos dialécticos de los que son esenciales dentro de las intenciones últimas de la fenomenología. Merleau-Ponty parece asumir la orientación que el pensar filosófico de Husserl traza en aquellos escritos que se guardan inéditos en Lovaina. Por este hecho no podríamos apreciar debidamente la cuestión que por cierto no interesa desde un punto de vista erudito ni de escuela, pero sí interesa en la medida que se trata de ensanchar la perspectiva fenomenológica y renovar su actitud primaria en función de aquellas instancias que la historia del espíritu propone a la meditación filosófica actual.

Desde luego, en este libro las grandes investigaciones de la teoría contemporánea: fenomenología, análisis existencial, Gestaltheorie, marxismo, psicoanálisis, historiología, fenómenos estéticos de significación tan decisiva como Proust, Cezanne, Valery, aparecen recogidos sin mengua de la formalidad específica del filosofar.

Ciertamente la potencia oscura de la existencia perceptiva quiebra la estructura que llamaríamos cartesiana de la fenomenología, invadiendo la zona trascen-

dental de la conciencia pura, no obstante creemos que ello hace posible una fecunda incorporación de la ciencia y de la experiencia al cuerpo del saber filosófico en una tentativa que positivamente se demuestra en las páginas de este libro respecto de las categorías empíricas de la Gestaltheorie, cuya riqueza proyecta Merleau-Ponty con singular talento al campo de un saber unitario.

En fin, este hermoso libro de Maurice Merleau-Ponty reúne armoniosamente los grandes desarrollos especulativos de la metafísica alemana, desde Hegel con la vieja sabiduría ético-psicológica del espíritu francés.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN

KARL JASPERS: *Von der Wahrheit*. (De la Verdad). München, Piper, 1947. *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*. (Razón y Sinrazón en nuestro tiempo). Ib. 1950.

El uno, un libro inmenso, que desanima un poco por su magnitud, que es una verdadera Suma; el otro, tres lecciones profesadas en 1950 en la Universidad de Heidelberg. Tales son las contribuciones más recientes de Jaspers a la Filosofía. Conviene precisar qué aportan de nuevo al pensamiento del autor estos dos libros, especialmente respecto de su gran obra *Philosophie*, que data de 1932. Parece claro que es el lugar muy grande dado a la razón (*Vernunft*). Pensando en el proceso que ha recorrido, escribe: "Hace decenas de años, he hablado de Filosofía de la existencia, y agregaba que no se trataba de una Filosofía nueva y particular, sino de la única y eterna Filosofía, en la cual era necesario acentuar el pensamiento básico de Kierkegaard, en un instante en que se perdía en la objetividad. Hoy, quisiera llamar a la Filosofía, Filosofía de la razón, ya que parece apremiante hacer evidente esta esencia originaria de la Filosofía. Donde la razón se pierde, se pierde, asimismo, la Filosofía. Desde el comienzo, su tarea fué —y lo sigue siendo— alcanzar la razón, restituirse como razón, y como la razón propiamente dicha . . . la que no entra en las estrecheces del entendimiento" (*Vernunft* . . . págs. 49-50).

Debemos esforzarnos en comprender este nuevo aspecto del pensamiento de Jaspers. Digamos desde ya, que la *Vernunft* de que habla parece corresponder sólo remotamente a lo que en francés llamamos razón. Leyendo a Jaspers, primero se piensa en los principios reguladores que Kant introdujo en las secciones octava y novena de la Antinomia de la Razón Pura: este principio no agrega nada al conocimiento de los objetos, pero indica la regla para alcanzar un concepto del objeto. En efecto, en Jaspers se encuentra toda una serie de *dominios* (así traducimos, aunque con vacilación, *der Umgreifenden*) de lo real, que tienen cada uno carácter y unidad propios. Estos *dominios* parecen indicar, menos que objetos, actitudes respecto a ellos y como maneras de vivir: primero es el *Dasein*, dominio de la lucha por la vida, en que los seres se excluyen unos a otros, cada uno persiguiendo su propio interés, aunque en este interés puedan entenderse entre sí; la *Bewusstsein* (conciencia), en que los opuestos son colocados por la conciencia uno frente a otro, de tal manera que uno excluye al otro; el *Geist* (espíritu), conciliador, que admite los opuestos como momentos, es la región del "tanto uno como otro"; la *Existenz* (existencia en el sentido de Kierkegaard), que ya no nos deja en la región teórica del pensamiento, pues nos fuerza a tomar una decisión y a escoger; es la región del "O bien, o bien". Para comprender qué es la *Ver-*

nunft, es necesario entender este juego de oposiciones, dispuestas unas sobre otras, y que latamente corresponden a la sucesión histórica Wolf (entendimiento), Hegel (espíritu), Kierkegaard (existencia), cuyo término está en el drama de la existencia que fuerza a la decisión (cf. *Von der Wahrheit*, pág. 969). La nueva Filosofía de la razón afirma que este término no es definitivo, sin que constituya, no obstante, un nuevo dominio, que sería superior a los ya enumerados. "Ella no produce nada por sí misma" —dice formalmente Jaspers; "no encierra formas determinadas"; es la inquietud y la ausencia de reposo; es, que, aprehendiendo estos diversos dominios, cada uno de los cuales tiene una unidad, rehusa detenerse en alguno de ellos para buscar un Uno más vasto que los comprenda a todos, pero no puede alcanzarlo; la razón es "ruhelos in ihrer Ruhe", sin reposo en su reposo. Su "reposo" consiste en que está ligada a todos los dominios, lo que hace posible la vida común (das Mitleben), la comunicación total; pero resta "inquieta", porque en ella persiste la exigencia o la voluntad de esta unidad que no alcanza, de este Uno que es todo, y que, en este mundo no aparece; es reposo porque es conciencia de los límites que quiere y no puede sobrepasar; no admite un devenir que tenga fin.

Parece como si el pensamiento de Jaspers fuese frecuentado por una metafísica de la identidad, como la de Schelling, que por lo demás cita algunas veces. La relación de lo histórico a lo trashistórico, de lo temporal a lo eterno, he aquí el mensaje de la *Vernunft*, especie de Logos destinado a iluminar a los hombres. Sin embargo, el pasaje de lo temporal a lo eterno no se opera. Pero, al mismo tiempo, la *Vernunft* posee algo del sentido esencialmente humanista que tiene la palabra razón, en cuanto está tomada como un medio de acuerdo entre los hombres, como una característica de la humanidad en devenir. "La razón aparece como el esbozo de la humanidad esperada, en tanto que depende de nosotros producirla" (*Vernunft*, pág. 50). Este rasgo está manifiesto en la tercera lección del pequeño libro: la "Sinrazón" (*Widervernunft*) que consiste en egocentrismo, y el conflicto entre la razón y la "Sinrazón", "se oculta en todos nosotros", es decir, tiene lugar entre el repliegue egoísta de nosotros mismos y el poder de comunicación entre los hombres. Y el autor se las trae sobre todo con los "charlatanes" que prometen un "conocimiento absoluto".

Esta unión entre una metafísica deseada y una metafísica retenida constituye la "tensión" (*Spannung*) característica, según el autor, de la *Vernunft*. El mito religioso del Logos, Verbo de lo eterno, y del *homo viator*, sirven mejor que nada para designarla. La razón "tiene conciencia de no estar jamás en posesión de la verdad; más bien la tiene de estar sobre la vía que a ella conduce" (*Vernunft*, pág. 65); esta marcha religiosa da a esta Filosofía de la razón algo de esencialmente diferente a lo que llamamos racionalismo.

EMILE BRÉHIER

ENRIQUE MOLINA: *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XX*. Santiago, 1952. — *Tragedia y realización del espíritu. Del sentido de la muerte y del sentido de la vida*. Nascimento, 1951.

Encontramos en los tres ensayos de don Enrique Molina reiteraciones de anteriores conceptos y atisbos nuevos reveladores de su inquietud filosófica. Sin ser

propiamente un sistemático, el Rector de la Universidad de Concepción ha consagrado muchos años de su fecunda vida al esclarecimiento y crítica de diversas corrientes modernas del pensamiento. En el primero de sus recientes trabajos ilustra adecuadamente acerca del estado mental de la generación anterior a la suya. El positivismo gravitaba sobre la vida universitaria, y sus corifeos mayores estimaban que "significaba el ápice definitivo del pensamiento humano, más allá del cual no había que buscar nada ni inquietarse por nada en materia de temas trascendentales". Cuenta, además, una pequeña historia no exenta de humor. Cuando el señor Molina se acercó a un rector interino de la Universidad de Chile con el objeto de consultarlo sobre una conferencia filosófica destinada a explicar el pragmatismo de William James, el funcionario docente autorizó lo solicitado; pero mirándolo, entre compasivo y sorprendido, añadió este comentario: "Que haya, hombre, gentes que se ocupen de estas cosas todavía..."

El señor Molina padecía en carne propia la indiferencia de un personaje que tenía en sus manos, en ese instante, la tuición más elevada que existía en Chile de la cultura nacional. El positivismo dominante daba por muerta y sepultada a cualquiera expresión de la metafísica y apenas entendía que hubiera aquí alguien capaz de resucitarla.

No sería el menor mérito del autor de estos ensayos el que comprueba su posición renovadora en 1908, mientras se desvelaba en "tan anticuadas y estériles especulaciones".

Alejandro Korn observa que en Argentina el fenómeno fué idéntico. No significa su revisionismo de esas ideas una negación del aporte de tal escuela, pero sí ubicación cautelosa en el tiempo y en el espacio históricos. "La aversión aparente a toda afirmación ontológica, la renuncia reiterada a toda metafísica, el escaso interés por la especulación pura, el desdén fingido de lo incognoscible, permiten eludir los últimos postulados. No logran ahuyentarlos de toda mente medianamente lógica".

El panorama que despliega en su estudio el señor Molina comprueba una profunda transformación operada en poco más de cuarenta años. Las generaciones recientes se devuelven en una órbita más comprensiva de los valores espirituales y el hecho de que no se consigne todavía la existencia de una filosofía propia, no autoriza a soslayar el problema derivado de semejante actitud.

El fenómeno es general y lo comprueban diversos ensayistas y pensadores en toda Hispanoamérica. Leopoldo Zea, en su volumen *En torno a una filosofía americana*, dice al respecto lo que copiamos: "Esta nuestra supuesta incapacidad para filosofar, con el consiguiente sentido de inferioridad para tal tarea, es consecuencia de una falsa visión sobre nuestra situación en la Cultura Universal. Ha sido el resultado de querer ser otros que nosotros mismos. Es ahora, en nuestros días, que hemos empezado a reemplazar este sentimiento de inferioridad por uno más legítimo y positivo: el de nuestro desarrollo cultural. No podemos seguir considerando como signo de inferioridad el hecho de que antes de ser mayores hayamos sido infantes; no es un signo de inferioridad el aprender antes de poder enseñar. (Página 62).

Por esto hallamos plausible el intento crítico y revisionista del señor Molina, a pesar de sus vacíos y de su cortesía al enjuiciar ciertos engendros filosóficos

que sitúa en un mismo nivel con otros de lozana madurez. En su ensayo encontramos lagunas y omisiones: el olvido de Rafael Fernández Concha y de Juan Serapio Lois en el siglo XIX, aparte de su somera alusión a la *Filosofía del Entendimiento* de Andrés Bello. Fernández Concha escribió cuatro obras fundamentales: *El Derecho Público Eclesiástico*, *La Filosofía del Derecho*, *La Teología Mística* y *El Hombre en el orden filosófico, religioso y social*.

Quizás sea después de Lacunza, al que cita brevemente el señor Molina, el más sólido y completo de los pensadores católicos de Chile. Su análisis de los sistemas éticos contrarios a su concepto de la moral es un agudo esfuerzo que si no convence a un criterio actual, tuvo en su tiempo el mérito de dirigir y orientar a un sector vasto del país. En cuanto a Juan Serapio Lois, hoy olvidado, es un valioso representante del positivismo, que se anticipó a Valentin Letelier y modeló a más de una generación laica en Chile.

Respecto a la apreciación de la *Filosofía del Entendimiento* de Bello, creemos con Gaos, que en su época evidenció grandes conocimientos, que pocos americanos podían exhibir entonces, y puntos de vista originales en que surgía la poderosa capacidad analítica de su autor.

Lo más interesante de la sinopsis del escritor chileno es la que destina a revisar el estado actual de la filosofía en Chile. El señor Molina se muestra, a menudo, generoso, de visión amplia y bien informado de las corrientes más atrevidas que nutren a los valores jóvenes. Consagra substanciosos análisis a su propia actitud, que detalla a partir de su crítica del positivismo hasta sus últimas publicaciones que todos admiramos por su pulcritud y decoro, y luego estudia a dos pensadores especulativos: Clarence Finlayson y Jorge Millas. El primero es un diestro neotomista, que posee una brillante situación en el extranjero, donde ha profesado cátedras en Harvard, México, Panamá, Colombia y otras partes. Finlayson no sólo se ocupa en temas metafísicos que tienen hoy en su pluma a un audaz explorador, sino que ha tratado de asuntos literarios con gran lucidez y hondura. Son notables sus ensayos sobre Neruda, Porfirio Barba Jacob y José Asunción Silva, que se proyectan más allá de la crítica acostumbrada e interfieren tópicos medulares acerca del hombre y su destino. La información filosófica de Finlayson es extraordinaria y sorprendió recientemente a ciertos teólogos en el Congreso de Filosofía de Mendoza con planteamientos desconcertantes en que un tomismo reprimado se unía a una posición moderna y desprejuiciada. Frente a Finlayson está Jorge Millas, a quien el señor Molina trata con vasta comprensión. Millas alienta una preocupación nobilísima por las ideas generales y es de los escasos chilenos que penetran más allá de la apariencia de las cosas, con el propósito de extraer una estimación justa de nuestras posibilidades en el campo del pensamiento, sin excluir tampoco un juicio sobre el valor potencial de la raza. En *Idea de la Individualidad* el ensayo sale de su marco literario, simple expresión de belleza formal, para proyectarse en el campo fertilísimo de la especulación pura.

Después el señor Molina traza el inventario del movimiento filosófico en Chile, hasta resumir su estado presente, con optimismo. No compartimos todos sus juicios y echamos de menos, de nuevo, referencias vitales. Pero esto, en ningún caso, desmedra su generosidad de maestro y su intención de positivo alcance. El recuen-

to es pródigo en revelaciones y la forma en que se halla concebido confirma la serenidad mental de su autor.

En el segundo volumen, el señor Molina recopila cuatro ensayos diversos: uno intitulado "Tragedia y realización del espíritu"; el segundo trata "Del sentido de la muerte y del sentido de la vida"; el tercero traza un breve paralelo entre Descartes y Spinoza, y el último es un agradable paseo filosófico, de fina intuición, por el mundo que ocupó el pensamiento griego.

Todos consolidan la categoría intelectual del maestro de Concepción. A veces, el escritor soslaya un pronunciamiento categórico y al referirse a Descartes rectifica a Maritain, que rechazó ciegamente la acción fecunda del autor del *Discurso del Método*.

La filosofía pierde aquí el ceño adusto, su grave contenido, y aflora en bien moldeados períodos en que advertimos la seductora huella de Bergson. No es el señor Molina, ni con mucho, el sistematizador solemne que, como Gaos, caotiza la expresión con un lenguaje gerundiano. Por el contrario, facilita el acceso profano a ese, al parecer, sellado templo. Discurre con elegancia y, a veces, parecemos oír su voz que se adelgaza en la cátedra y nunca pierde la compostura ática en la tribuna.

Las nuevas generaciones irreverentes y destructoras han sabido respetar las canas del rector y catedrático de filosofía. Fuimos de los que en épocas pasadas también allegaron su piedra a la destrucción de la estatua. Pero el tiempo, animador de pasiones y emoliente de cualquiera incomprensión pasajera, enseñó a estimarlo. No estamos preparados para intentar una definición dogmática del significado del señor Molina en el campo filosófico de Chile. Pero siempre nos ha parecido un adelantado, uno de esos hombres precursores que advirtieron la palpitación vital de las nuevas corrientes del pensamiento en el mundo. Tiene su bien merecido lugar en el progreso de las ideas filosóficas en Chile por haber contribuido a sacar esas nobilísimas disciplinas del marasmo en que las sumió el positivismo finisecular. Su avaloramiento oportuno de Bergson, de William James y de Guyau, su consagración ferviente al estudio de lo que llamó "los valores espirituales", su excelente ensayo sobre Nietzsche y el que destinó al inventario de la herencia moral de la filosofía griega, son hitos vivientes de su gran vocación.

Creemos que practica un sincretismo de categoría moralista. En todos estos últimos ensayos rectifica, anota y comenta con destreza lo que otros concibieron con mayor dogmatismo. La denominada duda metódica de Descartes la califica más exactamente "duda sistemática", porque pasó los límites de una garantía metódica para constituir las bases de un sistema discutible.

También aconseja una reintegración de la filosofía que tendría por base su adecuación a los maravillosos avances de la ciencia. Esta última le pediría entonces a la primera su sentido de orientación para formular los valores que a ella no le corresponde definir.

En algunos de estos breves trabajos percibimos una agradable prosa que su autor ha cuidado con amor. A veces hay párrafos musicales, que suenan bien al oído. La plenitud y la experiencia han llevado al señor Molina a un sitio de maestría que nadie dejará de reconocerle: el del ensayo filosófico matizado de un estilo que juguetea con las ideas y también las clarifica.

E. TROELTSCH: *El Protestantismo y el Mundo Moderno*. Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

Desca Troeltsch señalar los rasgos esenciales del mundo moderno y la influencia por él recibida desde las formaciones religiosas. Se da cuenta del peligro de ciertas palabras como cultura, mundo, progreso, evolución, hombre moderno, bajo cuyos presuntuosos significados se oculta, a veces, el sentido real, cuando no la ignorancia ante los hechos históricos; ello, sin embargo, no lo despoja de su derecho a interpretar acontecimientos desde un ángulo filosófico y por tanto con ideas propias, diversas a las utilizadas por el especialista cuando delimita y relaciona sucesos, como que unos y otros buscan algo diverso en la realidad.

Troeltsch es consciente de su punto de vista y frente a los historiadores, mantiene la necesidad para el hombre y sobre todo, para el conocimiento de su presente, de ir a los sucesos históricos e interrogarlos filosóficamente. Ello presupone un contacto inmediato y verídico con esos sucesos. La filosofía de la historia nace del claro sentimiento poseído por todos de ser portadores de un destino, que de un modo u otro debemos resolver nosotros mismos; pues bien, nadie puede negar a la filosofía su derecho a investigar las diversas realidades y desde luego, la histórica. La forma de sus conceptos depende entonces del objeto de la pregunta dirigida por ella, a las cosas; el concepto filosófico-histórico abre a las cosas, en el aspecto referido por ellas, a nuestro destino. El historiador del arte o de la vida política, aspira a desaparecer él mismo del curso de la investigación, así lo quería Ranke, dando curso libre al auténtico desenvolvimiento o enlace de unos sucesos con otros; en la transformación de una arquitectura, o un sistema político, podrá seguir los hilos tan lejos como se pueda, pero buscando siempre influencias naturales, reveladoras por sí mismas, de una explicación de lo sucedido; el filósofo ante los elementos y leyes descubiertos por el especialista, debe remontarse no a las leyes supremas que explican el cambio histórico, lo que también ya lo dijo Ranke¹, es del dominio del historiador, sino a su referencia al destino y por tanto a la estructura interior del hombre.

El historiador de la filosofía persigue el desarrollo de los sistemas, las ideas, los problemas, etc. y su vigencia en determinados grupos o pueblos; analiza también el influjo ejercido por ellos en otros órdenes de cosas y el recíproco de estos órdenes en ellos. El filósofo de la historia, en cambio, mira la vigencia espontánea de ciertas realidades filosóficas y su valor dinámico, en medio de la vida histórica. No se pueden aceptar esas mezclas híbridas observadas en muchas interpretaciones filosóficas de la historia y en las cuales, al lado de conceptos filosóficos legítimos, se introducen otros pertenecientes a la historia concreta, casi siempre retorciéndola, ya que el filósofo no suele tener conocimientos adecuados para un avance de esta clase. El filósofo de la historia debe sumergirse en los sucesos y ver el tipo de realidad cobrado allí por sus conceptos filosóficos, básicos, qué fisonomía van tomando en el surgir espontáneo de la vida misma. Así, una prueba para la teoría

¹ "A mi me parece, que la historia, en el sentido perfecto de la palabra, puede y debe remontarse por caminos propios de la investigación y el examen de lo concreto hasta una concepción general de lo acaecido, hasta el conocimiento de su trazón objetiva". Ranke. "Pueblos y Estados", pág. 518.

de la materia y la forma substancial de Aristóteles, es su escaso dinamismo en el modo como el hombre de los últimos siglos trata de sus instituciones políticas, económicas, culturales, etc. El concepto clásico de existencia, frente al de esencia, adquiere riqueza, cuando se le ve vivo y natural, en todas las exigencias puestas por el hombre moderno a la veracidad de las cosas, desde la filosofía y la ciencia hasta las ordenaciones estatales; él condiciona el subordinar todo, al supremo patrón de lo perceptible; lo mismo diríamos de las ideas de naturaleza, personalidad, relación, derecho natural, materia, espíritu, etc.; lejos de agregar un concepto vacío al conocimiento de la realidad concreta de la historia, la suponen y le dan algo diverso, su relación a nuestro destino íntimo², en última instancia lo decisivo para nosotros.

Troeltsch se mantiene en lo justo cuando dice que el filósofo de la historia: "presupone la investigación del detalle y permanece supeditado a ella; conoce su peculiar peligro de desviación en falsa generalización y habrá de ser muy modesto frente a la investigación del especialista", pero ello no le impide, a su juicio, el reelaborar en el sentido propio de su vocación, la materia elaborada en primera instancia por la ciencia histórica.

Afirma, en seguida, que todo conocimiento histórico tiende de algún modo a iluminar nuestro presente y por esa vía, a señalarnos ciertas posibilidades para el porvenir; nuestro destino no puede hacerse a partir de la nada, sino de la situación real en que nuestra naturaleza se encuentra: "Tampoco cuando maneamos el arte de la interpretación de series evolutivas, tan familiar al pensamiento moderno, obedecemos, en el fondo, a otra cosa que al afán de comprender nuestro presente dentro de una serie semejante; y cuando cedemos a la propensión, no menos habitual, de formar "leyes históricas" partiendo de esas series, también se halla en el fondo el deseo de ordenar lo particular del presente dentro de lo universal del curso total, para así comprender mejor el presente y el futuro.

"Resulta, pues, que la comprensión del presente es siempre la meta última de toda Historia; ésta representa la experiencia total de nuestra especie en la misma medida en que somos capaces de recordarla y relacionarla íntimamente con nuestra propia existencia"³.

En su estudio de la cultura moderna, nota la dificultad de caracterizarla positivamente, pues para ello sería preciso enfrentarla con la cultura que la suceda; el presente, dice Troeltsch, es en su fundamento un conjunto de posibilidades, de las cuales no sabemos cuál acabará por imponerse; su conocimiento a base del pasado, es por eso un conocimiento de conjeturas. Es claro que cuando del destino del hombre se trata, incluso tales conjeturas son indispensables y útiles.

La caracteriza, entonces, por su lucha contra la llamada cultura eclesiástica medieval y su "sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva, de su inmanente y directa capaci-

² "El espíritu no puede ser tocado con las manos ni contemplado con los ojos; hay que conocerlo por sus efectos y resultados". Ranke. Pueblos y Estados; pág. 512. Ed. Fondo de Cultura. México.

³ El protestantismo y el mundo moderno, págs. 10 y 11. Ed. Fondo de Cultura. México.

dad de impresionar". De esa autonomía en el pensar, de esa sustracción al influjo de la autoridad, derivan, a su juicio: el individualismo, el carácter científico-racionalista, el relativismo, la intramundanía en la orientación de la vida y el optimismo, cualidades centrales del modo de ser moderno europeo y americano.

La estimación de la ciencia vendría de la exigencia íntima a una superautoridad capaz de contrapesar el individualismo absoluto, consecuencia de la pérdida de la autoridad universal de la Iglesia.

A los anteriores rasgos, añade otros pertenecientes "al dominio de las circunstancias y relaciones puramente reales y de los que es difícil decir en qué medida han determinado a ese espíritu o al revés". Incluye entre tales causas: los gigantescos estados militares, el desarrollo de la economía capitalista moderna, el despliegue de la técnica, el aumento enorme de las cifras de población, la presencia de un horizonte universal y el contacto con mundos variados no cristianos. "Todo esto se entretreje con las transformaciones espirituales antes descritas en un nuevo todo que anida tareas y problemas completamente nuevos en comparación con los del viejo mundo de la cultura eclesiástica y en el que la vieja Iglesia, su concepción del mundo y su ética no poseen ya ningún cimiento firme, por mucho que el anhelo religioso inextirpable y la necesidad de anclamiento se acojan a los restos, todavía muy influyentes del viejo mundo eclesiástico".

Es interesante su respuesta a quienes ven en este nuevo mundo la progresiva muerte de una cultura antigua más vigorosa: "tenemos una plenitud imperiosa de nuevas formaciones y, en lugar de la impotencia que se refugia en la fantasía y en el escepticismo, un enorme dominio efectivo y siempre creciente de las cosas".

No se le escapa que la mayor parte de los caracteres descritos fueron engendrándose en la Baja Edad Media y en el Renacimiento; se sabe cuán difícil es fijar el origen de ciertas convicciones y cómo algunos remontan la época moderna a la época de San Francisco de Asís o a la racionalización escolástica hecha por Santo Tomás de Aquino.

El protestantismo, a su juicio, ha colaborado decisivamente a este mundo, primero de un modo negativo, pues al crear Iglesias confesionales diversas pretendientes todas a la verdad pura, las relativizó de hecho, permitiendo así al individuo libertarse y buscar la salvación a solas con su Dios; después, a partir del siglo XVIII, abandonando sus antiguos dogmas y ubicando la fe en Dios en el mero sentimiento humano; refuerza de esta manera, la autonomía y la libertad de la persona, fundamento de la cultura moderna. En tal camino, Troeltsch revaloriza la importancia de las sectas baptistas, de los espiritualistas místicos, de la teología humanista y por cierto de los calvinistas, a quienes, siguiendo a Max Weber, atribuye importancia en la génesis del capitalismo, la democracia y la autonomía de la conciencia.

Divididos los hombres en elegidos y réprobos y eliminado, por otra parte, ese término medio del purgatorio, dió el calvinismo un carácter más trágico y absoluto, al destino. Los predestinados al reino divino lo sabían por una clara certeza interior, se sentían libres y dominadores de la naturaleza, pero no dominados por ésta; así nació la ascética intramundana del trabajo por el trabajo, origen del alma capitalista; para el capitalista, el trabajo en sí, sin consideración a las cosas mismas, o a lo más en cuanto son fuente para nuevos trabajos, es la más alta forma de

vida. En la economía medieval, el trabajo era el medio de adquirir las cosas, en el mundo capitalista sucede al revés. Troeltsch recuerda cómo este espíritu ha influido incluso en los órdenes culturales puros; Lessing, citado a este respecto por tantos autores, suponía superior la investigación de la verdad a la verdad misma.

La idea de democracia también nace en principio del hecho, que cada hombre tiene abierto el camino para llegar directamente a lo divino y a la salvación, sin necesidad de instituciones mediadoras o intermediarias, cuyos depositarios en tal caso ocuparían un lugar jerárquicamente superior; de este último tipo, era, según él, la Iglesia Católica en el mundo medieval. Poco a poco desaparece el derecho divino de los reyes y el hombre moderno se siente depositario directo de ese derecho; por tanto, al elegir a sus representantes, que coordinarán los intereses del conjunto en las actividades terrenas, se siente haciendo uso de su mejor derecho.

Pero se da cuenta Troeltsch que el protestantismo ha contribuido sólo en parte, derivando lo más importante del espíritu de la Ilustración: "El racionalismo individualista, con su generación de la sociedad a partir de los intereses de los individuos, no es una creación del protestantismo, aunque de él, mejor dicho, del calvinismo y el espiritualismo, parten varios hilos en su dirección. Es una creación de la Ilustración y del espíritu racional, que parte de la igualdad de todos en capacidad racional y de la posibilidad de la construcción adecuada de la sociedad mediante la ciencia; en la libre visión científica pueden también aunarse todos. En este sentido son los pueblos latinos y católicos y no los protestantes y germánicos los que han sentido y construido la idea de sociedad, y la han construido basándose en razones y empleando medios que no hemos de examinar aquí"⁴.

Dentro de su punto de vista, poco claro para discernir la riqueza íntima con que la Iglesia Católica ha contribuido a formar, no diremos al hombre moderno, sino una conciencia más acabada del destino del hombre, merece destacarse la mesurada sobriedad de esta obra de Troeltsch; ella parece justa, además, en los caracteres atribuidos al mundo de su tiempo. Su división del protestantismo en dos épocas, una hasta el comienzo de la Ilustración en que aparece preocupado por los antiguos dogmas, prolongando en cierto sentido la cultura eclesiástica y la otra posterior, en que la preocupación dogmática desaparece en pro de "una fundación puramente subjetiva e íntima de la idea de la fe y, con ello, también para una posibilidad de plasmación individualmente diversa, no vinculada a ningún dogma oficial"⁵, es tal vez verdadera.

Sería altamente discutible, sin embargo, su idea de que tal avance sea un progreso religioso, pues, como ya lo dijo Dilthey, no es concebible un contacto religioso auténtico con la divinidad, sin una forma particular de conceptualizarlo; en el caso de la religión, estos conceptos forman los dogmas; es una ley humana, que sus experiencias en cualquier plano, alcanzan su intensidad mayor cuando son capaces de auto-delimitarse en un concepto, concepto de naturaleza diversa según la forma de la experiencia; una religiosidad sin dogmas es algo así como una ciencia natural sin leyes, entregada al polimorfismo cambiante de lo singular. El dogma es el modo cómo la experiencia religiosa viva, da a entender lejanamente la hon-

⁴ Troeltsch. *Obra cit.*, pág. 103.

⁵ Troeltsch. *El protestantismo...*, págs. 129 y 131.

dura de su visión; es claro que para quien no tiene la intuición religiosa, igual vale en sus terrenos respectivos para quienes carecen de intuición científica o artística, el dogma no suena a una liberadora manera de retener la experiencia de Dios, sino a vacuo conjunto de palabras.

Troeltsch deriva la autonomía de la personalidad de la caída de la Iglesia Católica; podría objetársele que esta autonomía nació en Italia y se propagó a los países de más raigambre católica, pero no, por la simple indiferencia ante la Iglesia, sino porque la Iglesia misma la había ido destacando como el valor más alto: la Iglesia ponía constantemente a las personas divinas y a la persona de Cristo, como atributos máximos de la esencia divina y de la esencia de Cristo; el que históricamente floreciera en lucha con la Iglesia del Renacimiento se debe a las desgraciadas condiciones en que el cuerpo de la Iglesia se desenvolvía en ese momento. El predominio de la ciencia y otras características señaladas del hombre moderno, podrían derivarse también del acentuado predominio de la existencia perceptible, sobre la esencia de las cosas, que se observa, como un estado de ánimo cada vez más dominante a partir de Duns Scoto. Esto condiciona el deseo de no contentarse con una gracia sobrenatural, garantizada por la Iglesia, sino exigir una fe salvadora claramente perceptible a la conciencia personal.

Sería fatigoso, en fin, entrar en polémica a propósito de un trabajo tan valioso; sólo es de esperar la pronta traducción a nuestro idioma de las otras obras de Troeltsch.

ARMANDO ROA

LANDAU, EDMUND; *Foundations of Analysis*. Chelsea Publishing Co., New York, 1950. Traducida del alemán por F. Steinhart.

El estudio del método axiomático ha constituido durante los tres últimos cuartos de siglo una de las preocupaciones favoritas de un grupo de notables filósofos y matemáticos particularmente interesados en estudiar los fundamentos lógicos de la más antigua de las ciencias. Como se sabe, dicho método ha venido gradualmente sistematizándose y perfeccionándose a medida que progresaban los trabajos acerca de la estructura lógica de las ciencias matemáticas, iniciados durante el siglo pasado bajo la influencia de esa actitud crítica que el descubrimiento de las geometrías no euclidianas determinó en los matemáticos de la época.

Si se admite el punto de vista formalista, según el cual la especialidad de la matemática reside en la naturaleza estrictamente deductiva de sus verdades, resulta inevitable reconocer que toda disciplina de esta ciencia es una construcción puramente racional que parte de un cierto conjunto restringido de conceptos fundamentales no definidos y de proposiciones fundamentales no demostradas (axiomas). Los primeros deben concebirse como meros objetos de pensamiento, carentes de toda significación real o intuitiva, dotados de existencia puramente lógica, pero que no corresponden a nada determinado. En cuanto a los axiomas, son proposiciones aceptadas sin demostración como premisas iniciales de la teoría de que se trate y su función no es otra que la de establecer ciertas relaciones estrictamente lógicas entre los conceptos fundamentales. No deben satisfacer otras exigencias esenciales que la de su perfecta coherencia y la de ser suficientes para que, a partir de ellos, todas las verdades de la teoría pue-

dan ser obtenidas mediante la deducción pura. La teoría se constituye en seguida mediante un doble mecanismo lógico: el de la definición que permite la creación de nuevos conceptos a partir de los fundamentales o de aquellos previamente definidos y el de la demostración que no es otra cosa que la demostración de nuevas verdades (teoremas) a partir de los axiomas o de teoremas previamente demostrados. Una exposición de una teoría matemática que con rigor se ciña a estas exigencias es lo que se designa con el nombre de axiomática de esa teoría.

La obra de Landau que comentamos, merece considerarse como uno de los modelos más acabados de una axiomática, digna de compararse con la otra tan admirable construída por David Hilbert para la geometría euclidiana (*Grundlagen der Geometrie*). Fué publicada por primera vez en alemán en 1930 y debemos felicitarlos de que ahora aparezca en una correctísima versión en una lengua más difundida entre nosotros. Justamente hemos querido no desperdiciar esta oportunidad para señalar la conveniencia de su lectura a todos aquellos que se interesan por los estudios lógicos en general y particularmente por la investigación de las modernas concepciones acerca de la estructura de las teorías deductivas. El libro puede, sin dificultad, ser leído por cualquiera persona que posea algún entrenamiento lógico y para su cabal comprensión no sólo no se requieren conocimientos matemáticos elevados, sino que hasta sería preferible que el lector pudiera olvidar lo que sobre esta ciencia pudiera haber aprendido en sus estudios elementales. Porque precisamente lo que el autor se propone es mostrarnos cómo es posible construir toda la fundamentación del análisis matemático a partir de la noción de número entero y sin emplear otro instrumento que la lógica deductiva.

El autor comienza admitiendo tres conceptos fundamentales no definidos: "número natural", "uno" y "sucesor" a los cuales se refieren cinco axiomas sencillísimos que, en el fondo, no son otra cosa que una formulación impecable de los mismos axiomas propuestos a fines del siglo pasado por Peano en su célebre *Formulario de las Matemáticas*. Sobre esta base tan restringida se elabora después toda una teoría rigurosamente lógica de las operaciones con números naturales, números fraccionarios, números reales y números complejos. El estudio de la obra permite comprender con claridad admirable y casi sin esfuerzo cuál es el mecanismo racional que va permitiendo la creación de las sucesivas ampliaciones o extensiones del concepto de número. De este modo se logra alcanzar una idea clara de lo que es la construcción de una verdadera teoría matemática y de las características específicas de la metodología de esta ciencia. Por eso, calurosamente debe recomendarse su lectura a quienes se interesan por estas materias cuyo alcance filosófico parece indiscutible.

OSCAR MARIN M.

CRONICA

JUVENTUD — GENERACION — LITERATURA

Discurso pronunciado por Humberto Díaz Casanueva, representante Oficial del PEN CLUB de Chile al Congreso Internacional de los PEN CLUBS realizado en Niza, como asimismo miembro de la Sociedad Chilena de Filosofía, de la cual ha sido Vicepresidente.

"Agradezco mucho la ocasión que ustedes me dan para balbucear algunas palabras en un francés exiguo que desgraciadamente no coincide con mi emoción secreta. Traigo el saludo fraternal del Pen Club de Chile. Los escritores chilenos expresan su voluntad de participación universal y su confianza en la obra de comprensión internacional del Pen Club. Deseamos afirmar nuestra presencia en el corazón de esta comunidad espiritual a la cual queremos pertenecer con entusiasmo y responsabilidad. Agradezco al mismo tiempo la hospitalidad de esta ciudad transparente y simbólica en que las fuerzas naturales alcanzan tan maravillosa armonía en contraste con el hombre de hoy que sólo puede hacer visible el fondo dramático de su espíritu. Agradezco especialmente vuestra amistad personal. Es emocionante escucharos, saber lo que habéis sufrido, lo que os amenaza, y sentir, a pesar de todo, que tratáis de preservar los valores culturales con el rigor inexorable de la inteligencia.

Permitidme expresar —después de haber escuchado las diversas intervenciones— mi convencimiento de que los tres conceptos fundamentales —juventud-generación-literatura— deben ser considerados en el cuadro de una vasta visión histórico-cultural. Pienso que la elección de nuestro tema ya entraña una ambición ética no estrictamente literaria. No quiero subordinar la literatura a las condiciones sociales. Tal punto de vista sería rígidamente determinista. Pero creo que la tarea impuesta por los valores concretos de la vida actual nos conduce a establecer más claramente las correspondencias entre época histórica y literatura para crear verdaderamente un diálogo fecundo entre nosotros y los jóvenes. Se habla de juventud en una forma demasiado abstracta y vaga. Es difícil explorar la esencialidad de la juventud en estado puro o absoluto. Los sistemas de valores, las tendencias, y la conducta de la juventud se relacionan no solamente con la fuerza biológica o psicológica de este período de la vida del hombre sino también con la situación concreta del hombre actual, con la influencia poderosa de circunstancias que encuentra la juventud con los problemas y trabas del patrimonio que recibe. ¿Hasta qué punto los jóvenes son realmente libres para ser responsables de su juventud, superar nuestra experiencia y para exigirles que su riqueza sea transformada

en misión? Nuestra época da pocas alternativas a los jóvenes para la elección de sus posibilidades. Es un hecho indudable que actualmente los hombres, sin distinción de edad, se reúnen para formar un solo cuerpo y poner en común sus problemas y experiencias. La juventud concebida de manera concreta tiene virtualidades positivas y negativas de acuerdo con su propia esencia pero también de acuerdo con las fuerzas que emanan de una época en que la juventud no puede descubrir un camino sino solamente seguirlo ya en cierto modo trazado por la crisis de nuestra cultura. Confío en que vosotros habéis de excusarme de insistir en un tema que personalmente me interesa mucho. Soy profesor y he contribuido en mi país a la reforma de los sistemas educacionales para estimular el desarrollo de la personalidad libre del educando al mismo tiempo que su responsabilidad en una sociedad democrática. Pero al lado de la educación sistemática —la más perfeccionada— han surgido nuevos instrumentos penetrantes, influencias técnicas, condiciones económicas, morales y sociales, toda una gama de nuevos medios de transmisión del pensamiento y de la sensibilidad con efectos profundos en el espíritu de los jóvenes. Esto es particularmente interesante en un país joven como el nuestro que nos obliga a todos a ser jóvenes, ya que aspiramos al pleno desenvolvimiento de nuestras energías sociales, económicas y espirituales. Esta situación obliga a reflexionar no sólo a los educadores sino que a todos aquellos que se preocupan de la juventud. No se puede por tanto discutir de la juventud sin consideración del tejido social y cultural, en un país o continente determinado en que ella está sumida. Como escritor yo me permito decir que no solamente me interesa el joven escritor sino también el joven lector y luego el joven que no es escritor ni es lector, es decir, me interesa el joven como posibilidad de un hombre nuevo en una comunidad nueva. Sobre tal base de comprensión común podemos tener confianza en el porvenir de la literatura y de la cultura. Con el concepto de generación encuentro una dificultad parecida si quiero aplicar un método riguroso. Es curioso que la literatura más que la ciencia, por ejemplo, tenga necesidad del concepto de generación. Pero esta palabra es un poco equívoca. Hay un concepto genealógico de la generación que no siempre corresponde con el literario. En la generación literaria, más que la edad, son los grandes acontecimientos, las circunstancias históricas, las grandes personalidades o los misteriosos cambios de la conciencia del tiempo, los que contribuyen a la diferenciación. El espíritu de una época puede ser más fuerte que la generación para determinar la actitud de los miembros de una generación. Naturalmente con una lupa podemos buscar generaciones dentro de una generación. Pero también me permito opinar que la situación histórica actual ha aproximado las actuales generaciones. Desde un punto de vista estrictamente literario creo que las generaciones corresponden a contribuciones esenciales a la vida intelectual, a descubrimientos o posiciones espirituales definidas. Hay un tiempo cronológico y hay un tiempo interior en el nacimiento de las generaciones. Creo que actualmente en Chile, por ejemplo, los jóvenes, cada uno a su manera, sobre la base de conquistas fundamentales de las generaciones precedentes, llevan hasta sus últimas consecuencias, equilibran o enriquecen las experiencias nuestras. Nuestros jóvenes sienten las repercusiones mundiales y tienen una exquisita sensibilidad para captar los ritmos artísticos en todas las latitudes, pero a la vez, sienten el llamado de su propia realidad. En nuestro tiempo —me refiero a mi generación— la ruptura fué más violenta. El problema naturalmente se complica si hablamos de una generación no solamente en el sen-

tido de conquistas, de obras maestras, nuevos estilos, etc., sino también de influencias, tendencias a menudo obscuras y vagas que atraviesan los grupos de jóvenes. Sobre el concepto de literatura permitidme decir que para mí existe no sólo una crisis de la literatura sino también de su propio tradicional concepto. No estoy absolutamente de acuerdo con aquellos que consideran la literatura como conjunto de sus técnicas estilísticas y a la historia literaria como historia de estilos, salvo que considere al estilo en un sentido vastísimo, en un sentido nietzscheano. Un estilo vivo está determinado por un cambio de una posición espiritual más que por sus propias características. Yo no estoy de acuerdo con la literatura subordinada a la tesis, a la propaganda y asfixiada por el dirigismo. Pero es preciso reconocer que nuestros jóvenes reciben una herencia antinómica, una literatura que en sus problemas y en sus experiencias oscila desde una posición puramente formalista a una posición que quiere expresar los conflictos del hombre contemporáneo. Es decir una antinomia: la voluntad de revelación y la voluntad de estilo, la voluntad estética y la voluntad de participación. Y al decir revelación no me refiero solamente a la dimensión social o moral sino también la religiosa y metafísica, al hombre íntegro.

Creo que el Pen Club puede aportar una ayuda inapreciable y práctica para aproximar las generaciones y extraer de este hecho beneficios recíprocos. Creo que podemos contribuir a estimular la conciencia de sí mismo en los jóvenes. Porque salvo algunos países en que existen encuestas y otros medios de investigación, no sabemos exactamente lo que piensan los jóvenes ni sabemos siquiera si los jóvenes son capaces de reducir a términos intelectuales y lúcidos sus propias inquietudes. Creo también que podemos contribuir a estimular la creación y el gusto literario en los jóvenes, con la transmisión en escuelas y universidades, de un conocimiento más profundo de la literatura, no en la autonomía de sus estilos, sino en la contribución que la literatura ha hecho al progreso del espíritu humano y de la cultura universal. En varios países la enseñanza de la literatura es demasiado retórica, técnica, aburrida, nacionalista. No podemos estimular de esta manera la vocación del escritor ni la formación del público. Permitidme otra confesión personal. Yo enseñaba psicología en la Universidad. Un día fatigado de textos y de psicólogos profesionales, dicté un curso destinado a revelar a los estudiantes la contribución profunda que ha hecho la literatura al conocimiento del hombre a través de la obra —por ejemplo— de Dostoiewsky, Proust, Kafka. En nuestro tiempo la filosofía —y me permito aquí citar tres nombres: Marcel, Heidegger y Whitehead— confiesan que su exploración ontológica tiene un límite y que solamente la poesía puede ir más allá, la poesía como revelación del misterio del ser y de la existencia humana. Los jóvenes, movidos por las circunstancias de la época, están convencidos que este mundo cultural está construido especialmente por los físicos, los técnicos, los políticos. Existe el peligro de que los jóvenes consideren a la literatura como un juego estético, un pasatiempo o un medio de propaganda. Pero yo soy un convencido de que se aproxima un renacimiento de la literatura y que ella mucho ha de aportar a la formación de la imagen de un nuevo humanismo."

Decía Lavelle, refiriéndose a Bergson, que la muerte de un pensador no puede ser honrada sino por un culto espiritual, secreto, pues al borrarse su vida "no queda de él sino una fuente pura en la que no se deja de beber". Palabras éstas que podrían aplicársele al mismo Lavelle, ya que su filosofía nos muestra un mundo luminoso, donde las cosas y la vida, merced a la transparencia que el espíritu les otorga, adquieren una particular dignidad.

Louis Lavelle nació el 15 de julio de 1883 en Saint-Martin-de-Villereal (Lot-et-Garonne) y murió el 19 de septiembre de 1951. Fué profesor en los Liceos Condorcet, Louis-le-Grand y Henri-IV, posteriormente, encargado de enseñanza en la Sorbonne (1932-1934); Inspector General de la Instrucción Pública (1940) y profesor en el Collège de France (1941). Desde 1930 a 1940 estuvo a cargo de la crónica filosófica del diario *Le Temps*. En el año 1934 fundó, con René Le Senne, la colección *Philosophie de l'Esprit*, destinada a favorecer en Francia una renovación del pensamiento metafísico; dirigió además, en las Presses Universitaires de France, la colección *Logos*, formada por tratados que abordan las diversas disciplinas filosóficas. Su obra puede ser dividida en obras filosóficas: *La Dialectique du Monde sensible*, *La Perception visuelle de la Profondeur*, *La Présence totale*, *L'Introduction a l'Ontologie*, *La Dialectique de l'Eternel Présent* (I. De l'Etre; II. De l'Acte; III. Du Temps et de l'Eternité; IV. De l'Ame Humaine), *Traité des Valeurs*; obras morales: *La Conscience de Soi*, *L'Erreur de Narcisse*, *Le Mal et la Souffrance*, *La Parole et l'Ecriture*, *Les Puissances du Moi* y en crónicas filosóficas: *Le Moi et son Destin*, *La Philosophie française entre les deux guerres*.

La Filosofía de Lavelle parte de una experiencia vivida en la infancia, siendo toda su obra una tentativa destinada a profundizar y hacer explícita esa intuición primaria y fundamental: "antes que la palabra Filosofía tuviese un sentido para nosotros, podemos evocar dos emociones de nuestra infancia que no han cesado de acompañar la conciencia misma de la vida, y de las que ninguna otra ha empañado la frescura: la primera, extraída del descubrimiento de aquel milagro permanente de la iniciativa por la cual yo puedo introducir algún nuevo cambio en el mundo, por ejemplo, mover el dedo meñique, cuyo misterio reside, antes que en el movimiento, que yo produzco, en ese *fiat* interior que me permite producirlo, y la segunda del descubrimiento de esta presencia siempre actual de la que yo jamás puedo evadirme". Y esta doble intuición de las potencias del yo y de la presencia total le lleva a aprehender la noción del ser para mostrar que allí reside la génesis concreta de la existencia. Para realizar esta tarea, debemos apoyarnos en el ser del cual tenemos la experiencia más inmediata: nuestra conciencia.

En efecto, el punto del cual parece irradiar toda nuestra vida interior es el yo. Este yo no se coge sino en la humildad, porque es preciso no confundirlo con la afirmación de sí que caracteriza a las personalidades fuertes y a los orgullosos. Se trata de algo infinitamente más puro y más simple: de ese *cogito* que subsiste, por atenuado que esté, detrás de cada una de nuestras vivencias. Pero éste es un punto tan tenue, a la vez que tan agudo, que desaparece en el momento en que tratamos de captarlo para gozar de su esencia. Tal fué el error de Narciso, enamorado de sí mismo y en-

tregado a la amorosa delectación de su yo. Pues la toma de conciencia del yo es inseparable de la toma de conciencia del mundo: yo y mundo se suponen recíprocamente. De esta manera, el mundo es la patria del yo y no un lugar de exilio donde algún naufragio metafísico le hubiese arrojado. Este yo posee, además, la posibilidad siempre renovada de introducir algún cambio en el mundo porque en el corazón de las cosas, como de nosotros mismos, hay una contingencia, una espontaneidad radical. El yo es libre. El ejercicio de la libertad requiere de la existencia del espacio y del tiempo. Del espacio, porque ofrece un haz de posibilidades entre las cuales el yo puede operar su elección, y del tiempo, para que esta elección pueda renovarse constantemente. Pero nosotros no estamos en el tiempo, es el tiempo el que está en nosotros. Se representa tradicionalmente el tiempo bajo la forma de una recta infinita en la cual se destaca un punto: el presente. Más acá del presente se encuentra el pasado; más allá, el porvenir. Y el presente es algo tan tenue que su existencia parece insignificante en la inmensidad del tiempo. La Filosofía de Lavelle rechaza esta concepción del sentido común; para él sólo existe el presente. Vivimos en el presente y nos es imposible evadirnos de él. En el centro de su metafísica, yace una intuición del *eterno presente*. Pero este presente no es inmóvil, se renueva constantemente. ¿Qué es, entonces, el pasado? No es sino la proyección sobre esa línea ideal de estados que pueblan el presente. El pasado no tiene esa consistencia, ese carácter irrevocable, que nosotros le atribuimos. Y el porvenir no tiene más consistencia que el pasado. Es una proyección hacia el después, como el pasado lo es hacia el antes. Fluctuando entre la nostalgia y la aspiración, el ser aprehende, en la doble experiencia del pasado y del futuro, la realidad del tiempo. Pero cuando logra superar esa dualidad que lo escinde, descubre en sí mismo la presencia total, accediendo entonces, en el seno de lo temporal, a la eternidad. Y esto proviene de la certidumbre que se tiene de encontrar la paz en el contacto con el ser, pues éste no es una realidad vacía, estática, sino un dato concreto, el más concreto de todos.

Pero una Filosofía como la de Lavelle, que se apoya sobre el testimonio de la conciencia, no puede ser verificada sino por una labor interior, pues la tarea del filósofo no es la de enseñar, sino la de ser, como Sócrates, un partero de espíritus, un revelador de las propias riquezas de cada uno.

RIGOBERTO DÍAZ GRONOW

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA

Reunión Anual.—El 23 de agosto a las 15 horas, en Agustinas 719, se realizó la reunión general correspondiente al presente año, presidida accidentalmente por el señor Mario Ciudad, en ausencia del titular don Enrique Molina.

Asistieron las siguientes personas: José R. Echeverría, Oscar Vera, B. Jasinowski, Mario Ciudad, Juan de Dios Vial L., Luis Oyarzún, Félix Schwartzmann, Armando Roa, Agustín Martínez, Eduardo Vilches, Luis Fuentealba, Jorge I. Hübner, Eduardo Rosales, Santiago Vidali, José M. Valenzuela, Marcos Flores, Pedro Zuleta.

Se recibieron excusas del Presidente de la Sociedad, don Enrique Molina, del Rector de la Universidad de Chile, del Rector de la Universidad Católica y de los señores Ernesto Grassi, Pedro León Loyola, Alberto Wagner, Enrique Valenzuela, Abelardo Iturriaga, Ramiro Pérez, Julio Jiménez, Pedro Fernández Riffo, Carlos Muñoz y Alfredo Jadresic.

El Vicepresidente dió lectura a la memoria sobre las actividades de la Sociedad, que fué unánimemente aprobada. Asimismo, se aprobó el balance presentado por el Tesorero General.

Sesiones de Estudio durante 1951.—Se dió cuenta de las sesiones realizadas para el estudio del problema de la libertad. Sobre este tema presentaron trabajos que fueron debatidos en sesiones especiales los señores Julio Jiménez, José R. Echeverría y B. Jasinowski.

Se dedicaron también tres sesiones al estudio del pensamiento de Heidegger. El señor Wagner de Reyna dió una conferencia sobre "Heidegger y el problema de la Libertad". Posteriormente el señor Jorge Millas presentó un trabajo sobre "El Problema de la verdad en Heidegger", que fué también materia de otra sesión especial, en la cual actuó como relástor el señor Agustín Martínez.

El profesor Ernesto Grassi dictó una conferencia sobre "Experiencia Europea y posibilidades de un filosofar sudamericano".

Acuerdos de la Junta.—Se incorporó como miembro correspondiente el profesor Ernesto Grassi.

Se tomaron nuevos acuerdos respecto el Canje Internacional de Libros y Revistas.

Se acordaron diversas normas respecto a la administración económica de la Sociedad y a las sesiones del Directorio.

Elección de nuevo Directorio.—A continuación se procedió a efectuar la sesión del nuevo Directorio, resultando elegidas las siguientes personas: Presidente, don Enrique Molina Garmendia, que fué reelegido por unanimidad; Primer Vicepresidente, Doctor Armando Roa y Segundo Vicepresidente, Profesor Félix Schwartzmann; Directores los Profesores Mario Ciudad, José R. Echeverría, Jorge Millas y Luis Oyarzún; Secretario General el señor Juan de Dios Vial Larraín y Tesorero el señor José Manuel Valenzuela.

En su primera reunión el nuevo Directorio trazó el siguiente plan de actividades:

Las sesiones de la Sociedad Chilena de Filosofía se realizarán todos los días viernes primero y tercero de cada mes en la sala "Setiembre", ubicada en calle Huérfanos 1117, tercer piso, a las 7 P. M. Estas reuniones serán de dos tipos, según el esquema siguiente:

Reuniones de Información Filosófica.—Se realizarán el primer viernes de cada mes, con el objeto de tratar de las siguientes cuestiones:

- a) Análisis y discusión de obras filosóficas fundamentales;
- b) Planteamiento de los grandes temas de la filosofía;
- c) Planteamiento de la problemática actual de la ciencia, y
- d) Información sobre la vida filosófica internacional.

Reuniones para planteamientos filosóficos personales.—Se realizarán el tercer viernes de cada mes y en ellas se desarrollarán planteamientos de la actitud y el pensar filosóficos personal, con miras a:

- a) Cimentar una comunidad de vida filosófica, y

b) Definir los modos y direcciones propios del pensar filosófico en Chile.

Ciclos de conversaciones.—Cada año se realizarán durante los meses de junio y noviembre dos ciclos de "Conversaciones", que tendrán por objeto hacer el análisis crítico de los más fundamentales sistemas y teorías filosóficas.

Primera Reunión de Información Filosófica.—Dando cumplimiento a este plan el día viernes 3 de octubre a las 7 P. M., en la sala Setiembre, de Huérfanos 1117, tuvo lugar la primera de las reuniones de información filosófica.

En esta oportunidad el señor Juan de Dios Vial Larraín hizo la presentación del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty a través de su obra fundamental, "Phénoménologie de la Perception". Esta exposición dió lugar a un debate, en el que participaron los señores Schwartzmann, Roa, Echeverría, Onetto, etc. El debate giró principalmente alrededor de los siguientes temas: análisis metafísico de los planteamientos de la Gestalttheorie, las ideas sobre la conciencia y la experiencia del prójimo, el problema del cogito y de la intencionalidad, las posibilidades del desarrollo de la fenomenología a base de los escritos últimos de Husserl, las relaciones de los campos fenoménico y trascendental, la reevaluación de los grandes conceptos fenomenológicos; intencionalidad, reducción, esencia, ser-en-el-mundo.

Primera Reunión de Exposición Filosófica Personal.—El viernes 17 de octubre, en la sala Setiembre, se efectuó la primera de las reuniones de exposición filosófica personal.

Relator fué el profesor Félix Schwartzmann, quien hizo una revisión de los planteamientos fundamentales de su antropología de la convivencia. Se refirió primeramente a cómo se había propuesto la descripción de lo experimental como íntimo y de la experiencia del prójimo en las diversas formas que se daban en América, principalmente, a través del ánimo, de la soledad, de la huida y aproximación al prójimo. Describió su método de descripción de las formas de convivencia en orden a determinar un sentido configurador de la historia. Deslindó el significado que atribuye al vínculo humano y a la intersubjetividad frente a la dirección metafísica que esta idea toma en Leibnitz, Fichte, Feurbach, Husserl, como también frente a la psicología y a la sociología, refiriéndose especialmente a Mounier, Simmel, Vierkandt y Weber. Explicó la dialéctica de la experiencia del prójimo a través de las formas de inmediatez y mediatización y se refirió finalmente al enlace del vínculo humano con las categorías de realidad y objetividad y con el sentimiento de la naturaleza.

En el debate que se abrió a continuación participaron los señores Roa, Millas, Vial, Echeverría, Sabat y Valenzuela.