12(164)

Revista de Filosofía

Vol. V *N.º 2*

Sumario

A. WAGNER DE REYNA: SISTEMA DE LAS POTENCIAS RACIONALES SEGUN ARISTOTELES ✠ *DR. BOGUMIL JASINOWSKI:* ESENCIA DE LA CREACION ARTISTICA EN LA EPOCA HELENISTICA ✠ *CASTOR NARVARTE:* ORIGEN Y FASES DE LA TEORIA PLATONICA DE LA "OUSIA" Y LA "IDEA" (HASTA EL DIALOGO *LA REPUBLICA*) ✠ TEXTOS Y CURSOS: *HAROLD H. JOACHIM:* LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA (TRADUCCION DE *JUAN RIVANO*) ✠ *CASTOR NARVARTE:* INTRODUCCION A LA FILOSOFIA ✠ NOTAS BIBLIOGRAFICAS

UNIVERSIDAD DE CHILE

1 9 5 8

Revista de Filosofía

Visitación de Imp. y Bibl.
3 SEP 1958
Depósito Legal

Vol. V AGOSTO DE 1958 Nº 2

A. WAGNER DE REYNA: *Sistema de las potencias racionales según Aristóteles* 3

DR. BOGUMIL JASINOWSKI: *Esencia de la creación artística en la época helenística* 9

CÁSTOR NARVARTE: *Origen y fases de la teoría platónica de la "ousia" y la "idea"* (Hasta el diálogo *La República*) 20

Textos y Cursos:

HAROLD H. JOACHIM: *La verdad como correspondencia* (Traducción de Juan Rivano) 45

CÁSTOR NARVARTE: *Introducción a la filosofía* 62

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS: 104

José Echeverría / RÉFLEXIONS MÉTAPHYSIQUES SUR LA MORT ET LE PROBLÈME DU SUJET (Karla Cordua). / *B. G. Ananiew, E. I. Boiko, P. Ya Galperin y otros* / LA PSICOLOGÍA EN LA UNIÓN SOVIÉTICA (Egidio Orellana). / *Ayer, Kneale, Paul, Pears, Strawson, Warnock, Wolheim* / LA REVOLUCIÓN EN FILOSOFÍA (Juan de Dios Vial). / *Louis de Broglie* / NOUVELLES PERSPECTIVES EN MICROPHYSIQUE (Rolando Gallardo). / *Galina Solovey y Anatol Milechnin* / EL HIPNOTISMO DE HOY (Marco Antonio Allendes). / *Paul Arthur Schilpp* (editor) / KARL JASPERS (Dr. Brenio Onetto Bachler).

Revista de Filosofía

VOL. V Nº 2 AÑO 1958

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN

UNIVERSIDAD DE CHILE

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

DIRECTOR:

Félix Schwartzmann

SECRETARIO DE REDACCIÓN

Juan Rivano

COMITE DE REDACCION:

Juan de Dios Vial Larraín *Francisco Soler*

DIRECCIÓN: INSTITUTO PEDAGÓGICO. J. P. ALESSANDRI 774

Impreso en las

PRENSAS DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A., *Ricardo Santa Cruz 747. Santiago*

Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER

A. Wagner de Reyna

Sistema de las potencias racionales según Aristóteles

EN LOS DIVERSOS libros de Aristóteles, en especial en *De Anima*, y en la *Etica a Nicómaco* (Z) oímos hablar de varias potencias racionales del alma, que a veces parecen implicarse o suponerse, pero cuya exacta relación entre sí no se presenta claramente. Es intención de este artículo precisar, a base de los textos del Estagirita, los puntos de contacto y divergencia de dichas facultades y proponer un sistema de ellas.

Aristóteles, en *De Anima* Libro III, capítulo 3. distingue tres acciones de la fuerza discriminativa[1]: el percibir[2], la imaginación[3] y el inteligir[4], y establece que la fantasía es producida por la percepción, y que a su vez sin ella no hay pensamiento[5]. La intelección es, así, la suprema acción del alma.

El texto[6] habla del inteligir como de un concepto conexo del juzgar[7], y aquí podemos hacernos una primera pregunta: ¿En qué relación están inteligir y juzgar? El inteligir es un concepto genérico, que incluye —cuando correcto— el juzgar, la ciencia[8] y la opinión verdadera[9], y —cuando no correcto— los contrarios de ellos[10]. El juzgar es, pues, parte del inteligir, uno de sus modos.

El juzgar es de orden práctico. En el capítulo 5 del Libro Z de la *Etica a Nicómaco*, define Aristóteles lo que entiende por juicio. Es un hábito, es decir, algo que se tiene (*habeo* - tengo), y es algo práctico, esto es, encaminado a la acción. Dicho hábito es verdadero, i. e. que jamás yerra, y su actuar está regido por la razón[11]. A estas cuatro características se añade una quinta: se refiere a lo que es bueno o malo para el hombre[12]. El hábito es algo que se tiene, no algo que hoy se posee y mañana desaparece, es una eficiencia[13], una excelencia, o —como decimos equívocamente— una virtud.

Pero la lectura del libro Z de la *Etica* si bien nos dice qué es el juicio (cordura) nos coloca ante un grave problema. Allí se lee que en contraposición a las virtudes éticas, estudiadas en los dos libros anteriores, hay también virtudes "del pensamiento" o "de la inteligencia"[14]. Y más adelante: que con ellas está el alma en la verdad (o más exactamente: descubre el alma, o está el alma en la descobertura [15]), y que son en número de cinco[16]. A saber: arte, ciencia, juicio, sabiduría e intelecto [17]. Y también dice allí, que no se tratará de la representación [18] y de la opinión [19] porque acontece que ellas están a veces en lo falso [20]. A juz-

gar por este texto, son, juicio e intelecto, dos virtudes intelectuales independientes. ¿Cómo pudimos, entonces, decir que se hallan en la relación de la parte y el todo? ¿Cómo es posible que diga Aristóteles que el inteligir puede ser correcto y no correcto? ¿Cómo ha de ser el juicio uno de los modos del inteligir correcto?

Veamos cómo se explica Aristóteles en el Libro Z de la *Etica*. La ciencia es un hábito [21]: el hábito de demostrar, esto quiere decir, que partiendo de principios[22] llegamos a un saber necesario[23] y de lo general[24], y que puede ser aprendido[25]. Pero hay también lo que no es necesario, aquello que puede ser de otro modo, y que no es como lo científico que tiene que ser así como es (v. gr. el teorema de Pitágoras). Son las obras —los objetos manufacturados—[26] y las acciones —el actuar—[27]. A aquéllas se refiere al arte, a éstas el juicio.

El arte es el hábito de producir según la verdadera razón[28]. El juicio, como ya dijimos, el hábito verdadero de actuar según la razón en lo que es bueno o malo para el hombre. El arte no es, pues, práctico sino poético. Pero juicio y arte tienen en común el ser racionales, verdaderos, el referirse a lo contingente y el ser no-teoréticos, puesto que el pensamiento es o práctico o poético o teorético[29].

Volviendo a lo teorético, vemos que la ciencia por ser deductiva arranca de principios anteriores a toda deducción, y cabe preguntarse: ¿Cómo son captados estos principios? No por la ciencia, que se sirve de ellos para la deducción. Tampoco por el arte o juicio que no se refieren a cosas absolutas y necesarias, como son precisamente estos principios. Aristóteles nos responde en el Capítulo 6 del Libro Z de la *Etica*: por el intelecto.

Pero intelecto y ciencia no se oponen como arte y juicio (aunque en cierto modo las obras de arte se hacen para facilitar las acciones de los hombres, para que *sirvan);* ambos se encuentran unidos en la sabiduría que es la "ciencia" de lo perfecto, pues el sabio no sólo conoce lo que se deriva de los principios, sino que está en la verdad en cuanto a los principios mismos. Así sería pues la sabiduría, intelecto y ciencia, siendo como la cabeza de ellos, el saber de los más nobles objetos[30]. ¿Y cómo es, más exactamente? ¿En qué consiste esa "ciencia"? O mejor: ¿Cuál es el saber de los principios, que al ocuparse también en las consecuencias que de ellos derivan, es a la vez la ciencia de lo más noble, aquella ciencia capital de la cual todas las demás reciben sus reglas, a la que todas las demás están referidas? Esta pregunta nos lleva al libro A. de la *Metafísica*. Leemos allí que "la sabiduría es la ciencia de ciertas

causas y principios"[31], de los primeros principios y causas[32]. Y la ciencia de los primeros principios y causas es la ciencia de Dios, y esta ciencia divina es también la más noble[33].

La sabiduría es pues la máxima manifestación de ciencia e intelecto a la vez, un saber habitual relativo al más alto y noble ejercicio teorético: Dios. Por ello es, en cuanto a su contenido, diferente de ciencia e intelecto, pero en cuanto a su naturaleza no difiere de ellos.

El Libro A. de la *Metafísica* nos enseña algo más: que ciencia y arte no son tan opuestos como al comienzo nos pareció. El arte es más ciencia que la experiencia[34], pues el arte nace del hecho que de muchas observaciones de la experiencia se forma una única representación general sobre lo semejante[35]. El artista conoce las causas[36] y puede enseñar[37], lo que implica que las artes se pueden aprender. Pero —como vimos— éstas son características de las ciencias. ¿Cómo, pues, no se confunden arte y ciencia? La diferencia estriba en que la ciencia es de lo necesario, y el arte de lo contingente, lo que —como también vimos— puede ser de uno o de otro modo; y por ello la ciencia sólo puede ser teórica, el arte en cambio es poético. Eso sí: las ciencias teoréticas son más sabias[38] que las disciplinas poéticas[39]. Pero ¿qué es eso de más sabias? ¿Qué se quiere decir con ello? ¿Qué tiene que ver de nuevo aquí la sabiduría? La respuesta está a la vista: Lo teorético y lo poético (y también lo práctico) se *miden* en la sabiduría.

Sabiduría es ciencia e intelecto. En ella se mide la ciencia. Pero ¿cómo ha la ciencia de medirse en sí misma? De otro lado, el intelecto es el saber de los principios de la ciencia, y el principio es lo más noble. Aquello que puede *dar* la medida. ¿No será el intelecto en la sabiduría aquello que la convierte en medida de la ciencia y el arte? ¿Será quizá aventurado decir que el arte —poético— y el juicio —práctico—, la ciencia y la sabiduría (en cuanto ciencia) —teóricas— se miden en el intelecto; y que son en mayor o menor grado actividades (o hábitos) del intelecto, que desde luego tiene también su actividad genuina y suprema? Así sería comprensible que Aristóteles diga en nuestro texto en *De Anima* que el inteligir (correcto) sea el juicio y la ciencia y el opinar verdadero[40].

Indudablemente hay aquí tres problemas más: 1º que de las cuatro virtudes que conocemos por el texto de la Etica[41] sólo indica Aristóteles aquí dos, omitiendo arte y sabiduría; 2º que Aristóteles incluye en cambio la opinión, que en la Etica fue dejada de lado, y 3º que el intelecto como las otras cuatro virtudes está —según la Etica— (siempre) en la verdad[42] y aquí se distinguen intelecto correcto y no correcto.

El primer problema podría ser resuelto así: tanto el arte como la sabiduría son en cierto modo ciencia (como ya hemos visto) y aquí "ciencia" ha de entenderse en sentido amplio, como conocimiento de lo general, transmisible por enseñanza, en vista de las razones que lo sujetan a causas y principios.

El segundo problema nos lleva a preguntarnos por la opinión. En el capítulo 33 del Libro A de *Analítica Posteriora* nos habla el Estagirita de ella, y la pone en una línea con la ciencia y el intelecto, pues ellos tres —y lo que por ellos decimos— son verdaderos[43]. Se trata pues de un saber teorético como el intelecto, que es —como sabemos— el principio de la ciencia[44]; y la ciencia es de lo general y de las cosas necesarias, esto es, que no pueden ser de otro modo[45]. La opinión no es siempre de lo general, sino también del hecho[46], aunque no siempre del mero hecho sino también a veces del porqué del hecho[47], pero siempre se refiere a algo que puede ser de otra manera. El "objeto" de la ciencia (conocimiento) y de la opinión no son necesariamente ni semejantes ni distintos: Así "hombre" puede ser objeto de la ciencia y de la opinión. Si yo digo que "animal" es predicado esencial de "hombre" es conocimiento (ciencia); si digo únicamente que es predicado de hombre —omitiendo que es esencial— es opinión. ¿Por qué? Porque dejo la puerta abierta a que el hombre sea de otro modo[48]. Pero también hay objetos de la opinión que no pueden serlo de la ciencia, v. gr., lo individual —esta mesa. Los objetos de la opinión no son necesariamente entes reales y actualmente dados: se puede opinar sobre centauros y quimeras.

La opinión puede ser también falsa —puedo opinar que el mundo es un disco— o ni falsa ni verdadera —cuando opino sobre algo que no existe—[49], pero ciencia e intelecto (o como diríamos ahora: intuición intelectiva) son verdaderos o no son ni ciencia ni intelecto.

La opinión pues se halla emparentada con ciencia y sabiduría (por su carácter teorético), con el arte y el juicio (por tener un objeto contingente); pero se distingue de ambos grupos por la posibilidad que tiene de ser falsa o no verdadera, que a su vez tiene de común con la representación[50], que es la base lógica —el juicio lógico— que soporta a lo teorético[51].

Según el texto en *De Anima*[52] el intelecto puede ser pues correcto, esto es verdadero, o no; en el primer caso están juicio, ciencia y opinión verdadera; en el segundo, sus contrarios[53]: fatuidad, ignorancia[54] y opinión falsa. El intelecto incluye pues estos modos; es, por así decir, su concepto genérico o la fuerza —potencia— generadora de ellos.

Pero, y aquí estamos en el tercer problema, según el contexto de la *Etica*[55] el intelecto está *siempre* en la verdad, y es la cumbre del pensar necesariamente verdadero. La explicación parece fácil si se dice que intelecto en sentido estricto es siempre verdadero, pero en sentido lato no lo es. Pero inmediatamente habría que preguntar: ¿Cómo es posible que inteligir en sentido lato y estricto se distingan en punto tan esencial como éste? ¿Será "inteligir" una palabra equívoca que señala a dos potencias distintas? Esto rompería todo el cuadro y la estructura misma del alma. Inteligir en uno y otro sentido es el mismo inteligir. Lo que acontece es que el intelecto en su pura y propia función[56] (esto es el captar principios y esencias) no yerra; pero en sus otras actividades[57], que no son acciones únicamente del inteligir sino del hombre todo —del hombre que intelige—, sí está sujeto a error, como lo está el hombre[58]. El inteligir es como el foco de luz en el cual no puede haber sombra; pero en la luz que proyecta sí pueden darse sombras. El intelecto es, como dijimos, la fuerza genérica, es decir generadora, pero a la vez que incluye como género a las diversas facultades del pensar. En su actuación propia no puede haber error; pero en su proyección sí.

El intelecto —suprema función y principio cognoscitivo— es la potencia racional matriz, eterna[59], inmutable[60] y forma de las formas[61], que irradia en los diversos modos del pensar: las potencias racionales del alma. Y estos modos están jalonados por Aristóteles en los textos aducidos, como indicando los ángulos que determinan un campo. Los hitos son: juicio, ciencia y opinión.

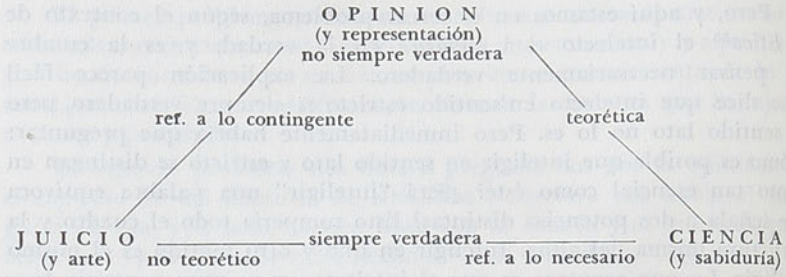
El juicio es siempre verdadero, se refiere a lo contingente y tiene carácter no-teorético (El arte posee estas mismas características, sólo que en vez de ser práctico es poético).

La ciencia es siempre verdadera —y en esto coincide con el juicio—, pero se refiere a lo necesario y es teorética (La sabiduría —ciencia e intelecto— posee las mismas características).

La opinión es teorética —y en esto coincide con la ciencia, se refiere a lo contingente —como el juicio—, pero no es siempre verdadera. (La representación —la mera trama lógica— puede asimilarse a la opinión, aunque también puede referirse a lo necesario).

Como se ve, se trata de tres extremos divergentes pero unidos; cada cual difiere en dos calidades de los otros dos, pero tienen una calidad en común con cada uno de ellos, y una propia exclusiva.

Podemos pues así formar el siguiente cuadro:



NOTAS

[1] κρίνειν: 327 a 18, cf 427 a 20-21, 428 a 1-3.
[2] αἰσθάνεσθαι: 427 a 19.
[3] φάνθασία: 428 a 1.
[4] νοεῖν: 427 a 18.
[5] 427 b 14-17.
[6] 427 a 17 - 427 b 8.
[7] φρονεῖν: 427 a 19.
[8] ἐπιστήμη: 427 b 10.
[9] δόξα ἀληθής : Ibid.
[10] 427 b 8-11.
[11] μετὰ λόγου: 1140 b 5.
[12] 1140 b 4-5.
[13] ἀρετή: 1140 b 24.
[14] τῆς διανοίας: 1139 a 1.
[15] οἷς ἀληθέυνει ἡ ψυχή : 1139 b 15.
[16] 1139 b 16-17: τέχνη, ἐπιστήμη, φρόνησις, σοφία, νούς
[17] ὑπολέψις : 1139 b 17.
[18] δόξα : Ibid.
[19] ένδεχεται διαψεὐδεσθαι 1139 b 17-18
[20] ἕξις
[21] ἀρχαί : 1139 b 30.
[22] ἐξ ἀνάγκης : 1139 b 22.
[23] καθόλου : 1140 b 31.
[24] 1139 b 25.
[25] ποίημα
[26] πράξις
[27] ταύτου τέχνη καὶ ἕξις μετὰ λόγου ἀληθούς ποιητική : 1140 a 9-10.
[28] πᾶσα διάνοια ἤ πρακτικὴ ἢ θεωρητικὴ : 1025 b 25.
[29] 1141 a 16-20.
[30] 982 a 2.
[31] 982 a 5-6.
[32] 982 b 8-9.
[33] 983 a 5-11.
[34] 981 b 8-9.
[35] 981 a 6-8.
[36] 981 a 25-28.
[37] 981 b 9.
[38] σοφώτηρος : 981 b 31.
[39] 981 b 29-31.
[40] 427 b 8-11.
[41] 1139 b 16-17.
[42] ἀληθεύ
[43] 88 b 37-89 a 2.
[44] 88 b 36.
[45] 88 b 31-32.
[46] τὸ ὅτι : 89 a 15.
[47] τὸ διότι : 89 a 16.
[48] cf. 89 a 32 sgts.
[49] 123 a 15-18.
[50] ὑπολήψις
[51] cf. 89 a 3-4 y 981 a 5-7.
[52] 427 b 8-11.
[53] ἀφροσύνη
[54] ἀγνοία
[55] 1139 b 16-17.
[56] νοεῖν.
[57] διανοεῖσθαι
[58] 408 b 25 sgts.
[59] 413 b 27.
[60] 429 a 15.
[61] 432 a 2.

Dr. Bogumil Jasinowski

Esencia de la creación artística en la época helenística

¿Por qué planteamos este problema y por qué tiene especial interés? Por la importancia que reviste en sí y para la historia del arte. En efecto, la época helenística está mucho más próxima a nosotros que la época clásica; y no hablamos de su ubicación temporal, sino de su índole estética, a pesar de que muchos investigadores nos la señalen como complicada y le atribuyan un carácter de brillo y al mismo tiempo de exageración, dificultando con ello su comprensión adecuada.

Muchas veces la visión humana se ha equivocado al tratar de reconstruir el pasado. Así, el Renacimiento (siglos XV y XVI), tanto en Italia como en el resto de Europa, pensaba que iba a evocar la época clásica de la Antigüedad como un ideal superior, no parando mientes que lo en realidad evocado no era la época clásica, sino la helenística. De aquí que aquel Platón resurgido no fuera Platón, sino *un* Platón visto a través de las interpretaciones posteriores, es decir, neoplatónicas y neopitagóricas. He aquí algunos elementos de juicio que permiten afirmar que la época helenística es mucho más actual de lo que se piensa. Empero, este problema presenta otro aspecto: es su trascendental importancia desde el punto de vista filosófico. En efecto, cualquier problema puede adquirir un significado simbólico para el conocimiento, si logramos profundizarlo. El arte helenístico, p. ej., tiene un gran significado simbólico: es el caso de la diferenciación establecida por Federico Nietzsche entre "lo apolíneo" y "lo dionisíaco", como veremos más adelante.

Primero enfocaremos el tema desde el punto de vista de la historia del arte, y luego veremos su trascendental importancia para el pensamiento filosófico general, en la forma de una visión filosófica del mundo y del ser.

Como el punto de vista para cualquier estudio histórico es cierta división en períodos, no pudiendo ser de otra manera ya que el pasado no es dado como una sucesión de los mismos, para enfocar el período "helenístico" debemos ver el que con anterioridad se le opone: el período "clásico" o "helénico".

Se nos presentan diversas divisiones periodológicas. Ateniéndonos, por de pronto, a sólo tres obras muy importantes, veremos que sus autores no concuerdan plenamente: son *El Arte de los Griegos,* de von Salis; *El Arte en Grecia,* de Ridder y Deonna, y, finalmente, la de Rodenwaldt sobre el arte antiguo.

Para Ridder y Deonna, se presentan cinco períodos: *arcaico,* desde los orígenes hasta fines del siglo VI, con la elaboración de la técnica y la tendencia al ideal; *clasicismo e idealismo* del arte, en el siglo V, con la imagen del perfil griego, el cual es una convención y no una imitación de la realidad; en seguida, en el siglo IV, nacimiento del *realismo;* luego, la época helenística: apogeo del *realismo;* por último, la *decadencia* del arte antiguo.

La clasificación de Rodenwaldt es un tanto diferente: según él, el *período arcaico* abarca hasta el siglo V, para verse sucedido inmediatamente por el *arte sublime,* desde el siglo V propiamente tal hasta comienzos del IV; ya en la plenitud del IV viene *lo bello,* con Praxíteles, Lísipo y Escopas. Le sigue un período que se extiende durante los tres últimos siglos anteriores a la Era Cristiana y que se denomina *helenístico,* para terminar su clasificación con el *período romano*: los cinco primeros siglos de la Era Cristiana.

Von Salis, por su parte, nos da otra división, donde no figura el período de transición en el siglo IV; pero considera y conserva un período arcaico, un arte clásico, un período helenístico, y otro que le sigue.

En resumidas cuentas, hay quienes admiten una transición en el siglo IV como algo aparte, y otros, que la incluyen o diluyen en una u otra de las épocas, ya sea en la clásica, ya en la helenística.

El arte clásico, como se sabe, es el del siglo V, porque es el siglo de los grandes artistas *clásicos,* tales como Fidias, Mirón y Polícleto, y, al mismo tiempo, de los grandes creadores de la tragedia: Esquilo, Sófocles y Eurípides. No obstante, cabe preguntarse, ¿cuál es la esencia del clasicismo? Y no puede dudarse que en el mismo concepto de lo clásico se encierra el de la μεσότης o del μέτρον, *medida o mesura.* En cambio, el romanticismo como opuesto al clasicismo, es una actitud según la cual el centro del interés no está en el mundo exterior sino en el "yo" o vida individual interior, con lo que se exterioriza al mismo tiempo una posición u oposición frente a la postura clásica de la mesura. En otras palabras, el ideal del romanticismo mira a *lo desmesurado,* y si acaso "no mira", cae en él, ya que el propio yo es lo más existencial. Valga esto, entonces, para precisar que la llamada época helenística tiene justamente estos rasgos "románticos", siempre y cuando se admita que los conceptos de lo clásico y de lo romántico, fuera de su aplicación circunscrita a ciertos períodos de la historia, son verdaderas constantes del espíritu humano, lo que no excluye por cierto su mutua interpenetración.

¿Pero, cuáles son los elementos constitutivos del clasicismo? Son: armonía, ritmo o euritmia (perfecto acuerdo entre las partes y el todo),

y una de sus derivaciones, que es la simetría. Un ejemplo muy ilustrativo de lo simétrico es la composición o combinación simétrica de las figuras y decoraciones pintadas en los jarros, vasos, tinajas o ánforas desde los tiempos más remotos de la Hélade. Jenofonte, en su *Económica,* cita al respecto lo que decía Isómaco:

"Bella cosa es ver zapatos bien ordenados, en fila y según su especie; bella cosa, vestidos separados según su uso; bella cosa, vasos de cobre; bella cosa, utensilios de mesa; bella cosa, en fin, a pesar del ridículo que en ello encontraría un hombre sin juicio y no un hombre grave —bella cosa, digo— el ver marmitas ordenadas con inteligencia y simetría. Sí, todos los objetos sin excepción, gracias a la simetría, parecen más bellos todavía cuando están dispuestos en orden. Todos esos utensilios parece que forman un coro; el centro que concurren a formar los objetos proporciona una belleza que realza la distancia de las demás".

He aquí cómo un auténtico griego de aquellos tiempos se expresa, en forma no muy diferente a un crítico artístico de nuestra época. Pero todo esto puede subordinarse o agruparse siempre en torno de un concepto central: la "mesotes". Ya a Tales de Mileto, o también a Bías, se les atribuye la sentencia "Nada en demasía" (μηδὲν ἄγαν). Para Aristóteles, el ideal y el criterio moral están ligados al carácter mesurado de las emociones, evitando lo excesivo al igual que lo insuficiente. A estas ideas se suma lo que se suele designar como la *serenidad griega,* y fue Winckelmann quien contribuyera más que otros a difundirlo respecto del arte heleno; Schiller también debió pensar lo mismo al decir: "Lo *griego* es la proporción y la armonía" ("Griechheit" was ist sie? Ebenmass und Harmonie!"). Sin embargo, no cabe duda que esto sólo se refiere al siglo V y a los grandes maestros de aquella época, como Polícleto, a quien se debe el "cánon" del cuerpo humano.

¿Cómo podremos, después de haber perfilado la época clásica, comprender la esencia de lo helenístico? Para los historiadores de la literatura, la delimitación de la época helenística está enlazada a la historia de los grandes Estados fundados por los sucesores de Alejandro (los diádocos), y como el más importante fue el Egipto, conquistado el año 30 antes de la Era Crisitana por los romanos, hacen que la época helenística abarque los tres últimos siglos antes de Cristo, para darle luego cabida a la época greco-romana. Para los historiadores del arte, en cambio, la edad helenística es más amplia y se inclinan a extenderla y extinguirla con la destrucción del templo de Zeus en Olimpia en el siglo V.

Como se advierte, la inclusión de la época greco-romana (por lo que se refiere a la parte oriental del Imperio) dentro de los marcos

conceptuales del helenismo se suele hallar con mayor frecuencia entre los historiadores de la filosofía, ya que para éstos el fin convencional de la filosofía antigua —entiéndase "filosofía griega"—, lo señala el año 529, cuando ya hacía dos años que Justiniano había ascendido al trono de Bizancio (527). Nadie ignora tampoco que en dicho año se clausuraron las Escuelas filosóficas de Atenas, y se desterró a sus profesores.

Si este mismo criterio de la filosofía en su historia se proyectara al arte helenístico, éste debería extenderse hasta el siglo V; así, podríamos fijar la extensión de lo helenístico, de modo muy general, dentro de un período que comprendiera los tres siglos anteriores a nuestra Era y los cuatro posteriores, siempre en lo relativo al arte. Dentro de tan larga época podríamos distinguir dos divisiones: primero, un período hasta la conquista romana, durante el cual las influencias orientales no son muy dominantes; y luego, el período siguiente en que acontece todo lo contrario: la influencia oriental se sobrepone a la griega. Ello significa que no se puede hablar, como siempre se hace, de la *helenización del Oriente* sin hablar al mismo tiempo de la *orientalización de los griegos.*

Volvamos a nuestro problema: ¿Qué es lo helenístico?

Helenístico en sentido estricto es el período comprendido entre fines del siglo IV a. C. y el siglo I de la Era Cristiana, durante el cual, según opiniones muy aceptadas, reinó un acentuado *realismo.*

¿En qué se expresa este realismo? ¿Qué constituye el objeto de la representación artística?

Si el objeto del arte en el período clásico fue solamente el griego joven, o bien, maduro, pero joven todavía, como el Zeus de Fidías; ahora hay cierto desplazamiento o extensión de la amplitud temática, con lo cual, en vez de meros helenos, tendremos por ejemplo, a un bárbaro; el *Galo Moribundo;* un galo que se quita la vida a sí y a su mujer para rehuir el cautiverio. Observamos en esta escultura que la cabeza es distinta a aquella que plasmó la época anterior o clásica: se consigue dar la impresión cefálica de un galo, diferente a la del heleno. Además, se representa a los niños y a los ancianos; ejemplos célebres: *El niño del ganso,* de principios de la época, y también *El cantor callejero nubio,* un niño negro. Dicho ensanchamiento de la visión artística se ejemplifica no sólo en la representación de los ancianos, de los bárbaros o de los niños, sino conjuntamente en la de animales, plantas y "naturalezas muertas".

El cantor callejero nubio, La anciana ebria y El espinario (un niño sacándose una espina), nos muestran el afán de representar situaciones al margen de lo grave; escenas de la vida cotidiana, con todo su sabor,

comicidad y espontaneidad; hechos que, entre otros, son precisamente los determinantes de que la época helenística "esté mucho más próxima a nosotros".

En el crecimiento de este arte se involucra lo individual, y, en cuanto tal, lo que es muy importante, el desarrollo del retrato. En la época de transición hallamos los retratos "característicos", en especial el así llamado *Demóstenes* (siglo III a. C.) y el de *Séneca,* notablemente diferente a las impasibles caracterizaciones anteriores: hay aquí un hombre que piensa y que sufre, tal es la sensación que proporciona. No obstante, el verdadero retrato sólo se logra más tarde, siendo sorprendentes aquellos del período greco-romano. Otro rasgo importante de la época es lo que muchos denominan *Barroco* (particularmente Rodenfaldt); deducible si observamos, por ejemplo, *El galo moribundo,* y más aún en el grupo de *Laocoonte,* en donde la figura central dominante es la cabeza del infractor Laocoonte, impregnada de patetismo. Un barroquismo acentuado se atribuye a la *Gigantomaquia,* en el friso del altar de Zeus, en Pérgamo.

Otros investigadores insisten en ver en el arte helenístico un rasgo de rococó, que se manifiesta en la predilección por lo minúsculo y ameno o agradable. En consecuencia, los caracteres definidores del arte helenístico serían los siguientes: un acentuado realismo unido al patetismo, como también lo barroco y rococó.

Deonna dice: ..."Mientras en el siglo V se evitaba todo lo que atentase contra la integridad del ser humano ideal, ahora se contempla con ojo curioso y sabio a los cuerpos cuyo desarrollo es anormal o deformado por la enfermedad, los rostros atormentados". "El patetismo de Escopas conduce a la exacerbación de la pasión dolorosa, física o moral; la tendencia sentimental de Praxíteles se acentúa en el arte romántico de los praxitelistas que en la época helenística continúan la tradición ática. En las cabezas, el dulce sueño se mezcla con la voluptuosidad; la mirada está velada por la languidez; todos los contornos están suavizados como esfumados en la bruma..."

Resulta, pues, que ésta es la época del *realismo* o *verismo* y, al mismo tiempo, del *patetismo* en el sentido de una exageración deliberada, no dejando de ser extraño el ver dos características tan distintas, y hasta opuestas, armonizadas en un solo aliento o impulso creador. Así, sobre una misma época, los grandes historiadores del arte emiten una opinión que carece, ostensiblemente, de coherencia, no dándose cuenta de la problemática oculta en la unión de estos dos elementos contrarios. Pero la cuestión es la siguiente: ¿Cómo podríamos comprender este afán de

realismo y verismo, por un lado, y de expresión patética, por el otro, entendida como lo ampuloso y sentimental?

Si se habla, como dice Rodenwaldt, de un rasgo de rococó, con ello, sin duda, es difícil compenetrarse de lo patético. Pero, permítasenos que pasemos por un momento a otra rama del arte, a la literatura. En este terreno se destaca la preponderancia de algunos géneros nuevos, como son la elegía helenística y el epigrama amoroso; otro rasgo es la predilección por lo bucólico, es decir, el interés por las poesías pastoriles; se cultivan, además, los "mimos", género de la creación escénica, en analogía con las "variétés" actuales, en las que se presenta la vida cotidiana, lo que constituye ya de por sí una excelente expresión de la tendencia realista de la época. ¿Cómo conciliar entonces el realismo con la preponderancia de lo patético, de lo exagerado? La clave parece estar en conexión con cierto equívoco que se esconde en el término "realismo". Se habla, y con acierto, del realismo al referirse a la corriente realista positivista del siglo XIX, uno de cuyos exponentes es, por ejemplo, el arte literario de Émile Zola. Es un realismo positivista que se complace en reproducir "positivamente" la realidad; en esta concepción, el arte o la creación artística aparece como un *epifenómeno de la realidad que se reproduce.* Empero, bajo la simple apariencia realística puede esconderse un realismo del todo diferente: es el realismo del mundo del arte, que se hizo independiente, y que existe al margen del mundo de la naturaleza. Pero esta concepción no se elaboró sino muy lentamente en la conciencia artística y en la estética helénicas. En efecto, el período clásico es la época de los artistas ingenuos: Fidías mismo (escultor-artesano-ateniense) no se daba cuenta, quizás, de lo grandioso de sus creaciones. Tenemos otro testigo de autoridad trascendental: Platón, en cuyo concepto (que sobrevivía a través de los siglos) el arte es sólo una suerte de representación imitativa ("mímesis") de la naturaleza. Ahora, en la época helenística sucede algo totalmente diferente: nace el concepto del mundo del arte, que coexiste junto al del mundo real. Si el artista clásico se consideró a sí mismo nada más que un reproductor de la realidad, el artista helenístico se tornó en un productor de la realidad sensible, en un segundo creador de la naturaleza, cuyo poderío equipara y hasta sobrepasa. He aquí, pues, algunos de los rasgos en que se expresa el carácter oculto y mágico del arte helenístico. La misma transcripción de esa nueva actitud creadora en el arte puede observarse ya en Eratóstenes, tan eminente en las matemáticas y astronomía como en la historia y en la literatura: "El poeta —dice— ha de tener el afán de encantar conduciendo a las almas como el mago, y no valiéndose de la didáctica".

Pero el punto culminante en aquel proceso de independización creciente del mundo del arte frente al mundo de la naturaleza, lo constituye la doctrina de Plotino sobre la magia de la estatuaria. El ejemplo típico del poderío oculto de la creación artística, implicado por la visión estética de lo helenístico naciente, es la hermosa leyenda sobre "Pigmalión y Galatea": el escultor dio tal hermosura y sensación de vida a su obra que se enamoró de su propia creación y ésta le retribuyó el amor: encarnándose, descendió de su pedestal y, en adelante, tanto creador como creación, merced a la bondad divina, llevaron una agradable existencia y tuvieron descendencia... ¿Podría concebirse, aun bajo el velo de la leyenda, una expresión más nítida del poderío mágico del arte?

Este proceso complicado y lento de transición de la posición ingenua hacia la actitud artística del helenicismo, quizá podría condensarse en una sola idea: *"la creciente interiorización del hombre"* El aspecto tal vez más relevante de este proceso de interiorización del "yo" creador se refleja en diversas manifestaciones de la misma actitud subjetiva. En efecto, la vida entera del helenicismo está llena de un subjetivismo que exterioriza la creciente valoración de la dimensión subjetiva: lo vemos en el terreno del pensamiento filosófico, como asimismo en el de la ética social-política. Así, los "universales" —aquel concepto fundamental de la filosofía platónico-aristotélica— perdieron su apoyo en lo objetivo del ente y, con los estoicos, se transformaron en puras "cogitaciones" del sujeto, vacías de cualquier alcance transubjetivo. Es la vida sentimental aquello que se coloca en el primer plano de la conciencia, acentuándose como consecuencia, cada vez más y más, lo irracional y lo místico. ¿Será preciso hablar de las ideas del infinito, de la vida universal (panvitalismo), de la nostalgia mística capaz de hacer ilusorio el mundo sensible que nos rodea; ideas todas que hicieron una verdadera irrupción con la corriente neoplatónica-pitagórica, cada vez más poderosas, y que colman con su influencia las postrimerías de la Antigüedad? Ella se hace sentir en todos los confines de la vida espiritual, sea en la influencia creciente del arte musical de un colorido dionisíaco, sea en la pintura con la aparición de la perspectiva y de la infinitud en el paisaje ("Odiseo entre los Lestrigones").

Ahora se verá mejor cómo el problema antes planteado está ligado al gran problema de la relación entre lo clásico y lo romántico. En realidad, sería un gran error afirmar, como ocurre con frecuencia, que el romanticismo es un fenómeno limitado a los fines del siglo XVIII y a la primera mitad del siglo pasado; esta época no es sino la cristalización de algunos rasgos muy difundidos ya en los siglos anteriores y que, si se les

toma aisladamente, pueden denominarse pre-románticos. ¡Cuántos elementos del ideario romántico no encontramos en las obras de Plutarco y Apuleyo, hasta Plotino y Porfirio! Es demasiado conocida la leyenda apuleyana de Eros y Psiqué, que nos recuerda el escenario wagneriano de "Lohengrín"; como en la obra de Wagner, Eros le prohibe a Psiqué preguntarle quién es, y hasta le impone la obligación de no verlo sino en la oscuridad. De esta manera se expresa en ambas obras el encanto de lo desconocido, tan caracterizador de la actitud romántica.

Hay rasgos eternamente románticos en el espíritu humano, al igual que hay otros eternamente clásicos; pero recuérdese que al romanticismo le fue inherente, en todos los tiempos, la propensión al infinitismo y a la exageración patética. La convivencia del "realismo" helenístico con lo "patético" parece ya explicable; aquel realismo ocultista, al dotar al mundo de la creación artística con el carácter de la naturaleza sensible, expresa la fuerza creadora del yo que se complace en todas las exageraciones del patetismo, logrando un goce supremo en escrutar los abismos de lo desconocido y en sondear las expresiones más desviadas de la vida anímica.

Pasemos ahora a la segunda parte de nuestra investigación: ¿Dónde se expresa en particular el alcance filosófico del problema? En efecto, dondequiera tropecemos con un problema concreto de una ciencia particular o amplio sector del conocimiento, advertiremos al profundizarlo que se convierte en un semáforo simbólico, indicador de vías hasta entonces desconocidas. Tres son los caminos a los cuales apuntan las luces del semáforo: uno, que conduce al problema que se esconde bajo la célebre distinción de Nietzsche, entre el elemento apolíneo y el dionisíaco en el espíritu griego; otro, que lleva a la profundización de una noción fundamental para las ciencias humanísticas: el concepto del *estilo;* y, finalmente, la ruta conducente a esclarecer la relación verdadera de la historia interior del arte con otros dominios de la cultura, y que puede coronarse en un concepto acabado de la historia del espíritu, hacia el cual deberán converger las hasta ahora aisladas disciplinas de la historia del arte, historia de la ciencia e historia de la filosofía.

Por lo que atañe al primer problema, todos conocen la teoría nietzscheana sobre el origen de la tragedia griega en el espíritu de la música, y de su muerte originada por la influencia socrática. ¿Qué sentido podría atribuirse a la aseveración de ser Sócrates quien da sepultura a la tragedia griega? Por cierto, algo hay de verdad en la afirmación de que el elemento socrático, es decir, el elemento clásico de la mesura se sobrepuso a la creación trágica, originada en la música y con todo lo dionisíaco o lo

patético que implica. Mas, el problema tiene un alcance mayor, ya que el espíritu dionisíaco revive en el período helenístico al aflorar nuevamente los elementos órficos, indisolublemente ligados, por un lado, con el culto religioso de Dionisos, y, por el otro, con las tendencias metafísico-religiosas de los neopitagóricos. Por esto, la aparición del patetismo helenístico no es sino una reaparición y repristinación de aquellos elementos místicos que verdaderamente jamás habían dejado de latir. Desde un punto de vista más elevado, lo que se llama época clásica, con su serenidad y su mesura, vendría a ser un grandioso *intermezzo* entre dos períodos de preeminencia dionisíaca.

Se ve, entonces, que la idea de Nietzsche esconde un elemento de alcance simbólico, y la controversia en torno a esta teoría de significado aparentemente académico, indica que allí subyace algo más profundo: la valorización misma de lo sereno e intelectual frente a lo pasional y emocional.

Pasemos ahora al segundo problema filosófico: el del estilo arquetípico, el que tendría que servir de sustrato común a las ciencias humanísticas.

La oposición usual entre ciencia y arte no tiene fundamento sólido: para el pensamiento que bucea en el fondo de las cosas esta diferencia se desvanece, tanto más cuanto que el estilo es el conjunto de rasgos que sirven de expresión exterior a la personalidad humana.

La época helenística posee su propio estilo; si es así, llegamos a una conclusión de gran importancia: no es posible seguir sustentando que la ciencia y el arte sean antagónicos, mucho menos cuando pueden encerrarse y hasta reconocerse dentro un mismo y común estilo en épocas determinadas. No obstante, hay que hacer una corrección: el arte y la ciencia, originados en un mismo estilo, *no son* necesariamente hijos de un mismo tiempo en el sentido cronológico, sino que, si bien nutridos por el mismo espíritu, son *coetáneos,* sin ser por ello forzosamente contemporáneos.

Si es así, el período del clasicismo se extiende por igual al arte, a la filosofía y también a la ciencia clásicas, cuyos dominios respectivos culminan en los siglos V, IV y III. En efecto, los rasgos del arte clásico se reflejan también en el fondo de la filosofía clásica (platónico-aristotélica) del siglo IV, con el dualismo coordinado de sus dos principios fundamentales —idea (o forma) y materia—, los que participan en una colaboración armoniosa en la contextura de la realidad, concebida sobre todo desde el punto de vista estático y no dinámico. La predilección

clásica por todo lo confinado hizo evitar, tanto a la filosofía como al arte, el desarrollo de la temática de lo desmesurado y de lo infinito.

Características similares posee también la ciencia del siglo III, aquella época cumbre de las matemáticas y física griegas. La ciencia clásica está construida a base de una visión estático-eleatica de la uniformidad e igualdad ("isótes"), siendo éste el caso más simple de lo constante y de lo bello: es que la "isótes" sirve de base a las dos líneas más importantes, la recta y la circunferencia; es precisamente esta uniformidad e igualdad la que encierra al mismo tiempo una expresión de un valor eminentemente estético. Por la misma razón, la esfera, por cuanto "se asemeja lo más a sí misma", es el más bello de todos los sólidos (Platón: *Timeo*); es también el valor de la recta y de lo recto en la ética (Platón: *Leyes* y *Teetetos*).

La identidad del estilo —pienso en el estilo arquetípico— salta a la vista. Así, la relación de las partes verticales del soporte con las partes horizontales superpuestas, valga decir, la relación de las columnas y pilares con el entablamiento y frontón, revela el mismo dualismo de coordinación, donde se expresa la armonía estática idéntica a la que se desprende del conjunto estructural del pensamiento científico y filosófico de los griegos.

El cuadro esquemático siguiente nos ilustrará en muchos aspectos acerca de la *sucesión oblicua* que debe asignarse en el mundo helénico a las tres grandes esferas de la cultura espiritual. Hemos colocado en una columna los siglos, y en las restantes, la culminación o "etapa" que en un mismo siglo o en una misma época *corresponden* al arte, a la filosofía y a la ciencia. Hasta ahora era costumbre valerse de este gráfico o de cualquier esquema similar, bien en una sección vertical, para estudiar el desarrollo del arte, la filosofía o la ciencia, *independientemente;* o bien, en una sección transversal, para abarcar así una misma época en la expresión de sus diversos dominios. Mas, como ambas esquematizaciones y la concepción que involucran son, en cierto sentido, falsas, es necesario tomar una sección oblicua:

Siglos	ARTE	FILOSOFIA	CIENCIA
V a. C.	CLASICO	Presocrática	Pitagórica
IV " "	Transición	CLASICA	Clásica
III " "	Helenístico	Helenística	CLASICA
II-I " "	Helenístico	Helenística	Helenística
I-II d. C.	Neo-clásico	Helenística	Neopitagórica
III-VI d. C.	Ocaso y fin	Neopitagórica - neoplatónica	

De este cuadro se desprende que en el siglo III, cuando ya dominaba la visión de la pasión y del patetismo en el arte, en las ciencias reinaba todavía la *serenidad clásica*. Así se comprenderá, pues, que el concepto de *época* no es algo exclusivo y omniabarcante de por sí, por cuanto en un mismo período podemos vivir en épocas diferentes. Tuve la ocasión, con motivo de una Memoria leída en el Congreso Internacional de Filosofía, realizado en París en 1937 (Congres Descartes), de tocar este tema y denominar a esta ley de la historia de la civilización "Ley de correspondencia discrónica". Atendiendo a ella, los límites entre clasicismo y helenicismo sufrirán un cambio profundo: lo desmesurado del arte helenístico, a partir del siglo III, anticipa aquella vuelta a lo infinito, tan característica de la filosofía y de las matemáticas de las postrimerías de la Antigüedad, cuando la especulación científico-filosófica volvió espaldas a la heredada plástica geométrica y buscó un refugio en las regiones del más allá espacial.

* * *

Las consideraciones que preceden culminan, en el fondo, en un concepto nuevo, relativo a las relaciones existentes entre las distintas creaciones objetivas de la cultura, en especial en lo relativo a la ciencia, como a la filosofía y al arte. Estas disciplinas, tratadas separadamente hasta ahora, tendrían que ser consideradas en un solo conjunto, ya que no son sino aspectos diferentes de la misma substancia espiritual en su evolución y desarrollo: la Historia del Espíritu.

La realización de esta idea nos podrá abrir nuevos horizontes: hacer hablar al arte antiguo, a la filosofía y a la ciencia de la Antigüedad, *un mismo, común y general lenguaje*. Dicho lenguaje habrá de ser reconstruido. Se trata de un lenguaje especial, *axiológico*, subyacente a los tres grandes dominios operatorios de la cultura espiritual: el arte, la filosofía y la ciencia. Esto encierra un llamamiento y más aún, un programa para lo por venir.

Cástor Narvarte

Origen y fases de la teoría platónica de la "ousia" y la "idea"

(Hasta el diálogo *La República*)

"European philosophy is founded upon Plato's dialogues, which in their methods are mainly an endeavour to elicit philosophic categories from a dialectic discussion of the meanings of language taken in combination with shrewd observation of the actions of man and of the forces of nature"

ALFRED NORTH WHITEHEAD. *Philosophic method*

PREFACIO

PLATÓN y Jenofonte coinciden en destacar la pregunta por el τί ἔστι entre los momentos de la actividad filosófica de Sócrates. Con la diferencia de que este punto crucial de la investigación socrática apenas es aludido por Jenofonte, aunque enérgicamente, y, por el contrario, queda reiterada y progresivamente planteado por Platón. Que la pregunta por el "qué es", como principio de todo saber legítimo (y de la filosofía, por tanto) está también en el origen histórico de la teoría platónica de las ideas, es de sobra sabido. En este trabajo se pretende seguir la vía por la que el pensamiento de Platón transcurre desde la pregunta socrática hasta la formulación de la teoría metafísica. El punto de partida de la investigación se encontrará en la búsqueda del sentido de la pregunta por el τί ἔστι. En ella coinciden el momento capital de uno de los métodos filosóficos históricamente más influyentes y la génesis (o una de las instancias concomitantes) de la teoría metafísica más original y problemática. El presente trabajo tiende a poner de manifiesto en sus nexos esenciales la teoría y el método.

Por otra parte, el problema de la "esencia" (al que la pregunta conduce) ha sido uno de los temas vitales de la filosofía de todos los tiempos, ya sea en Metafísica (en relación con el problema de la existencia y el ser), en Teoría del conocimiento (determinación de la estructura "a priori" de todo conocimiento posible), en Lógica (con las teorías del concepto, el juicio y la definición) y, desde estas disciplinas puede decirse que está presente en todo el ámbito de la filosofía. Confirmándolo para el presente está el hecho de haberse desarrollado con pujanza en la filosofía contemporánea un método destinado a la captación de esencias (la Fenomenología), propuesto como la ciencia fundamental de la filosofía. El tema solevado por Sócrates es, sin lugar a dudas, uno de los más

imperiosos del pensamiento humano en esa su búsqueda de principios primeros.

Tal búsqueda no es de las que se complacen en radicar exclusivamente en un terreno metódico. No lo es en su intención originaria ni vista desde la perspectiva que abre la pregunta socrática. Para el presente lo confirma los esfuerzos realizados por los más eminentes fenomenólogos del momento, que pretenden aplicar el método a la constitución de la Metafísica, sea en la forma de una meta-antropología (M. Scheler), de una ontología de la existencia que revele el sentido de la pregunta por el ser (M. Heidegger) o de una ontología en la línea de la tradición (N. Hartmann). Estos esfuerzos convienen en la necesidad de reconstituir la Metafísica a partir de enfoques más amplios y originarios.

La Ontología tradicional encuentra su primera formulación doctrinal en Platón. No es del caso, por obvio, anotar sus influencias o su valor. Importa, en cambio, encarar el hecho de su enorme importancia unido a su difícil y siempre problemático acceso. A decir verdad, la metafísica de Platón no puede identificarse definitivamente como Ontología; la meditación sobre el ser queda siempre tarada de insuficiencia en su filosofía, y al fin trascendida. Con Aristóteles comienza la Ontología en sentido estricto como investigación sobre τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὑτό. No obstante, la Metafísica occidental depende fundamentalmente de Platón y el tema propuesto en este trabajo no tiene otro intento que tomar un nuevo contacto con lo originario.

La interpretación dada aquí no se encuentra comprometida con ninguna teoría filosófica dada (neoplatonismo, kantismo o fenomenología, por ejemplo). Creemos que todo propósito de repensar una doctrina ha de hacerse persiguiendo la intención de su autor al margen de una doctrina preconcebida. La ambición de objetividad, por desprestigiada que se encuentre en nuestro tiempo y sean cuales fueren los límites de su posible cumplimiento, es lo que guía a este estudio. Objetividad no es copia, ni el intento de alcanzarla supone una servil entrega al hecho; por el contrario, la filosofía entera es un proyecto de creación en la objetividad. Requiere del más difícil coajuste entre el pensamiento y el ente que, en este trabajo, no se limita a los datos textuales; procura también tener presente en conjunto, los factores que abonan la situación histórica desde la que la teoría surge y todo lo relativo a la constitución espiritual del filósofo.

Este estudio ha sido concebido en dos etapas. Una tendrá como tema la búsqueda del sentido, el análisis de las implicaciones y las primeras proyecciones ontológicas de la pregunta por el τί ἔστι en los diálogos

socráticos de Platón; más concretamente, en el *Lakhes, Eutifrón* e *Hipias Mayor,* que son los que nos plantean expresamente los temas, y tiende a esclarecer la función que la pregunta socrática pudo haber desempeñado en el pensamiento de Platón. La segunda etapa recorrerá los distintos pasos en el enriquecimiento de la teoría y su paulatina formulación; responde, en lo esencial, al propósito de aclarar, descubrir las conexiones y dar una interpretación de los principales aspectos de la teoría. Los diálogos extractados son *Cratilo, Banquete, Fedro, Fedón* y *República.* Entre ambos grupos se encuentra el *Menón.* Desde el tema que nos ocupa constituye una recapitulación y ampliación de lo anterior (es decir, de lo visto en el *Lakhes, Eutifrón* e *Hipias),* a la vez que con la teoría de la reminiscencia se pone de manifiesto la aporía fundamental del método platónico. Esta teoría es una de las claves del platonismo y su interpretación da su vez la clave de la intelección de esta filosofía.

El método puesto en práctica consiste en traducir del texto griego y comentar los trozos relevantes en conexión con los temas en estudio, poniéndonos de este modo en el más directo contacto posible con las fuentes, y recurrir a los trabajos filosóficos que tienen un destacado valor para la comprensión de los textos. La bibliografía quedará, así, señalada marginalmente en el momento oportuno, siempre en conexión con el tema en estudio. Dado el tema de esta investigación, de tan reconocida importancia histórica, no es posible evitar la insistencia en problemas y datos apuntados ya por eminentes investigadores. No es esto lo que debe preocuparnos, sino el enfoque dado en general a los problemas y el esfuerzo por tratarlos adecuadamente desde nuestra perspectiva. Tampoco creemos necesario insistir en las dificultades e insuficiencias de nuestro estudio. Lo proponemos como una introducción a la filosofía platónica.

Texto I. Lakhes.

(189 d) —*Sócrates.* Pues bien, lo que nos propusimos hace un momento examinar, es decir, quiénes han sido nuestros maestros en tales enseñanzas (παιδείας) o a quienes hemos hecho mejores, tal vez puédase no deficientemente comprobar (ἐξετάζειν) tales cosas en nosotros mismos. Pero creo que esta otra investigación conduce a lo mismo y que hasta sería más adecuada desde el principio (ἐξ ἀρχῆς); pues si ocurre que sabemos (επιστάμενοι) acerca de alguna cosa *lo que* (ὅ τι) al estar presente hace mejor aquella cosa en la que está presente y somos capaces de hacer que esto se encuentre en aquélla, es evidente (δῆλον) que sabe-

mos esto mismo acerca de lo cual podríamos llegar a ser mejores consejeros, y acerca de cómo adquirirlo más fácilmente y mejor. Pero tal vez no comprendéis lo que digo; pues bien, comprenderéis mejor con este ejemplo.

Si nos acontece saber que la presencia de la vista en los ojos hace mejores aquellos ojos en los que está presente y tenemos la capacidad de hacer que esté presente en los ojos, es evidente que sabemos, entonces, lo que la vista misma es (αὐτὴν ὅ τι ποτ' ἔστιν) y que podríamos estar en condiciones de dar consejo sobre el modo más fácil y mejor de obtenerla. Pues si no lo supiéramos, es decir, lo que es la vista y lo que es la audición, en vano daríamos consejos dignos de estimación ni seríamos médicos, ya sea de los ojos o de los oídos, en lo que se refiere al modo mejor de poseer el oído y la vista.

Lakhes — Dices verdad.

Sócrates — Pues bien, Lakhes, ¿no hemos sido convocados ahora a esta deliberación para buscar de qué modo se harían mejores las almas de nuestros hijos con la presencia de una virtud (ἀρετή)?

Lakhes — Por cierto.

Sócrates — Luego, ¿hay que comenzar por saber lo que la virtud es? Pues si en manera alguna sabemos lo que viene a ser la virtud, ¿de qué modo podríamos dar un consejo cualquiera sobre la mejor manera de adquirirla?

Lakhes — Me parece que de ningún modo.

Sócrates — Declaramos, entonces, Lakhes, que sabemos lo que es la virtud misma (εἰδέναι αὐτὸ ὅ τι ἔστιν).

Lakhes — Lo afirmamos, en verdad.

Sócrates — Puesto que lo sabemos, podríamos decir, por cierto, lo que es.

Lakhes — ¿Cómo no?

Sócrates — No apuntemos tan bruscamente a la virtud como totalidad, tal vez sea demasiada tarea, sino que veamos, en primer término, a propósito de algunas de sus partes, si tenemos un conocimiento suficiente y, probablemente, la investigación nos será más fácil.

Lakhes — Haremos como tú quieras, Sócrates.

Sócrates — ¿Cuál de las partes de la virtud escogeremos? ¿No es evidente que aquélla a la que parece tender el aprendizaje con armas? Opina la mayoría que es la valentía, ¿no es así?

Lakhes — Muy cierto, así se opina.

Sócrates — Tratemos de decir por consiguiente, Lakhes, qué es, en primer lugar, la valentía. Examinaremos a continuación de qué manera

podría hacerse presente en los jóvenes, en la medida que se pueda hacer presente por virtud de los ejercicios y los estudios. Pero prueba decir lo que propongo: ¿qué es la valentía?

Lakhes — ¡Por Zeus!, Sócrates, no es difícil decirlo.

191 e). *Sócrates* — Qué hay en cada uno de estos dos grupos, he aquí lo que indagamos. Ensaya, pues, decir de nuevo qué es, en primer lugar, la valentía, lo que es lo mismo (ταὐτὸν εστιν) en todos los casos. ¿O no comprendes lo que digo?

192 b). *Sócrates* — Trata también tú, Lakhes, de decir asimismo sobre la valentía, qué potencia idéntica es esa que se encuentra igualmente en el placer y en el dolor y en todo lo que hemos recién enumerado y que ha sido llamado después valentía.

Lakhes — Me parece, en verdad, que es una cierta firmeza de alma, si es que debemos pronunciarnos sobre su naturaleza (πεφυκός) en todos los casos.

193 d). *Sócrates* — ¿Consideras tú que estamos razonando bien?

Lakhes — ¡Por Zeus!, desde luego que no, Sócrates.

Sócrates — De modo que según tu propia expresión, no hemos armonizado tú y yo en la manera dórica, Lakhes; pues nuestras acciones no van al unísono con nuestras palabras. En cuanto a la acción, alguien podría decir, según parece, que participamos de la valentía; en tanto que, respecto del discurso, me parece que si nos oyeran discutir, no podrían decirlo.

194 b). *Lakhes* — Me parece que entiendo (νοεῖν) lo que es la valentía, pero no sé en qué forma se me escapa, de tal modo que no la alcanzó con "la palabra" (τῷ λόγῳ) a aprehender, ni puedo decir lo que es.

Sócrates — No obstante, amigo, al buen cazador le es preciso perseverar y no cejar.

194 c). *Nicias* — Hace tiempo que me parece, Sócrates, que no definís (ὁρίζεσθαι) bien la valentía . . .

I.—Sentido de la pregunta por el τι ' έστι.

1. La exigencia de un punto de partida aparece como condición necesaria de la tarea filosófica, percatada desde los imperativos del método. A la vez, es condición para la búsqueda de un punto de partida, que el fin haya quedado de algún modo propuesto. El método, reflexivamente encarado tiene, por consiguiente, un fin previsto y suele convertirse en problema por la elección o descubrimiento del principio, que ha de cumplir con la función de punto de partida.

Es necesario distinguir cuidadosamente entre principio metódico y principio de una filosofía, incluso por referencia a un pensamiento en que ambos aspectos tienden a fundirse. No toda investigación sobre el método se halla ante el problema de determinar el principio metódico; podría estar dado. El tema de una investigación metódica es siempre el medio (dirección, normativa, procedimientos) para alcanzar un fin. El fin, sea cual fuere la concepción de este fin, ha de ser, de todos modos, el incentivo de todo método. Puede no quedar concebido como objeto exhaustivamente "determinado"; podría ser una presunción o un objetivo, la realización de una tarea, por ejemplo, o la confirmación de una creencia, etc.

Si todo método se encuentra, necesariamente, tendiendo hacia algún fin, el método no es originario en filosofía. Lo será la tensión hacia el fin, ya sea considerado bajo los supuestos que lo proponen o la dirección impresa por el pensamiento hacia él. Pero en cuanto el método es filosófico posee un raro condicionamiento: se convierte en problemático por la elección o descubrimiento del principio. La constatación de que el principio pre-determina el curso ulterior de la investigación y puede afectar dialécticamente a los fines mismos, hace el problema del método especialmente grave.

Es, por tanto, necesario anotar que todo principio se halla proyectivamente conectado con el fin y que es éste el que, intencionalmente, rige la investigación. Puede ocurrir que el filósofo no advierta las premociones de su pensamiento y que actúe desde un conjunto de exigencias no contempladas en su tensión teleológica. La clara conciencia, por el contrario, de esta situación, destaca en los socráticos Platón y Aristóteles, en quienes el fin (entendido como τέλος y ἕνεκα) es "causa" (αἰτία), y queda contemplado bajo temple axiológico en la idea de ἀγαθόν.

La exigencia de método es tardía en el conocimiento. Si se da al concepto de método su más amplia acepción, puede decirse que acompaña al pensamiento filosófico desde sus orígenes. Algunos aforismos de Heráclito y versos de Parménides revelan la preocupación por suministrar normas que sirvan de puntos de referencia a una meditación responsable. La preocupación preferente e incesante por el método se encuentra por primera vez en la historia de la filosofía con Sócrates.

La tarea filosófica no queda totalmente determinada por el método; a lo sumo, es el método lo que pretenderá regir el discurso y, eventualmente, sentar las condiciones a que debe someterse la meditación desde el punto de partida. El hecho de que la filosofía griega naciente careciera de una acuciosa exigencia de método, podría ser desde varios puntos

de vista interpretado: como autenticidad filosófica y originariedad pura y sin trabas o como incompletud y falta de madurez, entre otras. Este tema no va a ser considerado en este trabajo.

Nos interesa, en cambio, estudiar el denso laborar filosófico y el siempre inquietante resultado originado por la exigencia de método en una de las más grandes filosofías de la Antigüedad, es decir, en un tiempo y una cultura en que la filosofía tenía sus raíces vivas y poderosas. La exigencia de método va unida siempre a una ingente estimación del λόγος, lo que une entre sí a las diferentes partes del discurso y justifica sus postulados y conclusiones ante criterios. Ahora bien, parecería que con el papel predominante concedido al "logos" en filosofía coincidiera un conflicto entre las instancias metafísicas y la exigencia de un desarrollo doctrinal acabado. El "logos" —se diría— no sólo parece impotente para apresar el ser en su plenitud; introduce además, desde el comienzo, coordenadas que habrían de falsear su temple y la perspectiva desde la que ha de encararse.

El problema central desde el punto de vista del método en conexión con la metafísica será el de determinar el alcance de la función del "logos" en la comprensión del ser. Su importancia en el pensamiento de Platón es innegable.

2. La exigencia de método se debe, principalmente, al incidir de la investigación en una situación aporética. No es del caso señalar aquí las proyecciones que este tema pueda tener en la filosofía vista desde su historia (en determinadas circunstancias históricas). Nuestra tarea está concretamente referida al diálogo platónico *Lakhes*. ¿Cuál es en este caso la aporía?

La pregunta por el "τί ἔστι" toma su significación en este diálogo en oposición a otro método seguido en la discusión, el de constatación empírica. Es de interés esclarecer los motivos que la aporía pone de manifiesto en la dilucidación del sentido de la pregunta socrática. La pregunta por "lo que es", es uno de los momentos del método. No es el único en Sócrates, ni el primero. Con anterioridad se han dado varios pasos metódicos que quedan integrados en una "situación dialógica" permanente y omnicomprensiva, es decir, que aparece desde el comienzo de la actividad filosófica de Sócrates y transcurre durante todo el tiempo, envolviendo la acción socrática y los diferentes "recursos" metódicos e impregnándolos de sentido.

La búsqueda del "qué es" está precedida por los siguientes pasos: 1) Un proyecto en común en el que la situación dialógica tiene su origen. El proyecto nace en un acto deliberativo (συμβουλή). 2) El pro-

yecto tiende, desde un designio reflexivo (διάνοια), a la obtención de la παιδεία, la formación del hombre. La "paideia", en principio, es ἐπιμέλεια, cuidado vigilante, y tiene un fin: alcanzar la ἀριστεία. 3) Surge el problema de elegir, entre las disciplinas al alcance, aquélla que ha de conducir al fin propuesto. Es el momento de la elección del μάθημα. 4) El momento de la δόξα, el parecer o juicio basado en la opinión. Destaca una oposición entre tesis, lo que lleva la deliberación a, 5) una situación aporética y surge la necesidad de enjuiciamiento (διάχρισις). 6) Por último, se hace presente la exigencia de επιστήμη, "saber".

En la búsqueda del "tí esti" comienza lo que podríamos llamar el aspecto "epistémico" del método socrático, es decir, el intento por convertir la investigación en conocimiento riguroso. Pero esa búsqueda obedece a supuestos y debe ser considerada como una fase en el proceso de la investigación. La exigencia de "episteme" se destaca en el diálogo en inmediata relación con la exigencia de discriminación o enjuiciamiento. La "episteme" será la condición que debe cumplir una buena "crítica". Y esta necesidad de "crítica" se ha hecho presente por la diversidad y oposición entre las opiniones. La enunciación de dos tesis contrapuestas (Nicias y Lakhes) ha constituido el motivo de la exigencia de rigor que se cumple en la obtención de "episteme". Y ésta se presenta con una doble exclusión: 1) que juzgar consista en adherir una de las tesis, y 2) que la que obtenga el fallo de la mayoría sea la que deba aceptarse.

Que una buena discriminación (entre opiniones) requiera del conocimiento en la forma de "episteme", es algo que se hace evidente desde el momento en que la insuficiencia del criterio ingénuo (es decir, optar por una de las tesis y que la mayoría decida) queda denunciado. Ahora bien, en qué consista este atenerse a la "ciencia" y cuáles sean las condiciones que deba cumplir una elección por "ciencia" es lo que va a constituir el problema.

La primera investigación del diálogo comienza por destacar la preeminencia del entendido (τεχνικός, el que posee la τέχνη) en la deliberación o consejo reflexivo sobre la elección de un μάθημα. La "episteme" queda enfocada en relación con el que posee la τέχνη, y se ponen las condiciones con que debe cumplir un buen entendido, es decir, de aquél que posee el dominio de una disciplina digna de estudio o dedicación. Las condiciones se exponen como preparación para decidir quién entre los presentes, si alguno, las reúne.

La investigación incide en un terreno "empírico" y no sale de él. Pues no se pregunta por la forma de conocimiento que constituye la

"tekhne", sino por las condiciones que debe reunir un buen "tekhnikós". El examen de estas condiciones no permite afirmar que se cumpla con la exigencia de un saber riguroso; por el contrario, tratándose de la descripción por ἐμπειρία de las características de un buen entendido, no se rebasa los casos singulares ni lo particular. Entre "empeiría", "tekhne" y "episteme", los griegos no tuvieron, desde el comienzo, una distinción metódica rigurosa. Son, sin embargo, los términos presentes en los primeros diálogos de Platón que han de constituir los grados del conocimiento en la filosofía aristotélica. Derivan de raíces diferentes.

La palabra ἐμπειρία, de raíz común con πόρος y πορίζω (paso y abrir el paso), se encuentra emparentada con απορία, que significa "atolladero" o, haciendo uso de un galicismo muy adecuado, "impase". Πείρω, significa "atravesar" o "pasar", y εμπείρω, "fijar". La función de la "empeiría" es, precisamente, la de fijar en la forma de un poder o facultad adquirida, alguna suerte de actividad. Significa tanto como "habilidad", y Aristóteles (fiel en lo general a la terminología platónica del conocimiento) la caracteriza dinámicamente como un "poder" (δύναμις) alcanzado (ἀποτελέω) por los muchos recuerdos. Lo que tiene de rudo la expresión "alcanzar un poder" facilita la comprensión de la "empeiría". En ella se alcanza una primera unificación del ejercicio ciego de la percepción (αἴσθησις) y se encuentra un primer grado del conocimiento.

En los primeros diálogos de Platón no encontramos una elaboración terminológica afinada. La exigencia socrática de "empeiría" (presente en este diálogo, *Lysis* y otros) se asemeja al concepto vulgar de "experiencia", extendido entre nosotros como "hombre de experiencia". En un diálogo no muy alejado, probablemente del *Lakhes* (*Gorgias*), se alude a la experiencia y su función en el conocimiento. Es, según el sofista Polo, la que hace que nuestra existencia avance κατὰ τέχνην, es decir, de acuerdo y en posesión de la "tekhne" (448 c-d).

Este es, justamente, el caso en nuestro diálogo. La caída en una aporía ha llevado a Sócrates a exigir una deliberación fundada en la "episteme". Y para alcanzar esta deliberación se ha solicitado el consejo del "tekhnikós". Pero ya al comienzo de la discusión Sócrates ha puesto brevemente de relieve la importancia de la "empeiría" en la deliberación. La aporía queda anulada potencialmente y el camino abierto ante esta condición de "tekhne". La "tekhne" es, desde este punto de vista, una forma superior de "empeiría": nace del constatar diferentes objetos, hechos, circunstancias, en unidad respecto de un hecho que se repite. Es decir, tomamos conciencia de ciertos datos y los fijamos por referencia

unívoca a algún hecho. La reunión de los datos se realiza en el acto de constatar y la relación entre los datos se fija como conocimiento. El resultado será la capacidad de realizar o producir un efecto, capacidad que constituye un vestigio de "saber", puesto que agrupa hechos diversos bajo una sola constatación; pero débil, en cuanto no se remonta de los casos particulares hasta lo universal. En función de este concepto de "empeiría" nos encontramos con una "tekhne" debilitada o, mejor, con un concepto impreciso de "tekhne".

Τεχνικός era, para el griego del tiempo de Sócrates, el que *sabe hacer* algo competentemente. La presencia, no definida pero patente, de los objetos en función de los cuales se realiza la "tekhne", irán caracterizando su ámbito de ejercicio y la naturaleza de su alcance en la forma de "saber". "Tekhnikós" era el que se ocupaba de curar enfermedades con eficacia, el que sabía dirigir la construcción de un edificio o educar bien a los jóvenes. Hay la noción de un saber de rango superior, no sólo por los objetos a los que se refiere, sino por el conocimiento ya adquirido y la naturaleza de ese conocimiento, que ha de poner en práctica quien lo posea. De este modo, ἡ τέχνη irá diferenciándose, y en este diálogo platónico nos encontramos con los elementos de esta diferenciación ante el problema planteado por Sócrates de la deliberación por el "saber". Concebida con mayor precisión la "tekhne" como conocimiento riguroso, se distingue de la "empeiría" y tiende a concebírsele como "episteme". Caracteriza a la "tekhne" el poder explicar o dar razón (λόγος) de la "naturaleza" (φύσις) de las cosas y conocer su "causa" (αἰτία; *Gorgias,* 465 a). La empeiría es ἄλογος.

La exigencia de "tekhne", de conocimiento en la realización de una tarea, puede conducir a un examen personal de los complicados en una situación deliberativa, a la búsqueda del "técnico", y esta es la dirección, de primer intento, del pensamiento socrático. Pero esta vía, si bien dará a Sócrates pie para insistir en la responsabilidad personal de todo conocimiento (el compromiso personal de todo saber arraigado), y en los riesgos de un saber aparente, deja a la exigencia de un conocimiento riguroso sin cumplimiento objetivo. Porque el resultado óptimo a que puede llegar el conocimiento de los casos singulares es una forma que generaliza *constatando,* pero sin certeza de validez fuera de la parcial constatación de lo dado en la circunstancia particular del que "experimenta". Y aun si llegaran a cubrirse todos los casos posibles, estarán encuadrados en el pasado y en el presente, pero abiertos a la posibilidad de incumplimiento en el futuro. Hay una entrega al comportamiento mismo de los objetos y no un dominio de su ámbito por medio de un

conocimiento que permita prever incondicionalmente su comportamiento. Este es, precisamente, el ideal de saber qué apunta en Sócrates: saber como *dominio omnitemporal*, y a su conquista será dirigido el conocimiento en la forma de "episteme".

El significado socrático de ἡ ἐπιστήμη parece haber sido elaborado en principio dentro de la escuela pitagórica. El verbo ἐπίστημι o ἐφίστημι significó, en los primeros testimonios literarios de los griegos, "sobreponerse", aparecer "firmemente puesto sobre algo"; de este sentido derivó "prescribir" y "ordenar" (por estar al frente de un ejército, por ejemplo). "Episteme" deriva del participio ἐπιστάμενος, el que es capaz de prescribir y ordenar (y, en cuanto tal, diestro para algo). Al ser capaz de prescribir, el hombre se sobrepone a los demás, es entendido o sabedor de ciertas cosas. Pero, además, "efístemi", a través de la idea de prescribir, significa "detener" (ordenar hacer alto) y "establecer", por ejemplo, una ley. Ahora bien, un descubrimiento (y el saber consiguiente) es una suerte de detención mental en una cierta imagen o relación; el saber, en su más alta eficacia se efectúa por una suspensión o retención de un objeto ante el entendimiento. De ahí la idea de "teorizar" o contemplar, que nunca abandonó a la forma griega de ciencia. Las ideas de prescripción y estabilidad de lo conocido abonan la carga semántica del concepto de "episteme".

Mas esto no basta. Como siempre ocurre, la fidelidad a determinados objetos irá precisando la función de los vocablos. La creciente madurez de la ciencia griega, en especial la matemática, suministra criterios que ordenan en una dignidad creciente el conocimiento. Asistimos a una distinción entre "tekhne" y "episteme", que el lenguaje vulgar tendía a confundir. En Aristóteles está ya francamente diferenciado lo que todavía en Platón permanece ambiguo; la "tekhne" es en éste la forma en la que la "episteme" se muestra (en la producción de algo). Conviene retener, no obstante, que ya en los primeros diálogos se origina una problemática en la que se gestan y tienden a asentarse, a partir de criterios, los distintos dominios del conocimiento. El concepto de ἐπιστήμη en estos griegos, entraña el más riguroso sentido de ciencia.

Las condiciones de un buen conocedor de la formación y plasmación del ánimo y carácter del hombre o, con el término más directo, del "alma", se pueden enunciar en un juicio de valor: "Sólo aquel educador que se haya educado con buenos maestros o, en su defecto, que tenga numerosas buenas obras, es un buen educador". No puede negarse que el juicio pretenda convertirse en la garantía de una buena elección y, además, que contenga una pretensión de universalidad. Su tra-

ducción en un juicio universal normativo sería: "Todo educador ha de cumplir con tales condiciones", sobreentendiendo que las condiciones consideradas lo son de un *buen educador*. Pero puede discutirse si se cumple con las condiciones de validez del juicio. El problema está en verificar (fuera ya del origen de tal juicio y de sus fundamentos axiológicos) si las condiciones son suficientes. Es en este punto donde fracasa, a nuestro juicio, teóricamente la búsqueda.

En la situación en que el diálogo se realiza, no se trata de enunciar un juicio de valor, sino de encontrar un buen perito. Ahora bien, se advierten dos aspectos reveladores: 1) que las condiciones no han sido plenamente fundadas, y 2) que se muestran como insuficientes. Nos encontramos en una situación "empírica" (la del que enjuicia y discrimina desde estos criterios), en la cual el juicio de valor se convierte en una norma sustentada en un acto de confianza. Así, asistimos a algunas vacilaciones: no basta el criterio de haber tenido buenos maestros (se puede ser un buen maestro sin haberlos tenido); en tal caso habrá que mostrar obras, pero no una, sino muchas... Es de notar que esta exigencia de cantidad nace de la imposibilidad de rebasar el dominio de "constatación empírica". Y que tendría lugar en un acto de confianza.

La confianza puede aparecer como valor de un saber cuando no se puede obtener la certeza. La confianza es la disposición que surge ante alguna forma de ignorancia; revela falta de seguridad. Nace de la perentoreidad de algo por realizar cuando no se posee el dominio pleno de la situación. El pensamiento de Sócrates hay que ubicarlo, en esta fase, ante la exigencia de seguridad. Pero supongamos ahora que las condiciones se cumplen: el educador ha tenido buenos maestros; el diálogo nos advierte que esta condición no es suficiente. En cuanto a la segunda (las numerosas obras buenas), suministra un criterio abierto e impreciso que recarga los requerimientos sin que logre afianzar la garantía absoluta de una buena elección.

El que posee la "tekhne" posee un saber fundado (no se nos dice en qué está fundado en general), pero el que tiene que reconocer al "tekhnikós" en educación, no tiene necesariamente tal saber y, en el caso de la situación descrita en el Lakhes, el reconocimiento del perito en educación se funda en la "empeiría"; ahora bien, un juicio fundado en la "empeiría" carece de fundamentos absolutos. La conciencia de esta limitación, por la que se alcanza en el mejor de los casos un conocimiento de valor probabilitorio, lleva a Sócrates, al parecer, a modificar el curso del método. Podemos insistir sumariamente en las razo-

nes por las que no se cumple la exigencia de "episteme" (que es el punto de referencia sobre el que gira toda esta deliberación dirigida por Sócrates): 1) la investigación, tal como ha sido emprendida en un comienzo, lleva a sustentar nuestra elección del entendido (que es quien ha de dar el criterio que sirva en la elección del tipo de educación) en un acto de confianza; 2) se introduce un criterio cuantitativo y probabilista, en lugar de un conocimiento riguroso, y 3) no se llega a determinar fundadamente las condiciones necesarias y suficientes con las que ha de cumplir el buen educador.

3. Estamos en los comienzos metódicos de la pregunta socrática por el τί ἔστι, en aquella reflexión, al menos, en la que el sentido de la pregunta se hace más patente. Lo que sigue a este primer comentario será ordenado en respuesta a estos dos interrogantes: A) qué justifica esta pregunta, y B) cómo se justifica esta pregunta.

La pregunta por el "sentido" tendrá, según esto, dos momentos. Con el primero se responderá *qué es lo que se hace presente* y pone a las disquisiciones anteriores en la dirección impresa por la problemática hacia los fines contemplados desde su inicio. Con el segundo indicaremos *sobre qué fundamentos* la pregunta por el "tí esti" se convierte en el punto de partida del método socrático en su fase epistémica. El nuevo giro de la investigación tiene, según esto, dos aspectos: uno cardinal, por el que la pregunta se abre y dirige hacia una perspectiva varia, y otro *fundamental,* que sustenta su razón de ser y su íntima consistencia. Desde este doble ámbito el concepto de "sentido" queda definido concretamente.

A. Ante todo —(189 d)— se trata: 1) de un examen en el que se pone a los dialogantes personalmente a prueba (en la forma de constatar un orden sacándolo del comportamiento, ἐξεταζειν); 2) este examen nos remite al principio (ἀρχή); es, por tanto, cuestión previa y punto de partida de una investigación bien ordenada (y bien ordenada significa, en función del término griego, preconformada y regida desde su natural origen); 3) tiene su centro de referencia en el "saber" (ἐπίστασθαι), conocimiento de que se dispone con certeza y que permite sobreponerse a lo singular y prescribir el comportamiento de los objetos; 4) este saber recae sobre un objeto (poder o facultad, en este caso), *lo que* (ὅ τι), 5) encontrándose presente en algún ente (cosa, órgano, persona), 6) lo hace mejor (βέλτιον ποιεῖ); 7) se hace presente un juicio hipotético sobre la capacidad de conseguir que tal objeto esté en el ente, 8) en el caso de una respuesta afirmativa, se posee la evidencia (δῆλον), 9) de que se conoce tal objeto, y

10) puédese saber el modo de una más fácil y mejor obtención. El conocimiento, en la forma de ἐπιστήμη, es lo que permite obtener la presencia de tal objeto, lo cual capacita, a su vez, para dar consejo.

¿En qué se ha modificado el curso de la investigación socrática? No en cuanto se inicia un examen, ni en la exigencia de saber como condición previa al dar consejo, ni en cuanto el saber ha de tener la finalidad de producir un efecto; es decir, no en los puntos 1, 3, 7, 9 ni 10. Pero sí en los demás. ¿Y a qué nos remiten principalmente estos últimos? A una cuestión de *principio,* al saber de algo, *lo que,* haciéndose presente o manifestándose, mejora al ente en que se presenta y *cuyo saber capacita* para procurar tal efecto y muestra *con evidencia* que se le conoce. Los puntos de la anterior investigación se conservan, aunque quedan trocados sus sentidos. Así, el examen personal no es para saber si se poseen las condiciones anteriormente apuntadas del buen educador; se añade una nueva condición esencial: el saber de aquello que hay que afianzar en los educandos. La pregunta está dirigida nuevamente a los que deliberan y se remite a la ἀρετή como poder o virtualidad anímica, a cuya obtención tiende la educación toda, pero el examen no es ahora *de facto,* sino que se pone como objeto el conocimiento de la "virtualidad" misma, siendo este objeto (el conocimiento), condición previa para obtenerla. No se prescinde de la exigencia de "realización" extrínseca al sujeto, pero se afirma que toda "tekhne" dedicada a obtener la "areté", deberá estar fundada en su conocimiento. De este modo queda la "tekhne" justificada en su actividad por un fundamento cognoscitivo y no meramente constatada en el "tekhnikós". Y se añade a su obtención dos notas que constituyen los fines de todo buen método: la facilidad de alcanzar lo propuesto y el óptimo resultado.

La investigación, en suma, ha logrado un cuadro metódico que conserva las exigencias principales del enfoque primitivo, pero supera las posibilidades de la vía anterior y sus resultados, por lo menos en dos aspectos fundamentales: 1) en cuanto suministra un *punto de partida;* 2) en cuanto garantiza la *evidencia* en el conocimiento de lo buscado. La cuestión de principio nos remite a un saber *lo que* se hace presente en una cosa mejorándola. Y este saber del *qué,* permitirá saber la mejor y más fácil manera de obtener la finalidad.

Dijimos al comienzo que la investigación se emprende a la vista de una finalidad; esta finalidad se estructura en dominios que revelan un paulatino ingreso en profundidad hacia lo que se busca. Este ingreso en profundidad debe entenderse en el sentido de una dilucidación pro-

gresiva del "objeto". Así, la primera finalidad era educar a los jóvenes de modo tal que se hicieran óptimos; para alcanzar este "fin" era necesario elegir un "máthema" (éste se convierte en fin de una deliberación); en tercer lugar, era necesario tener presente que tal elección se hacía en vista del "alma" de los educandos y de algo que en ella había de surgir. El término griego usado es ἕνεκα (en vista o en gracia de), es decir, lo que se tiene ante la mirada como entidad en función de la cual cobra sentido toda la acción.

Los fines se van estructurando en un triple estrato que no suscita discusión ni duda en cuanto a "objetos" por obtener: 1) un ideal educacional, ἡ ἀριστεία, debidamente configurada por la época —en verdad indecisamente— en el tipo humano del καλοσκ'αγαθός, y sobre todo, por la concepción especial de Sócrates; 2) una exigencia de dedicación al estudio que lleva a la necesidad de elegir una disciplina adecuada para conseguir el tipo humano propuesto, y 3) el objetivo, realización concreta de todo este esfuerzo, que consistirá en la obtención para el alma de la "areté" (capacidad que pertenece al hombre en cuanto hombre, y no en cuanto se ejercita en una función especial, y constituye su "estar espiritualmente en forma" de un modo eminente).

La discusión va acusando una falta de la conciencia clara del fin primordial. Así, la "aristeia" es un vago ideal de la paideia tradicional, que se ha debilitado a mediados del siglo V; el καλός κ'ἀγαθός no tiene un modelo determinado; no hay convergencia espiritual respecto de la naturaleza de la "areté" y, correlativamente, vacila la concepción de la "paideia". El intento de dirigir la educación hacia el ejercicio con armas parece revelar un vacilante impulso para reconquistar el primitivo ideal de areté guerrera. La tarea de Sócrates va a consistir, precisamente, en determinar aquel fin, en vista del cual todo lo demás adquiere sentido: la obtención de la "areté" para el alma. Según la concepción socrático-platónica, el alma es el ser del hombre y sólo a partir del conocimiento de su naturaleza se hace posible la educación.

Considerado desde la tarea a realizar, el fin es alcanzar la "areté", el medio el "máthema". Falta determinar el principio. Ahora bien, alcanzar el fin, sólo se realiza en la "praxis" y nada más que en ella. En la teoría sólo se alcanza un "saber" acerca del fin. El método, por su parte, ni alcanza el fin ni la teoría; sólo hace posible esta última. *El método sirve a la teoría y la teoría a la praxis.* Desde aquí puede verse el equívoco a que puede conducir el término "objeto". Desde el punto de vista de la praxis, el objeto es "objetivo": alcanzar la areté; desde la teoría, el objeto es "tema": el conocimiento de la areté; desde el mé-

todo será determinar la vía, a partir de la cual es posible una teoría de la areté. Desde este punto de vista, el método para la praxis es el máthema y esto explica la ambigüedad en la concepción del fin, ya sea ante el conocimiento o ante la acción.

El estudio tiene, en cierto sentido, su fin en sí mismo, como se sugiere en el diálogo al afirmar que "es menester aprender mientras vivamos", nacido de un natural deseo y de su correspondiente satisfacción, pero en la filosofía socrática aparece siempre en función de otra cosa. Una disciplina de estudio se destaca como medio para alcanzar un fin. Hay un paso de otro diálogo atribuido a Platón, Alcibíades, en que se da pie a una concepción aristotélica del saber como fin en sí. Dícese: "¿podemos decir que hay algo más divino en el alma que aquello en torno a lo cual *es* el saber y el meditar (εἰδέναι καὶ φρόνειν)?" — 133 c. Convertido ese saber y meditar en praxis, no es necesario ponerle un fin trascendente. Pero es característico de la dirección del diálogo que nos ocupa, que el medio no pueda quedar determinado hasta no conocer el principio. Así, fin y objeto (obtención de la "aristeía" y la "areté" denotada) se destacan ante la mirada previamente al descubrimiento del principio y del medio, y éste, el medio, depende de la fijación del punto de partida.

Hay la posibilidad de concebir el método, desde un punto de vista genuinamente socrático, con mayor amplitud de la que consideramos aquí. El método en Sócrates es un conjunto de prescripciones de alcance existencial y no sólo intelectual, que tienden a alcanzar un estilo de vida y un saber de salvación. Concebido en su aspecto epistémico, su finalidad no debe confundirse con la finalidad de una realización. No es la finalidad de un método filosófico alcanzar el "bien" en la forma de la "areté" (aunque todo método tienda necesariamente hacia algún bien), sino poner las condiciones de un pensamiento correcto. Hacerlo, implica juzgar por el conocimiento y la ciencia. El verdadero método socrático será un "máthema" y su fin consistirá en afianzar y poner a disposición (ἕξις), por medio de la reflexión y el entendimiento, la areté en sus diversas formas. Visto desde las exigencias del "logos" y "nous" tiene un momento intelectualista, en virtud del cual pretende sentar las condiciones de un correcto razonar. A este aspecto llamamos epistémico, porque pretende sentar las condiciones necesarias y suficientes de una "episteme" en sentido estricto.

En el diálogo que nos ocupa, los distintos pasos del método socrático deberán llevar la investigación a decidir si una determinada disciplina puede alcanzar el fin propuesto, es decir, ser el medio adecuado

a la realización del fin (o, en su defecto, cuál entre los disponibles sería apto). Esto será posible tan sólo si se sabe qué es lo que permitirá deliberar competentemente. Ahora bien, algo es coincidente entre realización y método: lo que en la praxis se trata de obtener y, en la teoría de conocer. *El método asienta su principio en la apertura de la perspectiva desde la que es posible una intelección del objeto.*

Método y teoría coinciden, a su vez, por referencia al principio. Ante el método, el principio es el marco formal del saber, válido para todo contenido. Ante la teoría, el principio es lo que hace posible una intelección del contenido. El método se origina como medio o camino de dilucidación. Este dilucidar o hacer luz es lo que se consigue en la evidencia, que es el modo metafórico de aludir a la presencia del objeto que ha de verse ante la mirada del entendimiento con claridad y precisión. Al preguntarse por el conocimiento del objeto, se pone de manifiesto que éste no se patentiza abiertamente, de inmediato, ante el entendimiento. El método debe desplegarse, por tanto, a partir de una exigencia de exactitud y evidencia.

Es menester preguntarse por *lo que es* aquello que se busca. El *principio del saber consistirá en determinar "qué es" aquello sobre lo que se indaga.* El método pone de manifiesto esta necesidad y se aplicará a la tarea de dar cima a una teoría. La pregunta por el τί ἔστι intenta cumplir con estas dos condiciones: constituye el punto de partida del examen en su orden propio y la respuesta adecuada nos dará el saber correspondiente; conduce a la evidencia del objeto, condición para una aplicación práctica. En la filosofía socrática, aquello sobre lo que se indaga es aquello cuya realización se busca. La filosofía socrática, repetimos, es una teoría para una "praxis".

B. ¿Cuál es el nuevo viraje de la investigación? No se dirige, como se ha visto, a determinar quiénes están en posesión del conocimiento como "tekhne", bajo el criterio de la posesión de ciertos datos extrínsecos al "tekhnikós", que sólo por empiria pueden constatarse, sino a aquello mismo que se pretende obtener, preguntando por su conocimiento, el cual es condición de principio para procurar un bien. El principio, proyectado hacia la tekhme, es decir, visto desde la perspectiva que la ποίησις abre al requerir un saber en una especial forma de "máthema", es el conocimiento mismo. El conocimiento de eso por lo que se pregunta, bajo el supuesto de que implica la capacidad de hacer que surja o nazca la "areté" en el alma y, a la inversa, que no es posible afianzarla en los educandos si no se sabe *qué* es ella, es condición necesaria y suficiente de nuestro conocimiento del buen educador.

El acento cae, como es bien visible, sobre la condición primera o de principio. En la intención de la pregunta socrática hácese presente una exigencia de rigor teórico ante la realización de una tarea (o praxis), que no se debe separar en la concepción de la filosofía socrática, pero que es conveniente abstraer y poner por separado en el curso de la investigación.

En la respuesta correcta a la pregunta, se encuentra el principio mismo de la ciencia y de la posibilidad de realización; es lo que pone de relieve el texto al declarar que, el saber *lo que es* la vista y el oído y sólo este saber permitirá aconsejar sobre el modo mejor y más fácil de obtenerlos y ser médico del oído y la vista. A lo que hay que añadir la concepción de la ciencia en Sócrates como el conocimiento de "lo mismo" (τὸ ταυτόν), en lo que sucederá, está sucediendo y sucedió (199 a). "Episteme" es el conocimiento que permite prever el comportamiento de las mismas cosas en el futuro, porque el dominio de su objeto no se ejerce sobre una esfera temporal dada, pasado o presente, sino sobre todo tiempo y lugar sin excepción. El proponerse este dominio omnitemporal del objeto es lo que lleva a preguntar por el "ὅ τι ἔστι", o, dicho de otro modo, *el conocimiento de lo que es tal o cual ente es el seguro cimiento de una ciencia infalible.*

La respuesta a la pregunta dará, si es correcta, la garantía de universalidad en el conocimiento. Es "lo universal" lo que se busca en la pregunta, es decir, τὸ καθόλου, lo uno totalizador y siempre idéntico, que se extiende a una pluralidad de sujetos de predicación. Esta pregunta se ha producido por un viraje desde las cosas y hechos hacia lo que constituye el principio de su conocimiento. No se dirige a casos singulares ni a una multiplicidad (ya sea de entes que poseen aquello por lo que se pregunta, ya sea de especies que se constituyen bajo su género), sino a lo que es idéntico (τὸ ταυτόν) en todos los casos. El mundo de la multiplicidad casual, de la singularidad sensible y de la pluralidad específica quedan reducidos a ocasiones o casos del darse el "qué" en cuestión; en efecto, preguntar por lo que algo es, no equivale a preguntar por una multiplicidad, sino por la unidad que subtiende un número indeterminado de casos; no es preguntar por ningún objeto sensible, puesto que todo objeto de esta índole existe en el tiempo y no es siempre "lo mismo"; no significa preguntar por sus especies, porque éstas, en cuanto especies, son homogéneas, es decir, tienen el mismo género, que es al que va dirigida la pregunta.

Fiel a la dirección antropológica de la filosofía de su maestro, Platón no se remite en sus meditaciones a un mundo de cualidades sensibles,

sino excepcionalmente. Las cosas sensibles y sus cualidades (objetos de la realidad "física") no constituyen el incentivo de este filosofar. En esta filosofía no hay una tendencia subjetiva, como podría erróneamente pensarse. La diferencia es de objeto ante la mirada, de perspectiva y elección y no constituye el reemplazo de una intención objetivista por su contraria. La filosofía se ocupará preferentemente de entes que no dejan de tener estructura objetal por hallarse entre las "disposiciones" humanas. Estos entes se han de presentar carentes de mudanza, en posesión de mismidad. La mismidad es la primera nota de eso, a lo que la pregunta apunta. Y eso que es lo mismo, está o lo hay, ἔστι, en todos los casos, siendo, al parecer, lo que se sobrepone al caso y está, a la vez, de algún modo, en él y en todos.

El desenfoque de la investigación desde las cosas de la realidad sensible hacia la realidad humana obedece a un triple imperativo: 1) a una sobrevaloración de lo humano ante la naturaleza exterior (como se señala en el Fedro); 2) a la exigencia metódica de un previo conocimiento de lo humano, puesto que la especulación cosmológica obedece, en definitiva, a un interés de este orden (*Memorables*, de Jenofonte), y 3) a la pretensión de fundar un conocimiento más riguroso en el examen de lo que se ofrece con inmediatez a la experiencia personal (aspecto que se registrará en el Cármides).

La vocación humanista del pensamiento socrático puede conducir a equívoco si se dice que significa un desplazamiento desde la investigación de la "naturaleza" hacia el hombre. El vocablo griego que suele traducirse por naturaleza es φύσις, que significa "acto de crecer, engendrarse, surgir". La primitiva especulación jónica buscaba reemplazar las *genealogías* o explicaciones sobre la génesis de todo, incluso dioses y hombres, por las *fysiologías* o investigaciones de *lo originario*, el principio de la generación de todo lo que es. *Lo que es* queda de este modo concebido como lo que surge. Y lo que surge, surge desde algo, el principio (ἀρχή). El concepto de fysis no sólo connotaba el acto de surgir, sino lo que, como principio, era causa oculta de toda manifestación. "Fysis" significaba "propiedad" capaz de producir determinados efectos; es depositaria de un poder o fuerza (*vis*) presente en sus manifestaciones. El concepto comprendía así una triple proyección: Se buscaba: 1) el principio de todas las cosas; 2) el substrato desde el que las cosas surgían y en el que se fundamentan, y 3) el proceso por el que se manifiesta el despliegue de las formas, la dinámica en que se encuentran trabadas.

El pensamiento socrático significa, más que un renuncio a determi-

nadas esferas de la φύσις, un desplazamiento metódico hacia lo más originario, el mundo humano. El mundo humano no carece de "fysis"; es también parte de ese surgir universal arraigado en algún principio. Ese principio lo es de la "naturaleza humana" (φύσις ἀνθρώπου) y ésta se constituye, como dijimos, en objeto que ofrece con mayores garantías la posibilidad de un conocimiento cierto. Esto explica su preeminencia sobre todo objeto distinto. Explica por qué la "fysis" humana ha de ser el objeto sobre el que ha de aplicarse la ciencia. Esta dedicación al conocimiento previo y preferente del mundo humano no excluirá el ulterior conocimiento de lo extrahumano: constituye, en cambio, su principio metódico. Este parece haber sido el sentido del pensamiento socrático (*Apología*, de Platón).

Una primera vertiente brota de esta consideración metódica, que lleva a la filosofía socrático-platónica a preguntarse por el τί (traducido frecuentemente por "naturaleza" desde Platón, con antecedentes pitagóricos), y una segunda solidaria: el "ser" propio de este "qué", el ἔστι. Suele admitirse como probable que la investigación socrática se detuvo en la primera fase, suposición que habremos de discutir, y es frecuente la afirmación de que el pensamiento platónico se forjó alrededor de la segunda. La respuesta a la primera lleva la indagación al planteo del tema lógico de la definición (ὁρίζεσθαι); la respuesta a la segunda se sumerge en la Ontología. Como una de las intenciones más acusadas del presente trabajo consiste en escudriñar la tensión en que ambos momentos se encuentran trabados, vamos a dejar el tema simplemente señalado. Retengamos al paso que la tarea de determinar el τί queda contemplado como un definir o trazar los límites, los confines de aquello por lo que se pregunta. Responder a esta pregunta implica definir. Será necesario recortar la ἀρετή o la ἀνδρεία en un perfil claro, de tal modo presente, que sea bien visible o "evidente" ante el entendimiento. Saber significa, desde esta perspectiva, delimitar.

Hay otro aspecto en que la interrogación deja al descubierto una aporía. En primer lugar, desde un punto de vista que podríase llamar existencial. El no poder definir una "virtud" que se posee (la valentía, por ejemplo), constituye un incumplimiento de la armonía entre λόγος y ἔργον, armonía que es condición de la verdadera hombría (ἀνδρεία significa, a la vez, valentía y hombría). Es decir, la ignorancia es un impedimento de realización integral (tema socrático por excelencia, pero con poderosas raíces en la tradición filosófica desde los pitagóricos) y, por consiguiente, el conocimiento, condición de su posibilidad. En segundo lugar, la aporía se agudiza desde que observamos que

tanto Sócrates como Lakhes son valientes, aunque no sepan, al parecer, lo que la valentía es. La situación aporética queda bien afianzada cuando el interlocutor de Sócrates declara "entender" (νοεῖν), lo que no alcanza a significar claramente en el "logos" o por medio de él bajo la forma de una definición. La función del "logos" es "explicativa", en el sentido de que comunica y despliega, a la vez que manifiesta (a semejanza de cuando hablamos en castellano, de manifestar por decir), *lo que* se trata de aprehender; el "nous" tiene otra función: intuye el objeto que ha de ser expresado o descrito por el "logos". El "nous" se antepone en el conocimiento y constituye la posibilidad del logos.

El desconocimiento de aquello a lo que la interrogación apunta no implica la no participación, pero el conocimiento implica la posesión del seguro camino para obtenerla (si no se la posee) y para alcanzar finalmente una participación integral. Hasta entonces *el hombre está como íntimamente dividido entre un ser algo que en él está y un ignorar qué es ello.* Es una ambigua pertenencia y desposeimiento que constituye el estigma de una insolidaridad consigo mismo. En la obtención de una armonía entre "logos" y "ergon" (lo que se dice y cómo se obra), que es una forma de correspondencia, se da la verdadera realización existencial. La importancia dada a este "decir" o significar (logos) indica que el conocimiento no es un mero trámite hacia la praxis; constituye un componente de ella. En la doctrina socrática no hay verdadera realización sin el conocimiento, ni es posible un conocimiento perfecto sin realización. Además, la destacada intervención del "logos" pone de manifiesto la importancia dada por Sócrates a la comunicación interhumana; el logos alcanza su eficacia en el "diálogos", situación desde la que la filosofía socrática surge y que constituye el principio de la acción metódica. El método queda en este punto trascendiendo a la "episteme", pero será ésta y sólo ésta la que permita al hombre alcanzar su liberación, ya sea como tal o en la forma de un saber aplicado o práctico. La ignorancia en el "logos" de lo que el "nous" posee en la forma de un contacto o percepción mental inmediata, explica, desde la perspectiva de la ἀνθρωπίνη σοφία socrática y su concepción del saber como liberación, la función que en esta filosofía tiene la máxima tradicional, γνῶθι σαυτόν, "conócete a ti mismo"; es el objeto de la "sofía".

En el pensamiento socrático no hay una tajante distinción entre "tekhne" y "episteme", así como tampoco entre "poiesis" y "ergon", como la hay, en cambio, en Aristóteles, distinción a la que Platón dará pie. El filósofo será, en el Platón de la madurez, "el que ama contem-

plar la verdad", φιλοθέαμον τὴν ἀλήθειαν y adhiere a *lo que es en sí*, τὸ ὄν αὐτό. La filosofía será, concebida desde su lado epistémico, una perseverante actividad en la aprehensión de entes, cuyo desconocimiento impide la realización de la existencia a un nivel humano cabal. Este depender del conocimiento de las esencias nuestra realidad humana, les concede una dignidad ejemplar. La investigación filosófica podrá interpretarse desde distintos enfoques, desde el imperativo del conocimiento puro o desde el reconocimiento de su impacto en la realidad, pero no podrá renunciar a ellas. En su adecuada expresión, es decir, libre de violencias anarquizantes y a plena conciencia de su cometido, la ciencia, ἐπιστήμη, está estrechamente vinculada a la "ética" (la "praxis" en su adecuada expresión humana), como lo que se sabe de un buen saber a lo que se realiza en un bien obrar, siendo la filosofía ante este doble plano la línea en que se unen en una trayectoria común como forma de vida*.

* Prefacio y primer capítulo de su Tesis de Licenciatura en Filosofía. (N. de la R.).

Harold H. Joachim

La verdad como correspondencia *

(Traducción de *Juan Rivano*)

1. LOS RAZONAMIENTOS cotidianos del sentido común, en su mayoría, y numerosas teorías filosóficas, implican, o declaran de modo expreso, cierta concepción de la verdad a la cual daré aquí el nombre de "noción-correspondencia" de la verdad. Así, por ejemplo, 'decir la verdad' es hablar 'en acuerdo con' o 'en conformidad a', los hechos. Un hombre 'verdadero', o un amigo 'verdadero', es una persona cuyos actos exteriores 'corresponden a' —reflejan fielmente— sus sentimientos interiores. Y una narración es 'verdadera' si 're-presenta' en lo esencial y dentro de su propia esfera el orden real de los sucesos. Así, también, según Aristóteles, la síntesis o el análisis de los pensamientos expresados en un juicio verdadero deben representar exactamente, o corresponder exactamente a, el modo según el cual las cosas reales se encuentran unidas o separadas; y una 'verdad científica' es la conclusión de una inferencia deductiva que repite exactamente en su estructura la necesaria coherencia de una sustancia con su *proprium,* a través de la causa próxima de esta conexión.

Los ejemplos anteriores servirán para indicar el tipo general de teoría que denominó 'noción-correspondencia' de la verdad. Sin otros preliminares procederé a examinarla.

2. La verdad según todas las formas de la noción-correspondencia es una relación determinada entre dos factores distintos; y esta relación debe serlo 'para' una mente **. En otras palabras, la verdad es una experiencia de dos factores relacionados entre sí de modo determinado.

Será conveniente hacer uso de la concepción leibniziana del estado 'perceptivo' de una mónada, para hacer de esta manera explícita la naturaleza de la 'relación determinada' a que se refiere nuestra descripción anterior. Toda mónada es una unidad de una infinita diversidad interior de diferencias cualitativas. Y toda diferencia cualitativa, es decir, todo elemento de la diversidad interior de cada mónada, se corresponde, o se

* El presente trabajo constituye el primer capítulo del libro THE NATURE OF TRUTH y ha sido comentado por los profesores Jorge Millas y Juan Rivano durante el primer semestre de 1958 en el seminario adjunto a la cátedra de Teoría del Conocimiento (N. de la R.).

** Como veremos, es posible defender una teoría que niegue el ser 'para' una mente cualquiera de la 'verdad' como tal. La verdad, podemos sostener, es 'independiente', y no debemos hacer confusa su naturaleza introduciendo nociones 'psicológicas' irrelevantes. Pero no estamos aquí examinando una teoría de este tipo.

relaciona de modo determinado y único, con un elemento de la diversidad en 'el mundo', es decir, en las otras mónadas. En la medida en que una mónada tiene conciencia de la diversidad que desarrolla dentro de sí misma y de que corresponde de esta manera, elemento por elemento, a una diversidad distinta de la suya, percibe conscientemente; y su percepción es verdadera, y verdadera 'para' ella *. En la medida en que la mónada no es consciente de aquella correspondencia de su diversidad interior, no hay 'percepción' en el sentido ordinario del término; y no hay verdad 'para' la mónada. La mónada puede 'reflejar' la diversidad exterior, como un espejo refleja un objeto. Pero la percepción en el primer caso, y la reflexión en el segundo, existirían solamente para una conciencia que aprehende los dos factores y su relación. Y sin esta condición ni tendría sentido denominar 'verdadero' o 'falso' el estado interno de la mónada, ni 'fiel' o 'distorsionada' la imagen del objeto en el espejo.

La relación entre las diversidades, apenas es necesario decirlo, ni es simple identidad ni simple alteridad. En un sentido, indudablemente, es el mismo mundo, es decir, la misma diversidad, la que constituye la pluralidad interior de todas las mónadas. Pero cada una representa el universo con grados diferentes de claridad: cada una refleja el mundo desde su propio 'punto de vista'. La diversidad, en cuanto constituye la pluralidad interior de las diferentes mónadas, es ella misma diferente. Así, no son los mismos idénticos elementos que aparecen en el espejo y en el objeto. Sin embargo, los elementos en ambos factores, aunque no idénticos, no son simple alteridad. Pues se relacionan de tal manera que para cada elemento en un factor hay un elemento determinado —uno y solamente uno— en el otro. La correspondencia significa aquí, por lo tanto, una relación biunívoca. Dos factores, cada uno una pluralidad unitaria (*one-of-many*), 'se corresponden' cuando cada constituyente de uno se encuentra en relación biunívoca con un constituyente determinado del otro. Y hay 'verdad' cuando esta correspondencia es 'para' una conciencia; o sea, 'para' uno de los factores en cuanto el mismo consciente, o 'para' un ser (distinto de aquellos dos factores).

3. Sin embargo, una inspección más rigurosa revela defectos fatales en nuestra exposición del significado de 'correspondencia'. Pues (1) redu-

* Leibniz llama 'apercepción' a la percepción así cualificada, es decir, a la percepción *consciente*. El lector nos concederá el tener presente que no exponemos aquí la doctrina de Leibniz sino que la usamos simplemente como una conveniente ilustración del significado de 'correspondencia'.

ciendo los factores que se corresponden a agregados de simples elementos que se encuentran de manera única en una relación biunívoca, no hemos hecho sino dar una mera apariencia de claridad que la crítica rechazará como ilusoria; y (2) no hemos intentado todavía explicar lo que significa 'ser para una conciencia'.

(1) Si se tiene un todo (*whole of parts*) en que cada parte contribuye de manera determinada a constituirlo, y si el plan estructural del todo determina de modo preciso la naturaleza de las diferencias que son sus partes *, se puede entonces comparar este todo con otro del mismo tipo. Y se puede decir "la parte 'x' en A (el primer todo) corresponde a la parte 'y' en B (el segundo todo)".

Tal afirmación significaría que 'x' cumple en la sistematización interior de A la misma función que 'y' cumple en la de B: es decir, lo que 'x' es a A, es 'y' a B. Y si es posible trazar esta analogía a través de todas las partes de ambas totalidades, se justificará entonces la afirmación 'A corresponde a B', o 'A y B son similares, o semejantes entre sí'; o 'toda parte de A corresponde a toda parte de B', o finalmente, 'toda parte de A se relaciona mediante una relación biunívoca con toda parte de B'.

La 'correspondencia', cuando es atribuida a totalidades (genuinas), es simplemente un nombre para la identidad de propósito que se expresa como una estructura (plan, o ciclo de funciones) idéntica a través de constituyentes que difieren materialmente; y, cuando es atribuida a partes de aquellas, significa identidad de la función con la cual los constituyentes, que difieren materialmente, contribuyen a la mantención de un plan o propósito idénticos.

Nada se gana en claridad mediante la noción de una 'relación biunívoca' entre las partes; pues la relación que nos interesa explicitar (es decir, la relación de correspondencia) depende completamente del sistema de relaciones —es decir, el plan, ciclo de funciones, o esquema teleológico— dentro del cual los *relata* de ambos lados tienen su ser. No hay 'correspondencia' entre dos 'entes simples', ni entre elementos de totalidades considerados como 'entes simples', es decir, sin referencia a una sistematización de sus totalidades. Y si es esto así, es claro entonces que nuestro esfuerzo para dar precisión a la noción de correspondencia ha sido desacertado. Pues hemos tratado de reducirla a la noción de relación biunívoca entre elementos últimos simples, o entre constituyentes de to-

* Un todo como éste no es un mero agregado o colección de sus partes, sino una totalidad genuina o individual. Su unidad, entonces, será de carácter teleológico, es decir, su estructura interior será la expresión sistemática de un plan (de un propósito, o una idea) determinado.

talidades considerados como entidades atómicas últimas simples. Pero una entidad simple no puede *como tal,* y considerada *como tal,* relacionarse con otra cosa cualquiera. Si identificamos, distinguimos o en cualquier sentido relacionamos A y B —dos entidades simples— hemos eliminado *eo ipso* su simplicidad; y su simplicidad nunca existió si es efectivo que su naturaleza justificaba nuestro procedimiento. Un punto simple sobre la superficie de un espejo, *qua* simple punto, no puede sugerir algo distinto de sí mismo —si es que puede, en verdad, ser de modo determinado 'el mismo'. En cuanto es un punto en la superficie, es decir, en cuanto es uno en un esquema de puntos relacionados, puede bajo ciertas condiciones 'sugerir', 'semejar', 'corresponder a', un punto diferente en otro sistema de puntos relacionados cuyo esquema estructural es el mismo que el esquema en el espejo. Pero ha adquirido su capacidad de sugerirlo al precio de su simplicidad.

Se objetará, tal vez, que mi argumento se funda sobre ciertos supuestos que la lógica moderna ha desenmascarado como meras supersticiones. Y es verdad que he supuesto (1) que una relación puramente externa es, en extremo último, sin sentido e imposible; y (2) que los elementos que se encuentran meramente juxtapuestos, o conectados exteriormente de alguna otra manera, no constituyen en tal medida un todo genuino en absoluto. Con respecto al primer supuesto, debo admitir que una relación, que realmente *cae entre* dos entidades independientes es, hasta donde puedo yo ver, una tercera entidad independiente que no se relaciona en ningún sentido inteligible con las otras dos. En verdad no estoy manteniendo que toda relación no sea *otra cosa* que el adjetivo de sus términos; sino que toda relación cualifica al menos sus términos, y es en esa medida un adjetivo de ellos, aun cuando sea también algo más. Y mantengo también que, en cuanto A y B se encuentran relacionados, pasan a ser *eo ipso* rasgos interdependientes de algo distinto de ellos considerados singularmente; y, por otra parte, que si A y B son cada uno verdaderamente simples e independientes en un sentido absoluto, no tiene sentido decir que se encuentren también realmente relacionados. Con respecto a mi segundo supuesto, es suficiente para mi propósito actual hacer notar que, como quiera que sea, un juicio que pretende ser verdadero, y un cuadro que pretende ser un retrato, son totalidades *(wholes of parts)* cuya unidad no consiste en la mera yuxtaposición o la conexión exterior.

Ahora podemos modificar nuestra exposición de 'correspondencia'. Dos factores diferentes, diremos, 'se corresponden' cuando cada uno de ellos es un todo cuya estructura interior es teleológica; cuando esta estruc-

tura es idéntica como la explicitación (*explication*) de la misma idea o propósito; y cuando, finalmente, por cada parte distintiva que satisface una función determinada dentro de un factor hay una parte que satisface la misma función dentro del otro. En la medida en que estas condiciones son totalmente satisfechas, los todos se corresponden *exactamente;* y hay correspondencia en algún grado, en cuanto las condiciones se cumplen de alguna manera (que es, de todos modos, defectiva respecto de lo establecido). Y si esta correspondencia es 'para' una mente, esta mente considera un factor como una representación más o menos fiel del otro; mientras que si un factor es el juicio de una mente acerca del otro factor, este juicio es más o menos verdadero según la exactitud de la correspondencia.

4. (2) El rasgo más difícil de la noción-correspondencia no ha sido hasta aquí considerado en modo alguno —es decir, el rol que una mente debe desempeñar en la constitución de la verdad. O uno de los dos factores que se corresponden —como ya lo hemos dicho escuetamente— debe ser el mismo 'el juicio de una mente acerca del otro'; o ambos, en su correspondencia, deben ser 'para una mente'. En el último caso, hay de parte de la mente un *reconocimiento* de un factor como una descripción verdadera, un retrato fiel, una exacta representación, etc., del otro. En el primer caso, el factor mental alcanza el otro factor —es decir, el otro factor, así como él mismo, es 'para él'— y hay de parte del factor mental un *reconocimiento* de sí mismo como una concepción adecuada de, un juicio verdadero o inferencia sobre, el otro factor. Este —el caso más complejo— es el que nos concierne primordialmente; pero podemos esperar que una consideración más ceñida del caso más simple lo esclarezca en alguna medida.

Se observará que en ambos casos se ha hablado de un *reconocimiento* de la verdad; y una crítica obvia consistiría en insistir sobre la separación de la verdad y el reconocimiento de ella. 'La verdad', podría decirse, 'es la correspondencia de los dos factores; y no se requiere nada más. Si una mente la reconoce o no, es una cuestión puramente psicológica y nada tiene que hacer con el problema lógico que se refiere al significado de la verdad. La verdad es lo que es independientemente, reconózcala o no una mente cualquiera. No hacemos nosotros la correspondencia que es la verdad sino que la encontramos, y tal hecho de encontrarla es irrelevante para su ser y debe ser separado de éste por toda teoría que se precie de tal'.

Esta es de hecho la pretensión de una posible teoría, a la cual he

aludido ya, y tendremos que examinarla en detalle cuando nos ocupemos de criticarla. Entre tanto, aceptaré que la verdad *es* esencialmente en y para el juicio. No creamos la verdad; sino que la encontramos solamente; y no podríamos encontrarla si no estuviera allí y si no fuera (en un sentido) independiente del hecho de encontrarla. Y no obstante, no podemos separar la verdad y su encuentro y tratar ambas cosas como dos factores independientes que se combinan externamente en la aprehensión de la verdad. La verdad, he de suponer, no es en absoluto la verdad excepto en la medida en que es reconocida, es decir, excepto en la medida en que es la experiencia viviente de una mente. Y una 'correspondencia' que no es 'para' una mente, cualquiera sea el sentido que podamos dar a tal noción, no es, de todos modos, una verdad. Lo que da a aquella crítica una apariencia de plausibilidad (y que examinaremos más adelante) es cierta ambigüedad que podemos señalar aquí. El hecho de encontrar una verdad, como un proceso histórico de (o en) *mi* mente, es irrelevante respecto de la naturaleza y el ser de la verdad. Una verdad *es*, independientemente de *mi* pensamiento de ella, y, además, independientemente del proceso a través del cual llego a pensarla. Pero no se sigue, como supone aquella crítica, que una verdad *es* independientemente de cualquiera y todo pensamiento de ella, ni *aún* independientemente de cualquiera y todo proceso de alcanzarla. 'Los ángulos interiores de un triángulo son iguales a dos ángulos rectos'; ésta es una verdad sin que importe que sea éste o aquél quien la reconozca o no, y, en un sentido, sin que importe el hecho de que cualquiera esté ahora pensando en ella. Y, además, su verdad no depende del proceso a través del cual llego a pensar en ella. Y sin embargo, si nadie pensara en ella —si no hubiera llegado a ser 'para' la mente, y no fuera en ningún sentido, 'para' la mente— 'ella' no 'sería' en absoluto.

5. Volvamos a la consideración del caso más simple que habíamos decidido examinar en primer lugar. 'Los dos factores en su correspondencia son para una mente'; éste debe ser el significado cuando nosotros (la mente en cuestión) decimos de un factor que es una 'verdadera descripción' o un retrato fiel del otro. Percibimos, p. ej., un rostro humano y un retrato. A cada lado reconocemos una totalidad *(a whole of parts)* con una estructura interna (o plan de coherencia) determinada. Las partes de una totalidad son materialmente diferentes de las partes de la otra; pero la estructura de ambas totalidades, la forma o plan de coherencia de sus partes, es la misma. Por cada función determinada que, en la mantención de dicho plan, es ejercida por una parte en una de ambas

totalidades, existe una función determinada, de idéntica especie, ejercida por una parte en la otra. O también (otro ejemplo), aprehendemos una sucesión de hechos históricos como un todo constituido por el desarrollo de una idea o la expresión de un propósito; y, por otra parte, aprehendemos un capítulo de un libro en el cual este todo es 'repetido' en un material diferente. Llamamos al último una 'verdadera descripción' o una 'narración fiel' del primero.

Pero hay mucho de insatisfactorio en esta descripción. Hemos enfatizado la necesidad de una unidad teleológica en ambos factores. El rostro debe ser un todo cuyas partes cumplan, cada una, una función determinada para constituir y expresar su unidad; debe, en otras palabras, encarnar el 'carácter' o la 'expresión' para la mente que lo aprehende. El proceso histórico debe ser aprehendido como el desarrollo de una idea o la expresión de un propósito. Parece necesario insistir en esta condición; pues, de otra manera, ¿cómo puede la mente aprehender en absoluto uno y otro factor como 'uno', como una 'totalidad'? ¿Y cómo puede determinar lo que deba considerarse como 'partes' a ambos lados? *Un* hecho en una sucesión histórica es 'uno' tan sólo por referencia al propósito respecto del cual es un medio; y una parte del rostro es 'una', según parece, en cuanto encarna un elemento determinado en el carácter o expresión del rostro. Pero si somos conducidos de esta manera a enfatizar la encarnación del propósito, la estructura teleológica, en ambos factores, parece claro que la verdad de una narración o un cuadro —o aun de un fenómeno de reflexión— se hace cada vez más dependiente de la naturaleza del reconocimiento de la mente que la aprehende. No podemos ya suponer que la mente desempeñe el papel del espectador absolutamente desinteresado ni que *en ningún sentido* 'haga' los hechos. Por el contrario, la mente ve aquello que (en cierto modo) hace mediante su interpretación; y la verdad de los factores que se corresponden varía gradualmente según la naturaleza del reconocimiento que la mente llega a realizar. Lo que el pintor ve en el rostro, eso expresa en su retrato; y el retrato será más o menos verdadero o fiel según el grado de penetración del pintor, y, también, según la mente del espectador que ve y compara el original y el cuadro. Hasta la cámara del fotógrafo puede 'mentir', es decir, no producir una representación verdadera de su objeto. Y aunque, desde un punto de vista, una crónica puede corresponder detalle por detalle a los sucesos históricos, puede no obstante ser radicalmente falsa para quien la lee, aun cuando no fuera así para quien la escribió. Porque es posible que pase completamente por alto la significación del trozo de historia, produciendo así una impresión completamente falsa.

De esta manera, la importancia de la 'correspondencia' como la condición constitutiva de la verdad es desplazada cada vez más. Y surge otra condición como determinante primario, no solamente del grado de la verdad, sino de su íntima naturaleza. Pues hemos visto que la verdad depende más bien de la naturaleza de la idea que se expresa a sí misma como la estructura interna de las totalidades que se corresponden que de la 'correspondencia' de ambas expresiones. Y es muy claro que no podemos quedarnos aquí. Pues no podemos suponer que la idea en cuestión posea su significación (su plenitud de significado o su poder para constituir la verdad) aislada y en su propio derecho. Ella, a su vez, deriva su significación de un sistema significativo más amplio al cual contribuye. Y esta línea de pensamiento nos llevaría a una teoría de la verdad fundamentalmente diferente de la 'noción-correspondencia'. Esta noción, en la medida que la hemos estudiado ahora, aparece suministrándonos, a lo sumo, los aspectos externos de lo que constituye la verdad. La correspondencia, podemos quizás decir, es un síntoma de la verdad. No sabemos todavía si puede haber verdad sin correspondencia; pero puede, al menos, haber correspondencia sin verdad; o con un grado tan insignificante de verdad, que implica, seriamente, falsedad. Y cuando hay verdad, no es la 'correspondencia' lo que primariamente determina su ser, su naturaleza, o su extensión. La verdad depende primariamente de algo distinto de la correspondencia —de algo que condiciona el ser y la naturaleza de la correspondencia.

6. Y ahora lo más difícil. Pues vamos a considerar el caso más complejo, en el cual un factor —el factor 'mental'— se reconoce a sí mismo como una concepción adecuada de, un juicio verdadero o una inferencia sobre, el otro.

En los casos de que nos hemos ocupado hasta aquí, un factor es reconocido por una mente como una representación del otro; o la mente aprehende ambos factores como portadores de la misma idea en materiales diferentes, es decir, como expresiones que 'se corresponden'. Es, manifiestamente, más o menos arbitrario *cuál* factor es el original y *cuál* la representación. En general, tomamos la expresión más simple, o más abstracta, como representación de la expresión de la idea más completa, o más concreta. Así la imagen en el espejo 'refleja' el rostro; y la imagen es una expresión menos concreta de la idea, una expresión en materiales más simples. La narración 'retrata' los hechos; y la narración es un todo de elementos más simples y abstractos en comparación con la plenitud o concreción de los sucesos históricos. En los dos factores que se correspon-

den tenemos, así parece, dos encarnaciones más o menos adecuadas de una idea —dos expresiones parciales; y en general, consideramos la expresión menos adecuada, la encarnación más incompleta, como el retrato o la imagen de la más completa, aunque todavía parcial *.

Pero, en los casos que debemos considerar ahora, un factor es explícitamente 'mental' en cierto sentido en que el otro no lo es; y éste es explícitamente 'real' en algún sentido en que no lo es el primero. Y la verdad ha de ser la correspondencia del factor 'mental' con el factor 'real', de manera que aquél aprehende a éste.

En el grupo primero de casos existía una apariencia de exterioridad (respecto de la mente) de independencia u objetividad, en los factores correspondientes, lo cual podría justificar un tratamiento separado con relación a los casos que debemos examinar ahora. La narración y los acontecimientos, el cuadro y el original, parecen igualmente exteriores con relación a la mente que los aprehende; y la correspondencia entre ambos factores, que tal mente puede observar, parece ser muy diferente de la correspondencia de los juicios con la realidad que la mente juzgante constituye mientras juzga. Sin embargo, en última instancia, ambos grupos vienen a ser idénticos y envuelven el mismo problema. Pues la verdad de la narración o del cuadro *es* solamente ** para la mente que aprehende ambos, narración y acontecimientos, cuadro y original. Y, en cuanto aprehensión de esa mente, la narración y el cuadro son concepciones, juicios e inferencias, los cuales, en contraste con los acontecimientos y el original, son *de algún modo* característicamente 'mentales'. Los acontecimientos y el original, por otra parte, son considerados *de algún modo,* y en contraste con la narración y el cuadro, como característicamente 'reales'; aunque, en cuanto aprehendidos, son también ellos la experiencia de la misma mente que los aprehende.

De tal manera, ambos grupos implican el mismo problema, que escuetamente podemos formular así. Dondequiera que haya verdad hay, según la noción-correspondencia, dos expresiones de una idea, o dos factores relacionados del modo que ya hemos descrito. Y un factor es, en un

* A veces damos un giro a este modo de considerar las cosas. Porque podemos hablar de una vida como una fiel expresión de ciertos principios o ideales, e incluso de un hombre como una 'imagen viviente' del retrato de algún antepasado suyo. Pero la antítesis entre expresiones 'simples' y 'completas', 'abstractas' y 'concretas', en el sentido empleado, es popular e indeterminada, y no podemos tratarla seriamente.

** No quiero decir que la verdad no sea *otra cosa que* la aprehensión de la mente; aunque *en un sentido* esto pueda mostrarse verdadero.

sentido preeminente, 'mental', en tanto que el otro es, de un modo característico, 'real'. Sin embargo, ambos factores son ciertamente 'mentales', y también ambos indiscutiblemente 'reales'. ¿Qué preciso sentido debemos dar a la 'mentalidad' y 'realidad' de los factores, para reconciliar estas exigencias aparentemente en conflicto?

Un juicio, p. ej., es verdadero, si los pensamientos cuya unión es el juicio 'corresponden' a los hechos cuya unión es la situación 'real' que se expresa. *Mi* juicio es verdadero si *mis* ideas, en cuanto afirmadas por mí, en mi juicio, corresponden a los hechos. Pero *mis* ideas (en tanto el factor que corresponden) son 'reales' y 'reales' no meramente en el sentido en que son ciertos sucesos que realmente acaecen dentro de mi historia psíquica. Pues no es *qua* sucesos psíquicos que mis ideas se corresponden con los hechos y que, correspondiendo así con ellos, son verdaderas. Y, por otra parte, los hechos son 'mentales', pues ellos son lo que los juicios del vulgo, o del especialista del caso, afirman —juicios con los cuales me identifico en el acto de reconocer mi juicio privado como correspondiente de los hechos. Además, desde el punto de vista del 'vulgo', o del 'sistema del conocimiento científico', la verdad es aún, así hemos de suponerlo, una correspondencia entre un factor 'mental' (ciertos pensamientos, juicios e inferencias) y algo 'real'. Y aquí por lo menos se reconoce que el factor 'mental' no es mera ocurrencia psíquica, sino que es 'real' en un sentido diferente; mientras que la reflexión obliga a reconocer que el factor 'real' no es 'exterior a la mente' o 'no relacionado con la conciencia'. Pero no es fácil saber, de parte de los que suscriben la noción-correspondencia, *qué* es precisamente el factor 'mental', y en qué sentido es 'real'; ni *qué* es precisamente el factor 'real', y en qué sentido se relaciona con una conciencia, o con qué conciencia se encuentra relacionado. Sin embargo, sin una explicación clara de ambos factores, es obvio que ningún significado definido podemos dar a la correspondencia entre ellos que es la verdad.

7. Podemos empezar recordando una distinción familiar *.

La verdad es evidentemente independiente. Tiene ella su propia y subsistente naturaleza, a la cual debe conformarse nuestro pensamiento so pena de frustración, es decir, de error. Nosotros ni hacemos ni alteramos la verdad mediante nuestro pensamiento, así como ni hacemos ni alteramos el bien mediante nuestra conducta, ni la belleza mediante nuestro amor o nuestros esfuerzos artísticos. La verdad es descubierta y no inventada; y su naturaleza no es afectada por el tiempo ni por el pro-

* Cf., p. ej., F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality*, págs. 86-9, 338-42 y 468-9.

ceso de su descubrimiento, y es indiferente en relación con la personalidad del que la descubre. Es a tal entidad independiente que debe conformarse el juicio de esta o aquella persona si *ella* ha de alcanzar la verdad. La correspondencia de su pensamiento con esta 'realidad' es la verdad *para ella;* pero tal correspondencia requiere de una verdad independiente como uno de sus factores y no es ella misma la esencia de la verdad.

Y sin embargo, nuestro asunto tiene otro aspecto. Pues la verdad es real como pensamiento verdadero, el bien vive en las voliciones y acciones de los hombres, y la belleza tiene su ser en el amor de sus cultores y en la actividad creadora del artista. La verdad, el bien y la belleza, en una palabra, aparecen en el mundo real, y existen en una experiencia finita. Tener experiencia de ellos es, indudablemente, trascender la experiencia puramente personal y finita; pero tal experiencia es el vehículo de su ser. Ellos viven como la experiencia de sujetos finitos; y su vida (al menos por un lado) es juicio, emoción, y volición —los procesos y actividades de individuos finitos.

La verdad, si ha de ser *para mí* debe entrar en mis actividades intelectuales y surgir en mi pensamiento consciente como el resultado de un proceso personal, y como, en un sentido, *mi* personal posesión. Yo debo llegar a conocerla, y yo debo expresarla cuando la he conocido; y la expresión se encuentra matizada por mi individualidad personal y mi juicio. Indudablemente es irrelevante para la naturaleza de la verdad que *éste* o *aquél* la conozca. La verdad es independiente del proceso por el cual llego *yo* a conocerla, y no es afectada por el tiempo en el cual la conozco. Pero, no obstante, esta verdad independiente cuya naturaleza se encuentra por encima de las condiciones de su 'existencia para mí' —esta verdad cuya aprehensión me exige esfuerzo, pero que en la misma contienda retiene su independencia respecto de mi empeño y que, asimismo, no es alterada por mi éxito o mi fracaso— esta verdad independiente, vive y se mueve y tiene su ser en los juicios de las mentes finitas. Es independiente de ésta o aquella mente, *qua* ésta o aquélla; independiente del tiempo y el proceso particulares de su expresión y del mecanismo individual de su revelación. Pero es esencial para ella ser expresada o revelada, y serlo, en los diferentes rasgos de su estructura coherente, como el conocimiento de mentes diferentes. Ella es universal, individual, e intemporal. Pero es un contenido o significación individual, que se automanifiesta en una pluralidad de significados, en grados muy diferentes en diversos estados del desarrollo del pensamiento humano, y como

un sistema de conocimiento que constituye, y es constituido por, las intelectuales individualidades de muchos seres pensantes finitos.

8. Si volvemos ahora sobre el problema de los factores que se corresponden, podemos distinguir dos casos; pues (1) *mi* juicio se dice 'verdadero' cuando corresponde a los 'hechos' u opiniones corrientes, y (2) una teoría científica o un juicio que se acepta se consideran 'verdaderos' porque corresponden a la 'naturaleza de las cosas' o a la 'realidad'.

Es claro que, cuando pretendo que mi juicio privado es verdadero en el sentido de corresponder a los hechos, ambos factores se encuentran ante mi mente. Pero no es necesario que ambos sean 'para mí' en el mismo nivel de conciencia. Un factor está presente ante mi mente —en la forma tal vez de un sentimiento imperfectamente articulado, vago, y más o menos inmediato— como el entorno común que es 'el mundo' mío y el de mis semejantes. El otro factor está presente ante mi mente —en la forma de un juicio reflexivo— como la síntesis, distintamente concebida, de cosa y propiedad, elemento y relación, causa y efecto, etc. Este segundo factor es el resultado de un análisis más o menos definido de alguna porción del primero; y, en cuanto implica de esta manera una operación determinada de mi mente, es el factor 'mental' *par excellence*. Alguna porción subordinada del primer factor (o factor 'real') exhibe una estructura interior que reconozco repetida dentro del factor juzgado (o 'mental'). Esta identidad de estructura interna es la 'correspondencia' que llamo la 'verdad' de mi juicio.

Si esta exposición es en lo principal correcta, los 'hechos' a los que mi juicio debe corresponder son la expresión en, y a través de, mi mente de aquello que se expresa también en, y a través de, la mente de mis semejantes. De tal manera, estoy dividido en la experiencia que llamamos 'verdad'; y, respecto de un lado de la división, soy el vehículo de un contenido que es universal y en modo alguno meramente una cuestión privada. Al mismo tiempo, aunque estoy dividido, trasciendo la división en ella misma. Pues me doy cuenta de los dos factores y de su correspondencia; y mantengo la naturaleza privada o personal de un factor en contraste con la naturaleza impersonal o universal del otro, y además los comparo. Es esta identificación de nuestro yo con el contenido de nuestro juicio personal, de nuestra volición, o emoción lo que da a toda experiencia humana, especulativa, moral o artística, su carácter paradojal. Y es la reconocida universalidad del contenido del factor 'real' lo que constituye su 'realidad' para mí, y le da la fuerza independiente y

constrictiva en virtud de la cual pruebo la verdad de mi juicio por ella y no su 'realidad' por mi juicio.

Todo esto puede, tal vez, admitirse como una descripción aproximada de las condiciones bajo las cuales pretendo que mi juicio es verdadero. Pero la "noción-correspondencia" intenta hacer aún más precisa esta descripción ofreciendo una teoría definida respecto de *la naturaleza de la prueba* que mi juicio debe satisfacer si ha de ser verdadero. La prueba, según ella, es identidad de estructura dentro de ambos factores. Mi juicio es verdadero (es legítimamente considerado por mí como verdadero) si, como una totalidad *(whole of parts)* exhibe una estructura interna idéntica a la estructura interna del factor 'real', o de alguna totalidad subordinada dentro de este factor.

9. Es esta teoría determinada respecto de la naturaleza de la prueba lo que caracteriza la noción-correspondencia; y es, asimismo, sobre una tal teoría que, como veremos ahora, aquella noción se derrumba.

En primer lugar, hemos supuestos equivocadamente que el factor mental es puramente personal; y también equivocadamente, lo hemos contrapuesto al factor 'real' como puramente universal. El contraste no puede mantenerse de modo tan tajante. Pues el 'mundo real' que forma el sustrato sentido, mío y de mis semejantes, entra en, o *es*, la experiencia de cada uno de nosotros de un modo característicamente matizado por nuestras respectivas individualidades. Y, por otra parte, el factor 'mental', es decir, la síntesis reflexiva de los elementos conscientemente analizados en que consiste mi juicio, no es jamás puramente personal. Lo 'puramente personal' sería estrictamente incomunicable; pero los juicios, aun mis 'opiniones privadas', son esencialmente comunicables, y cada elemento o rasgo de ellos es, en un aspecto de sí mismo, la herencia común de muchos o de todos nosotros. Y, de todas maneras, el factor 'mental', aunque sea privado y personal, es *para mí* un objeto distinguible y distinguido de 'mí mismo', y en tal medida universalizado.

Sin embargo, este defecto de nuestro desarrollo puede remediarse fácilmente. Fundamentalmente es un asunto de énfasis. Podemos convenir en que todo lo que es en un sentido cualquiera real, posee el carácter doble de universalidad e individualidad singular; y sin este carácter nada puede entrar en nuestra experiencia. Empero, el 'contenido común', la 'idea universal', el 'mundo', o como quiera que designemos esta materia dual de la experiencia, se expresa a sí mismo doblemente en mi conciencia cuando juzgo. Y la 'verdad' significa la correspondencia entre estas dos expresiones, cada una de las cuales es una encarnación

más o menos imperfecta del contenido dual expresado. En una expresión el contenido es imperfectamente individualizado, y aparece para mí en la forma de un vago sentimiento inmediato; en la otra expresión, el contenido es imperfectamente universal en la forma de 'mi propia y privada' opinión.

Pero, en segundo lugar, hemos hecho un supuesto que no podemos justificar; y sin embargo, sin él, no podemos mantener la noción-correspondencia. Pues hemos sido obligados a considerar la correspondencia como identidad de estructura, y a atribuir la verdad a mi juicio porque repite en su organización interna la estructura interior del factor 'real', o alguna totalidad subordinada dentro de él. Ahora bien, si *no* hay diferencia entre los dos factores, es muy claro que no hay 'correspondencia' —lo que hay es identidad. Pero si hay una diferencia, por ejemplo lo que nosotros hemos designado, sin cualificación, una diferencia 'material', ¿cómo puede haber también identidad de estructura? Porque 'estructura' es un nombre para un esquema de relaciones interiores, y las relaciones que realmente relacionan elementos diferentes no pueden ser idénticas, es decir, no pueden ser idénticas si las diferencias de los elementos son diferencias de ellos *qua* relacionados. Pero podemos establecer el punto de modo menos abstracto. Por una parte tenemos una totalidad de experiencia en el nivel del sentimiento; y, por la otra, una totalidad de experiencia en el nivel del pensamiento reflexivo. Decir que hay (o puede haber) identidad de estructura, es mantener que estas experiencias son materias diferentes subsumidas bajo una forma idéntica. Y sin que importe lo que pueda decirse en general de una concepción como ésta, no hace por lo menos justicia a la unidad de una totalidad-experiencia. Sea cual fuere el caso con los otros 'todos', por lo menos un todo-sentido, como asimismo un todo-pensado, no consisten en elementos *ligados* por un esquema de relaciones. *Tales* totalidades, por lo menos, no pueden ser analizadas en materiales subsumidos bajo una forma externa —es decir, una forma que puede ser lo que es, sin que sea afectada por las diferencias del material que une.

Por ahora podemos dejar nuestro asunto aquí. Una discusión completa nos conduciría (en última instancia) nuevamente al problema de la posibilidad de 'relaciones puramente exteriores', que provisionalmente hemos acordado rechazar. Si este rechazo es mantenido con respecto a las relaciones dentro de las totalidades de la especie que está en cuestión —*a fortiori*, si es mantenido con respecto a todas las relaciones sin restricción— se sigue que la noción-correspondencia debe ser rechazada. Puede ser una hipótesis operatoria conveniente bajo la cual puedo pensar

en la 'verdad' de mi juicio, pero no es posible sostener que se constituya en una explicación adecuada de lo que 'verdad' significa en tales circunstancias.

Tenemos que considerar aún el segundo caso que hemos mencionado arriba, y podremos entonces resumir nuestros resultados.

10. Una teoría científica, o un juicio que se acepta, son considerados como 'verdaderos' porque corresponden a la 'naturaleza de las cosas' o a la 'realidad'.

La verdad de *mi* juicio, como lo consideramos en el parágrafo 8, depende de su 'correspondencia' con un contenido universal que estaba presente ante mí en la forma del sentimiento. Hemos visto que el significado preciso de esta correspondencia no resistirá el examen; pero de todos modos parece haber en este caso un sentido más o menos definido en la antítesis entre un factor primariamente-universal y un factor primariamente-individual.

Pero suponiendo que *mi* juicio, para mí y para otros, haya fundado su pretensión a la verdad en el sentido de que es reconocido y adoptado por toda persona inteligente, tenemos un 'juicio que se acepta' o una 'teoría científica'. Y otra vez aquí la noción-correspondencia se introduce, y nos invita a convenir en que la verdad significa la correspondencia entre el juicio y la 'realidad' o la 'naturaleza de las cosas'.

El factor 'mental', es decir, el juicio, es aquí de modo inequívoco un contenido o significado lógico. Su aspecto psicológico (su 'existencia' como juicio real de personas particulares) es desplazado como irrelevante. Si proponemos algunas cuestiones difíciles, se nos dirá probablemente que es la expresión de 'la inteligencia como tal' o de la 'conciencia universal'; o que es 'lo que todos deben pensar y piensan de hecho a partir de ciertos supuestos'. Aceptando, por ej., ciertas definiciones y axiomas, la elaboración sistemática de lo que es conocido como el 'espacio euclideano', todos deben juzgar que 'los ángulos interiores de un triángulo suman dos ángulos rectos'. Bajo tales supuestos este juicio es una verdad para todos. Es un elemento necesario en la teoría científica del espacio euclideano; no reconocerlo es lo que constituye un error.

Pero, ¿cuál es la 'realidad', en correspondencia con la cual se constituye la verdad de este juicio? Si se contesta 'el espacio euclideano', respondo que 'el espacio euclideano' mismo es un sistema de tales juicios y que la verdad de cada uno de ellos se constituye mediante su coherencia con todos los otros, y no por su 'correspondencia' con algo exterior al sistema. Y si se dice 'El mundo extenso real es la realidad en cuestión',

¿no es esto un simple nombre para la confusa experiencia inmediata respecto de la cual la clara expresión articulada es el sistema de la geometría euclideana? Si ello es así, la posición en que nos encontramos en los parágrafos 8 y 9 se repite, y somos conducidos a la misma conclusión.

11. Podemos ahora resumir los resultados y hacer el balance de nuestro progreso. Encontramos que la noción de "correspondencia' suponía dos factores, cada uno de los cuales es una totalidad-plural *(whole of many)* que manifiesta una coherencia teleológica; y de esta manera la 'correspondencia' parecía transformarse en una identidad de estructura, o plan de organización, en materiales diferentes. Tomando 'correspondencia' en este sentido, vimos que la naturaleza de la estructura, o el propósito o idea que ella desarrolla, se manifiesta con una importancia cada vez mayor como la esencia de la verdad, mientras que el hecho de la correspondencia se revela como un síntoma a lo sumo de la verdad. Una descripción verdadera o un buen retrato parecían depender, en cuanto a su verdad, de la plenitud de la significación según es aprehendida, y realizada, por la mente en ambas expresiones; y este resultado, como hemos señalado, nos llevaría a otra noción de la verdad, en el sentido de ser ésta determinada por una coherencia sistemática. Por ahora, decidimos dejar de lado la concepción según la cual la verdad es una cualidad de algo real, sin relación alguna a su reconocimiento por una mente (parágrafos 2-5).

Pasamos entonces a considerar la noción-correspondencia como se aplicaría al juicio 'verdadero'. Encontramos que aquí uno de los factores era explícitamente 'mental', y que era vital determinar en qué sentido era 'mental' y 'real', y además en qué sentido el otro factor era *par excellence* 'real', y sin embargo, no del todo independiente respecto de la mente (parágrafo 6). Para tratar este problema, encontramos que era necesario llamar la atención sobre la naturaleza dual de la experiencia humana, su universalidad e independencia, y, no obstante, su individualidad y su dependencia respecto de condiciones personales y privadas (parágrafo 7). En seguida, nos ocupamos de expresar la naturaleza de los dos factores, en el caso de un juicio mío que pretende ser verdadero, en término del resultado de aquella discusión. Encontramos que cuando son ellos expresados de esta manera, su antítesis (en cuanto 'mentales' y 'reales') posee un significado más o menos inteligible. Pero descubrimos que la idea de una estructura idéntica en materiales diferentes es completamente inadecuada cuando se aplica a las totalidades en cuestión, es decir, a todos-sentidos y todos-pensados. Y de esta manera la noción de

correspondencia en su totalidad, aunque útil como una hipótesis operatoria, no resiste si la consideramos como una concepción adecuada de la verdad (parágrafos 8-9). Finalmente, consideramos el caso en que un juicio universalmente aceptado, o una teoría científica, se consideran "verdaderos' porque corresponden a la realidad. Y encontramos aquí nuevamente que la noción de correspondencia debe ceder su lugar a la idea de coherencia sistemática (parágrafo 10).

Nuestra próxima tarea, por lo tanto, consistiría, como es natural, en examinar la doctrina de la verdad como coherencia. Pero, antes de ello, debemos tratar de eliminar de nuestra ruta ciertas dificultades. Pues (1) nada hemos dicho, o nada explícitamente, acerca de la sensación. Y sin embargo, se argumentará, que la fuerza de la noción-correspondencia reside en su concordancia con la concepción de la sensación que utiliza el sentido común. En la sensación estamos en contacto con la realidad. *Allí* nos encontramos cara a cara con lo real que persiste, que es independiente, y que opera como control; y la verdad en su sentido primario más obvio, significa correspondencia o conformidad de nuestras ideas con los hechos que nos son dados en la sensación. Y (2) debemos ocuparnos de decidir sobre una concepción que nos persigue: aquella que sostiene que la verdad y la falsedad son cualidades de ciertas entidades completamente independientes de la mente.

Cástor Narvarte

Introducción a la Filosofía *

(Como una introducción a su teoría)

"Tanto en ésta como en otras investigaciones se podrá 'teorizar' de la óptima manera si se contempla al objeto generándose desde su principio".

ARISTÓTELES (*Política*, 1252 a, 24).

I

1) EN UN TRATADO de Aristóteles del que sólo conocemos algunos fragmentos, encontramos esta afirmación: "Aman los hombres el saber –sofía– y el conocimiento porque aman la vida." Esta "sofía" o filosofía será caracterizada por el mismo filósofo como "ciencia de la verdad" y de ésta, la verdad, dirá que es "desde un punto de vista difícil, desde otro fácil". **

He aquí algo que hemos de tener presente a lo largo de nuestro curso: la filosofía concebida como tarea vital que se emprende a impulsos, no de los requerimientos vitales inmediatos, sino de nuestra estimación por la vida y que, en tanto que teoría de dilucidación de lo real puede ser fácil si la encaramos un poco a bulto, con ligereza, pero sumamente difícil cuando nos exigimos alcanzarla con el mayor rigor.

"Dificultad" no sólo significa aquí complejidad, sino también tarea esforzada y rara vez en plenitud cumplida; por eso, no exenta a veces de desaliento. En uno de los momentos de la madurez de Platón escribió el maestro de la filosofía occidental que la conquista de ese "saber" en la forma de "sofía" sólo se logra de camino por un "escarpado sendero, a lo largo de áspera ascensión".

No se está refiriendo Aristóteles a una concepción banal de la vida, ni la estimación hacia ella puede interpretarse como un ciego aferrarse a esta realidad que somos; está apuntando a una muy peculiar dimensión del vivir No toda vida es digna del hombre ni toda modalidad vital estimable. La percatación de este requerimiento de nuestra realidad (una realidad en la que el simple "estar" no basta), es lo que constituye al hombre. En un momento como el nuestro, en que la vida del hombre ha perdido peso y centro, ¿no sería toda una tarea evidenciar las condiciones por las que la vida es o puede ser "estimable"? ¿No sería, más aún, la condición de una posible filosofía en plenitud?

Hay siempre en la intimidad del hombre un cierto encare con su propia vida; de este encare nace una actitud vital. Y es revelador para una época destacar la actitud o actitudes vitales dominantes. La filosofía suele responder a las exigencias más urgentes de una época. En un momento histórico, en que los intereses religiosos predominan, hay que buscarla en la teología (como en el Medievo); cuando la ciencia se con-

* El presente trabajo corresponde a las primeras lecciones de su curso general de Introducción a la Filosofía, dictadas durante el primer semestre de 1958. (N. de la R.).

** *Metafísica*, A, 993 a, 30 — b, 20.

vierte en el factor histórico predominante, se la encuentra adosada a ella (en la Edad Moderna). En nuestro tiempo predomina el intento de responder a los viejos problemas metafísicos desde una teoría de la vida, una descripción del modo humano de ser, una concepción de los valores. La filosofía está siempre empeñada en dar un sentido a la existencia y hoy más decidida que nunca.

Estas proposiciones que hemos enunciado, de Aristóteles, nos dan pábulo para llamar la atención, además, sobre otro punto. Hemos de quedar advertidos del frecuente error de dar por admitido y claro, sin más, que comprender el sentido de una frase, en filosofía, equivale a juzgarla atendiendo al uso corriente que tienen las voces en nuestro lenguaje o a la indiscriminada resonancia significativa que producen en nosotros. Así, para entender bien el sentido de la primera proposición de Aristóteles sería necesario determinar desde qué supuestos y hacia qué fines queda concebida esta "agápesis" o amor a la vida que es, a la vez, amor ("filía") a la verdad. Y puestos a desentrañar la concepción de la filosofía en este filósofo como "ciencia teórica de la verdad", no podríamos eludir el hecho de que lo que Aristóteles dijo no es precisamente eso. Dijo aproximadamente que la "sofía" es una "episteme", cuyo objeto es la "alétheia". Un análisis semántico somero nos revelaría notables diferencias con nuestra trivial intelección al nivel común.

La filosofía no es posible sin esta apertura del sentido. Como a lo largo de este curso vamos a intentar vérnoslas con los filósofos mismos, es una observación que conviene tener presente. Tenemos que evitar la idea de que el conocimiento comience por asentar definiciones. Antes se requiere de diferentes procesos cognoscitivos y la condición primera, la que permite un saber auténtico, afianzado y hecho vida del intelecto, consistirá en vivir la presencia de eso por lo que se pregunta.

No sólo en la interpretación de textos; en el estudio mismo de las cosas (nuestra vida, por ejemplo) la búsqueda de una develación del sentido es previa a toda indagación. Los factores de aproximación que habrá que ir aplicando son múltiples y uno de los más importantes será el análisis del lenguaje. No es posible ocuparse de conocer la realidad o referirse a las cosas para escudriñarlas sin hacer uso del lenguaje, por lo menos si se tienen en cuenta los requerimientos de comunicación que la filosofía ha hecho presente desde siempre. La reflexión sobre las cosas no puede prescindir de una reflexión sobre el lenguaje; éste está incrustado en nosotros hasta el punto de hacer posible el pensamiento lógico y ser condición del entendimiento en común de los problemas. Más adelante volveremos sobre este punto.

Empecemos por suscitar en nosotros un ánimo vigilante. Es como la primera condición del estudioso de filosofía. Sócrates, el maestro de la filosofía ática, partía de una exigencia que no se ha estudiado (aunque es de la mayor importancia para investigar el origen de su dedicación filosófica), partía de lo que él llamaba la "promethía", de díficil, por no decir imposible, traducción literal en nuestra lengua. Promethía, la virtud de Prometheo, el presciente, era algo así como cautela inteligente, vigilante cuidado, con una gama de sentido que habría que des-

entrañar. Y Descartes, el impulsor del momento filosófico en el que todavía estamos parcialmente hoy, daba como primera recomendación metódica para alcanzar la verdad "evitar la precipitación".

Ambos filósofos, desde diferentes situaciones, están aludiendo a lo mismo: la necesidad de reflexión cuidadosa y ordenada. Ambos ponen de manifiesto una misma repugnancia por el error. Y como la filosofía es una tarea vital, el error afecta a nuestra existencia misma. En castellano, "errar" significa también perderse; en todo caso, perderse para la verdad. La exigencia de cautela implica una exigencia de rigor. No es ésta la cautela del temeroso, sino todo lo contrario, la del que aspira lo más difícil y porque tiene la conciencia de la dificultad, se previene.

Valga una tercera observación. La tradición filosófica está erizada de testimonios un poco desconcertantes. Es cierto que, como forma de pensamiento exigente al máximo, aspira a la mayor claridad y precisión, pero también lo es que abundan, tanto en las doctrinas como en los temas mismos encarados, las paradojas, antinomias y oposiciones de difícil intelección. Los problemas del ser y de la nada, lo finito y lo infinito, el bien y el mal, entre otros, muestran la inevitable oscilación a que está sometido el pensamiento del meditador, su dramática empresa por superar estas aparentemente inconciliables expresiones de lo real y el riesgo que encubren. No hay manera de evitar ese riesgo y hasta puede decirse que es uno de los incentivos del filósofo.

Y para poner un ejemplo eminente y ya popular en los orígenes de nuestra tradición filosófica, recordemos el célebre apotegma de Sócrates (aunque no se encuentre, expresado en tales términos, en ninguno de los testimonios directos que poseemos acerca de él). Sócrates, el filósofo de la racionalidad victoriosa —como todavía suele interpretársele—, el inspirador de la dialéctica platónica y la analítica aristotélica, es decir, del pensamiento lógico de Occidente, comenzaba su tarea filosófica con una paradoja, una aparente contradicción. Afirmaba saber *algo;* ¿qué? Que *nada* sabía. Otro ejemplo más inmediato: citamos la frase de Aristóteles por la que el filósofo ponía la tarea filosófica en función de la estimación por la vida. Pudimos también citar la afirmación de su maestro: "el filósofo ha de desear la muerte". ¿Serán dos tesis irreconciliables, exponentes de dos diversas concepciones de la filosofía y de la vida? Tal vez, pero más sorprendente es que en otro tratado de Aristóteles, no muy alejado de éste en el que encontramos la frase apuntada, se halla esta otra: "Lo mejor para todos los hombres y todas las mujeres, hubiese sido no haber nacido."

Conclusión: que no es prudente juzgar con excesiva unilateralidad, que hemos de prestar atención a la corriente interior del pensamiento antes que a la expresión aparente, que hay que considerar con paciencia y agudeza todos los datos, todos los testimonios, aun los aparentemente contradictorios y sin sentido. Muchas veces la condenación de una teoría filosófica como "sin sentido" sólo revela la incapacidad del crítico para encontrar su sentido. También en la consideración del lenguaje hemos de evitar un concepto demasiado rígido.

Esta breve incursión metódica nos ha permitido señalar tres pun-

tos, que hemos de tener presentes en nuestra tarea: 1) que hay que proponerse examinar datos y problemas a la búsqueda de sus implicaciones radicales (principios, fundamentos), por consideración de las cuales cada objeto revela su realidad potenciada. Esta empresa ha de hacerse paralelamente a un análisis del lenguaje, pero su objetivo no será el análisis mismo, sino lo que hemos llamado *apertura de sentido;* 2) que esa tarea ha de emprenderse bajo una *"ética" intelectual de rigor,* de reflexión precisa. Por consiguiente, habremos de rechazar toda elucubración inadecuada sin titubeos, pero no sin intentar dirigir toda temática hacia sus posiciones extremas, desde hipótesis alejadas muchas veces de nuestra visión cotidiana; 3) que no hay que entender esta exigencia de rigor en el sentido de crítica exacerbada; por el contrario, habrá que prestar atención a los datos aparentemente inconciliables, a las expresiones de contextura enigmática. Aquí suele encontrar el meditar filosófico sus grandes temas. Lo llamaremos *intento de totalización estructural,* emprendida al hilo de una voluntad de congruencia, de coajuste entre datos una vez que éstos hayan cumplido con las condiciones anteriores.

Y, finalmente, algo importante. No es la filosofía labor o disciplina que se realiza por una aplicación indiscriminada de lemas o consignas. No es seguro que nuestro intento se cumpla con la enunciación de un programa. Lo que importa no es enunciar programas, sino cumplirlos cuando han sido adecuadamente elegidos. De ahí la necesidad de estar al acecho, vigilantes a lo lago de toda la empresa, volviendo una y otra vez sobre los objetos.

2) Decimos que es difícil en un señalado sentido todo curso de filosofía por una razón, porque la filosofía es, por esencia, difícil. Basta advertir, sin entrar más de lleno por el momento en el tema y enfocándolo desde el punto de vista exclusivamente teórico, que los interrogantes últimos, los que el hombre (ya sea desde los requerimientos de la vida personal o de la ciencia) desespera de dar una respuesta cierta e indubitable y que acaso no tengan solución (en el sentido clásico del término, es decir, respuesta necesaria y universalmente admitida), caen invariablemente en la región de la filosofía. En filosofía se plantean los problemas primeros y últimos del entendimiento, los de más difícil acceso y esta dificultad no es semejante a la que se presenta al hombre de ciencia, sino diferente por naturaleza.

A esta primera dificultad que atañe al contenido de nuestra disciplina se añade otra, relativa al significado y función que en un plan de estudios pueda tener un curso como éste. Se le caracteriza como "curso general" en el sentido de poner al alumno ante algunos problemas filosóficos, suministrar un repertorio de conceptos técnicos en filosofía, comunicar una clasificación de las disciplinas filosóficas y caracterizarlas, etc. En verdad, los requerimientos son muchos y muchos de ellos legítimos, pero, ¿no descuidaremos a menudo el fundamental? La función que un curso de Introducción a la Filosofía ha de cumplir en un plan de estudios especiales (para el caso es lo mismo que se dirija a alum-

nos de ciencias o de letras) no sólo tiene un aspecto pedagógico; tiene, además, una responsabilidad *sistemática*. Y no precisamente de información. Hay que esforzarse porque sea algo determinado ante fines teóricos y de formación especial. Insistir en su carácter de curso general, no constituye una solución, a nuestro juicio, de este intento. Hay que saber qué significado puede tener su carácter de "general" ante este propósito.

Una tercera dificultad no atañe a la naturaleza de la tarea ni a la estructura del curso; atañe a nuestro encare con la realidad filosófica misma, considerada en sí y por sí. Un curso de Introducción no puede dejar de dar alguna noción, lo más estricta posible, sobre lo que la filosofía *es* o, como suele decirse en el lenguaje filosófico, sobre la esencia de la filosofía. Surge aquí el problema más importante de todos: cuál puede ser el sentido de nuestra pregunta por el ser de la filosofía. La pregunta por la esencia no es unívoca; la respuesta no sólo depende de la realidad enfocada, sino, muy especialmente, de la intención de nuestro enfoque. En este punto, más que en cualquier otro, se hace necesario considerar detenidamente las posibilidades de develación y, sobre todo, nuestra situación ante el objeto.

Y por último, en conexión con todos los problemas anteriores, el de las posibilidades de una efectiva introducción. ¿Cuál es el modo adecuado del intento introductorio (puesto que la introducción es hasta el momento sólo para nosotros un intento)? ¿Consistirá esta tarea en conducirnos desde un ámbito extrafilosófico a la filosofía o habrá de partir ya de algún modo desde una ubicación dentro de este ámbito? Supongamos que se pretenda ingresar en la filosofía con continuidad, prolongando algunas experiencias, llevando al límite nuestros problemas consecutivamente, reflexionando, discutiendo. ¿Y si tal continuidad no existe, si el estudio de la filosofía exigiera un cambio brusco y del todo personal de la meditación? ¿Y si ese cambio no fuera posible provocado? El interrogante hay que tomarlo como lo que es, como un problema que nace de la índole misma de nuestro curso.

Si nos detenemos ahora en este segundo trecho de nuestro camino y nos cuidamos de tomar como en un haz los problemas seleccionados, encontraremos un punto de coincidencia: la naturaleza de la filosofía. La filosofía, decíamos, *es* difícil por *condición intrínseca*. Nada más natural, entonces, que llamar a la conciencia de su dificultad. Hay que conocer *el significado* que un curso general tiene, concebido ante el requerimiento de darle una función sistemática entre las disciplinas filosóficas. No tenemos a disposición una *determinación esencial* de ésta, la filosofía, ni sabemos siquiera desde qué instancias es posible. En cuanto a la tarea misma de introducirnos, ¿cómo nos será accesible dada *la índole* de la filosofía misma?

3) Estas consideraciones iniciales nos bastan para dar una dirección a estas clases. No queremos insistir en aspectos negativos ni prolongar excesivamente la iniciación. Vamos a desplegar por orden nuestro planteamiento en la respuesta a los interrogantes solevados.

a) Como las consideraciones anteriores parecen, así expuestas, un poco abstractas (es decir, separadas conceptualmente de la realidad en que las encontramos en la práctica) vamos a referirnos, en este primer punto, a un caso concreto. Una prueba de esta dificultad inicial está a la mano; los textos que se proponen una introducción a la filosofía son muchos y acerca de ellos podemos decir dos cosas: primera, que son totalmente diversos entre sí; segunda, que no son satisfactorios. El hecho de esta falta de unanimidad entre los filósofos sobre el método y el contenido de una introducción a la filosofía puede ser prueba de lo que venimos diciendo, la dificultad intrínseca de la filosofía. Ocurre en la tarea introductoria lo que con significativo paralelismo se presenta también en la filosofía misma: falta de convergencia respecto de su planificación sistemática. El curso de Introducción es un curso nómade. Falta el principio de ordenación de la tarea y la introducción a la filosofía es una suerte de introducción al filosofar.

La segunda observación es también digna de ser tomada en cuenta. La verdad es que los textos de introducción son, sin discusión ninguna, meritorios. No lo ponemos en duda nosotros. Suelen responder a visiones de conjunto magistrales, suelen presentar enfoques realmente aleccionadores. Y, sin embargo, la lectura de uno de los más tempranos diálogos de Platón, unas pocas páginas de la Metafísica o la Etica de Aristóteles, algún capítulo de las Confesiones de San Agustín o la primera y segunda Meditación de Descartes son infinitamente más provechosas para el que inicie su formación filosófica. ¿Qué significa esto? La confección de los manuales introductorios suele obedecer a criterios extraños a una meditación genuina; son obras en exceso de academia. Se quiere realizar un primer contacto con la filosofía (y siempre los comienzos deberían ser lo más fecundo) a través de las exigencias, por ejemplo, de un plan de estudios, ¡algo tan aleatorio e inesencial! Se adivina en su confección una selección un poco apañada de problemas y soluciones que el principiante ha de aceptar sin haber asistido a su génesis, sin vivir a conciencia las situaciones desde las que surgen. Sobre todo, esa prisa de las soluciones, como si nos quemaran los problemas (que quedan sin formulación acabada, huecos) y ese sometimiento a esquemas clasificatorios y rígidos cuadros de conjunto. Contra este abstraccionismo sin arraigo ha de operar un *método de apertura a los problemas desde las situaciones* en las que nacen. La academia es el ámbito que debe ser sin cesar vitalizado para evitar la esterilidad de la labor creadora.

Cierto que los hombres de hoy estamos como aniquilados por los problemas, con una intimidad herida por la duda, la decepción, el relativismo. Estamos "relativizados", en un estado anímico que no debería avergonzarse de ser escéptico, si no fuera, a menudo, frívolo. En esta situación, ofrecer ese detenimiento en los problemas parece como pedir a la época inquietud y angustia, es decir, lo que le sobra. Todo está en el modo de nuestro encare con los problemas. Vamos a evitarlos por sobre todo como posibilidades que descubre una mente teorética desde sí misma y sin más. Los evitaremos también como instancias que piden

de nosotros una urgente posición desde situaciones indiscriminadas (o insuficientemente consideradas). Nos los presentaremos, por el contrario, en tanto que necesitados de justificación. Posibilidad y compromiso es lo que se capta y acepta tras de una meditación responsable.

La filosofía cumple, secularmente, con varias funciones. Una de ellas es la de efectuar periódica e inclementemente una verdadera depuración intelectual, una catarsis del espíritu. Los estudiosos de filosofía debemos someternos a ella. Aceptemos enérgicamente este clima de incertidumbre con tal de aspirar a esa verdad que, según Aristóteles, es difícil. No propiciamos un curso estandarizado. Es una experiencia común en el investigador en filosofía, el detenerse ante una teoría o una reflexión de algún filósofo, un poco confuso, a menudo perplejo; esta experiencia no queremos ahorrársela al principiante, ni ocultársela; es más, vamos a compartirla con él algunas veces. Y si alguien nos reprocha, por ejemplo, que andamos perdidos en un universo de problemas en el cielo lejano de alguna teoría (como alejados de la realidad circunstante), responderemos que es mejor dirigirse hacia problemas genuinos, aunque aparentemente remotos en el tiempo, que cegarse a ellos por una concepción estrecha de la realidad.

b) Además de los requerimientos oficiales y pedagógicos de un curso como éste (y que se cumplirán mejor cuanto más se acerque a cumplir con una función específica, es decir, congruente con su contenido, en este caso la filosofía), hay otros de la mayor importancia en nuestro tiempo. En nuestro tiempo, por cierto, se está realizando una revisión de la idea de filosofía. ¿Debemos permanecer indiferentes a ella? ¿No deberemos, por el contrario, ponernos en camino hacia esa empresa?

Las causas de esta revisión son múltiples y a nosotros nos interesa retener una. En los estudios actuales de filosofía se intenta romper con una perniciosa experiencia del pasado: la aplicación al trato de los problemas filosóficos, de métodos obtenidos y propiciados por las ciencias especiales. Tal vez la experiencia más aleccionadora del pasado, sobre todo moderno, sea que cuando se intenta aplicar los criterios de la matemática, la biología, la psicología o la historia a la filosofía, se destaca la imposibilidad, a lo menos parcial, del intento, y el fracaso consiguiente de lo así elaborado. El descrédito y la decadencia de la metafísica en el pasado reciente no tiene otro origen metódico-formal.

¿Hay en el tipo del meditar filosófico, sus temas, hay criterios que permitan constituirla en investigación *sui géneris*? La filosofía, ¿cubre un universo de problemas específicos y propios o ha de ser necesariamente *ancilla*, sierva, en uno u otro modo, de la teología (como en el pasado medieval) o de la ciencia (como en el pasado moderno y hasta cierto punto en el presente)? Es lo que nos proponemos, minúsculamente, si se quiere, investigar, teniendo a la vista este propósito contemporáneo de constituir a la filosofía (sea o no ciencia y en el modo de su posibilidad si lo es) en disciplina no dependiente. Este curso lo intentaremos como una *introducción a la teoría de la filosofía*. ¿Qué clase de introducción?

La teoría de la filosofía está en sus comienzos. Y de un modo más

o menos declarado toda la filosofía contemporánea está inclinada hacia ella. Filosofía de la concepción del mundo, de la vida, fenomenología, filosofía de la existencia, pugnan desde sus posiciones por dar una respuesta a la pregunta por *lo que es* la filosofía. En verdad, no ha habido filósofo que no se haya ocupado de exponer su concepción de la filosofía. Pero si algo hay de peculiar en los intentos del presente, está en que la pregunta por la filosofía tiende a convertirse en investigación específica y disciplina teórica. Estas consideraciones nos llevan al tercer punto.

c) Preguntamos por lo que la filosofía *es*. Esta pregunta tiene, según el caso, una intención especial. Podemos preguntar, por ejemplo, "¿qué es eso?", apuntando a un objeto. Estamos pidiendo su identificación, porque no lo distinguimos suficientemente (una sombra en la lejanía), o porque no conocemos su uso, para qué sirve (un objeto desconocido). Podemos también, a partir de una palabra, solicitar la presencia del objeto mentado (¿qué es "derelicción"?). Podemos formular la pregunta ante un objeto dado y determinado, pero no para informarnos acerca de su uso, sino de su entidad (¿*qué* es el triángulo?) y, por último, en una muy especial intención, cabe que preguntemos por algo de algún modo "requerido", pero no presente o, al menos no dado, y que habría que determinar ("¿qué *es* — en realidad?").

Puesto que nuestra pregunta va dirigida a un objeto determinado (la filosofía) y no al ser mismo, no cabe que nos quedemos con la última pregunta. Todo nos conduce a pensar que preguntamos por la filosofía en el sentido de la pregunta inmediatamente anterior. ¿A qué apunta? A la determinación de la esencia en la forma que tradicionalmente se ha llamado "definición". Buscaríamos un juicio determinativo o de esencia sobre la filosofía, como en geometría al preguntar por el triángulo respondemos que es un polígono trilátero. Así, todo parecería indicar que nosotros vamos tras una definición de la filosofía. Pero si observamos con un poco más de detención, observaremos que el objeto de nuestro preguntar se torna problemático. Si el darse de la filosofía fuera semejante al darse del triángulo (o de la mesa), deberíamos tener su inmediata presencia y plena, es decir, nítidamente perfilada, en unidad. De las mesas que vemos, de los triángulos que nos representamos tenemos una "imagen", predeterminante respecto de objetos que se muestren como mesas y triángulos. Y ocurre que no tenemos a disposición una "imagen" previa y predeterminante de la filosofía. Y no podemos improvisarla. La filosofía es un nombre aplicado a quehaceres complejos y en su aparecer histórico variables.

Hay, por otra parte, dos clases de definiciones: las que ponen el objeto al definirlo (o éste es de tal modo simple que su aprehensión no ofrece dificultades) y que encuentran su expresión clásica en matemáticas; hay también las que tratan de adecuarse a algún género de experiencia y aprehender desde ella, en un juicio de esencia, el objeto. Pues bien, ninguna de ellas es para nosotros accesible por el momento. La primera, porque la filosofía no puede ser puesta *ad líbitum* ni aprehendida con simplicidad (y sería una solemne petulancia por parte

nuestra que pretendiéramos *partir* en este momento de una preconcepción de la filosofía, despreciando lo que ella es y ha sido en nuestra cultura). La segunda, porque no tenemos los materiales a disposición, que nos permitieran hallar su tarea propia y la función histórica cumplida o por cumplir y, por otra parte, presumimos que nuestra experiencia de ella no es lo bastante poderosa como para que podamos libar desde nosotros una sucinta definición.

Si la filosofía no se nos presenta a la manera rigurosa del objeto real o ideal divisado, la pregunta por lo que ella es no busca una definición. Para que una definición o delimitación lógica sea posible, debemos de haber perfilado suficientemente su ámbito, el de la filosofía o el de varios proyectos históricos de ella. Y hasta nos asalta el pensamiento de que una determinación esencial sea imposible (en el sentido de válida para siempre y para todos) y si posible, inoperante o sin valor. De todos modos, lo que en principio nos falta es esta presencia cabal de su unidad. No nos es dada y patente; por el contrario, permanece oculta. ¿Poseemos de ella una identidad cabal? No, no la distinguimos suficientemente, sus límites se nos escapan. ¿Conocemos su valor, su finalidad, el sentido que tiene para nuestra existencia? Tampoco. ¿Sabemos con todo rigor lo que bajo su nombre se esconde o se muestra? Menos, aunque el vocablo mismo "filosofía" tuviera que ser cardinal. Por lo demás, no vamos a comenzar por un nombre, pronunciado en la forma que sea, como suele hacerse. Todos sabemos que la filosofía, como tarea, puede entrañar actos y designios que la palabra deja abiertos, sin implicación necesaria, actos y designios que pudieran ser esenciales.

Partir de una palabra, implica partir desde una idea (visto el propósito en rigor), lo que significa partir de una previa determinación del objeto. Pero la filosofía aparece en una realidad histórica que puede preceder (y después veremos que de hecho precede) a la aparición del vocablo "filosofía". Y respecto de los objetos reales no sirve el itinerario de la idea a la cosa. Si partiéramos desde las ideas hacia las cosas reales no tendríamos a veces la sorpresa de encontrarnos con aspectos y objetos imposibles de clasificar desde esa idea (concepto o categoría). Además, por menesterosos que nos encontremos, no podemos decir que ella sea para nosotros solamente un nombre. Nos quedamos, pues, con las dos preguntas iniciales. Necesitamos conocer su función (o funciones), necesitamos perfilar su ámbito. La pregunta por el ser de la filosofía tiene para nosotros solamente, *en principio*, una vía de acceso: la función que cumple. Su modo de presencia es la que corresponde a la pregunta primera. Necesitamos de una interiorización.

Es decir, que nuestra pregunta no puede recaer directamente sobre la esencia en el sentido tradicional, sino sobre algún atributo que le pertenezca y que nos permita aprehenderla en el acto de introducirnos. Lo que nos lleva al cuarto punto.

Pero antes convendría dejar apuntado el sentido que puede tener la pregunta misma por la filosofía. La pregunta por el ser de algo obedece a un imperativo de conocimiento (conocimiento es, en algún aspecto, aprehensión, dominio). Y el conocimiento se pone en marcha desde

un estado de ignorancia, es decir, de desposeimiento. Cuando la experiencia total del hombre de una época queda conmovida, desajustada, desprovistas de fundamentos que merezcan adhesión (no precisamente el ente por el que se pregunta, porque puede permanecer en su presencia activa y poseída), o mejor, que permitan vivir sin zozobra, sustentándose en ellos con naturalidad, cuando falta, decimos, esa armonía natural entre el hombre (o ciertos hombres) y los fundamentos rectores de la conducta y el pensamiento en general, abierto un abismo entre hombre y mundo, hombre y semejantes y hasta el hombre consigo mismo, surge la pregunta desazonadora: "¿qué es?, es decir, ¿qué es lo que de verdad es?" Y cuando se comprende y vive la magnitud de la pregunta, "¿qué es esto, la justicia, la vida política?" Y tal vez precediendo, acompañando, impulsando secretamente ambas preguntas: "¿qué soy yo, qué es el hombre?". El ámbito vital en que estas preguntas se formulan es la filosofía. Nosotros hemos de investigar qué significa que hoy nosotros preguntemos y desde qué y hacia qué va dirigida la pregunta, cuál puede ser el sentido de la filosofía en nuestro tiempo. Las preguntas tienen un contenido formal válido en general, pero este contenido no es lo más importante para nosotros (contra lo que suele creerse); es más importante percatarnos del sentido que tiene en cada situación concreta y, especialmente, en la nuestra.

d) Quedamos en que hemos de estudiar a conciencia las posibilidades de develación. Nuestra situación inicial es sumamente menesterosa. No sabemos qué es la filosofía y por causas que no es del caso examinar aquí, queremos aprehenderla en su realidad. Sabemos que hay alguna forma de realidad filosófica, pero no sabemos si es extraordinariamente valiosa o la más insignificante de todas, si es ciencia o no lo es, si es utilísima o absolutamente inútil, si se puede o no se puede enseñar. En una situación semejante a la socrática y cartesiana, partiremos de la conciencia de nuestra ignorancia y de la duda metódica sobre nuestras presuposiciones, sentimientos o "ideales" filosóficos. Esta situación inicial es inevitable. ¿Partimos de cero, si es posible decirlo así? Partimos de cero en lo que se refiere a una determinación estricta de la filosofía, su contenido y valor, pero no absolutamente. Tenemos aquella forma de conocimiento que nos permite ponernos ante su ámbito y la forma de ignorancia que nos impide dar una respuesta terminante. La determinación esencial no surge en sí y por sí diferenciada desde la nada, ni es condición para identificar el objeto como algo dado. Hemos de tener presente el objeto de algún modo para poder escudriñarlo.

Dijimos que, en alguna forma de realidad, hay lo que llamamos filosofía. Sabemos, por ejemplo, que la filosofía es un modo de vida y de pensamiento que está en el hombre. Es un dato humilde, pero cierto. Y también, que en un sentido riguroso y superior está en el filósofo. El hombre, o mejor, todo hombre tiene atisbos filosóficos; pero sólo el filósofo hace lo que llamamos filosofía. Así, durante centenares de miles de años que el hombre ha vivido sobre este inconfortable planeta, no ha habido filosofía (aunque haya habido siempre, por lo menos

en las grandes culturas, reflexiones "filosóficas"). La filosofía, por tanto, y el hombre en cuanto filósofo, son productos históricos. Tenemos razones para afirmar que fuera de la historia y del filósofo, la filosofía no está en ninguna parte. O al menos, que no es posible conquistarla con alguna plenitud sin tener en cuenta ambos, historia y filósofos.

A nuestras presuposiciones, nuestras convicciones las acallamos por el momento, las tenemos como en suspenso. Están en nosotros como las sombras en la pared de la caverna de Platón, con una muda resonancia. No hay que temer por su extinción; si son algo más que sombras lo que vemos, se elevarán a la postre con mayor potencia. Con esto queremos decir que el método de catarsis adoptado no pretende destruir nada. Las vivencias de orden filosófico no sólo no han de ser rechazadas; al contrario, han de ser alimentadas a lo largo de nuestro estudio, porque en ellas y sólo en ellas reside la posibilidad, en principio, de la filosofía. Pero hemos de evitar una concreción prematura, una apresurada toma de posición. Obsérvese que estamos tratando de coordinar (no porque sí, sino porque nuestro momento lo requiere) dos posiciones metódicas extremas: el punto de partida desde una situación de catarsis intelectual, de perspectiva limpia y sin trabas y, a la vez, la necesidad de asimilarnos creadoramente la tradición.

No partimos, pues, desde fuera de la filosofía, sino desde su propio reino. Nuestro acto de introducirnos ha de ser como a través de un plan de exploración y de conquista. Hemos de caminar al asedio y al acecho en esa selva siempre virgen de la filosofía, tratando de verla desde las perspectivas que los filósofos nos han dejado. Y es muy probable que, juzgando minuciosamente, encontremos insuficiencias en esas grandes perspectivas. Las posibilidades de develación han sido proyectadas desde las distintas manifestaciones históricas concretas. El primer atributo que encontramos respecto de la filosofía es su historicidad, en el sentido que posteriormente señalaremos. Y urge advertir que toda inclinación hacia la historia en el terreno de la filosofía nos llevará al reconocimiento de algunas personalidades destacadas a lo largo de su itinerario. La filosofía es, en una medida esencial e inevitable, tarea personal. Por eso, estudiar filosofía es encontrarse con las cosas, pero también, con los filósofos. A estos filósofos destacados en virtud de su originalidad, pujanza y genio filosófico se los ha llamado "clásicos". Pues bien, en nuestro tiempo corren vientos anticlasicistas. Estudiar a los clásicos, ¿no será en cierto modo actuar extemporáneamente, fuera de "situación", un poco al margen de la órbita de los tiempos?

El clasicismo, entendido como hasta Niestzche se venía entendiendo, está justamente desacreditado. Ese pasado de museo o mausoleo, el pasado "monumental", perfecto en todas sus fases y digno de imitación, no sólo puede ser peligroso para el hombre y para la cultura. Lo que ocurre es que es falso. Pero rechazar el clasicismo no significa necesariamente despreocuparse por los clásicos. Esto, sencillamente, no es posible para el hombre en cuanto filósofo. No es posible despreocuparse de Platón, de San Agustín o de Descartes si se quiere obtener una decorosa formación filosófica. Es cierto que nuestro tiempo no se ha

definido ni suficiente ni adecuadamente respecto de los clásicos. Pero esto no es una prueba de superioridad, tal vez todo lo contrario. Bien es verdad que como tarea es sobremanera comprometedora. En la elección nos comprometemos, pero lo que somos, real y verdaderamente, depende de lo que entraña, como posibilidad de vida, nuestra elección. No hay manera de eludir, en el origen de una conducta, la elección decisiva. ¿Por qué nos interesa, en un conjunto de doctrinas, la de Aristóteles? No por ninguna razón, por cierto (al menos claramente percibida y dada *a priori*) y el que intenta justificar su interés por una filosofía (o por la filosofía) desde razonamientos cuidadosamente acicalados, o ignora o miente. Decía Niestzche, a su manera arbitraria y desenfadada, que la filosofía es una mujer y que ama al guerrero. ¿Qué quería decir con eso? Entre otras cosas, que en la raíz de la filosofía, como en el amor, hay una pujanza vital, una fuerza a la vez dominadora y llena de admiración, hay pasión más que frío cálculo. Por algo a la filosofía los griegos, sus creadores, la llamaron "amor" (filein) al "saber" (términos que requieren una cuidadosa exégesis). Lo que no implica, con necesidad, falta de razón.

Concluimos. La vía de nuestra investigación inicial está ya trazada. Vamos a interrogar desde una perspectiva histórica a los filósofos sobre lo que han hecho con el nombre de filosofía. No es procedimiento directo, pero es la condición de todo estudio filosófico serio. Trataremos de meditar sobre los textos clásicos, metiéndonos en el laboratorio de sus ideas, reflexionando sobre los datos que nos ofrecen las situaciones en que se encuentran. Nuestro estudio responderá primordialmente a las preguntas: ¿Desde qué situaciones histórico-culturales la filosofía ha surgido como quehacer con vigencia social? ¿Cómo ha sido encarada, desde qué orígenes, intuiciones y temas por los más destacados maestros? No podría afirmarse que dejamos de lado un estudio de los problemas por sí mismos. Hemos elegido uno entre todos, *un problema* que nuestro curso plantea con preminencia: la índole de la filosofía. Como es obvio, meditar con y desde los filósofos es toda una tarea. Si la logramos veremos que es también meditar con y desde las cosas. Esta introducción a la filosofía como una introducción a su teoría es histórico-sistemática; histórica en cuanto toma a conciencia la condición histórica del quehacer filosófico, incluso el del presente; sistemática por cuanto no es la historicidad misma de la filosofía lo que interesa poner de manifiesto, sino el carácter tético de su verdad. Vamos a estudiar la realidad filosófica desde el punto de vista que J. Ortega y Gasset llamaría "la razón histórica concreta".

No hemos decidido ni podemos decidir ahora qué haremos con el contenido de nuestra pesquisa. Nos basta tomarla como camino o método de investigación. Un antecedente tenemos bajo cuya autoridad poner nuestra tarea (la autoridad no es, ni tan imperiosa como en el pasado se creyó ni tan despreciable como en el presente se considera), un gran antecedente en el pasado. Aristóteles hace preceder a sus investigaciones especiales sobre todo problema, en especial en "filosofía

primera", de un estudio minucioso de los intentos precedentes. Sin duda sabía lo que estaba haciendo.

En definitiva: 1) el curso tendrá el carácter de una investigación. Su *objeto* será la develación progresiva de eso que llamamos filosofía; 2) desde un punto de vista *formal*, lo concebiremos como una introducción histórico-sistemática a la teoría de la filosofía; 3) estará *materialmente* dirigido al estudio de la filosofía en la historia y en los filósofos, y 4) en tanto que método de iniciación al filosofar lo entenderemos como una meditación sobre situaciones históricas relevantes y textos clásicos seleccionados (del pasado y del presente).

El método no tiene el objeto de dilucidar definitivamente el objeto, sino alcanzar una primera toma de conciencia de su realidad. Esto es sólo un comienzo.

II

1) Estamos puestos ante dos grandes temas iniciales: el origen histórico de la filosofía, el origen personal de la misma. El primero nos remite a la situación cultural, el segundo al filósofo (o al hombre en cuanto filosofa). Pero, ¿por qué estos dos temas iniciales se remiten, ambos, al *origen?*

La pregunta no es nada vacua, por cierto. La pregunta por los orígenes apunta al impulso primero de la filosofía y la ciencia occidentales. Revela nuestra voluntad de *radical* iniciación, es decir (en nuestro caso), desde el conocimiento de aquella constelación de factores y aquél o aquellos sujetos en los que el filosofar asoma sus primeros brotes. La filosofía no es algo que se haya hecho siempre como tal, es decir, de un modo históricamente influyente y significativo. Tenemos el privilegio de poder señalar su comienzo y, desde éste, calar en sus orígenes.

El concepto mismo de origen, llevado a una dimensión primera, es un concepto filosófico (más especialmente metafísico) no histórico. La pregunta filosófica originaria fue por la "fysis". "Fysis" es, al menos, en una de sus dimensiones, "origen". De esta pregunta o simultáneamente con ella surgió el tema de la "arkhé" (ἀρχή), principio originario, y se planteó el problema de las "aitíai" (αιτίαι), instancias originales o "causas". La investigación de la realidad lleva al griego a preguntarse por lo "originario". Coordinadamente, el conocimiento tenderá a realizarse desde el origen. Por eso Aristóteles estaba en la mejor tradición metafísica al convertir la investigación de los orígenes en premisa metodológica (aunque revele toda una especial concepción de lo real, histórico-genética). La frase que hemos puesto de epígrafe a este curso es el testimonio que al comienzo del segundo capítulo de los *Ultimos Analíticos* se repite ("estimamos poseer la ciencia en toda su pureza cuando conocemos la causa), aunque en un sentido nuevo.

En la definición aristotélica de la filosofía concurren principios y causas. Filosofía (sofía) es "ciencia de los primeros principios y de las primeras causas", al comienzo del primer libro de la *Metafísica*. Y

casi al final añade: "En definitiva, la *sofía* busca "lo causante" (τὸ αἴτιον) de lo que se manifiesta (τῶν φανερῶν), con lo que da primacía a la "causa" sobre los principios (en el libro K vuelve a afirmar que la filosofía es ciencia de principios, pero de un modo más vago y menos general). La diferencia entre principio y causa no es clara. "Principio" alude a "lo primero", es decir, su concepto ancla en el aspecto "prioridad" en sentido amplio. "Causa" apunta a los principios desde el ente, siendo lo primero en la integración del objeto, en la explicación y comprensión de su entidad. Por eso se ha dicho que las causas son síntesis de principios, es decir, principios en los tres sentidos anotados por el filósofo mismo (del ser, del devenir, del conocer).

Siguiendo el pensamiento del propio Aristóteles podemos encontrar esa convergencia de los temas principales de la filosofía en el concepto de "origen". La primera acepción de "fysis" es, en este filósofo, "génesis" (origen de lo que crece), "aquello desde cuya interioridad —añade a continuación— comienza a crecer lo que crece". Esta definición corresponde a la tercera acepción de "Principio", "el punto de partida intrínseco del desarrollo real". Y si examinamos a continuación cuál es el primer carácter que atribuía al término "causa", leemos, "aquello desde dentro de lo que surge o se genera algo", es decir, "el origen inmanente del desarrollo real". De modo que la idea de *origen* (en la forma de principio, causa, "naturaleza", y aun de fundamento y esencia) está presente en los temas primeros de la filosofía occidental. Aristóteles es un tardío testigo que trata de responder con el máximo rigor científico (en la forma griega de ciencia) a la pregunta originaria.

No todo preguntar por el origen ha de ser filosóficamente significativo; pero no puede dejar de serlo cuando se pregunta por el modo en que el origen de la filosofía está en la cultura griega, por el significado estricto del concepto de origen y por el sentido de nuestra búsqueda de los orígenes. Se trata de saber qué factores intencionales concurren a nuestra pregunta (la filosofía), tarea doblemente urgente por tratarse de los orígenes de una actividad que aparece como investigación de *lo originario*.

2) El punto de partida de la filosofía está en Grecia. ¿En qué sentido hablamos aquí de "punto de partida"? En el sentido griego de ἀρχή (arkhé). Recurramos en primera instancia nuevamente a los griegos, nuestros maestros todavía hoy en filosofía (después nos ocuparemos desde el presente). *Arkhé*, decimos, es principio originario. ¿En qué sentido?

Hay que observar que desde la adopción preferente de los términos "fysis" y "arkhé" en los presocráticos hasta la versión platónica, con la elección de los vocablos esencia, idea y paradigma, encontramos un paulatino enrarecimiento del sentido. Hay en este filósofo la tendencia al esquema, a la conversión de las intuiciones en "ideas" claras y de contenido invariable, en suma, la tendencia intelectual a convertir el proceso abstractivo en imperante. Este proceso se inicia con Sócrates

y Platón, pero se hace influyente en nosotros a través de la escolástica medieval y, sobre todo, de la filosofía moderna. En Platón actúa el supuesto de que hay (o en su defecto debe haber) una correspondencia entre un vocablo dado y una idea determinada que ha de ser una y la misma en todos los casos. Aristóteles, más inclinado a guardar fidelidad a lo real, más amante de los hechos y teórico desde la percepción y la experiencia, no se resigna a la exigencia de univocidad terminológica y registra en su lenguaje todos los usos que los vocablos tienen en el idioma. Sin embargo, también en él se produce ese enrarecimiento de sentido a que aludíamos. Tenemos un ejemplo inmediato en la palabra "arkhé". Aristóteles registra cuidadosamente hasta ocho acepciones del término, pero la fuerza original del vocablo se ha gastado, ha quedado debilitada. "Principio" es siempre punto de partida (del movimiento, del mejor aprendizaje, del desarrollo real, etc.) y a la vez comienzo, primera causa y origen. Al dar la versión que juzga más rigurosa, se inclina a considerar el "principio" bajo el conocimiento. "El principio más firme de todos" es el de no contradicción (*Met.* 1005 b- 15,20). El lógico está siempre presente y hasta beligerante frente al metafísico.

"Principio" tenía entre los griegos el sentido de "iniciativa y mando", en tanto que puesta en marcha, imprimiendo una dirección y vigilando el desarrollo de aquello que se dirige (con este significado, "arkhi-tektos"). "Arkhé" es principio determinante del acaecer ulterior y de configuración, impulso realizador y no sólo comienzo, sino comienzo comprometido con el proyecto y el fin; más bien, centro ontológico desde el que se "explica" (despliega) la realización. Participa con otras palabras griegas (harmonía, areté, armotto) de la raíz griega "ar", *ajuste*. Contiene la idea de impulsión ordenadora, es decir, de orden y dinamismo.

El origen, la inicial impulsión (no originada) se convierte en el problema fundamental de la filosofía griega naciente; fundamental en sentido propio, porque versa sobre lo que es fundamento vivo, "sustento" del ser y del acaecer. Y si todavía hoy se presta a exégesis y a investigaciones es por la reiterada constatación de que nuestro momento filosófico, probablemente germinal, requiere un nuevo contacto con los orígenes. No se lo podrá desdeñar como una estéril disputa sobre palabras. Los griegos no dejaron de preocuparse por el significado de los términos (recuérdese el libro Delta de la Metafísica de Aristóteles; y el diálogo Cratilo de Platón es todo un tratado de semántica), ¡y eso que los griegos fueron los creadores de su propia lengua filosófica! Así, al decir que el punto de partida de la filosofía está en Grecia, estamos insistiendo en algo más que una simple constatación cronológica o topográfica sobre el comienzo de la filosofía. Si ese punto de partida es "arkhé", nuestro presente se encuentra pre-formado de algún modo por él. He aquí el sentilo primario de nuestro interés por los orígenes históricos de la filosofía. Obedece a un imperativo de reconsideración y reinicio. Surge ahora la pregunta: ¿qué alcance tiene esa pre-conformación?

3) Desde otra perspectiva vamos a afianzar tanto nuestra pregunta por el sentido de una investigación de los orígenes, como esta última acerca del alcance del influjo griego. Preguntar por los orígenes históricos es, en un señalado sentido, preguntar por el pasado; equivale a preguntar, respecto de un objeto dado, por el momento, actor (o actores) y circunstancia en que ese pasado se pone en marcha. No es, pues, un preguntar sin más sobre el pasado, sino sobre su principio. Aun esto no basta. Decir pasado equivale a complicar un objeto con un momento dado; origen no es principio del pasado, sino del ente que, por serlo desde ese momento y *ante nosotros,* empieza a tener pasado. Este "ante nosotros" es importante. Somos los espectadores de ese pasado, lo que significa que cobra sentido ante nosotros.

Origen significa en el lenguaje del que el nuestro deriva, "surgimiento" (origo), nacimiento o aparición. El término entraña, sin embargo, ambigüedad. En nuestra lengua, esta acepción sería incompleta. Un niño, por ejemplo, nace en un momento dado, pero su origen como ser vivo no coincide con su momento de nacer. Luego no significa necesariamente aparición ante nosotros, no equivale a objetividad; algo se objetiva, se hace presencia ante nosotros (es lo que le hace ob-jeto, objectum, lo ahí arrojado frente a nosotros) en el nacer. El término origen tiene estas dos acepciones: *surgencia,* manifestación primera de la objetividad (acepción injustificada en un sentido riguroso) y *principio del acaecer,* impulsión primaria (en la lengua de H. Bergson diríamos "élan").

Algo se ve cuando ha alcanzado una madurez incipiente, hay un oculto pujar en el subsuelo, en las entrañas, antes que la planta se vea como algo determinado, antes que el animal nazca al mundo. Origen no es sólo presencia ni manifestación. Dos formas hay de dársenos el ente, una, la que consiste en el aparecer mismo (el fenómeno o surgencia) y otra, la que al aparecer, nos remite a un momento precedente y oculto, al origen o principio del acaecer. Nuestro concepto de *ente* (τὸ ὄν, ens), lo que es o existe, proviene, a nuestro juicio, de esta segunda intuición del origen. Porque es algo acabado y determinado, algo que al manifestarse nos fuerza a admitir su propio ser más allá de su simple manifestación, decimos que *es* o existe.

Esta acotación nos da pie para hacer una primera incursión en uno de los problemas más agudos de la filosofía: la oposición realismo-idealismo. En la filosofía del momento que vivimos hay la tendencia a concebir la existencia como manifestación. Llevado el problema al tema que nos ocupa, el origen, consiste en identificar el principio del ente y su acaecer con el aparecer (o ser que aparece). Esta identificación está larvada por una concepción gnoseológica del ser, por un prejuicio idealista (aunque pretenda superar al idealismo). Pretende el idealismo que no hay modo de concebir el ser sino ante y desde el conocimiento en la forma del aparecer. El ser, podría decirse, es una dimensión del pensar. Por el contrario, la noción misma de ente en su fiel y profunda dimensión, es lo que al aparecer muestra y exige que su aparecer es un requisito de su ser e independiente de él. O dicho con otras palabras,

el ser es la noción que surge de la experiencia de la trascendencia, de lo que sobrepasa la manifestación y la permite en su entidad particular. Porque algo es, puede manifestarse ante el conocimiento (no a la inversa). Lo que es, no está puesto, en principio, ante el entendimiento, ni mucho menos constituido por él. La existencia precede y excede, por principio y condición necesaria, a la presencia y al constatar.

No hay en esta tesis ningún realismo ingenuo. Por una curiosa paradoja se ha calificado de ingenua la tesis central de la metafísica. Lo ingenuo es pretender que el conocimiento no supone al ser. En verdad, no es ingenuidad, sino ceguera para una auténtica metafísica. Pretender una ontología partiendo de la primacía (ontológica) del pensamiento, es sentar un postulado más que discutible. Sólo bajo el supuesto de que el pensamiento es una forma de ser, un ente por tanto, se puede pretender la primacía del pensamiento. Pero entonces el pensamiento no es sino una forma de ser, un ente, no el ser mismo ni todos los entes. Habría que examinar su "función ontológica" para ver si esa primacía le corresponde. Es decir, que la tesis idealista está dañada en su entraña. Decir ser equivale a decir, en absoluto, lo que *trasciende por su naturaleza misma su reducción a pensar.* El pensamiento se limita a su función, el ente se piensa, pero no se entifica, si lo es realmente. El idealismo concede arbitrariamente una primacía ontológica al *lugar* del pensamiento (el sujeto, ya sea entendido individual o universalmente).

Pensar no es constituir; es, en principio, reconocer, es decir, captar lo que de los entes se nos impone y se nos ofrece. Es perspectiva, contemplación; o lo que es lo mismo, aquella forma de acción por la que nos percatamos de la presencia del ente. Pero además, tenemos la patencia de su realidad. Despojada de la concepción cuasirreligiosa, por su plenitud, de un *en sí* (propia de la doctrina realista) y del espiritualismo intrínseco a la filosofía idealista, la metafísica del presente está muy lejos de haber adoptado una posición justa; bordea el riesgo de convertirse en una posición vacua y estéril (Estas nociones parecerán en este momento difíciles de entender por razones de técnica terminológica y por la problemática que encierran. No importa. Ya tendremos ocasión de volver con mayor amplitud sobre ellas. De momento nos interesa retener estos temas: realismo, idealismo e intentos de superación).

Concebido el origen como principio del acaecer podría llevarnos a la idea de *desarrollo incipiente;* sería una aproximación, pero fallaría su blanco. Porque a la idea de origen concurre siempre la de entidad y no sólo la de fase o función. El desarrollo es un proceso que se *origina* en algún momento, o punto. La idea de punto está orientando y a la vez obscureciendo la de origen. El *punto* nos remite de nuevo a comienzo (de la línea en la intersección, del móvil desde tal lugar). Origen tiende a considerarse desde la idea de lugar y tiempo cronológico (que es también, en cierto sentido, espacio). ¿Será necesario un salto brusco de entidad a entidad (ya sea a través de la idea de continuidad y desarrollo —la planta tiene su origen en la semilla— o de creación en la trascendencia —el mundo tiene su origen en Dios)? Hacemos de paso estas consideraciones para dejar constancia de las raíces ontológicas del concepto de origen.

Pero dijimos que preguntamos por el momento, actor y circunstancias, puesto que nuestra pregunta por el origen se subtiende ante un objeto histórico. El origen de la filosofía está en el pasado y desde él se nos convierte en tema histórico. Este origen hace presente la circunstancia, puesto que lugar y momento, en la historia, no permiten ser tratados puntualmente. Decir momento histórico equivale a señalar una circunstancia. Y señalar una circunstancia pone de manifiesto que el ente (la filosofía, en nuestro caso) está en ella, a ella abierto, cara a lo circunstante y engendrándose desde ella, es decir, desde *concomitantes* y factores inmediatamente *precedentes*. Hay una correlación entre múltiples factores ingredientes, de manera tal que nuestro objeto queda imprecisamente ceñido por ellos. En consecuencia, decir origen de la filosofía implica remitirse a la circunstancia, lo que lleva a preguntarse por los factores que colaboran estructuralmente en ella. Ahora bien, no es posible que ninguno de esos factores sea extraño a este acontecer que el surgir de la filosofía destaca: imbricados con ella, participan de algún modo en ese climax que abona el origen. Supuesto que nuestro objeto quede suficientemente caracterizado, cumplirá con una función y tenderá a alguna finalidad. De modo que estudiar el origen de la filosofía significará, desde esta perspectiva histórica, esforzarse por percatar su entidad teniendo a la vista, en primer término, los factores que preceden a su aparición y la hacen posible, y en seguida, los elementos de cultura concomitantes, estos elementos estructurales de la vida griega en un momento de su historia (religiosidad, arte, vida económica y política). Los límites de su objetividad no son precisos y sería necesario, con mayor motivo, investigar toda conexión.

4) Hechas estas aclaraciones sobre el uso en que emplearemos el concepto de origen remitido a la historia, falta que nos hagamos la primera pregunta, el sentido de nuestra búsqueda de los orígenes. Ya dijimos también que es en un señalado sentido preguntar por la historia. Y la historia estudia el pasado. ¿Qué nos lleva a preguntar por el pasado? Advertimos que la pregunta no quedará suficientemente respondida hasta que no la compliquemos con ésta; ¿Qué nos hace ser entes con historia? Porque es evidente que preguntamos, nos inquietamos por el pasado porque éste es una dimensión de nuestra entidad. Somos entes en el tiempo, pero a diferencia de otros, con la conciencia aguda de nuestra temporalidad. Nos preguntamos por el pasado porque estamos de algún modo puestos originariamente en nuestra vida ante él.

No deja de ser extraño este volver sobre algo que fue pero no es, por eso que fuimos y jamás volveremos a ser en aquella circunstancia; y más aún que nos preguntemos por lo que fueron otras circunstancias y otros seres. El hombre ingenuo no puede reprimir un gesto de desdén ante esta preocupación por el pasado. ¿Qué valor tiene preocuparse por algo que no existe ni puede existir? ¿Acaso no tenemos bastantes problemas en el presente? Lo importante es hacer, innovar, crear... Y *se* piensa que ocuparse del pasado es todo lo contrario de esto, una desdeñable historiografía. Todo depende de cómo sea encara-

do ese pretérito. Cabe pensar que su conocimiento es la condición necesaria para poderse ocupar con responsabilidad de los problemas del presente y de la futura tarea.

El tema del significado de la historia, de nuestra actitud sobre el pasado, sobre la conciencia histórica, es uno de los más apasionantes del momento filosófico que vivimos. Las teorías con vigencia en el presente se remontan a Nietzsche. Este pensador insiste en que la historia está al servicio de la vida; la historia debe enseñar al hombre a vivir. En esta tesis Nietzsche no dice nada original; al contrario, ya los antiguos afirmaban lacónicamente: "Historia magistra vitae". Lo original de Nietzsche es haber comprendido que la historia no ha de entenderse como erudición, como un saber acumulativo. Ni siquiera como algo fijo ni determinado. Si la historia es un saber que ha de contribuir a nuestra existencia, ha de colaborar a la creación del futuro. La historia tiene una función prospectiva y siendo los hombres diferentes y ubicados ante diferentes proyectos, la historia no puede ser una ruma de datos y de fechas idénticos para todos. Como en la vida individual y a su servicio, el olvido es tan importante en el saber histórico como el recuerdo. "Hay un grado de insomnio —escribió— de rumia, de sentido histórico que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una civilización". Hay que saber recordar, pero también, *olvidar* en el momento oportuno.

También en Nietzsche domina un sentido pragmático de la historia. Es decir, la historia es un saber selectivo de que el hombre dispone para dominar su futuro. De acuerdo con esta concepción, la historia no deberá ser ciencia pura (como la matemática, por ejemplo); puesto que está al servicio de la vida, una potencia a-histórica. Las concepciones más recientes insisten en distinguir entre la historia como conocimiento y la historia como realidad (X. Zubiri). Hay una realidad histórica y cabe preguntarse a su respecto qué clase de realidad es. El tema de la realidad de la historia se agudiza si notamos que el objeto que tradicionalmente se concede a la historia es el pasado, y el pasado, justamente, carece de... realidad. No es ya, sino que fue. Pero al menos hay un presente, en el que existimos y sobre el cual el pasado actúa.

La concepción de la historia depende de una teoría de la temporalidad. ¿Es el tiempo una simple sucesión de momentos de los cuales sólo uno, el que coincide con el presente existe, o puede considerarse de algún modo el pasado incidiendo sobre la realidad del presente actual? La idea del tiempo como *sucesión* se opone a la de *duración* (en el sentido de dimensión constitutiva del espíritu). El pasado —ésta es la respuesta de las teorías del siglo anterior— pervive en el presente. El problema consistiría en saber cuál es su forma propia de pervivencia. No es sólo el recuerdo, porque en el espíritu, el pasado, lo que fue en realidad, ha quedado subsistiendo de algún modo, conformando la realidad que llamamos presente. Pues bien, la forma propia de pervivencia será la que corresponda a la forma propia de actualización.

Xavier Zubiri ha presentado una teoría de la pervivencia del pasado (llamémosle así) en la que sobrepasa la idea de actualización que

sostuvieron, en su tiempo, las filosofías de la evolución en sus diferentes formas y la de desarrollo dialéctico*. Preguntamos nosotros hace un momento: ¿qué alcance tiene la pre-conformación de nuestro presente por el pasado? La pregunta se dirige a la forma de presencia del pasado en el presente. La idea de actualización, sostenida por estas citadas corrientes, conduce a lo que Zubiri llama "conservación del pasado en el presente a la manera de una estratificación orgánica de capas". El futuro estaría virtualmente contenido en el pasado. La historia es desarrollo, actualización (no ya simple sucesión). La realidad siempre emerge de un *previo poder* (no es una substitución de quehaceres). El problema de la historia afecta a los poderes que el hombre posee; el presente es lo que el hombre puede hacer (y no sólo lo que hace, porque sí).

La historia sería actualización progresiva de las virtualidades del hombre. Así como la encina (acto) está contenida en la bellota (potencia), así la realidad histórica en acto no sería sino el emergen de facultades que el hombre posee potencialmente. La categoría de la que esta concepción de la historia no podrá desembarazarse, será la de *movimiento*. En el primer hombre estarían contenidas las virtualidades que la historia, a la manera de un revelador, iría destacando. La vida humana quedaría limitada a un *ejercicio* de sus potencias naturales; la historia registraría este paulatino ejercicio.

Contra la idea de que los actos y potencias humanos se entienden adecuadamente a través de la idea de ejercicio, la filosofía contemporánea ha subrayado las de *uso* y *proyecto*. "Uso no significa manejo —según Zubiri— sino destinación a un plan de conjunto". En cuanto a los actos propiamente humanos, son proyectos (la actividad humana no se limita a ser estímulo y reacción, como ocurre en el bruto). Los actos humanos son *sucesos*, realización o malogro de proyectos. Las cosas no le están "dadas" ni "puestas", sino *ofrecidas* para existir. La forma del ofrecimiento es el "recurso", no son las cosas "instancias" (no tan sólo), sino recursos para actuar y, como recursos, no son simples potencias, son *posibilidades* que permiten obrar. De ahí que sólo el hombre entre los animales posea libertad como una propiedad ontológica (es decir, de su ser; el hombre es, por su origen, libre).

"La historia, en esta teoría, es lo más opuesto a un mero desarrollo". En un momento dado, desaparecida ya la realidad del acto, han quedado las posibilidades que ese pasado desaparecido nos ha legado. La historia humana no sería un desarrollo predeterminado en el sentido en que la planta madura cumple en su acto con cierto tipo prefijado; no hay tal rígido determinismo. El pasado no es dictatorial, no establece nuestro futuro en su estructura, pero lo hace posible. De ahí la idea de *cuasicreación* en la realización de la historia y no explicación de lo implícito. El presente no es sin más lo que el hombre hace, sino lo que *puede* hacer.

La concepción de la historia que hemos expuesto, muy resumidamente, de Xavier Zubiri, es una de las más autorizadas en el presente

* Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, III, 2 (Nuestra actitud ante el pasado).

(aunque poco conocida). Desde ella podemos responder a la pregunta: Preguntamos por el pasado, a) porque es una dimensión de nuestro presente; b) Más aún, porque constituye, como Zubiri dice, un elemento formal de las posibilidades de lo que somos hoy, y c) Los griegos pusieron en marcha esto que llamamos filosofía y ocurre que nosotros desde nuestra situación histórica (y todos los hombres en todas las épocas) cuando queremos saber acerca de nuestras posibilidades en filosofía nos encontramos siendo, en una dimensión insoslayable, griegos.

5) Vamos a intentar ahora, más allá de la historia y de la filosofía de la historia como tal, sugerir una intelección de nuestro interés por el origen que justifique nuestro anterior aserto de que esta pregunta es, ante todo, y siempre que sea tomada a su debido nivel, una pregunta metafísica, y hasta diría que la pregunta metafísica fundamental.

Nuestro conocimiento, en cuanto es necesariamente una forma de "práxis", tiene una función prospectiva, es decir, es pensamiento puesto en función del futuro. El retrotraer nuestro pensamiento al pasado sería una condición de este carácter prospectivo del entendimiento humano, puesto que el pasado es lo que puede guiarnos; es una forma de experiencia vivida o, al menos conocida en sus efectos. Esta noción del pasado ha estado siempre presente en la concepción de la historia, de un modo más o menos lúcido y concebido con mayor o menor rigor. Hasta podemos decir que persiste en las teorías recientes de la historia. En definitiva, implica una posición pragmática. Háblese de actualidad o de posibilidad, de determinismo rígido o de creacionismo, de todos modos el criterio ante el que se emplaza la teoría es el de realización, aprovechamiento del pasado, ordenación del presente.

Pero la pregunta por el pasado, ¿se limita a la historia?, ¿el futuro queda cerrado en el proyecto a realizar? ¿Qué somos? ¿Desde qué rasgo o carácter de nuestra naturaleza somos entes con historia? Las preguntas nos conducen de lleno a una teoría del hombre. El carácter prospectivo del entendimiento humano no tendría sentido sin el reconocimiento de nuestra mismidad en el pasado. Somos *el que* fuimos (el mismo), pero no necesariamente *lo que* fuimos (idéntico); al contrario, somos algo distinto en algún aspecto. Vivimos con la conciencia de la permanencia en la variación. A la esencia de nuestra noción de tiempo (unida siempre a lo que hacemos y sobre todo al momento, necesariamente distinto) corresponde la distinción entre nuestra mismidad conservada y nuestra alteridad, concebida necesariamente bajo la noción de cambio. Esta lacerante experiencia de nuestra mismidad en el cambio nos indica que nuestro ser es, por decirlo así, tangencial al tiempo; que no estamos en la temporalidad nunca plenamente, puesto que en tiempos diferentes somos el mismo, o bien, que nuestra persistencia se realiza en "plenitudes" visiblemente incongruentes.

La noción de temporalidad está ligada fundamentalmente a la noción de *situación;* porque la situación varía y nuestro transcurso vital es un tránsito entre situaciones distintas, el tiempo es un ingrediente de nuestra problemática vital. Cuando estudiemos el tema "origen perso-

nal" de la filosofía, analizaremos con mayor detalle el tema de la "situación". Por ahora nos basta sentar dos notas: 1) que la situación se caracteriza por ser un concepto ambiguo, que denota tanto nuestro aherrojamiento como nuestro dominio; 2) que es esencialmente la realidad que recoge nuestra incongruencia vital.

El presente (este es el dato primario del interés por la historia) no es un receptáculo satisfactorio de nuestro ser. Al menos en la actitud natural, el hombre no está íntegramente dado en su presente ni congruente con él. Está tendiendo hacia el futuro, proyectando, inventando, urdiéndolo; está vuelto hacia el pasado, escudriñándolo, juzgándolo. ¿Elegimos el pasado en vista de un presente de plenitud o de un presente menesteroso? No nos hagamos ilusiones: la menesterosidad, en todas sus formas, está en la raíz de la existencia y más fuertemente en los que la niegan (del mismo modo que los que declaran despreciar la vida suelen ser los que más se apegan a ella y hasta cobardemente). Las nociones de temporalidad y situación, nos llevan a la historia, desde nuestra vida. Y esta vida es el concepto con el que pretendemos cercar a nuestra realidad, nuestro ser. Que sea vago no es cosa que podamos evitarlo. También es vago, en parecido sentido, el concepto "ser", y no obstante, es el tema por excelencia de la filosofía. Nuestra vida es esta fluencia en el tiempo, esta mismidad en el cambio, este tránsito de situación a situación. En resumen, un balance de inestabilidad, de paso. Y sin embargo, de ella tenemos una experiencia de posesión real. La vida es, justamente, lo que poseemos en puridad; no sólo eso, es lo que somos —somos "vida". No podemos concebirnos *siendo* sin vida, sin alguna forma de vida. Podemos concebirnos con el defecto de algo (un brazo, un sentimiento) podemos concebirnos sin cuerpo, pero no sin la vida.

Y ésta, ¿qué es? Si la posesión de nuestra vida fuera de tal modo plena y exhaustiva que no ofreciera resquicio alguno a nuestro conocimiento, probablemente no nos haríamos la pregunta. La pregunta surge y se impone por esa experiencia de mismidad en la no absoluta posesión. Cuando algún pensador que ha meditado sobre esta realidad se ve llevado a dar una respuesta sobre ella, notamos que vacila. Así Ortega y Gasset responde: "La vida, nuestra realidad radical... la única que hay... es un *misterio*, un auto sacramental, en el sentido de Calderón". Y X. Zubiri, haciéndose eco, probablemente, de esta idea de Ortega (la vida como *don*) dice también que la vida humana es *religación*, que estamos implantados en la existencia y que ésta está ligada a su fundamento esencial, Dios. Con lo que Zubiri pretende incrustar al parecer en el concepto mismo de existencia, la intuición tradicional de su origen en la divinidad.

Lo que cabe subrayar, a nuestro juicio, es que la pregunta por la vida no tomaría el carácter dramático y hondamente filosófico que tiene si no concurrieran en ella dos notas: la *posesión* de la vida, el estar y ser en ella y, a la vez, sin tener un poder absoluto (ni poder explicarla), es decir *sin poseerla plenamente*. Tenemos nuestra vida (o somos ella) en participación y dependencia. Ahora bien, somos entes temporales, con una realidad a cuestas, este yo a la vez íntimo y extraño, idéntico y en

algún sentido "otro" (la alteridad del cambio en el que también somos). Somos *viniendo desde* algo, *de-viniendo*. Y claro, sabemos que nuestro devenir, en la forma de vida en situación, no ha sido siempre. Venimos desde, pero, ¿dónde "ubicar", "sincronizar" ese *desde?* O dicho con otras palabras, nuestra vida es un *proceder* en los dos significados del término (actuar en situación y advenir). Esto significaba en su origen "existencia"; proceder significa tener origen.

La percatación de esto que somos en la temporalidad, el tránsito, la situación, nos lleva a preguntarnos, con un temple de alma que habría que determinar (hay mucho de asombro y un poco de dolor), por *nuestro origen*. Y la pregunta es doblemente intensa y grave para nosotros cuando advertimos que el futuro, esa incógnita para nuestra persistencia, es, entre otras posibilidades, la de dejar de ser (algo poco menos que absurdo y, sin embargo, posible). La necesidad de orientación, la búsqueda de un fin de fines y nuestra relación con él, son preguntas que inciden en el tema del origen. *Porque de la naturaleza del origen depende el destino y el fin.* Con su brava rudeza habitual escribía Unamuno: "¿Por qué quiero saber de adónde vengo y adónde voy, de adónde viene y adónde va lo que me rodea, y qué significa todo esto? Porque no quiero morirme del todo...". Pero lo que importa, tal vez no sea inmorir, sino sobrexistir; es decir, vivir sobrexistiendo. También para esta concepción necesitamos saber a qué atenernos; tenemos que saber cuál es el modo óptimo de existir, que sólo la concepción del principio y del fin devela.

En otras épocas la pregunta no ha tomado el sesgo trágico que toma en la nuestra. Para Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, "homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit", el hombre está ordenado a Dios como a un fin que excede a la capacidad de la razón. En cuando al principio, no hay duda de que la Edad Media tiene una serie de respuestas ya elaboradas desde creencias firmemente sentidas. Nosotros vivimos una extraña experiencia de radical desposeimiento (y al decir "nosotros" no me refiero necesariamente a mí mismo ni siquiera a los que estamos en este momento reunidos, sino al hombre contemporáneo). No podemos decir con Ortega, porque no lo sabemos —que la vida sea un misterio. Nos acecha la idea de que sea una realidad perecedera y absurda. Tampoco podemos decir que nuestra existencia esté religada a un principio supremo. Acosados por la duda, la incertidumbre, no sabemos a qué atenernos. Pero nos quema nuestra pasión de vida y no podemos menos de preguntarnos por el sentido que tiene y esta pregunta nos lleva a la otra, la del fin y a la primera y fundamental, la del principio o el origen.

La historia, el estudio del pasado, no es más que un sucedáneo, una expresión parcial e imperfecta de ese impulso escudriñador a la búsqueda del origen. Todo es cuestión de si nos detenemos en metas parciales, si nos complacemos en ciertas etapas de nuestro pasado o si tenemos la ambición de ir hasta lo primero y lo último. Contra la concepción radical de la historia como ciencia o como "praxis", oponemos una concepción metafísica de su sentido, en el cual no está en juego nuestro

hacer, sino nuestro *ser* mismo. El problema queda, desde esta perspectiva, abierto para su adecuada formulación. Captar y concebir el origen nos llevaría, seguramente, a verlo como *lo originario*, lo no dependiente, lo en sí no fundamentado o absoluto. El tema por excelencia de la filosofía.

III

1) La religión griega. La religión helena tiene un origen mítico-poético. De acuerdo con la interpretación más actual del mito, no queda éste concebido sólo como leyenda, fábula o relato transmitido por la tradición. Interpretado desde esta versión, el mito es el producto de la conciencia intelectual; ante ella sería el equivalente primitivo, trunco, de la teoría teológica o filosófica. El mito habría que concebirlo, más rigurosamente, desde el punto de vista de su función existencial; es decir, la conciencia mítica es una estructura del "ser en el mundo" *, el hombre en su circunstancia, en situación.

Cuando decimos nosotros que la religión griega es "mitológica" estamos deformando, por lo común, el sentido mismo que el mito tuvo en la experiencia griega (o en cualquier otra en la que el mito esté vivamente presente, también en la nuestra está). El mito es una estructura existencial, algo que el hombre vive, pero no como "mitología" (sistematización del mito), sino como vivencia inmediata. Esta experiencia vivida tiene una función: dominar la realidad, coajustarla a los requerimientos vitales, conocerla. El mito es una estructura de conocimiento del medio por el hombre y responde a la necesidad de creación de un mundo humano.

El hombre es el animal que debe crear su mundo, no lo encuentra hecho. Ha de poner el mundo a la medida de sí o esforzarse por ponerlo. El hombre está sobrepasando siempre, a la medida de sus exigencias, el medio en el que vive. Su actitud típica es la búsqueda de seguridad en la construcción siempre reiterada, innovadora. La inseguridad ontológica del hombre le lleva a "mitificar", a colmar esa quiebra entre mundo y hombre, naturaleza y hombre, medio y hombre. Estamos insertos en la realidad (no hay hombre aislado sino por abstracción) y la función mitificadora colabora a dar un sentido (es decir, fundamento y dirección) a la conducta. Tal vez también encontramos un secreto encanto en la inseguridad, el cambio. El hombre es un inconformista y hasta un aventurero por naturaleza, que cree en la "ventura" del cambio. De modo que sería más fiel a nuestra condición decir que buscamos la seguridad para perderla, así como encontramos para seguir buscando. Hasta qué punto busque el hombre al mitificar, provocar el riesgo, es tema que dejamos abierto.

Lo que caracteriza a la conciencia mítica y la acerca a la metafísica está en que logra una inserción del hombre en la "totalidad", en una totalidad concreta provista de unidad. No hay dentro de la vivencia del

* Véase: Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (1ª parte, Cap. I).

mito disyunción entre naturaleza y cultura. Además de régimen de representación es el mito fuente de acción y caracteriza a la conciencia mítica que está el hombre implantado en la estructura de esa conciencia y en su régimen de actuación, al margen de la conciencia histórica. El mito vale permanentemente, tiene una contextura "fixista" de la existencia. Y su función consiste en orientar y situar al hombre en lo absoluto.

La relación entre mito y filosofía no escapó a Aristóteles. Escribió en el primer libro de su metafísica: "El que queda perplejo y se asombra, piensa que ignora, por lo que el "filómito" es también, en algún sentido, filósofo, porque el mito se compone de cosas asombrosas". He aquí una afirmación de que al alma mítica le corresponde un temple anímico semejante al del filósofo. El asombro ante lo maravilloso, el admirarse (θαυμάζειν) es común a filósofos y "filómitos". Pero en lo que respecta a nuestro estudio hay que decir que la filosofía no surge hasta que el mito no se debilita; es decir, que a esa coincidencia de temple se suma una notable diferencia: el filómito se complace en el asombro y a él se acoge, el filósofo parte del asombro para dejar de alguna manera de asombrarse. Es ésta también una afirmación de Aristóteles que no suele tomarse debidamente en cuenta. El filósofo busca el conocimiento, y el conocimiento acaba con admiración y mito. En qué sentido entender esta triste tarea del conocimiento, no es cosa que nos propongamos tratar ahora.

Lo anterior nos interesa para imponernos de la situación religiosa en Grecia en el momento en que la filosofía surge. Antes de referirnos expresamente a este momento, hemos de tener presente algunas otras notas de la religión helena. La primera es ésta, que su origen es mítico-poético. Mítico, lo hemos visto en qué sentido.

La religión helena no pretende tener su origen en la revelación, como la judeo-cristiana, aunque haya como su sucedáneo de revelación en la inspiración de sus poetas. En el diálogo Ión, Platón expone bellamente esta creencia tradicional: los poetas no componen sus poemas por "conocimiento" (tekhne), sino que en un estado de endiosamiento (ἔνθεοι ὄντες) y poseídos por las musas. Los poetas componen por comunicación o participación divina θεία μοῖρα, pero "lo divino" para ellos no tiene el sentido que encontramos en la religión mosaica.

Homero y Hesíodo, según el testimonio de Heródoto, fueron los fundadores de la "mitología" helénica, tal como se impuso a las mentes después de los siglos IX y VIII. En verdad, realizan una acción intermediaria entre el estado primitivo del mito, sentido y vivido con plena inmersión en su ámbito, y la creación de una mitología racionalizada. La organización "política" del Olimpo es predominantemente funcional, nacida de una atribución a los dioses de poderes especiales.

En segundo lugar hay que tener presente otro factor, a menudo equívocamente entendido, en la raíz de la religiosidad griega: su concepto de lo divino. Para nosotros, formados en una civilización inspirada por el cristianismo, aludir a lo divino, sin alusión a un dios personal, es decir, dotado de individualidad, razón y voluntad, nos parece ininteligible. Dios es "sujeto" y lo es del modo más eminente, como

creador de todo. En cambio para los griegos el término "theos" (lo observó Wilamowitz) tiene un valor predicativo. Si el cristiano dice: "Dios es amor", el griego "El amor es dios (o divino)". El hebreo afirma primero la existencia de Dios como sujeto absoluto; el griego destaca de algo determinado su condición "divina". Se comprende que para un griego primitivo, "theos" no sea algo muy determinado. Su idea va unida a la de una manifestación. Sólo tardíamente los dioses organizados (Homero es su testamentario) protagonizaron la vida religiosa de Grecia.

El griego no hizo proceder el mundo de una voluntad o poder personificado; ese poder fue posterior en el tiempo a la realidad misma. La tendencia hebrea a referir todo a Dios entraña cierta despreocupación y desdén por los fenómenos, que el cristianismo hereda. Así, en pleno siglo XVI, el momento creador de las ciencias en toda Europa, Huarte de San Juan tenía que combatir (no sin cautela) la fácil atribución de todo fenómeno universal a Dios. "Sólo Dios basta", dirá Santa Teresa, y Dios había de ser aprehendido en la interioridad del sujeto (de ahí el carácter predominantemente místico del pensamiento cristiano moderno y su paralelo filosófico, el idealismo).

La tendencia a la multiplicidad de lo divino, en Grecia y en todas las religiones politeístas revela un acucioso interés por toda manifestación sobresaliente, tomada en sí misma, en cuanto sea algo impresionante y de interés vital. En los griegos persiste esa complacencia en lo individual (ese amor a las cosas) visto desde lo universal (que viene a ser lo individual totalizado) aún en los tiempos en que se impone crecientemente el proceso de ordenación metafísica de lo real. En verdad, los griegos se esforzaron por combinar lo múltiple en lo uno.

En tercer lugar, la religión griega desde Homero, posee una función eminentemente normativa y educadora. Homero era el autor estudiado desde la escuela, impregnó poderosamente el espíritu de su cultura hasta el punto de ser un factor sobresaliente. No se piense que los griegos carecían de genio religioso y de ritual organizado. Toda su vida estaba regida por prescripciones de culto, hasta la prolijidad, por sacrificios privados y públicos. Sin embargo, retengamos al paso otro detalle importante. Los sacerdotes de esa religión helénica no constituían casta aparte. Eran los ciudadanos ocupados en faenas particulares y públicas, los que tenían la misión de velar por el culto de algún dios y por su templo. Esto tiene importancia para la filosofía. Se comprende que un grupo social como el de los religiosos tienda a una acción sistematizadora del culto y socialmente directriz. Ambas faltaron en los griegos (al menos en la medida en que lo encontramos en otras culturas, Egipto, por ejemplo). Platón es el filósofo que lo advierte y procura lograr ambas cosas de un modo muy personal y sin éxito. De hecho, el pueblo griego depositó su caudal religioso en manos de poetas y pensadores.

Se ha dicho que la filosofía griega es una racionalización del mito. La expresión es ambigua. Racionalizar el mito es acabar con él. En todo caso no será el mito lo racionalizado, sino ciertos valores o los símbolos o la imagen del mundo que el mito suministra. Es indudable la vincu-

lación estrecha entre orígenes de la filosofía y mito. Puede sostenerse que la filosofía constituye una actitud distinta a la mítica, pero solidaria en cuanto pretender dar al hombre una visión totalizadora de lo real y se apoya en los datos preminentes que la conciencia mítica destaca. Sin embargo, la filosofía sólo es posible por la pérdida de vigencia del mito. La religión de los griegos, tal como aparece en Homero es el resultado, y no el origen, de una larga evolución. Destacan en Homero algunos rasgos de pensamiento, parcialmente insolidarios del espíritu religioso popular, que conviene retener: rechaza la magia, por ejemplo (el episodio de Circe es excepcional), siente cierto desdén por la adivinación, tan extendida entre los griegos (episodio de Héctor), manifiesta irreverencia y hasta burla por los dioses (escena de Ares y Afrodita), a la vez silencia o disminuye a divinidades popularmente vivas. Son rasgos de audacia de pensamiento y de incipiente racionalidad en un jonio (o una o varias generaciones primitivas de poetas jonios) y la filosofía nace en Jonia.

Homero compone, ordena, estructura el Olimpo según el modelo de la sociedad de su época y, a la vez que ordena la familia de los dioses en una como distribución del trabajo divino, los *humaniza* en exceso. La imaginación artística dará paso en el siglo VI al método alegórico (Theagenes). Este fenómeno es importante. Consiste en tomar al dios desde el punto de vista de su función cósmica e identificarlo con ella. Apolo Hefaistos, Helios, son símbolos del fuego que lucha con el agua, representada por Poseidón. Se origina un movimiento de vuelta al primitivismo (reconsideración de la tradición no escrita) pero ahora con un propósito extrarreligioso. Del mito queda su expresión simbólico-funcional (es el tiempo en que empiezan a escribirse genealogías). Ahora bien, "genealogein" es sinónimo de "aitiologein" y de "fysiologein" * (o al menos son términos estrechamente emparentados). Las "genealogías" tienen su origen en la *Theogonía* de Hesíodo, exposición ordenada del origen de las distintas generaciones de dioses, y se convierten paulatinamente en estudio de las "causas" (aitiologein) y de la "naturaleza" (fisionogein).

Y la pregunta filosófica original, la por excelencia, es la pregunta por la "fysis". La filosofía será "fysio-logía", una aclaración o dilucidación de la "fysis". (Volveremos a retomar el tema cuando nos preguntemos por el sentido de la pregunta).

2) Arte griego. A. Poesía. Después de lo visto sería ocioso insistir en la importancia que el arte griego, en especial la poesía, tenía en la formación de la conciencia de ese pueblo. En ningún pueblo, probablemente, tuvo el arte poético (*poiesis* significa en griego "creación") una función tan sobresaliente como en el griego. El poeta es vehículo de los dioses, educador de las ciudades. Constituye el más sólido lazo de unión con el espíritu religioso. La poesía constituye también un estadio intermedio entre mito y filosofía. En este sentido dice B. Bosanquet:

* Cf. P. M. Schuhl: *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Livre IX, Cap. 3). También W. A. Heidel: *La edad heroica de la ciencia*, I parte.

"La creación de la poesía y el arte plástico heleno pueden considerarse como fase intermedia entre la religión práctica popular y la reflexión crítica y filosófica". La influencia de la poesía en la filosofía griega de todos los tiempos es bien visible. Nosotros nos vamos a referir a algo más concreto, nos vamos a referir a la poesía griega como exponente del temple de ánimo que revela la situación de crisis del hombre griego a fines del siglo VII y toda una situación pre-filosófica en el hombre de ese tiempo que lo prepara y empuja a la filosofía. Es decir, que abre ante su futuro esa posibilidad.

Dijimos que se caracteriza a la filosofía en sus orígenes como una racionalización del mito. El uso de los términos más comunes y de significado obvio en apariencia supone la mayor posibilidad de equívoco —siempre y, sobre todo, cuando son términos-claves en filosofía. Esto sucede con la palabra "razón". Por el momento, "razón" significará para nosotros "sentido", como cuando decimos que nos es problemático el sentido de una frase, de una actitud, un gesto. Queremos tener a disposición lo que una frase entraña como contenido concreto, entendido claramente, lo que un acto tiene de revelador en una vida o en referencia a una totalidad (un programa político, por ejemplo, o un estado espiritual).

Cuando preguntamos por el sentido de un pensamiento, preguntamos por su "dirección" (¿adónde va a parar, a qué fin?) o por el fundamento, lo que lo sustenta o su "razón" de ser. A veces aludimos a ambos aspectos. Así, preguntamos por el sentido de la vida con inevitable ambigüedad; podemos también preguntar por la "razón" de la vida. "Razón", en el significado lógico, no es sino una forma especial de *razón*, en cuanto contiene un fundamento asumido, principios, conceptos de significación unívoca, una estructura judicativa y de relación válida entre juicios.

Nos hemos detenido en esta aclaración porque suele distinguirse el filosofar por esta nota de "racionalidad", una de las más sujeta a confusión. Cuando decimos que en Homero hay rasgos de racionalidad, señalamos que se detiene en dar un sentido al mito, a los mitos del acervo religioso griego y esta actitud revela que ya a él el mito le es problemático. No se contenta con vivirlo al modo del hombre mítico, el cual se encuentra en su atmósfera como el pez en el agua, sino que necesita comprender su "razón", darle un sentido desde una perspectiva ajena a su ámbito propio. La búsqueda de un sentido revela un cambio de actitud.

La obra de Homero está impregnada de una concepción particular del mundo, no ya hundida en la unánime e ingenua vialidad de la sensibilidad mítica. Esta concepción puede señalarse desde un significativo punto de vista: el "ético". Vamos a tener que usar por el momento esta palabra con vaguedad. El punto de vista ético es el de una cierta actitud vital en la que el vivir pretende ser ordenado, regido por normas de convivencia que sean expresión de valores tales como "lo bueno", "lo justo", etc. Pues bien, la *Ilíada* expresa poéticamente una exaltación nacional del sentimiento ético; relata una empresa caballeresca proyec-

tada con el único propósito de vengar la ofensa infligida por el troyano Paris al rey de Esparta. (Sentido de la "dike" ante el debilitamiento de la "anágke", fatalidad: *Odisea*).

En segundo lugar, el asunto o tema de la *Ilíada* es la cólera de Aquiles. Pero tanto esta cólera como el despotismo de Agamenón son calificados de "excesivos" (Véase *Paideia*, de Jäeger). En Néstor se encuentra la actitud correcta y este guerrero es la personificación de la "frónesis", la prudencia. En tercer lugar, esta cólera de Aquíles está expuesta desde diferentes ángulos y siempre por referencia a algún criterio que sirva como norma. Otro dato: el origen de la leyenda de la guerra de Troya se encuentra, por una parte —históricamente— en alguna empresa bélica de las tribus helénicas, pero por otra —en el poema— hay una conversión probable de un mito agrario en una aventura galante (Helena era una divinidad, originariamente). Si todos estos datos nos permiten hablar de un creciente debilitamiento del sentimiento de adhesión al mito, nos compensa en lo que toca a la sensibilidad ético-filosófica. En Homero encontramos una concepción elaborada de la naturaleza humana, obtenida por observación. Y esta naturaleza del hombre —Jäeger se ha preocupado de mostrarlo— responde a leyes semejantes al curso del mundo.

Esto que en Homero es un germinal comienzo y que fue explotado por los poetas posteriores, se convierte, hacia los siglos VII y VI en una situación general en la poesía. Pero con una esencial diferencia, que lo que en Homero se forja en un dominio bastante coherente y bien asentado (en una simbiosis entre elementos míticos y racional esfuerzo) en los poetas del siglo anterior al nacimiento de la filosofía constituye un "pathos" impresionante. Lo que de Homero se conserva suele ser el prestigio poético y, ocasionalmente (y con notables divergencias), la creciente preocupación por dictar normas capaces de dirigir la vida del modo óptimo posible (o más placentero, según los casos). El mito se debilita substancialmente, aunque se conserve en conjunto (por lo menos en apariencia) la adhesión a los dioses.

El tránsito entre mito y conciencia no-mítica no se realiza completamente en los griegos hasta Aristóteles. Y hasta es problemático que el hombre griego dejara alguna vez del todo su creencia en los mitos. Pero adhesión al mito o creencia en él no equivale a conciencia mítica o, mejor, a vida ínsita en la modalidad propia del mito, del mismo modo que la creencia en los dogmas religiosos (a la manera del hombre de hoy) no implica la existencia de una fe verdadera. Por otra parte, el tránsito entre mito y filosofía no es nunca completo. Es brusco, metabólico, pero no completo. En los filósofos griegos sobreviven abundantes elementos obtenidos del mito.

¿Por qué insistimos en este tema de la crisis de la conciencia mítica? ¿No es éste un tema de "intrascendente historiografía"? ¿Y no estamos hoy a mil leguas de la conciencia mítica? Tal vez. Pero por curiosa coincidencia, dos de los filósofos del presente cuyas obras tienen mayor vitalidad en nuestro ámbito, han coincidido desde diferentes puntos de vista en llamar la atención sobre temas que inciden en esto que nos esforzamos por dilucidar. Ortega y Gasset ha insistido en mostrar que la

tarea filosófica se pone en marcha en la historia desde una especial situación de las creencias religiosas del hombre. Y M. Heidegger se ha ocupado de desentrañar el temple de ánimo que hace posible la pregunta filosófica como tal. Según Ortega, la filosofía surge de lo que llama una "cultura" de la desesperación y en reacción contra ella. Y Heidegger sostuvo en sus primeras obras que el temple de ánimo de la angustia hace posible la pregunta metafísica capital: "¿por qué hay ser y no más bien nada?".

No estará de más intentar un examen de hasta qué punto pudiera la tesis de Heidegger tener un correlato histórico. Y si la afirmación de Ortega, en el sentido de que a la filosofía de cualquier época debe preceder una literatura sapiencial, tiene cumplimiento en la cultura griega, y si la tiene, con qué rasgos se muestra. No pretendemos sostener la tesis de un perfecto paralelismo entre origen de la filosofía en el filósofo y en la historia. Estamos sólo preguntándonos acerca del temple del hombre griego en el momento de aparición de la filosofía y queremos examinar si se da una o varias actitudes que merezcan ser diseñadas como reveladoras de lo que el hombre busca al hacer filosofía.

Expuesta en resumen la tesis de Ortega sería la siguiente: * 1) la filosofía toda es sólo una inmensa tradición. Las formas de la tradición las vivimos "instintivamente" (esta es la fe del puro creyente, de la radical fe). 2) Pero la filosofía es la tradición de la in-tradición y su definición más verídica es de carácter cronológico: la filosofía es una ocupación a que el hombre occidental se sintió forzado desde el siglo VI A. C. 3) Para que la filosofía nazca es preciso que la existencia en forma de pura tradición se haya volatilizado, que el hombre haya dejado de creer "en la fe de sus padres". 4) Entonces queda la persona suelta, con la raíz de su ser al aire, por tanto desarraigada y no tiene más remedio que buscar por su propio esfuerzo una nueva tierra firme. 5) La filosofía responde a la búsqueda de seguridad y cimiento. Donde esto no acaece y en la medida en que no acaece, no hay filosofía. La filosofía es un esfuerzo que el hombre hace para ver de flotar sobre el "mar de dudas", el tratamiento a que el hombre somete la tremenda herida abierta en lo más profundo de su persona por la fe al marcharse. 6) Como la pura tradición era un sustituto de los instintos desvanecidos, la filosofía es un sustituto de la tradición rota. Parece ir contra la tradición y la fe, pero no hay tal; no es ésta quien mató a aquélla, sino que porque ellas murieron o se debilitaron, no tuvo más remedio la filosofía que intentar sustituirlas. 7) La pérdida de la fe no lleva necesariamente a la filosofía. El hombre puede no hallar modo de sostenerse sobre el mar de dudas y caer al fondo. El fondo es la desesperación. Existe toda una cultura de la desesperación constituida por lo que el hombre hace cuando se queda en ella. Un ejemplo de esa cultura desesperada es la "literatura sapiencial, que por caso curioso y desazonador es la más antigua que existe (siria, egipcia, griega, hebrea). 8) Pero la filosofía

* I. Ortega y Gasset: *Ideas para una historia de la filosofía* (Tomo VI, obras completas). Véase también *En torno a Galileo* (Tomo V) y *Sobre la volatilización de una Fe* (Tomo V).

nacida de la desesperación, no se queda sin más en ella. La filosofía cree haber encontrado una salida en el terrible e impasible acantilado: es, precisamente, una "vía" ("poros", de donde "aporía"). Por ello esta palabra *vía* (hodós, méthodos) es la que se repite más en los primeros filósofos (Parménides, Heráclito). 9) Esto indica que la filosofía es también una fe. Consiste en creer que el hombre posee una facultad —la "razón"— que le permite descubrir la auténtica realidad e instalarse en ella.

Estudiemos nosotros por nuestra cuenta el momento cultural griego a que esta tesis parece aludir. Nuestro conocimiento de la literatura griega es muy limitado. La cultura antigua no ha llegado íntegra hasta nosotros, ha llegado mutilada y en gran parte deformada por la tradición. En Homero encontramos una poesía épica trabada con sentencias, reglas de moral, etc. Pero a mediados del siglo VII nos hallamos con una literatura sin precedentes, la poesía llamada elegíaca (no sabemos a ciencia cierta por qué). Se caracteriza por ser un género literario militar y erótico en su origen.

La primera figura conocida es Calinos de Efeso (que escribe hacia 650 a. C.). Traducimos algunos versos: *

"¿Hasta qué extremos permaneceis ociosos? ¿Cuándo *mostrareis* vosotros los jóvenes *un ánimo decidido*? ¿No os avergüenza este excesivo abandono al estar rodeados (por el enemigo)? ¿Y pensais permanecer en paz mientras *la guerra posee toda la tierra*?

"Y al morir, arroja tu lanza por última vez, porque es honorable y glorioso para el hombre luchar por su tierra y los hijos y la legítima esposa contra los enemigos. *La muerte llegará cuando las Moiras lo dispongan*. Tan pronto como la guerra estalle, no deje cada uno de ir derecho, levantando la lanza en vilo y bajo el escudo el valeroso corazón: porque *el hombre no puede escapar a la muerte, aunque sea de estirpe divina*.

"A menudo ha de volver salvo de la batalla y el golpe de las lanzas, y *la sentencia (Moira) de la muerte* le encontrará en su casa. Mas no será estimado (filós) por el pueblo, ni lamentado y, por el contrario, le llorará el pequeño y el grande *si esto le sucede (en la guerra)*.

"Cuando un valiente muere, la totalidad del pueblo lo lamenta y mientras vive es *exaltado como un semidiós;* pues lo ven con sus ojos como una torre porque realiza él sólo hazañas dignas de muchos".

Hemos subrayado las frases que nos parecen más significativas. Destaca de estos fragmentos que su posición frente a la vida es, en Calinos, hombre griego representativo de la época (es decir, que vive alerta en su situación y coajustado con ella) *una toma de posición ante la muerte*. La guerra posee toda la tierra, es decir, es inevitable, fatal. Ante tal experiencia vital, resultado de una como auscultación de la realidad humana, nace un encare peculiar con la vida. Esto es lo que se muestra en una actitud. La actitud de Calinos se caracteriza por ser extrema, es decir, no se verifica más que por referencia a la vida puesta ante situaciones-

* Hemos usado la edición de la "Loeb classical library": *Elegy and Lambus*, edición de S. M. Edmonds.

límites, en especial ante una de las más graves: la muerte. La actitud adecuada, en este poeta se expone en forma de proyecto: hay que forjarse un talante guerrero, de ánimo decidido. Un ideal —diríamos— heroico.

Obsérvese que este ideal heroico responde a un imperativo exterior al sujeto. El hombre está puesto originariamente ante la ciudad. A ella se debe y de ella depende su honor. Estamos lejos del viejo ideal homérico de heroísmo, individual y casi deportivo. El problema está comprometido en una tarea: hacer a los ciudadanos valientes para bien de la ciudad. El bien del hombre es solidario del bien de la colectividad. Otro dato invalida parcialmente el germen de libertad que encontramos en la Odisea y hasta la actitud de Héctor frente al destino. El destino se forja —viene a decir el héroe troyano. El destino, en este poema jonio, pesa sin remisión como lo dispuesto por las Moiras. La presencia inevitable de la muerte llega a dar el tono de la preocupación dominante (No sólo un pretexto para los fines de la exhortación poética; revela todo un temple vital). La preocupación se valora en función de las necesidades del Estado. La polis en pie de guerra se sobrepone al individuo y trata de dar sentido a su destino.

Toda situación-límite implica violencia; retenida, conduce a las actitudes extremas, al "extremismo"; proyectada como educación, merece ser tomada en cuenta. El poeta toma a su cargo la tarea de predisponer para este ánimo (thymón) de supervaloración del heroísmo, hasta hacer de él algo sobrehumano. En correspondencia con él, el hombre sobrepasa su condición de simple mortal ante la mirada de los demás (los conciudadanos). La honra (timé) no reside en el compañero de armas, como tampoco la amistad en el amigo, sino en el conciudadano. En cuanto al heroísmo que nace de esta situación es algo forzado, como roto por la idea de la destrucción vital y el sometimiento del destino humano a los requerimientos del Estado.

En Tirteo, ateniense tal vez, trasladado a Esparta, encontramos rasgos semejantes (fl. 640).

"Porque *morir es bello para el hombre de calidad (agathós)* cuando cae luchando a la vanguardia y sucumbe por su patria...

"Vosotros sois del linaje del invencible Heracles; sed animosos. *Todavía no ha apartado (de vosotros) Zeus la mirada.* No tengáis pavor ni miedo de una multitud de hombres; recto hacia la batalla mantiene su escudo el hombre, *poniendo al alma (psykhé, vida) como su enemiga y amando a las negras divinidades de la muerte* como a los rayos del sol.

"Pero si él escapa a los muy dolorosos hados de la muerte y hace buena, por medio de la victoria, la espléndida jactancia del batallar, *todos lo honrarán,* tanto los jóvenes como los ancianos, y rodeado de muchos y regocijantes (terpnon) afectos irá hacia el Hades".

La imitación de Homero en ambos poetas, Calinos y Tyrteo, es bien visible. Pero algo distingue a esta poesía elegíaca de la épica; se ha desembarazado de su trasfondo mítico. Los dioses, ciertamente, no serán rechazados pero su actividad en los asuntos humanos parece sospechosa y, de todos modos, lejana e incognoscible. Hay, pues, un alejamiento afectivo de las potencias rectoras del destino humano; un, diríamos,

"extrañamiento". En este poeta aparece con mayor intensidad expresado el "pathos" del heroísmo patriótico —sustitución del antiguo ideal de "areté" homérica.

"Morir" puede ser bello para el hombre con la condición de que se comporte valerosamente en favor de su ciudad. Más importante que la sustitución de la "areté" agonal del antiguo Estado (poco o nada democrática) es, desde el punto de vista que nos ocupa, calar en los esfuerzos que el poeta hace por *presentar a la muerte deseable*. Nótese que llega a desvalorizar la vida, más aún, a desear un estado de ánimo de aborrecimiento para con ésta y, como contrapartida, la exaltación de la muerte. También en Tirteo la "honra" está dada por la ciudad y lo que importa, sobre todo, es conservarla. Pero la honra u honor ciudadano es una recompensa ante la muerte; está puesto en función de la muerte. "Sed animosos" —dice el poeta— y esta exhortación, que podría interpretarse exclusivamente radicada en el momento de animar a los soldados (como un consejo educativo, disciplinario) es como el eco de todo ese tiempo. Porque el hombre griego ha perdido su ánimo bélico, o bien, entran en la escena de la historia helena colectividades no predispuestas para este ánimo, es menester esforzarse por crearlo. Hay en esta poesía bélica un quejumbroso tono de desesperación que se hace patente como crisis del aprecio a la vida. El poeta, el vehículo por excelencia de la cultura griega, cumple desde este estado de alma con una función social destacada. Y esto no deja de ser algo en extremo sorprendente.

Una sensibilidad distinta encontramos en otros dos poetas de ese tiempo, Arquíloco y Mimnermo. Arquíloco se destaca hacia mediados del siglo VII. Es el poeta personal de su tiempo. Entre los poemas elegíacos encontramos:

"El *penoso esfuerzo* (ponos) y la *"cura"* (preocupación, cuidado, *meléte*) lo *constituye todo* en los *mortales*.

"El *azar* y la *fatalidad* (moira), Pericles, *dan* al hombre todas las cosas".

"Ocultemos los *penosos obsequios* del Dios Poseidón".

Y entre los yambos:

"Nadie gana honor o gloria de sus conciudadanos después de muerto; perseguimos, más bien, el favor de los vivos cuando vivimos. *Lo peor sucede siempre con la muerte"*.

"Una gran cosa sé (epístamai): cómo recompensar con vituperios a quien me ha hecho mal".

"Infeliz sucumbo al deseo, sin vida (apsykhós). Por *gracia de los dioses,* con intolerables dolores se me taladra los huesos".

Obtenemos como cuadro del temple vital de Arquíloco: Su concepción de la vida como *esfuerzo* y *cuidado* (tema muy de hoy en filosofía). "Melete" significa también en griego "disciplina, ejercicio militar" (y Arquíloco era un soldado); pero su verso no tiene ninguna intención educativa ni militar. Es la constatación que un hombre se hace amargamente a sí mismo sobre la existencia en general. *Melete* es aquí preocupación o "cura". A la vez, y por implicación, menesterosidad. Ambas notas abarcan la condición humana y *es el todo* (panta) para el hombre.

Se añaden, en antagonismo no esclarecido, "tykhé" y "moira". Cualquiera que haya sido la personal interpretación de Arquíloco, se destaca el contenido pesimista. En verdad, ambas constituyen lo que el hombre no puede domeñar. Si el azar y la fatalidad le suministran todos los acontecimientos de su vida, su vida está a expensas de factores, no sólo externos y extraños; también indominables. Sólo le es propio al hombre el esfuerzo y la inquietud del cuidado. Por eso habla el poeta irónicamente de los dones (dora) de un dios y, más adelante, con rencor, de los dioses todos. No hay poesía que rezume tanta y tan dramática desesperación como la del máximo poeta del tiempo.

No encontramos en él, por cierto, ningún ideal ciudadano. Hay por el contrario, un estado de total desligamiento patriótico, social o familiar. Tampoco se da la muerte como un *desideratum,* ni como situación-límite a considerar en vista de un proyecto de vida. Esto demuestra cuán lejana es la actitud heroica, como requerimiento espontáneo y universal, en ese tiempo. La muerte es *lo peor.* Como resultado de esta absoluta desvalorización de la muerte (en oposición diametral a los poetas de la "virtud" bélica y ciudadana), el poeta se acoge a un modo de vida que no escapa al hedonismo. Pero el tono de amargura y de odio que brota de sus versos da un tono de "resentimiento", un "cinismo" trágico, un poco humorista (o malhumorista).

El tono hedonista velado en la poesía de Arquíloco, brilla en la de Mimnermo de Colofón (fl. 630, aprox.).

"¿Qué es la vida, qué el regocijo (terpnon) sin la dorada Afrodita? Muera cuando no pueda ya gozar del secreto amor...".

"Pero nosotros, así como las hojas que brotan (fyei) en la multiflorida primavera, que rápidamente crecen a la luz del sol, a ellas semejantes (de un codo) en el tiempo, nos deleitamos con las flores de la juventud, *no sabiendo, de parte de los dioses, ni del mal ni del bien.* A nuestro lado, firmemente erguidas, están las *negras deidades de la muerte* (Keres melainai), sosteniendo el fin, una Ancianidad penosa y la otra, la Muerte.

"Y cuando el final de la madurez ha fenecido, *es mejor morir que vivir*".

"Pues ningún hombre existe a quien *Zeus no le envíe muchos males*".

"Al momento fluye por toda mi piel abundante sudor y *me espanto* al mirar hacia el regocijante y bello florecer de la perdida juventud".

Adviértase que también en esta poesía hedonista está presente la conciencia desesperada del "ser para la muerte". La exaltación del placer no es más que el intento de oponer a la negra fatalidad un destino humano. Y ese destino humano es, para Mimnermo, el placer sensual y erótico. Por lo mismo que es el destino del hombre entregarse al placer, la muerte pierde su peso cuando éste no falta. No es vivir, entonces, lo que importa, sino vivir desde el goce. La muerte ha sido neutralizada, o mejor, soslayada, desde el goce. Mimnermo usa la misma palabra que Tirteo para aludir a la "felicidad", *terpnon.* Pero en Tirteo la felicidad resulta de ser acreedor el hombre de los afectos ciudadanos; en Mimnermo, reside en los dones de Afrodita. La búsqueda de la fecilidad toma,

en ambos poetas, dos caminos opuestos: frente al *heroísmo a la fuerza* de Calinos y Tirteus, el *refinado hedonismo* de Mimnermo.

La muerte, aunque soslayada, queda poderosamente presente. Es lo presente por excelencia. Desde ella, paradojalmente, tiene sentido el culto al placer. Zeus, el máximo de los dioses, es un dador de males. El poeta se espanta (se desespera) al recordar la juventud perdida. El destino de un hedonista, en efecto, no puede ser otro: o se asume el olvido sobre la finalidad de la existencia (el suicidio está lejos de un genuino hedonista), o se sigue la amarga caminata de la vida hacia su definitivo fracaso.

Esta poesía personal madura en las islas jónicas del Asia Menor. No pretendemos hacer un estudio a fondo. Nos basta con recoger algunos datos significativos de la especial sensibilidad del tiempo. Excuso decir que no estamos aún en la filosofía; ésta no ha nacido en esta fecha, pero no tardará en nacer. Surge con la generación llamada de "los siete sabios" nacidos todos en la segunda mitad del siglo VII, posterior a la poesía elegíaca y coral de este siglo.

Señalemos, someramente, los rasgos estudiados en la obra de los poetas precedentes. Resalta, ante todo, el tono forzado, un poco violento del hombre descontento consigo mismo, del hombre diremos, desorientado. La vida no tiene puntos cardinales en la época; falta, por consiguiente, un norte, es decir, el punto de referencia en vista del cual pudiera la vida cobrar sentido. La tensión, a la búsqueda de ese sentido, se produce en varias direcciones, pero destacan dos notas solidarias: 1) el sentimiento de la inanidad de la vida, 2) la obsesión de la muerte. La actitud respecto de la tradición es también opuesta: o se pretende reforzar, con la moral de patriotismo extremo el viejo ideal heroico, o se tiende a una total desvinculación con las normas del pretérito, proclamando el culto al placer. En consecuencia, 3) "individualismo" extremo o 4) igualmente extremo colectivismo.

El pesimismo es la tónica vital, todavía larva en el corazón del heleno, que surgirá claramente con Theognis de Mégara. Es indudable que se justifica lo que Ortega llamó una "cultura" o cultivo de la desesperación. Los dioses no son negados, pero tampoco afirmados con veneración o siquiera temor. El hombre está frente a los dioses como éstos (al parecer) sobre él, lejos, como un extraño, con un poco de odio. Los dioses no se han ido, siguen estando, pero, 5) entre los hombres y ellos se ha abierto, definitivamente, un abismo que no colma ya la tradición mítica. Algunos hacen de los dioses, dioses del Estado (y el Estado poco menos que Dios); otros lo ponen al servicio de sus placeres (Mimnermo). 6) La nota de desarraigo no sólo es cultural. Es curioso que todos estos poetas sean individuos materialmente desarraigados de su ciudad de origen. Tirteo era ateniense o milesio (y escribe en Esparta); Arquíloco de Paros, un mercenario aventurero, etc. El desarraigo es el origen de la conciencia aguda del ser en situación.

Hay que afirmar ahora, contra Ortega parcialmente, que esta literatura no tiene el carácter de sapiencial, es militar, amatoria y de confidencia (por así decirlo); no precisamente gnómica. Literatura sapiencial

en sentido estricto, sólo empieza a darse en Grecia con la generación del primer filósofo reseñado por la tradición, Thales de Mileto. (La poesía de Calinos y Tyrteo es más bien exhortativa que gnómica).

Dejamos para otra ocasión el examen comparativo de la situación descrita con la que recorre nuestra época. Al fin y al cabo esta lección puede ser considerada desde otro ángulo diferente de aquellos para los que ha sido elaborada. Valdría la pena estudiar hasta qué punto un momento de la vieja Grecia aparece de pronto como incrustado en nosotros. Nuestro temple vital, la tonalidad afectiva de nuestro tiempo, ¿no será exponente de una actitud prefilosófica? (aunque sea descrita y recorrida profusamente por una llamada filosofía).

Insistimos, antes de comenzar el estudio de la *primera generación* de filósofos (no del primer filósofo), que en filosofía es condición necesaria tener una actitud vital (hay varias posibles) que no es cualquiera. La filosofía no es afán analítico sin más. La filosofía no es búsqueda indeterminada de "verdad". La filosofía no es tan sólo el saber que encuentra principios (como la definición reza). Es todo eso, pero a condición de que centremos su origen y toquemos su fondo. Nosotros estamos esforzándonos por conseguirlo, situados ahora en una perspectiva histórica. Desde esta atalaya de la historia, la filosofía es algo que el hombre griego empezó a hacer en el siglo VI a. C. Lo que ha quedado para nosotros son los escritos, de los que la iniciaron, sin usar la palabra "filosofía" y, con toda probabilidad, sin sospechar el destino que tendría en toda la cultura occidental. La filosofía ha sido, sin exageración, el acontecimiento de esta cultura.

El examen de las fuentes es capital y a ellas hay que ir siempre. En ellas nos encontramos, para nuestra tarea, con un pensamiento expresado en palabras. Son dos cosas diferentes y solidarias. Una palabra es un signo oral o gráfico (auditivo o visual, por tanto, casi siempre) que significa algo, apunta a un objeto, lo señala desde una intención mental. La revelación del significado de un texto nos viene dado por signos que expresan, en una intención mental, un sentido (si tratamos de reducirlo a sus elementos más simples inmediatos). Así, la expresión griega "métron áriston", consta de dos palabras. Estas palabras expresan la referencia de una mente humana a determinados objetos (el objeto "medida", el objeto "excelencia") y entrañan *un sentido*. La referencia es un acto que se logra gracias al sentido que una mente pretendió expresar, dirigiéndose a ciertos objetos y señalándolos por medio de signos (en este caso, palabras).

El hombre siempre tiende a simplificar al máximo su tendencia expresiva, procurando sintetizarla en palabras —claves cuando hace uso del lenguaje. Este es un hecho lingüístico. En el lenguaje, concebido como afán de comunicación, concurren dos tendencias: al abarcamiento progresivo de lo real, que conduce a la reiteración y enriquecimiento del léxico, y el afán de síntesis, de reducción, que le lleva a dar una carga afectiva preferente a determinados vocablos. Desde el punto de vista del lenguaje ambas parecen ser complementarias, pero desde el punto de vista de la intención mental son distintas.

Pues bien, vamos a intentar obtener un cuadro explicativo y una dilucidación de la actitud vital de esta generación en la que la filosofía nace, deteniéndonos en su lenguaje y detectando sus términos-claves. Este estudio lo completaremos exponiendo, en un segundo momento, la proyección de sentido que recorre el uso de este lenguaje. Lo primero que debe decirse al estudiar un lenguaje dotado de gran vigor y densidad intelectual, es que el estudio no puede lograrse sin una detenida y esforzada dilucidación del sentido. Este sentido ha de lograrse desde los signos, tratando de descubrir, por la referencia objetiva (inversa a la dirección recorrida, es decir, desde los signos, en nuestro caso, hacia la captación del sentido) lo que entraña como voluntad de expresión.

En el examen de las sentencias de los "siete sabios" nos encontramos con familias de palabras que tienen un mismo núcleo de sentido y se repiten a lo largo de aquéllas. Intentemos una clasificación; 1) palabras que denotan "medida", "mandar", "ordenar" (μέτρον, ἀρχείν, προσάτειν); 2) "logos" (habla), acuerdo, consejo (ὁμολογίή, συμβουλή); 3) con el significado de conocimiento o ignorancia (μαθεῖν, aprender, γνῶναι, conocer, ἐμπειρία, experiencia, τέχνη, arte y técnica, σοφία, sapiencia, φρονεῖν, pensar, δόξα, parecer). 4) Conceptos morales (ἀρετή, virtud, καλοσκαγαθός "bello y bueno", ἄριστος, superior, σπουδαίος, cuidadoso, serio). Abundan preceptos de ética familiar y conceptos como "εὐσέβεια", (buena disposición para con lo divino, veneración, respeto sacro, etc.), felicidad actividad, actitud vital. 5) Términos que significan amistad o enemistad (μακάρία), valentía, etc. Es frecuente y toda una insistencia, la πράξις, (φιλία; εταιρεία, compañerismo).

Los demás son secundarios y podrían incluirse en estos grupos. Así, "paideia" (educación), "epiméleia" (cuidado vigilante), podrían incluirse entre los grupos que significan "saber" y "ética". Βία (violencia) e ὕβρις, serían conceptos negativos de "areté", "dike". (Estamos traduciendo tal sólo aproximadamente, sin intentar una interpretación inoportuna en este momento). Como resultado tenemos la primacía de aquellas palabras que denotan "mesura", "logos", "conocimiento", "ética", "amistad".

1) El principio de mesura da la *tónica vital* de esta generación. Se atribuye a Cleóbulo la sentencia: "Lo óptimo, la mesura". Mesura significa equilibrio y contención. Nada debe ser desorbitado (Solón). La vida humana debe transcurrir por sus cauces con la regularidad y el orden que ofrecen a la vista del hombre las grandes manifestaciones civiles y cósmicas (la polis y su organización, los astros y su trayectoria). Este requerimiento de contención y equilibrio no está muy alejado de cierta concepción "económica" de la vida social. Desear lo imposible es vano (Khilón); prima la búsqueda de un reforzamiento del hombre prevenido, escarmentado, con una triste experiencia de caos social y desorientación. Esta exigencia de mesura se convierte en *norma de un bien obrar,* de una "praxis" total. Abarca, por tanto, la vida humana entera y pretende regir toda humana manifestación (en trato social, costumbres, comportamiento, compostura personal y civil, etc.).

Puede decirse que esta norma de "mesura" constituye el tono domi-

nante de la praxis de esta generación, que es una generación "ética". Caracteriza a la ética, en efecto, el sometimiento de la vida a un orden, precisamente porque la vida queda concebida como *lo que, por esencia, ha de ser ordenado,* y, en cuanto ordenado, sometido. El sometimiento de la vida a normas no es una violencia a que se condena a la humana naturaleza; al contrario, es expresión cabal de esta "fysis". Nace del sentimiento de la propia responsabilidad personal; implica gobierno de sí y ajuste (justicia entre el individuo y su medio).

2) Alma y cuerpo son como bienes que el hombre posee y que debe vigilar ("Ten el cuerpo y el alma en buen estado", aconseja Cleóbulo). Vigilar es mandar sobre sí, sobre el ánimo, y mandar sobre sí es sobreponerse. Y aquello a lo que hay que sobreponerse es la tendencia indiscriminada al placer. El saberse mandar responde a un parejo y previo requerimiento de saber ser mandado. La proposición atribuida a Khilón, "manda sobre tu ánimo", queda explicitada en Cleóbulo ("sobreponte al placer") y toma una proyección "política" en Solón ("Si has aprendido a ser mandado, sabrás mandar"). Hay, pues, la virtud de saber ser mandado (que no es servilismo ni incapacidad) y que aparece como condición para saber mandar. No hay gobierno de otros (de la ciudad, por ejemplo) que excluya el autogobierno; por el contrario, lo requiere. "Al gobernar —dirá Thales— "ordénate" a ti mismo".

Mandarse a sí mismo es mandar, ante todo, *el habla* (el logos). Lenguaje y pensamiento van al unísono para estos griegos. El habla es la expresión más acentuada y conspicua del ser humano. Se recomienda (y admira, por tanto) la mesura en el hablar en cuanto al contenido (Khilón: "No corra tu lengua más que el entendimiento"), al tiempo (Bías: "Habla con oportunidad"). Se odia la ligereza y se aprecia el silencio (Bías: "Odia el hablar apresuradamente"; Solón: "Pon a tus palabras el sello del silencio y al silencio el de la oportunidad"). Aspira esta generación a una dignidad grave, carente, por cierto, de humor y vida espontánea. Esta tonalidad descubre todo lo contrario que una vida abierta al lujo vital, al deseo de innovación. Es una generación conservadora de intención y, sin embargo, profundamente revolucionaria de hecho.

3) El conocer, debe estar preferentemente dirigido a sí mismo. Cada hombre es, para sí, un problema. Conocerse es, en cierto modo, dominarse. Por eso todo programa de orden ético destacará el conocimiento de sí como condición necesaria a la elección de una conducta. Como un eco al imperativo de Khilón ("Conócete a ti mismo") responderá la sentencia de Thales: "Difícil es conocerse a sí mismo". El hombre se pregunta por sí en un estado de incertidumbre por su ser mismo; esta pregunta revela la ausencia de seguridad. Si el hombre de esta época busca con tanta pasión la medida, el mando (arkhein), el conocimiento, expresiones de un mismo impulso, es porque no los tiene. Hay toda una fenomenología por realizar acerca de los supuestos de la búsqueda de un conocimiento de sí; en verdad, es el lema de toda fenomenología. Que el hombre se pregunte por sí mismo es una de las cosas más desazonantes y extrañas que existen.

Esta contención, este escarmiento del hombre griego filósofo, lo conduce a una limitación evidente de sus posibilidades vitales. Y es característico de esta generación advertir, justamente, esto. El hombre es el ente, no que debe limitarse, sino que está sujeto a límite; en un doble sentido: está sometido a ciertas posibilidades (que lo constituyen como ser determinado) y sometido al requerimiento de elegir entre sus posibilidades, algunas. De ahí la necesidad de mesura y el sometimiento a norma. Toda la obra de estos legisladores y "sabios" de todos los puntos de la Hélade —y que fueron en la realidad más de siete, toda una generación— es una obra normativa y educadora.

El conocimiento, el saber, no es ya ingenuo. No se quiere conocer, sin más, cualquier cosa útil. Obsérvese que no tienen una idea de cuál puede ser el objeto preciso y determinado del conocimiento (en cuanto al mundo exterior). Esta imprecisión coincide con la siempre abisal pregunta por sí mismo. No obstante, encontramos en Solón la frase: "Darás testimonio de lo no manifiesto por medio de las cosas manifiestas" (τα ἀφανῆ τοῖς φανεροῖς τεκμαίρου). Cualquiera que sea la índole de la objetividad avistada (ético-política o metafísica), la frase revela la conciencia de que el objeto de un conocimiento en sentido hondo no se encuentra a la mano; que no es lo aparente o lo fenoménico aquello que ha de conocer el sabio. *Ta afané*, lo no manifiesto, es lo que no se muestra como dato, pero que puede ser conocido por medio de lo que se manifiesta (tois faneroís). De uno de los pensadores de esta generación nace la filosofía con la pregunta por la "fysis" (aquello que, al manifestarse apunta a lo no manifiesto).

4) El tono ético, lo hemos dicho y hay que insistir, es predominante. Y para el griego de todos los tiempos, ética es búsqueda de *areté*, que nosotros traducimos muy imprecisamente por "virtud". Nuestro término refleja alguna nota esencial al menos: "virtud" procede de "virtus", la cualidad y actividad del "vir", el varón. Virtud significa, en los orígenes, fuerza y coraje. También "areté" significó la cualidad de Ares, el noble valor guerrero. Después se aplicaron ambos términos a toda facultad o "virtualidad", al conocimiento (o virtualidad para hacer algo; de ahí el virtuoso en música, por ejemplo). Pues bien, la "areté" conserva y destaca estas dos notas, ya en esta generación de los Siete. Es una propiedad de autodominio y para ello hay que tener "valor"; y se logra con el conocimiento de sí. De este modo valor y conocimiento quedan conjugados en esta actitud ética. Le caracteriza su ambición de universalidad.

La pregunta filosófica capital (por la "fysis") va a nacer desde un determinado temple vital y anímico. El hombre de esta generación se encuentra en la forja de una nueva concepción de la vida. Más que concepción de vida, diríamos que destaca una actitud vital, dominante. Desde ésta brota, como una especial dimensión, la vida teorética.

5) La amistad se recomienda como "cultivo" ("Respeta (ευσέβει) a los amigos", Solón; "Cuida la camaradería", Pítaco). Encontramos toda una cultura de la amistad. Como tal, tratará de hacerse extensiva y quedará proyectada universalmente: "No hagas tú lo que odias en el

prójimo" (Pítaco). La disposición a la amistad no nace de una optimista concepción del hombre. La mayoría de los hombres son malos, para Bías. A pesar de esto hay que esforzarse por actuar, hasta en la reprensión de los actos de los demás, como si la amistad vigilara al trato ("Censura como si hubieras de ser inmediatamente amigo", según Periandro). También en este aspecto la amistad es inconcebible sin la ética.

¿Cuál es el modo de relación de este hombre con los dioses? Puede decirse, en parte contra la tesis de Ortega (es el punto en que su posición nos parece un poco de bulto, es decir, parcialmente inadecuada), que la tradición no ha desaparecido ni el hombre ha perdido la "fe". Es menester toda una nueva descripción del sentimiento de adhesión a lo divino en los griegos, que no puede, probablemente, ser considerada bajo el aspecto de la "fe". Debemos hablar, mejor, de la mayor o menor distancia abierta entre el hombre griego y el estado de ingenua adhesión al mito. Pues bien, podemos ahora señalar cuatro etapas, por lo menos, en el transcurso de la vida religiosa griega desde este punto de vista: La primera sería ante-homérica, en la que el hombre vivía inmerso en la vivencia del mito. La segunda se hace presente con los poemas homéricos, intento que visa a *sistematizar poéticamente* el mito. La tercera se nos muestra con la generación de los poetas elegíacos. La cuarta con la generación de la que fueron representantes eximios los Siete.

Estamos ante una variedad distinta de hombre histórico, de alcance fundamental para toda la vida de Occidente. Las sentencias estudiadas han sido recopiladas en tiempos posteriores y de acuerdo con un criterio, posiblemente extraño a la época en que se escribieron. Pero, por diferente que haya podido ser el criterio de selección, el material está ahí para poner de manifiesto la profunda diferencia que media entre el hombre griego a mediados del siglo VII y a fines de este siglo. Por eso podemos decir que nos encontramos ante un tipo de hombre distinto, es decir, ante modalidades de vida que abren al hombre de ese tiempo nuevas posibilidades históricas. No puede negarse el hecho de un angostamiento de las posibilidades del hombre griego antiguo. Diríamos que entre el hombre "medieval" (guerrero e ingenuo) y el hombre "burgués" de las ciudades comerciales hay un abismo. La filosofía nace en este medio, como la epopeya en las cortes de los reyezuelos homéricos.

El hombre, al comienzo del filosofar no es optimista, ni podemos decir que campee en él un ánimo sereno. Mucho menos es jovial. Si se me permite la expresión, es un hombre "escarmentado", con una experiencia de desazón y de penosa existencia histórica (cómo se concreta en el hombre —planta de unos años— la experiencia de los ancestros es un tema esencial para una psicología de la historia). No obstante, un hombre que ha logrado reducir el pathos anterior y vive recuperado. Ha encontrado un nuevo camino e inicia los primeros pasos por él.

Los datos de esta recuperación no es difícil señalarlos: 1) se impone la exigencia y fe en *la mesura*. La mesura se logra, 2) por medio

del sometimiento de la vida a un orden estricto, por el *autodominio*. No se entrega a la ciudad incondicionalmente, ni a los placeres; ha adquirido una tónica de fortaleza y severidad y se arraiga en él, con insistencia, 3) la adhesión al *conocimiento* y a las "facultades" que le han de permitir adquirirlo (nous, frónesis, etc.). Desde este "saber" espera encontrar una forma nueva, más pura y propia, de vinculación con los dioses.

El proceso que hemos llamado de recuperación coincide con un intento de *salvar a la tradición*. Ahora bien, la tradición no puede ser salvada sin un nuevo vínculo con lo divino. "Habla de los dioses como son", leemos en Bías. Y también, "Lo bueno que hagas atribúyelo a los dioses, no a ti mismo". En Solón encontramos esta sentencia: "Consulta a los dioses", y en Pítaco: "Cultiva la veneración (eusébeia)". Para poder hablar de los dioses como son, hay que saber *cómo son*. Los dioses, se supone, tienen una forma de ser que les es propia; no cualquiera. A la primitiva y regocijada concepción proteica de los dioses, en quienes todo era gracia, espontaneidad y abandono, es decir, en que no había sometimiento a un orden de la conducta, sucede, una severa *idea* de ellos (Jenófanes hablará, poco más tarde, de la idea de los dioses, de su *forma propia de ser* (θεῶν ἰδέας). La libertad de los dioses se entiende en Homero como absoluta arbitrariedad. Zeus, el padre de los dioses y de los hombres, es un personaje violento y pasional, una potencia descomedida. Ya en esta nueva generación de pensadores se duda de la verdad de esta expresión mítica, no de la existencia de los dioses. Una elemental fidelidad a la realidad de lo divino (expresión de mesura también) ha de evitar la imaginación caprichosa y el decir lo que se quiera.

El sentimiento de fidelidad debe entenderse, primariamente, como religación; el hombre está religado a lo divino, y este sentimiento apunta a dos convicciones: hay que evitar suponerse libre más allá de lo que el límite impuesto a la condición humana lo permite y todo lo mejor del hombre debe reconocerse de procedencia divina. La consulta a los dioses debe servir de dirección a la conducta. En este sentimiento de veneración (eusébeia) se encuentra la forma griega de fe.

En suma, la relación con los dioses se establece a través de un reglamento ético. En esto, esta generación es rígida. La primacía de la actitud ética da el tono de esta relación, lo que significa que ellos creen vislumbrar así la auténtica forma de trato con los dioses. Un paso más allá y Jenófanes avanzará en el proceso de autoextrañamiento, proponiendo que ni en el aspecto ni en el pensamiento el hombre se asemeja al Dios (Zeus). Se insistirá en destacar a uno de los dioses como sobresaliente, superior (hasta Aristóteles), lo que coincide con los primeros intentos sistemáticos de investigación sobre la "fysís". La quiebra entre vivencia mítica y conciencia religiosa se ha realizado plenamente. En los orígenes el hombre se encontraba sumergido y a expensas del mito; en los filósofos el hombre intenta dar expresión a lo divino desde el conocimiento y la ética. No es que no crea en los dioses; pero cree desde sí, o si se quiere, desde fuera de la conciencia

mítica. De ahí que se encuentre ante el problema de dar sentido a esta relación. A este proceso de racionalización no sucede un antropomorfismo de lo divino; todo lo contrario, un extrañamiento progresivo de la realidad humana frente a la divina. El proceso antropocéntrico se opone abiertamente a la tendencia antropomórfica, o con mayor rigor, a medida que el hombre se extraña en la relación espontánea frente a lo divino, lo divino se convierte en realidad "naturalmente" distinta, que es necesario considerar.

Ni siquiera en el momento de máxima crisis, en las amargas elegías de Arquíloco, el hombre pierde su creencia en la existencia de dioses. Lo que pierde es la *forma de vinculación*. Y lo que este fenómeno destaca es la ausencia de una clara idea de ellos. A salvar esta situación acuden los hombres de la primera generación de pensadores. Ahora bien, esta salvación del acerbo tradicional, al insistir en la idea restrictiva de lo divino, aleja más a los dioses. Vale la pena considerar con algún detenimiento este punto. El sometimiento del hombre a una conducta éticamente normatizada, intensifica el proceso de extrañamiento, en cuanto propone una idea de los dioses vista y forjada desde la *frónesis*. En vano se pretenderá hacer de ella un don divino. La frónesis, que podríamos caracterizar breve e inexactamente, pero con carga significativa, como *razón práctica*, surge y progresa movida por un intento de individualización. Y este intento centra el mundo de los dioses en el entendimiento del hombre y los ideales de conducta. No lo recibe de fuera, de los dioses; nace desde él mismo. Los dioses, en efecto, se alejan, y más se alejarán cuanto más avance el proceso de racionalización al pasar desde la razón práctica a la razón teórica, o νοῦς (nous), sea esto dicho con todas las reservas debidas a la adecuada interpretación del sentido del *nous*.

En consecuencia, la modificación paulatina de la conciencia mítica no debe entenderse en el sentido de una volatilización de la tradición y de la fe (en esta circunstancia griega), sino como un proceso de pérdida de la vivencia mítica y de alejamiento de lo divino. La crisis —el abismo— se abre cada vez más y el hombre sólo puede intentar colmarla con su "razón". Pero esto abre ahora una nueva perspectiva vital, sólo parcialmente religiosa: la *sofía*. La filosofía es producto de esta crisis y es, por esencia, crisis.

José Echeverría. RÉFLEXIONS MÉTAPHYSIQUES SUR LA MORT ET LE PROBLÈME DU SUJET, 186 págs., J. Vrin. Paris, 1957.

Nos es muy grato dar cuenta a nuestros lectores de la reciente aparición del libro del profesor José R. Echeverría, *Réflexions Métaphysiques sur la Mort et le problème du Sujet*, incorporado a la colección "Problèmes et Controverses", que publica la Editorial Vrin de París. El profesor Echeverría, catedrático extraordinario de la Universidad de Chile y doctor ès lettres de la Universidad de París, reside actualmente en Puerto Rico, en cuya Universidad se desempeña como Profesor Visitante.

La publicación de este valioso libro de José R. Echeverría, amigo apreciado de quienes trabajan en esta Revista y colaborador de ella, ha dado lugar a un vivo intercambio de ideas, a las cuales nos proponemos dar la más amplia acogida. Desde luego, nos complacemos en ofrecer el comentario crítico que desde Nueva York nos ha hecho llegar la profesora Karla Cordua, y en números próximos iremos dando otras contribuciones que la publicación de la obra de José R. Echeverría ha motivado (N. de la R.).

El título de este libro podría hacer pensar que se trata de una monografía: el sujeto, la muerte; uno de los temas de la filosofía. Cuando al cabo de su lectura nos hemos convencido que su materia no tiene nada de especializada, volvemos sobre su título y nos encontramos con aquello de "reflexiones metafísicas". Echeverría logra mostrarnos, a través de su manera de tratar los problemas de que se ocupa y sin necesidad de mencionarlo especialmente que en el plano de la metafísica es arbitraria e inadmisible toda separación, todo corte en el flujo de un pensamiento que se mueve impulsado interiormente por lo que quiere fundar y hacer transparente. Fieles a la necesidad de la cosa, estas reflexiones metafísicas son una metafísica. En forma apretada y con más precisión de la que el tamaño del volumen nos permitiría esperar, se recorren los grandes temas de la filosofía tradicional. El orden de la exposición, los encadenamientos entre las diversas partes y las conexiones de problemas a problema tienen su fuente y su fundamento, no en algún esquema convencional como aquél que llamamos de las disciplinas filosóficas, sino en la dirección y contenido particulares del pensamiento del autor. En este sentido, y ello constituye uno de los méritos sobresalientes del libro, es éste un todo orgánico.

Establecida la conexión necesaria entre experiencia y conciencia para la cual esta experiencia y su contenido son, Echeverría parte de la evidencia primordial del *cogito* en su búsqueda de un fundamento inamovible para su doctrina acerca de la realidad última del sujeto y su destino. Este punto de apoyo ha demostrado ya antes ser paradójicamente amenazante por demasiado seguro. ¿Cómo salir del *cogito?* Conocemos los problemas de Descartes. Echeverría quiebra el cerco presentándonos a lo que llama el Otro, como una estructura constitutiva, una condición de posibilidad del yo que se nos revela en el *cogito*. En la proposición III, pág. 49 ss., que nos han impresionado como una de las partes más brillantes de la obra, se nos conduce primero a lo largo de una polémica con Bergson, Maine de Biran, Husserl y los representantes del "realismo volitivo", y luego, a través de análisis de experiencias y conexiones discursivas inexpugnables hasta la evidencia de la unidad íntimamente articulada yo-otro. Citamos: "El que haya siempre un algo ajeno frente al yo, el que delante del sujeto de la experiencia haya alguna cosa que no es él mismo y de la cual él tiene experiencia, es un dato de la conciencia. Dicho de otro

modo, en la conciencia que el yo tiene de sí propio, él se manifiesta como uno de los términos de una relación, esto es, en su oposición y contacto con un algo heterogéneo que lo define en tanto que lo limita. De manera que si podemos hablar de un yo es solamente porque hay un ser que no es ese yo" (pág. 62, prop. III).

Los problemas del tiempo y la libertad, de que se ocupan las proposiciones V y VI, ponen término a lo que llamaríamos la sección de fundamentación de la obra, en que se basa luego la segunda parte, que comienza con la proposición VII. Introducimos esta división de alcance puramente funcional para señalar a la atención del lector un cierto cambio de carácter en la exposición: las primeras seis proposiciones son casi exclusivamente analíticas y discursivas, las seis últimas, además de elaborar las conclusiones que se basarían sobre el conjunto de lo anterior, extraen lo que el autor llama las consecuencias éticas de las verdades antes descubiertas. Preguntémosnos qué significa esto de "deducir" imperativos morales de evidencias del pensamiento. El libro no nos dice nada acerca de cómo una verdad teórica puede convertirse en algo que me obliga a actuar de una determinada manera, nada acerca de lo que debe venir a transformar a una simple evidencia para que yo pueda hacer de ella el fundamento irrecusable y unívoco de mi inspiración moral. Sin pretender que exista algo como un dualismo de teoría y práctica, no creemos que la relación entre ambas sea tan evidente de suyo como para que el mero hilo lógico que pende del firmamento de la primera se convierta en ley en el ámbito de la segunda. El tratamiento de la cuestión de los valores que Echeverría hace en la duodécima proposición no resuelve nuestras dudas, ya que se refiere, sobre todo, al problema de si los valores son o no objetivos. Si a esto se responde, como hace el autor, que lo son y que es por eso que me obligan, ¿qué necesidad hay de "deducir" obligaciones morales de verdades filosóficas? ¿No estarían ya esos valores objetivos valiendo y conduciéndome antes de que yo sepa nada de los fundamentos del pensar especulativo? En verdad, para quien sostiene la objetividad de los valores, es el resultado del pensamiento, la verdad especulativa, la que necesita del espaldarazo de las valoraciones objetivas, y no al revés.

En la referida proposición VII, el autor se propone demostrar que, dado que mi propia existencia constituye para mí una certidumbre indubitable y que, por tanto, no puedo no ser para mí, jamás podrá sucederme que deje de existir y, en consecuencia, soy inmortal (para mí). Como existir para mí consiste en ser consciente, importa determinar las características que asumirá mi conciencia cuando la defunción del cuerpo haga imposible que conserve los rasgos que la distinguen mientras está actualmente vinculada a él. Las últimas proposiciones del libro se dedican principalmente a despejar esta incógnita.

Quien redacta estas líneas no piensa que un libro de filosofía deba contener sólo proposiciones que hayan sido deducidas con absoluto rigor de ciertos principios explícitamente considerados como evidentes por sí mismos, con exclusión de toda afirmación que se base sobre otras fuentes de evidencia y de convicción. El absurdo de tal demanda quedaría en claro con sólo señalar que para darle satisfacción habría que negar todo el pasado de la filosofía para concebirla como una posibilidad futura, cuyo nacimiento aún se espera. Pero, justamente, porque no se pide que el pensamiento que piensa la realidad cumpla con esta especie de exigencias fabulosas, es que hay que prestar especial atención a los casos en que ciertas conclusiones son presentadas por su autor como derivadas con necesidad de

un cuerpo de proposiciones iniciales. Que el *cogito* vaya a proporcionarme una prueba de mi inmortalidad, que un análisis del tiempo me conduzca a la certeza de que seré en una eternidad supratemporal, que la evidencia de que no estoy solo en el mundo pueda asegurarme algo acerca del ser de Dios, son posibilidades teóricas tan inexploradas que se justifica que nos detengamos a examinar por lo menos uno de estos promisorios itinerarios mentales.

Veamos el *cogito*. La segunda proposición, dice: "«Yo existo», es nuestra certidumbre originaria; ninguna duda la debilita, ya que dudar confirma que existimos." La proposición VII, apoyándose estrechamente sobre la recién citada, afirma: "Puesto que mi propia existencia es una certidumbre necesaria para mí, es imposible que para mí ya no sea y, por consiguiente, para mí soy inmortal." En el comentario a la II proposición (pág. 30), se dice: "Pero ¿qué significa decir "yo" o, lo que es lo mismo, "yo existo"? Que tenemos conciencia de nosotros mismos como sujeto consciente . . . " Y en la página 40, refiriéndose a Descartes: "La interpretación correcta del *cogito* es pues: «pienso, luego soy como ser pensante» . . . " " . . . no hay de un momento del *cogito* a otro un pasaje de la evidencia de que pensamos a la de existir como cosa del mundo o como cosa que dura en un tiempo mundanal."

Si el *cogito* no habla de mí como de un ser que existe en el mundo, entre otros seres y sumergido en una situación concreta en relación con la cual recién se establecen los contenidos de mi identidad individual, si el yo a que se refiere, para conservarse puro y más allá de toda duda, ha de representar tan sólo al sujeto necesario del acto que me constituye como ser pensante, entonces no puede predicársele ningún atributo que no corresponda al puro acto en tanto que tal. En el "yo pienso" no hay nada que me caracterice, que me individualice: "pienso" o "existo" es la condición trascendental del pensar en general. Sin embargo, cuando más adelante se va avanzando en el análisis de lo que supone este ser que soy para mi conciencia, a saber, el existir en una relación determinada con el Otro, el vivir una temporalidad, el encontrarme en situaciones que me ponen en evidencia como un ser libre, etc., se introduce una ampliación en el concepto de yo, se lo llena de contenidos que hacen de él algo bien distinto de aquél respecto de cuya existencia no puedo dudar. Cuando se ha llegado a la altura de sostener que: "Es evidente que yo soy mi cuerpo; . . . " (pág. 109) y que: "El yo no es algo vacío . . . Yo soy todo el tiempo aquel, cuya infancia ha sido feliz o triste, aquel que ha amado a tal persona, aquel que ha elegido esta profesión que ejerzo, etc." (pág. 90), nos parece claro que se ha abandonado el plano del "yo soy" obligatorio para alcanzar aquel en que el hombre es para sí la densidad plena de su existencia, con todas sus dudas, errores e inseguridad. Ahora bien, el hombre que espera la muerte y está cierto de su advenimiento es, sin duda, este último y no aquél, que dice yo en el *cogito*. No dudamos de que hay entre ambos una conexión necesaria, pero sí nos sorprendemos de que no se la dilucide a pesar de que se usan los mismos términos para referirse a los dos, y nos rebelamos contra el intento de poner a la muerte en conexión con el yo de la fórmula y no con el único para el cual la idea de muerte puede tener algún sentido. El yo de la fórmula es inmortal, justamente porque nunca vive y, por tanto, malamente puede morir. Pero como su ser consiste en pensar y el pensar supone un acceso a contenidos pensados que sólo puede aportar la vida, la cesación de ésta trae consigo la extinción de aquél, aunque no sea intrínsecamente perecedero, simplemente porque el pen-

samiento no puede ejercerse en el vacío.*

No es éste el lugar para extenderse en las muchas consideraciones que nos sugiere la lectura de un libro tan complejo y multifacético como el de Echeverría. El lector establecerá con él una relación fecunda y estimulante, sin necesidad de ayuda de terceros.

KARLA CORDUA.

B. G. Ananiew, E. I. Boiko, P. Ya. Galperin y otros. LA PSICOLOGÍA EN LA UNIÓN SOVIÉTICA. Brian Simon, editor, Routledge and Kegan Paul Ltd., 305 págs. London, 1957

Este volumen está constituido por la traducción al inglés de veinte artículos sobre diversos temas de psicología, debidos a los más sobresalientes cultores de esta disciplina en la Unión de Repúblicas Soviéticas. Se inicia con una introducción escrita por el compilador (Brian Simon) y termina con una Bibliografía, en la que se da cuenta de 69 artículos sobre diferentes tópicos relacionados con la psicología.

El propósito confesado de esta recopilación es el de proporcionar "un libro que familiarice a los lectores ingleses con la orientación general de la psicología soviética, pero concebido en tal forma que suscite el interés, tanto de los profesores como de los psicólogos" (p. vii).

El lector se preguntará, sin duda, hasta qué punto los estudios elegidos reflejan la vasta producción científica de la Unión Soviética en este campo del saber. Las informaciones que el editor proporciona sobre la gestación de la obra, no permiten, sin embargo, abrigar dudas sobre este punto. Los veinte artículos han sido tomados de una lista de treinta que le fueron recomendados, a pedido suyo, por el profesor Smirnov, director del Instituto de Psicología de la Academia de Ciencias Educacionales de Moscú. Reflejan, pues, la opinión de una autoridad reconocida.

El plan de la obra ha sido dispuesto teniendo en cuenta el propósito original que la inspiró. En la imposibilidad de hacer justicia, en una breve reseña, a la riqueza de temas que presenta el material reunido, será necesario limitar este examen a poner de relieve los puntos en que la psicología soviética se aleja o discrepa de la americana y europea. Y esto es particularmente importante en el caso presente, ya que los psicólogos rusos parten de una posición filosófica perfectamente definida y, como dice uno de ellos, "la dirección de la investigación científica es determinada siempre, conscientemente o no, por concepciones teóricas, y el punto de vista teórico determina la estructura de la investigación" (Art. de Rubinstein sobre "Cuestiones psicológicas teóricas", p. 271).

Por eso, el editor ha tenido razón al preocuparse en su Introducción de ofrecer un breve bosquejo de los principios filosóficos en que se inspira la totalidad de los autores representados. Como él mismo lo advierte, "la psicología soviética procede del punto de vista materialista, según el cual la materia es lo primario y la conciencia secundaria y derivada" (p. 1).

En consecuencia, los procesos mentales son considerados como "el producto de la materia cuando se organiza en una forma particular; a saber, del cerebro humano" (p. 2).

Desde el punto de vista epistemológico, la posición de la psicología soviética es igualmente clara y definida. "Las sen-

* Muy bien lo había comprendido Dante cuando escribió que:

"...tutta morta
fia nostra conoscenza da quel punto
che del futuro fia chiusa la porta".

(Inferno, C. X, vv.106-8; cf. toda la explicación de Farinata, a partir del verso 100).

saciones, percepciones y pensamiento derivan de un mundo externo material que existe independientemente de la conciencia. Esto significa que nada puede nacer en la conciencia que no sea el reflejo de algún aspecto del mundo material." (p. 2).

No hay necesidad de agregar que estos principios no son otra cosa que una consecuencia del materialismo dialéctico que sirve de guía a los científicos rusos. El lector desprevenido podría suponer, erróneamente, que partiendo de estas premisas la psicología soviética se acercaría al behaviourismo de Watson hasta confundirse con él. Le sorprenderá, por eso, descubrir que nada está más distante de la verdad. Aquélla reprocha a Watson su tentativa de reducir los fenómenos psicológicos a términos puramente fisiológicos, con lo cual, según los rusos, abre la puerta a una "interpretación idealista" de la psicología. Como lo expresa Teplov, "Aunque aparece como directamente opuesto a la psicología introspectiva, el behaviourismo surge del mismo punto de vista esencialmente idealista; la idea de que la psique y la conciencia son accesibles únicamente al conocimiento introspectivo y no pueden, por eso, ser estudiados por el método objetivo" (Art. sobre "El Método objetivo en Psicología", p. 258).

La psicología soviética, en cambio, acepta la existencia de procesos psíquicos subjetivos; pero sostiene que ellos pueden y deben ser estudiados por métodos objetivos.

"La tarea básica de la psicología soviétiva es descubrir la explicación materialista de la psique y la conciencia del hombre. El behaviourismo ha rechazado el método de introspección porque ha rechazado la conciencia; nosotros rechazamos la introspección como método de investigación científica, porque la conciencia del hombre puede y debe ser estudiada por métodos objetivos consecuentes" (p. 259).

Puesto que los autores ponen tanto énfasis en lo que ellos califican de "método objetivo", conviene examinar, aunque sea brevemente, su concepción del mismo. Se advierte sin dificultad que, en sus manos, el método objetivo es, simplemente, otra designación para el método de los reflejos condicionados empleado por Pavlov y sus discípulos. Como consecuencia de ello, muchas cosas que en Occidente pasan por ser procedimientos objetivos, no lo son para los psicólogos soviéticos.

Desde luego, no lo son los métodos del behaviourismo. Escuchemos, por ejemplo, a Rubinstein: "En contraste con Pavlov, el behaviourismo sigue el esquema mecanicista: estímulo - respuesta. Su descripción de las conexiones externas entre el estímulo y la reacción está a tono con la metodología pragmática, generalmente positivista, que proporciona el punto de partida del behaviourismo. Este camino no conduce al descubrimiento de leyes reales. En el curso de las investigaciones pavlovianas los fenómenos estudiados (la secreción de la saliva en respuesta a un estímulo, la formación de una conexión condicionada), se transforman en "indicadores" de las leyes que operan tras ellos. Refractadas por las interrelaciones internas, por las leyes internas que rigen la actividad del cerebro, las relaciones externas del organismo con sus condiciones de vida aparecieron (en la obra de Pavlov) en su verdadera regularidad. *Sólo este curso conduce a un conocimiento científico genuino*" (Art. citado, p. 272) *.

Otros métodos reconocidamente objetivos son igualmente rechazados o menospreciados. Por ejemplo, las mediciones por medio de tests. "Los tests son inadmisi-

* Subrayado por el autor de esta reseña (EOB).

bles (y esto es particularmente muy importante), porque se limitan a la mera presentación de un resultado, sin revelar por qué ni cómo fue obtenido, ni lo que le impidió ser mejor... La esencia de los fenómenos no es descubierta; en tanto que la principal tarea de la investigación psicológica que emplea métodos estrictamente objetivos, es la actividad psíquica propiamente dicha, es decir, precisamente aquello que es pasado por alto en el caso de las investigaciones por medio de tests". (Art. de A. A. Smirnov, "Psicología Infantil", p. 189).

Muchas de las conclusiones de la psicofisiología occidental parecen también a los psicólogos rusos teóricamente inaceptables porque reposan, o bien sobre un falso paralelismo entre ambas series de fenómenos, o sobre un dualismo no menos inadmisible.

Veamos, en primer término, la condenación del paralelismo psicofisiológico: "Es obvio, en primer lugar, que representar a lo psíquico y a lo fisiológico como dos aspectos coordinados de un solo proceso, es incorrecto. Esta formulación oculta la jerarquía entre lo primario y lo derivado, entre la base y la manera de manifestarse, que expresa la esencia de la relación entre las caracterizaciones fisiológicas y psicológicas; es erróneo representar a los dos como si estuviesen relacionados en términos de igualdad, como coordinados, como paralelos. El error consiste en que se indican varios "aspectos" pero no la interrelación que existe entre esos "lados". (Rubinstein, art. cit., p. 270).

Igualmente inadmisible aparece el punto de vista de la psicología fisiológica como se entiende en los países occidentales. "Otra proposición, que es a veces contrapuesta a la ya citada, carece también de validez. Según ella, las caracterizaciones psicológicas y fisiológicas son "componentes consecutivos" de la caracterización psicológica de los fenómenos psíquicos, limitándose la fisiología a una caracterización parcial (fisiológica) de esos fenómenos. Esta proposición expresa la concepción teórica de la vieja "psicología fisiológica", al mismo tiempo mecánica e idealista. Desgraciadamente expresa también (aunque no como una concepción teórica conscientemente elaborada) un estado de cosas que se observa actualmente en algunos de nuestros trabajos psicológicos, y que consiste en un amontonamiento de datos fisiológicos y psicológicos consecutivos, imperfectamente correlacionados. Es imposible justificar este método de construir investigaciones, que da expresión práctica a una concepción teóricamente falsa. Dar separada y consecutivamente descripciones fisiológicas y psicológicas, o incluir a las primeras en las segundas, significa que la caracterización de los fenómenos fisiológicos pierde su efectividad; en cuanto dentro de este marco los fenómenos psíquicos no aparecen en su papel específico, es decir, como aquella forma de manifestación *nueva y original* de las leyes fisiológicas que encuentran expresión en las leyes de la psicología. Por lo tanto, cuando se hace la tentativa de descubrir leyes psicológicas específicas desde este punto de partida inicial, surge una falsa *antítesis* entre las leyes psicológicas y las fisiológicas. Esta antítesis, y el aislamiento de un conjunto de leyes del otro conjunto, es simplemente la expresión de la falsedad que encierra la combinación externa, consecutiva, de lo fisiológico con lo psicológico implícita en la proposición original.

Otra opinión, generalmente sostenida pero no menos errónea, es la de que las leyes de la neurodinámica tienen que ver sólo con la base material de los fenómenos psíquicos, en tanto que las leyes psicológicas se relacionan con los fenómenos psíquicos, que forman una "superestructura" edificada sobre esta base material, fisiológica. Esta formulación es especial-

mente desorientadora porque, al describir las leyes de la actividad nerviosa superior como la "base de la psicología", parece aproximarse a un entendimiento genuino de las relaciones entre las leyes fisiológicas y la psicología. Pero, en el hecho, la tendencia real, el sentido íntimo, de esta formulación es hacia el dualismo. Establece, en una dirección, por así decirlo "vertical" (desde la "base" fisiológica hacia los fenómenos psíquicos que "se construyen sobre ella"), el mismo cuadro consecutivo, externo, que presentaba la proposición precedente en una dirección "horizontal". Según esta manera de ver, las leyes que gobiernan la actividad nerviosa superior no tienen jurisdicción sobre los fenómenos psíquicos, sino que se refieren exclusivamente a su "base" fisiológica. Los fenómenos psíquicos, vistos en esta luz, no aparecen como maneras de manifestarse de las leyes neurodinámicas; se han roto los eslabones. Esto, una vez más, significa la restauración del viejo esquema, que es a la vez mecanicista e idealista. Todo el contenido de la enseñanza de Pavlov acerca de la actividad nerviosa superior, todo el curso del desarrollo de la ciencia, refuta esta concepción" (loc. cit.).

Como se ve, podrá hacerse cualquier otro cargo a los psicólogos soviéticos, menos el de tratar de ocultar sus preferencias filosóficas y metodológicas. El lector que, advertido de esta orientación, recorra las páginas de este libro, leerá con provecho una profusión de estudios del más alto interés. En la primera parte, encontrará una reseña de Smirnov sobre la investigación psicológica en Rusia entre 1953 y 1955. En la segunda parte, hallará un conjunto de estudios sobre la actividad nerviosa superior. La tercera parte está dedicada a la percepción y la memoria, en tanto que la cuarta se ocupa de psicología infantil y de los fenómenos de aprendizaje. La quinta parte contiene trabajos de carácter teórico de suma importancia. Dos apéndices contienen artículos escritos especialmente para esta obra, uno de Luria sobre la investigación psicopatológica en Rusia y otro sobre el XIV Congreso Internacional de Psicología, que tiene el mérito de expresar el juicio que a los psicólogos rusos merecen los trabajos de sus colegas occidentales.

Mirado en conjunto, el volumen merece ser leído y estudiado. Es uno de esos raros libros que, por las reservas mismas que suscitan en algunas ocasiones, permiten percibir mejor la propia posición ideológica y metódica.

Y aunque estas diferencias teóricas impidan aceptar muchas de las interpretaciones que los psicólogos rusos dan a los hechos por ellos observados, y aunque, incluso, induzcan a negar la validez universal del método pavloviano, siempre será interesante contemplar los paisajes familiares a través de otros ojos y enfocarlos desde puntos de vista no acostumbrados.

EGIDIO ORELLANA B.

Ayer, Kneale, Paul, Pears, Strawson, Warnock, Wollheim. LA REVOLUCIÓN EN FILOSOFÍA. Revista de Occidente, 1958, Madrid, 153 págs.

Estas 7 conferencias dictadas por profesores de Oxford y de Londres permiten formarse una idea de las intenciones que presiden el trabajo de la actual filosofía analítica inglesa. En ellas quedan de manifiesto dos ingredientes típicos de una conciencia generacional: la configuración de una "historia" intelectual, a cuyo dinamismo estos pensadores se sienten incorporados, y la proyección de una tarea que ellos asumen como propia y que esa misma historia deja abierta.

La "tradición" a que este grupo se remonta parece originarse en el asalto a una metafísica idealista —cuya figura re-

presentativa fue Bradley— a través de dos vías confluyentes: el Análisis de Moore y el Atomismo Lógico de Russell.

La posición de Bradley —según Wollheim la presenta en la primera conferencia— está situada dentro de la tradición idealista de los epígonos de Hegel y fuera de la tradición del empirismo inglés. El pensamiento de Bradley no se cuidaría de averiguar la génesis psicológica de las "ideas", como el empirismo se lo propuso, y estaría motivado, más bien, por las cuestiones que surgen de la insuficiencia del juicio particular para aprehender la singularidad, en tanto, al caer sobre el "hecho", el juicio escinde objeto y propiedades y no consigue ligarse a la simplicidad de lo real. Bradley habría intentado, entonces, reconstruir la unidad del pensamiento y del mundo por una comprensión, en primer lugar, del mundo, no como si estuviera integrado por los objetos y sus propiedades, sino por un sistema de relaciones internas enraizadas en la naturaleza de cada objeto del modo que lo está la triangularidad en el triángulo, y, luego, por una especificación de todas estas relaciones en una totalidad que rescataría lo singular. Así, objeto y propiedades, términos y relaciones, pensamiento y realidad vendrían a identificarse en el monismo de un todo indivisible, opuesto a la mera apariencia de entes fragmentarios, de manera que la simplicidad de lo experimentado en la imediatez del sentimiento quedaría restituida en este nivel más alto, que Bradley mira como absoluto.

En el Análisis de Moore —que G. A. Paul explica en su conferencia titulada: "G. E. Moore: Análisis, uso común y sentido común"— parece posible distinguir dos momentos complementarios. Primeramente, Moore no busca contestar preguntas, pero discernir con precisión "de qué clase de preguntas se trata" o establecer lo que a menudo ocurre, esto es, que "no estamos ante una pregunta, sino ante varias". En este primer momento se procura, entonces, discriminar, dentro de una fórmula engañosamente sencilla, la serie diversa de cuestiones implicadas, para elegir la cuestión clave e iniciar su examen intensivo. El segundo momento del análisis de Moore responde a una intención visual: se trata de "hacer ver" todo lo que hay en la mente y nada más que eso "en el momento en que —en ella— se formula la pregunta". Sucede que la mente aloja "un determinado elemento que nos aparece como si fuera diáfano", pero que es posible distinguir, "si lo miramos con suficiente atención", y sabiendo "que hay algo que merece buscarse".

De este modo, ciertas conclusiones generales que ejercen una perturbadora fascinación sobre la inteligencia pueden aclararse analizando e investigando con más cuidado algunos estadios cruciales de nuestro razonamiento; lo diáfano será, entonces, discernido; el encanto quedará roto, y la mente liberada para preguntar: ¿qué hay aquí?

La presentación que hace D. F. Pears del Atomismo Lógico, muestra esta teoría como una metafísica que se mueve en dirección contraria a la de Bradley. Bradley se dirigió a un absoluto por complejidad creciente, Russell cree llegar a un átomo de experiencia individual por descomposición y creciente simplicidad. El "atomismo" de Russell vendría a ser, piensa el autor, una traducción de las "impresiones" e "ideas" del lenguaje psicológico de Hume a un lenguaje lógico favorecido por las precisiones del trabajo de fundamentación de las matemáticas que culmina en la obra de Gottlob Frege.

Sin embargo, nos parece que la figura de más vigor y originalidad filosófica de esta historia es la de Wittgenstein. Es visible su influjo poderoso en este grupo de pensadores analíticos. Sus ideas con-

tenían elementos críticos y virtualidades aptas para sobrevivir a aquello mismo que, por modo decisivo, habían contribuido a desencadenar: el Círculo de Viena y el pensamiento de Russell.

El interés principal del estudio que C. A. Paul hace sobre Wittgenstein está, a nuestro entender, en que se apoya no tanto en el *Tractatus*, cuanto en las Investigaciones Filosóficas que Blackwell publicó en 1953 y que, según dijo Wittgenstein, constituyen el precipitado de las investigaciones que le ocuparon desde 1929.

En la época del *Tractatus* Wittgenstein estaba más próximo a Moore. "Tenemos que investigar la acción de nuestro lenguaje", decía, y agregaba: las confusiones que nos preocupan surgen no cuando el lenguaje está "actuando", sino cuando es como "una máquina parada". Pero Moore, como se ha dicho, hizo consistir su filosofía en un análisis visual; trató de "hacer ver" procurando sacar a luz lo que está escondido o yace bajo la superficie; su análisis "excava", según expresión de Wittgenstein, y se mantiene en un socratismo pertinaz y penetrante.

Más tarde, sin embargo, nos explica el autor, Wittgenstein modificó su actitud primitiva y afirmó entonces: "Tenemos que romper radicalmente con la idea de que el lenguaje funciona siempre de *una* sola manera, de que sirve siempre al mismo propósito: transmitir pensamientos... es precisamente semejante idea la que nos *impide ver*...". Por otra parte, si tratamos de centrar la atención sobre la conciencia para ver *distintamente* lo que es y discernir sus elementos diáfanos, parece desvanecérsenos "como si tuviéramos que arreglar con los dedos una tela de araña rota". Estamos poseídos —explica W.— por una concepción inadecuada de lo que se quiere decir cuando se afirma que "una cosa está escondida". Lo que buscamos está ciertamente escondido; pero no por estar detrás de algo, o por ser difícil de excavar, o por ser difícil de distinguir con claridad de otra cosa, o por ser transparente. Lo que de esta forma está escondido, no nos interesa, agrega, y hemos pasado por alto una forma no menos corriente de estar escondidas las cosas. "El gesto decisivo para el desencantamiento se ha realizado y fue precisamente *el único que considerábamos totalmente innocuo*". Las cosas que estamos buscando "están ya patentes a nuestra vista" y "si no han sido descubiertas es sólo porque están siempre a nuestra vista". Porque la inteligencia, buscando cosas extrañas, se pierde en quimeras, se deslumbra por idealidades e ignora lo real; pero "la filosofía es una lucha contra el *embrujo* de nuestra inteligencia"; no una lucha, como habría pensado Moore, contra una visión defectuosa o una atención desviada.

Este paso de Moore a Wittgenstein, de un análisis visual que describe las capas diáfanas de la conciencia a una lucha contra el embrujo de la inteligencia y a un retorno a la riqueza concreta e inesperada de lo real dado inmediatamente, es un paso que guarda, a nuestro juicio, estrecha simetría con el paso de la visualización eidética de la fenomenología de Husserl, a la analítica ontológica de Heidegger y a su teoría de la verdad como *aletheia*. Creemos —sin que nos sea posible mostrarlo aquí— que la relación entre Wittgenstein y Heidegger es mucho más próxima de lo que a primera vista parece.

Frente al atomismo de Russell, Wittgenstein mantiene una actitud semejante a la que adoptó con el pensamiento de Moore, según el trabajo ya mencionado de Pears permite apreciar, esto es, guardó una proximidad inicial que se convierte más tarde en un enfrentamiento crítico. Dicho atomismo descompone proposiciones componentes hasta dar con entidades lógicas indivisibles, con áto-

mos. En el *Tractatus* W. hizo ver que la serie sucesiva de descripciones se detiene en algo que no puede ser descrito y puede solamente nombrarse. Habría así elementos atómicos independientes que constituyen una especie de lenguaje libre de contexto. Ulteriormente asume una posición crítica que parece estar llevada en el sentido siguiente: la idea de que una serie sucesiva de descripciones termina en una esencia última particular supone que cada una de esas afirmaciones, incluso la última, nombra cosas diversas, suposición que, a juicio de W., sería equivocada.

Dos de estas conferencias se refieren a elementos laterales y superados dentro de la tradición de la filosofía analítica. Uno es "Gottlob Frege y la Lógica Matemática" de que se ocupa W. C. Kneale. El otro es "El Círculo de Viena" de que trata A. J. Ayer.

En el rápido desarrollo de las matemáticas en los siglos XVII y XVIII, explica Kneale, los matemáticos se ven obligados a extender sucesivamente la noción de número sin tener una idea clara de lo que hacían. Del número natural pasaron a hablar de números negativos, de fracciones, de números irracionales, de números imaginarios. Kneale concibe este proceso como el de ciertas edificaciones góticas, cuyos pisos altos van sobresaliendo cada vez respecto del que les sirve de base. Ahora bien, ciertas relaciones entre los distintos estadios permitió continuar hablando de "números"; porque, aun cuando los objetos considerados en los distintos niveles sean de clases completamente diversas, hay leyes muy generales, formuladas originariamente en relación con los números naturales, que pueden interpretarse sucesivamente de modo que convengan a los objetos de cada uno de los distintos niveles. Así, entonces, respecto de cada serie de objetos hay una subserie, cuya teoría es homóloga a la teoría del estadio inmediatamente inferior. Antes de 1880 esto quedó claro gracias a la obra de una serie de pensadores desde Gauss hasta Dedekind, cuyo esfuerzo se denominó aritmetización del análisis. Ahora bien, lo que Frege buscó, piensa Kneale, fue una explicación de la planta baja, de los números naturales. Su problema consistió en definir, por ejemplo, lo que es el número 2. Frege redujo entonces la aritmética a la Lógica, inventó un simbolismo e intentó una combinatoria que aspiraba a responder al ideal de Leibniz. La obra del matemático alemán pasa desapercibida y su conocimiento e influencia sólo ocurre a través de los Principia Mathematica.

La presentación que A. J. Ayer hace del Círculo de Viena tiene las características de sencillez, elegancia y penetración precisa que los trabajos de Ayer poseen. El Círculo de Viena, nos dice, era una mezcla de positivismo vienés de fines del siglo XIX "con una técnica lógica desarrollada y sofisticada" (Russell, Frege); "como movimiento, agrega, es algo que pertenece al pasado. Y esto es también, en cierto modo, lo que sucede con el positivismo lógico".

El principio de Verificación —que es una de las ideas fundamentales del Círculo y con el cual pretendió eliminar la metafísica— es inverificable, si bien sólo aspira a ser una definición. Sin embargo, este problema de la comprobación del juicio renovó las antiguas dudas de la llamada teoría del conocimiento y tales dudas son las que se plantean cuando, piensa Ayer, se pregunta si los "juicios de protocolo" son sólo descriptivos del estado actual o del curso posible de la experiencia del sujeto, según pensaba Carnap en *Der Logische Aufbau der Welt*, o bien si deben ser intersubjetivamente comprobables, como el mismo Carnap llegó a pensar más tarde.

Pero los fiscalistas negaron primero a los "juicios de protocolo" su carácter de datos de la experiencia y más tarde ne-

garon también su función. No tiene sentido, dijeron, hablar de comparar juicios con hechos. Los juicios sólo pueden compararse unos con otros de manera que la verdad no será "correspondencia" sino "consistencia". Y Ayer comenta: "Estoy convencido de que la teoría de la coherencia de la verdad no puede sostenerse. Pero la tesis del fiscalismo puede mantenerse sin ella". Piensa Ayer que la noción de juicio sintáctico de Carnap no vale ni siquiera para los ejemplos de que éste se sirve, en los cuales más que un lenguaje en modo formal y un juicio sintáctico, hay juicios semánticos. El propio Carnap lo reconoció así, nos dice Ayer, y en sus libros más recientes puso su Lógica en relación con la semántica; "sin embargo, concluye Ayer, no veo claro que el estudio lógico de la semántica haya producido hasta ahora nada de importancia filosófica", aunque más adelante hace la salvedad del libro de Tarski sobre la verdad.

Los dos trabajos finales de esta serie miran hacia las tareas futuras. "Construcción y Análisis" de Strawson, "Análisis e Imaginación" de Warnock. El centro está, como se ve, en el análisis, pero concebido con amplitud, libre del ciego sectarismo positivista y de una lógica sofisticada. "La iconoclasia restrictiva del positivismo lógico es ajena al espíritu de la filosofía actual, dice Warnock. Particularmente admite hoy todo el mundo que su respeto excesivo por las ciencias, las matemáticas y la lógica formal, y los simples hechos, no tienen ninguna garantía".

Como conclusión, y sin ni siquiera insinuar un juicio adverso, ni desconocer toda la importante labor crítica cumplida por esta filosofía, nos parece que ella gira —como también ocurre al parecer con la filosofía alemana actual— alrededor de dos o tres grandes y viejos maestros y de un corpus de ideas fijado ya en los 30 primeros años de nuestro siglo. Para poner término a esta nota veamos cómo concibe la tarea filosófica el maestro que, aparentemente, tiene el mayor influjo actual, según los textos que trae G. A. Paul. "Un problema filosófico —dice Wittgenstein— se presenta bajo la forma de un no sé qué camino seguir". Así, puedo estar perdido aunque vea con claridad todo lo que me rodea. "La tarea del filósofo consiste en reunir señales para un uso particular". Pero no basta reunir señales y esbozos, hay que seleccionarlos y arreglarlos de forma que llegue a tener un cuadro del paisaje. La naturaleza de la investigación filosófica obliga a recorrer una amplia región de "usos", en todas direcciones, acercándose a cada uno de ellos una y otra vez, y cada vez desde una dirección distinta, desde distinto punto de vista, desde un uso distinto. Estos diferentes proyectos no se juntan por sí mismos para formar un cuadro, ni siquiera un mapa de un lugar o región; tienen que *ser* ordenados "de modo que, si se los observase, se tuviese por ellos la visión de un cuadro".

"De ahí la importancia que tiene *descubrir* e *inventar* casos intermedios". Sólo por este descubrir, inventar y ordenar los paisajes, y no por una observación inactiva de todo lo que sucede ante mi vista, llegaré a saber cuál es el camino que debo seguir y que me conducirá "más allá del problema". La esencia, por así decirlo, llega a ser "observable", no por "un excavar", ni por "un análisis", ni por una observación pasiva "de lo que ya está ante nuestra vista", sino por una o varias *ordenaciones*, que, necesariamente, tengo que hacer.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN

Louis de Broglie. NOUVELLES PERSPECTIVES EN MICROPHYSIQUE. Editions Albin, Michel. Paris, 1956. 356 páginas.

En nuestro medio, el pensamiento cien-

tífico de de Broglie no es suficientemente conocido y, sobre todo, suficientemente comprendido. Con independencia del conocimiento de su contribución inicial, que tanto impulso dio a la física moderna, pocos son los que están informados de sus trabajos ulteriores, tan claros y brillantes, que exteriorizan un talento poco común, para exponer en términos perfectamente comprensibles y al nivel de los no especialistas, las cuestiones más arduas de la física actual. Todos estos aspectos aparecen netamente perfilados en la obra que comentamos, obra que ha resultado de la transcripción de numerosas conferencias dictadas por de Broglie en diferentes institutos de Francia. A través de estas conferencias encontramos, además, a un de Broglie tocado por múltiples inquietudes, preocupado del hombre, de los valores humanos, que nos lo muestran como un espíritu selecto.

Tan sólo por lo dicho arriba, la lectura de este libro es recomendable para toda persona de inclinaciones afines. Pero hay algo más, de interés candente para el físico, para el que reflexiona acerca del significado hondo de las formulaciones de la física contemporánea y, en fin —por la claridad de la exposición—, para todo el que quiera asomarse al mundo de la problemática de la ciencia física actual. Nos referimos a la presentación, por boca de su propio autor, de los dramáticos esfuerzos hechos por de Broglie para construir un formalismo que dé cuenta del comportamiento del universo microfísico, de acuerdo a un preciso y determinista marco espaciotemporal; es, en relación con estos esfuerzos, que existe en nuestro medio casi un desconocimiento de la verdadera situación. En un lenguaje sencillo, de Broglie nos expone sus ideas, respecto de las cuales trataremos de dar un ligero esbozo en este comentario:

Todos sabemos que la mecánica cuántica actual ha dejado de lado la idea clásica de partícula, con velocidad y posición simultáneamente bien definidas en cada instante del tiempo. Ahora bien, el conocimiento en cualquier instante del tiempo de la velocidad y posición de una partícula, o de un sistema de partículas, permitía al físico clásico calcular la trayectoria (de la partícula o del sistema de partículas) *independientemente del tiempo*. Luego, la velocidad y posición determinan totalmente a la partícula o al sistema. Es el determinismo clásico. Pues bien, el formalismo actual de la mecánica cuántica es absolutamente inconsistente con una concepción corpuscular con velocidad y posición simultáneamente bien definidas, como lo demostró definitivamente J. von Neumann. Entiéndase bien, ni siquiera podemos suponer una deficiencia de las técnicas experimentales que nos impidiese detectar simultáneamente velocidad y posición. No, es el cuadro teórico mismo el que es totalmente inconsciente con una tal situación. Luego, la mecánica cuántica resulta indeterminista en principio. ¿Qué es, entonces, lo que persigue de Broglie? Bien, de Broglie no intenta torcer obcecadamente lo que está, en el sentido más estricto, definitivamente establecido. Porque, como se lo señaló David Bohm, von Neumann demostró que el formalismo actual de la mecánica cuántica no se compadece con el determinismo, pero no ha demostrado, y no tiene sentido tratar de hacerlo, que no se pueda construir *otro formalismo* que nos lleve nuevamente a las descripciones deterministas. Esta es la dirección de los trabajos de Louis de Broglie y esto es lo que nos cuenta, a través de este libro en un lenguaje claro y preciso.

El detalle de cómo han cumplido hasta aquí, él y otros (Bohm, Vigier), esa labor, los teoremas que han sido capaces de establecer, nos explica la razón de la insistencia en ese sentido y nos obliga a formularnos la pregunta ¿no será éste el buen camino?

Además de esto, de Broglie nos cuenta de sus primeros intentos, de su intervención en el 5º Congreso de Física, de Solvey, en 1927, a pedido de Lorentz, su desaliento posterior, sus conversaciones con Einstein, que no aceptó nunca una concepción indeterminista de la física, y el abandono al parecer definitivo de su intento para abrazar la concepción indeterminista de Heisenberg, Pauli, Jordán, Dirac y otros. En fin, ahora último, inspirado por Bohm y Vigier, en virtud del éxito de sus trabajos, se ha decidido a volver a la tarea.

En verdad, la lectura de este libro, al igual que el de otros anteriores del físico francés, nos descubre su profunda conciencia del carácter propio de la investigación teórica actual y, asimismo, su comprensión del significado de la historia de la física, imprescindible para todo análisis crítico que deseen emprender, el físico y el filósofo, de la ciencia contemporánea. Además de Broglie nos deja entrever su esperanza de que resulte posible edificar una teoría unitaria del campo, capaz de enlazar en una gran síntesis las teorías, hasta el presente inconciliables de la relatividad y la mecánica ondulatoria. Sin embargo, no lo afirma categóricamente.

Para concluir, citemos, en este sentido, sus propias palabras. "Resumiendo —escribe en el Prefacio, p. 11—, mi posición actual ante el problema de la interpretación de la mecánica ondulatoria, sin entrar en los detalles que se encuentran en algunas de las exposiciones contenidas en la obra, diré que habiendo abordado con prudencia (pues conocía las dificultades), un nuevo examen de la reinterpretación causal de la mecánica ondulatoria, en el sentido que había indicado en 1927, he visto disminuir o desaparecer algunos de los obstáculos que me habían detenido no hace mucho; y esto ha hecho crecer en mí la confianza en el éxito final de la empresa. De ninguna manera niego que quedan aún dificultades considerables que dominar; sin embargo, considero hoy enteramente posible que la reinterpretación de la mecánica ondulatoria, obtenida por medio de la sustitución de las ondas continuas habitualmente consideradas como ondas "reales" y que implican una región singular, puedan llegar a renovar completamente la física cuántica, permitiéndole especialmente describir la estructura de los diversos tipos de corpúsculos y de prever sus propiedades, permitiéndole también operar su unión indispensable con la física relativista, concebida a la manera de Einstein, es decir, como una teoría general del campo".

ROLANDO GALLARDO.

Galina Solovey y *Anatol Milechnin*. EL HIPNOTISMO DE HOY. Ediciones Dyaus, Buenos Aires, 1957, 286 páginas.

Nadie que se interese por los progresos de la psicología puede eximirse de conocer el estado actual de las investigaciones sobre hipnosis. La exploración del universo inconsciente, que señala una de las grandes preocupaciones de la época, no sólo enriquece la visión especializada del psicólogo, sino que se proyecta sobre la totalidad del saber. Particularmente, pródigo en sugerencias y elementos interpretativos se muestra este estudio en el ámbito de la religión, de la metafísica, de la antropología. Sus conocimientos aprovechan a la técnica y a la teoría, y a través de su apasionante itinerario, el científico de mentalidad europea comienza a vincularse con las conquistas espirituales del Oriente.

El fenómeno es conocido desde la más remota antigüedad, tanto en las civilizaciones primitivas, donde su manejo es menos consciente y más restringido, como en las muy evolucionadas. Pero recién hoy se trabaja sistemáticamente y con rigor científico, en echar las bases de

su teoría y en averiguar hasta sus más leves y escondidas manifestaciones. Una impresionante bibliografía de calidad muy desigual, se acumula día a día, y hay razones para esperar mucha luz de todo este afán occidental que aplica su genio y sus métodos no superados, al esclarecimiento de esta cuestión.

La doctora Galina Solovey, médico jefe de Policlínica del Hospital Pereyra-Rossell, de Montevideo, y el investigador Anatol Milechnin, nos entregan una obra panorámica seria, bien informada y de lectura fácil y amena (Advirtamos en este punto que lleva una portada antiestética y vulgar, que mueve a equívocos, por lo que privará a muchos de leerla). No siempre pueden tratar los problemas con la debida pulcritud y acaso los autores no se interesen siquiera por todas las proyecciones que ofrece el fenómeno. Una actitud muy saludable de poner atajo a las fantasías y falsedades que circulan sobre los hechos hipnóticos y, en especial, el propósito manifiesto de dirigirla a los profesionales con fines de terapia, limitan sus especulaciones y definen su valor. No obstante, el libro es recomendable al público culto en general.

El estudio consta de seis capítulos En el primero —"Reseña Histórica"—, nos hablan, sinópticamente, de la existencia y conocimiento que tenían de la hipnosis, chinos, hindúes, egipcios, griegos y demás pueblos antiguos. Reducen algunos aspectos de la magia, de la sabiduría sacerdotal, de las curas milagrosas, de la posesión de demonios y otros sucesos desconcertantes. a simple hipnosis. "Los mártires cristianos se valieron de una analgesia hipnótica para soportar sus torturas, cantando loores al Señor, sin dar señales de sufrimiento". Y aunque es fácil convenir en estas afirmaciones —bien que la reducción no es siempre clara— hace falta un desarrollo más completo que las muestre con evidencia. Pues si es cierto que esta naturalización de la fantasía mítica es una conquista preciosa, esto no autoriza a creer resuelta la cuestión. Flota en el libro, preciso es decirlo, algo de esa ingenua seguridad que suele llevar el estilo de los científicos, como si quisieran decirnos que todo misterio se ha disuelto, siendo que el misterio sólo cambia de nombre y ahora es el de las cosas naturales; pues, aunque el manejo del fenómeno sea por esta comprensión más seguro y más fácil y se realice sin invocar la intervención de los poderes divinos, y por el solo juego y movilización de los nuestros, no cura nuestra perplejidad ni deja de suscitar igual asombro. Más aún, ¿qué es la hipnosis?, todavía no lo sabemos, apenas sabemos lo que no es, algo de lo que se puede hacer con ella y cómo hacerlo.

Dedican luego una buena parte a las teorías de Mesmer y a sus grandes esfuerzos por interesar al mundo científico en este estudio, así como a James Braid que marca un hito en la historia del hipnotismo, cuando comprende que se trata de un "asunto puramente psicológico", que no depende de "ninguna fuerza física".

El segundo capítulo lo dedican a "La Naturaleza del Estado Hipnótico". Se tiene la idea, entre otras igualmente erradas, de que la hipnosis constituye un hecho insólito, de logro mágico, siendo que se trata de un suceso normal y simple. Nos hablan los autores de las relaciones hipnóticas en la infancia, tan importantes en la formación de la personalidad, que no podría prescindirse de ellas sin riesgo de la vida, pues la caricia que la madre hace al niño en el instante en que éste la necesita, constituye la más elemental y pura de las relaciones hipnóticas, "fuente original —a la vez— de la acción hipnoterapéutica" posterior. Por eso, la naturaleza las ha puesto de modo que surjan espontánea e inconscientemente entre el pequeño y su madre, contribuyendo a una "estabilización emo-

cional que favorece el desarrollo fisiológico y psicológico normal del niño", a un fortalecimiento de su ánimo, a la creación y afianzamiento de asociaciones y reflejos condicionados y, en fin, a posibilitar los procesos educativos. De este modo nos vuelven a mostrar esta verdad evidente y, sin embargo, desatendida: que la hipnosis no es un suceso sobrenatural ni extraño, sino que tanto su naturaleza como su mecanismo forman una indisoluble unidad con la naturaleza y el mecanismo de la psiquis humana.

Tampoco debe confundirse, como es tan común, el trance hipnótico con el sueño, del que se distingue esencialmente, ni creerlo una anomalía del comportamiento humano. El propio Braid, que acuñó el término hipnotismo (de hypnos = sueño), cambió su parecer, hace un siglo, advirtiendo que se trataba de estados distintos, y que las pruebas hipnóticas más notables podían llevarse a efecto hallándose despierto el paciente.

Las relaciones hipnóticas comenzadas en la infancia, continúan en la vida diaria y se establecen entre el médico y el enfermo, el sacerdote y los fieles, el maestro y sus discípulos, el *leader* y la masa y en las ocupaciones ordinarias; por ejemplo, los consejos que nos da D. Carnegie sobre "Cómo ganar amigos e influir sobre las personas", no difieren de las indicaciones que señala Erickson —el gran clínico norteamericano— como "representativas del proceder habitual de los terapeutas modernos "en la inducción hipnótica".

La hipnosis no sólo se ejerce de una persona a otra, sino respecto de uno mismo. Los yoguis, por ejemplo, son particularmente diestros en esta operación, de la cual obtienen conquistas impresionantes.

En relación al "Significado de la Profundidad Hipnótica", el lector hallará juicios de gran interés. Ella es descrita como una "retrogresión psicológica a un nivel más temprano del desarrollo del individuo", de suerte que el estado sonambúlico corresponde al funcionamiento psicológico de un niño de uno a tres años, y el estado profundísimo o "estuporoso", al recién nacido. Ello implica el desaparecimiento de las inhibiciones del hombre maduro, del que tanto provecho obtiene la psiquiatría, y la posibilidad de una observación asombrosa en el pasado, observación susceptible de control, con todo lo que esto apareja para la indagación científica, a diferencia de las regresiones que ocurren en las emociones violentas.

Entre los muchos errores que la fantasía popular ha divulgado sobre el asunto y se disuelven en este capítulo, está la creencia en la potestad ilimitada que el hipnotizador adquiere sobre el paciente o la fabulosa creación de poderes, siendo la verdad que nada podrá conseguirse, por hondo que sea el trance, si va en contra de las convicciones profundas de éste o de sus cualidades esenciales.

En el capítulo tercero —"Los Fenómenos del Estado Hipnótico"— nos dicen que éstos varían de una persona a otra, según el producto de los tres factores que los determinan: la retrogresión, la sugestibilidad y los caracteres individuales del sujeto. Admira todo lo que puede obtenerse: órdenes posthipnóticas, fenómenos motores (catalepsia, flexibilidad cérea, aumento de la fuerza y resistencia musculares, parálisis); fenómenos sensoriales (anestesia, aplicada incluso a la cirugía mayor, cegueras, sorderas o agudización de estas funciones, alucinaciones positivas y negativas, pérdida de las sensaciones de posición, de peso, de resistencia, de vibración); fenómenos viscerales, en los cuales se facilitan o inhiben los mecanismos fisiológicos habituales, así sobre la función cardíaca, la presión arterial, el aparato digestivo (usando la técnica de las comidas imaginarias, por ejemplo, que provocan las mismas reacciones de una comida real); en las funciones

urinarias, endocrinas y genitales; la glándula tiroides; modificaciones de la piel; regresión a cualquiera edad, con el comportamiento consecuente, o progresión hasta la vejez, o tranidentificación, etc.

En el capítulo IV —"La Inducción del Estado Hipnótico"— nos muestran las diversas técnicas de inducción del trance hipnótico, señalando el principio básico, en el cual descansa la eficacia de tan abundante como heterogéneo número de ellas, y que no es otro que "hallar y estimular los condicionamientos y las asociaciones que pueden desencadenar el estado emocional hipnótico en el sujeto". Analizan con mucho acierto "la equivalencia entre la inducción hipnótica por medio de la actitud comprensiva y aceptadora y la relación entre los padres y los hijos". También es fino el análisis por el cual explican el éxito de los antiguos procedimientos indirectos de tipo espectacular, aun repetidos en las exhibiciones teatrales, que reducen al procedimiento directo de base ya descrita, facilitado por las presugestiones de la fama que rodean al operador y que tan notable efecto tienen en el logro de esta experiencia. Esto significa que una feliz inducción hipnótica está fundada en el conocimiento de los caracteres psicológicos del sujeto y algunas particularidades de su educación, así como del funcionamiento normal del psiquismo humano.

Se cierra el libro con dos capítulos dedicados expresamente a la medicina: "Hipnotismo y Psicoterapia" y "Algunos Principios de la Hipnoterapia", donde se leen juicios muy serenos e inteligentes. Desde aquí, el libro se tornará cada vez más especializado, sin que por esto pierda atracción para el público extraño, pues el estudio de la psicopatología contribuye de tal modo a conocer mejor el funcionamiento del hombre normal, y los medios de curación implican una comprensión tan profunda del alma humana, que forman, sin violencia, una plena continuidad en el sentido.

Frente a la diversidad de escuelas que ofrece la teoría psiquiátrica, impresiona que todas ellas pueden "curar enfermos", de donde los autores deducen que lo importante está en proporcionar al paciente "una relación interpersonal constructiva" más que en la aplicación de tal o cual sistema. Esta relación puede llevarse a efecto por vías muy heterogéneas, con lo cual se explica el éxito de tan opuestas doctrinas, cuando están en manos de un operador de gran experiencia y calidad humana. Sin advertirlo, muchas veces, se establece entre el paciente y el terapeuta una relación hipnótica, un *rapport*, que asegura el buen término del tratamiento, el que racionalizado posteriormente por el médico, se asimila a una escuela determinada. Sólo que el establecimiento directo y deliberado de la relación hipnótica abrevia en forma increíble el tiempo de curación (en proporción aproximada de uno a diez). Un informe de la Subcomisión de la Asociación Médica Británica, del año 1955, declara al respecto: "El hipnotismo puede determinar el desarrollo rápido e inmediato de una relación entre el hipnotizador y el sujeto, de la misma naturaleza e intensidad que la que se produce más lentamente en el curso de la psicoterapia". La base capital del éxito por el trance hipnótico, está en la "estabilización emocional" que trae consigo y en la que insisten muy acertadamente los investigadores a través de toda la obra (tranquilidad psíquica, relajación muscular, regularización de las diversas funciones, etc.), toda vez que es un desequilibrio emocional la gran causa de los trastornos más frecuentes, desequilibrio originado por una desproporción negativa entre las afecciones alteradoras y estabilizadoras que ocurren normalmente en la vida de todo hombre. Para esto se utilizan también, claro está, entre otros recursos com-

plementarios a la acción del psiquíatra, las relaciones interpersonales constructivas del ambiente.

De la consideración de este interesante y necesario juego de emociones alteradoras y estabilizadoras, en que se debate el transcurso de toda vida, deducen una clasificación (en cinco grupos) de gran valor para el diagnóstico, proporcionando indicaciones agudas para su posible tratamiento: a) trastornos originados por insuficientes emociones estabilizadoras; b) por insuficientes emociones alteradoras (sobreprotección); c) por bloqueo temporario de relaciones hipnóticas principales; d) por relaciones interpersonales hipnóticas de la vida diaria con marcado predominio de un tinte negativo; y, en fin, e) por diversas condiciones antifisiológicas de vida.

No se nos ocultan las dificultades sin cuento y los riesgos de todo orden que envuelve el uso de la hipnosis (lo que justifica en parte la resistencia que el oficialismo médico le opone), pero la meditación de estos temas constituye una necesidad objetiva en el desarrollo de las ciencias psicológicas.

MARCO ANTONIO ALLENDES.

Paul Arthur Schilpp (editor). KARL JASPERS. W. Kohlhammer, Stuttgart, 1957, 871 páginas.

Veinticuatro autores de ocho países se reunieron en este homenaje al filósofo oldenburgués (ahora en Basilea), que hace poco celebrara su 75º aniversario. Es ésta la octava de una serie de "monografías" que dirige el profesor norteamericano P. A. Schilpp de la Northwestern University de Evanston, Illinois, y la segunda de este tipo que aparece también en alemán. El editor ha intentado que el autor tratado responda a sus partidarios y a sus impugnadores, tendiendo a desplegar un panorama general de su filosofía. Además, deberá escribir su autobiografía, siempre que ello sea posible. Así lo han hecho hasta aquí, en sendos volúmenes: John Dewey, Georges Santayana, Alfred North Whitehead, G. E. Moore, Bertrand Russel, Ernst Cassirer, Albert Einstein y ahora Karl Jaspers. Por la notoriedad de los autores, se ve que es éste un proyecto científico-universitario, que no ha trepidado en esfuerzos y costos para "hacer preguntas orientadoras a los filósofos vivientes que terminen de una vez con las innumerables controversias de que está plagada la historia de la filosofía" (son palabras de F. C. S. Schiller en su ensayo "Must philosophers disagree?", que constituyen el lema de toda esta colección).

En el caso particular que comentamos, se han compilado 7 ensayos sobre las ideas peculiares y características del filosofar de Jaspers: 1) Kurt Hoffmann; "Los conceptos básicos de la filosofía de K. J."; 2) James Collins: "Ciencia y Filosofía en J."; 3) Gerhard Knáuss: "El concepto de lo circunvalante en la filosofía, de J."; 4) Edwin Latzel: "Esclarecimiento de las situaciones y límites"; 5) Fritz Kaufman: "K. J. y la filosofía de la comunicación"; 6) Johannes Thyssen: "El concepto del fracaso en K. J.", y 7) Eduard Baumgarten: "Pro y contra lo radicalmente malo". Luego, se incluyeron cuatro trabajos que tratan de enfocar la relación de Jaspers con otros filósofos y cientistas. Ellos, son: 8) Ernst Moritz Manasse: "J. y Max Weber"; 9) Julius Y. Loewenstein: "El judaísmo en el pensar jaspersiano"; 10) Walter Kaufmann: "La relación de J. con Nietzsche", y 11) Jean Wahl: "Contribución al tema J. y Kierkegaard". Además, y en tercer término, se incluyeron también cuatro artículos acerca del psicopatólogo y su antropología filosófica: 12) Kurt Kolle: "K. J. como psicopatólogo"; 13) Ludwig B. Lefebre: "La psicología de K. J."; 14) Hans Kunz: "Intento de digresión con la trascendencia en K. J.",

y 15) William A. Earle: "La antropología en la filosofía de K. J.". En un cuarto grupo se agregó cuatro artículos relativos a la filosofía de la historia y la sociología jaspersianas: 16) Hannah Arendt: "K. J., ciudadano del mundo"; 17) Golo Mann: "Libertad y ciencia social"; 18) John Heining: "La posición del Jaspers en relación a la Historia", y 19) Jeanne Hersch: "¿Da respuesta la tradición en quinto grnupo siguen tres artículos que es necesario a nuestra época?". Como quinto grupo siguen tres artículos que se refieren al campo de la religión: 20) Paul Ricoeur: "Filosofía y religión en K. J."; 21) Soren Holm: "La filosofía de la religión de Jaspers", y 22) Adolf Lichtigfeld: "El concepto de Dios en la filosofía de J.". Finalmente, escriben: 23) Johannes Pfeiffer: "Interpretación del arte en K. J.", y 24) Helmut Rehder: "Crítica literaria y el existencialismo de Jaspers. El volumen se completa con la "Respuesta del autor", pp. 750-852, firmada en Basilea, septiembre de 1953, y una completísima bibliografía confeccionada por K. Rossmann, de Heidelberg.

Respecto a la autobiografía filosófica (pp. 1-79) diremos sólo que su propio autor articula en 17 interesantes párrafos una especie de "biografía" académica, en la que, sin embargo, se pueden leer entre líneas algunos datos más personales e íntimos que aquellos que nos presentara en ensayos similares escritos en 1941 y 1951. Me refiero especialmente a la relación con sus padres, con su esposa, a su enfermedad de la juventud (bronquectasia e insuficiencia cardíaca secundaria), amigos de la infancia y de la madurez (Fritz zu Loye, el médico y filósofo Ernst Mayer), su relación con los colegas de la Universidad de Heidelberg (v. g. con Rickert, pp. 20-24), la teología y la política, planes de sus dos obras principales en gestación, etc.

Del primer grupo se destaca, sin duda, el serio estudio sobre la comunicación filosófica, de F. Kaufmann del Departamento de Filosofía de la Universidad de Buffalo (pp. 193-284). Su autor lo subdivide en 21 párrafos que subtitula como sigue: Los cuatro primeros dedicados a una breve exposición del problema: (1. Ultima soledad; 2) Comunicación de faz a faz; 3) Existencia, coexistencia y trascendencia, y 4) Verdad y existencia). Los 17 restantes patentizan la visión panorámica y crítica del propio Kaufmann exteriorizada en los siguientes títulos: 5) Posición de simpatía y polémica; 6) El reino intermedio de la expresión comunicativa; 7) Existencia y naturaleza; 8) Simpatía universal; 9) Dialéctica de la Comunicación; 10) Comunicación universal; 11) "Co-ciencia con la creación" (sic); 12) La referencia infinita; 13) Eros y Agape; 14) El Dios de la ligazón y la trascendencia pura; 15) Comunicación suprapersonal; 16) "Trascendencia" en Husserl y Jaspers; 17) Existencia y trascendencia; 18) Comunicación creadora; 19) Comunicación personal; 20) Comunicación "comunal", y 21) Comunicación con el fundamento creador.

Jaspers ha brindado el 2º volumen de su *Filosofía* íntegramente al "aclaramiento de la existencia" centrado en el concepto inherente a ésta: la comunicación. No sería posible ningún ulterior desarrollo filosófico sin legítima comunicación existencial. Pero; la añeja "communio" latina, las situaciones comunicativas de nuestro *Dasein* nos llevan acaso a tener que dilucidar lo que se entiende aquí por existencia (El lector "avisado" llevará, sin duda, la crítica comparada al filósofo de Friburgo, por ser tal vez él quien más agudamente ha apuntado al citado concepto) ¿Qué es existencia? Para definirla es mejor, según Jaspers, partir del concepto de mundo y diferenciarla de éste. Mundo es aquí una especie de "sometimiento" del saber. Todo lo que está en el mundo es objeto de las ciencias, pues "mundo no tiene na-

da que ver con existencia". La determinación de mundo se hace, pues, a partir del saber (éste deberá, por así decir, "trascenderse"). *"Pero, yo soy este Ser como existencia"*. "El Ser de ésta no podrá ser concebido como un saber que se impone, ya que ella escapa a todo saber seguro". Es, sin embargo, posible una penetración intelectual de la existencia. "La existencia sin razón será inactiva", afirma Jaspers. La existencia no puede ser conocida, pero sí pensada. No es posible fijar ontológicamente lo que sea el hombre,* de ahí que Jaspers no acepte una antropología filosófica. El se volverá contra toda ontología del *Dasein* humano porque se caería en una "objetivización" del mismo. La ontología como saber de lo que es el Ser, es la muerte del Ser mismo. "Nada, pues, de Existenzontologie, sino más bien "Existenzerhellung", esclarecimiento y "captación" de esta nuestra experiencia más básica.

Kaufmann ha ampliado regaladamente la comunicación jaspersiana. El autor de "Strindberg y van Gogh" más legítimamente tal vez limita la comunicación propiamente tal a la que existe entre seres humanos. "Sólo entre los hombres existe este proceso en el cual el "sí-mismo" (Selbst) es recién con los otros "sí-mismos" propiamente sí-mismo". "Sin una respuesta real del Otro la comunición será unilateral y no la vital en un sí-mismo a otro sí-mismo, será entonces una suerte de comunicación "muda". Y contra ella se ha levantado efusivamente Jaspers (véase "Respuesta", pp. 783 y sgits.). Se comprende que el nivel de las comunicaciones es autocriticado por el propio Jaspers en la medida en que el autor polemiza o acepta las críticas de Kaufmann —y también la de los otros— en diálogo cuyos particulares "alambicamientos" leerá el lector interesado en el original).

Mucho llama la atención que no se diera respuesta al breve pero enjundioso artículo de Jean Wahl, inspirado en la lectura del T. I, de la *Lógica Filosófica* (tal vez por haber llegado a ojos de Jaspers sólo después de terminada la Respuesta, lo que parece también sucedió con lo de Knauss). Muy fina y característica para Jaspers aparece la discusión con el 2º de los Kaufmann, Walter (del que existe una conocida y divulgada monografía sobre Nietzsche). Kaufmann dice: "I reject his Nietzsche, he mine". "La primera parte de la frase es correcta, la segunda abiertamente errónea, pues aprecio las exteriorizaciones de Kaufmann, v. g. lo que destaca sobre sublimación". Más adelante: "Tampoco aceptaría su imputación de que mi Nietzsche sea una introducción a Jaspers y no a N", y tórnase a veces aplastante en su "re-crítica" el filósofo de lo circunvalante, cuando dice: "tal cita nietzscheana que nos presenta Baumgarten de N. me parece una de las exteriorizaciones juveniles que se escaparon a N. a consecuencia de su enfermedad mental".

Sobre polémica filosófica valdría la pena leer lo que dice el propio Jaspers en la tercera edición (1956) de su *Filosofía* (en el postfacio de 1955, pp. XXX-XLVII) que esperamos ver pronto en español en la ya anunciada traducción de F. Vela para las ediciones de Revista de Occidente.

Volúmenes como el que hemos aquí apenas bosquejado serían de desear aún en tres o cuatro idiomas, pero también en ediciones más "populares" a expensas del alto patrocinio universitario.

DR. BRENIO ONETTO BACHLER.

* La fórmula para él sería: "El hombre es, pues, una existencia posible en el Dasein" (este último en sentido jaspersiano).