

# *Revista* *de Filosofía*

Vol. XVIII Sumario N° 1

*NIKOLAUS LOBKOWICZ*: ACERCA DE LA HISTORIA DE LA TEORIA Y LA PRAXIS ♦ *RAMON MENANTEAU*: CARTA A UN AMIGO FILOSOFO QUE NOS INVITA A PREOCUPARNOS DE NUESTROS PROBLEMAS REALES ♦ *HUMBERTO GIANNINI*: LEGO UT INTELLIGAM ♦ *ANIBAL EDWARDS*: HEGEL: SU IDEA DE FILOSOFIA EN 1801 ♦ *GILLO DORFLES*: HISTORIA DEL ARTE COMO HISTORIA DE LA FILOSOFIA ♦ *DR. EMILIO HIDALGO SERNA*: FILOSOFIA DEL INGENIO: EL CONCEPTO Y EL METODO INGENIOSO EN BALTASAR GRACIAN ♦ *MIGUEL ESPINOZA*: LA CONCIENCIA IMAGINANTE

---

UNIVERSIDAD DE CHILE

1980









# Revista de Filosofía

---

VOL. XVIII

DICIEMBRE 1980

Nº 1

---

## S U M A R I O

<i>Nikolaus Lobkowitz</i> : Acerca de la historia de la teoría y la praxis . . . . .	5
<i>Ramón Menanteau</i> : Carta a un amigo filósofo que nos invita a preocuparnos de nuestros problemas reales . . . . .	23
<i>Humberto Giannini</i> : <i>Legō ut intelligam</i> . . . . .	29
<i>Aníbal Edwards</i> : Hegel: su idea de filosofía en 1801 . . . . .	35
<i>Gállo Dorfles</i> : Historia del arte como historia de la filosofía . . . . .	57
<i>Dr. Emilio Hidalgo Serna</i> : Filosofía del ingenio: el concepto y el método ingenioso en Baltasar Gracián . . . . .	69
<i>Miguel Espinoza</i> : La conciencia imaginante . . . . .	87

# Revista

VOL. XVIII Nº 1

DICIEMBRE 1980

# de Filosofía

UNIVERSIDAD DE CHILE

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DECANO

*Joaquín Barceló*

REVISTA DE FILOSOFIA

DIRECTOR

*Carlos E. Miranda*

CONSEJO DE REDACCIÓN

*Jorge Acevedo  
Héctor Carvallo  
Jorge Estrella*

*Humberto Giannini  
Ramón Menanteau  
Cástor Narvarte*

*Fernando Quintana  
Francisco Soler  
Juan de Dios Vial L.*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

*Eduardo Enrique Le-Beuffe*

DIRECCIÓN: José Pedro Alessandri 774 (Pabellón E)

Santiago de Chile

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

Nikolaus Lobkowitz  
Universidad de Munich

## ACERCA DE LA HISTORIA DE LA TEORIA Y LA PRAXIS

Permítaseme comenzar con una breve explicación de la estructura de mi ensayo. En la primera sección esbozo los dos contextos más importantes en que teoría y praxis fueron debatidos en la Antigüedad. En la segunda sección trato dos problemas que fueron discutidos en la antigüedad en ambos contextos: la primacía de la teoría sobre la praxis y la imposibilidad de cientizar esta última. En observaciones ulteriores trato de mostrar cómo ha ocurrido que la naturaleza del problema sea hoy radicalmente diferente que en la Antigüedad. En una breve sección final presento unas cuantas ideas acerca de cuáles son, en mi opinión, los problemas que hoy requieren un debate ulterior.

### I

El primer contexto en que fueron tratadas la teoría y la praxis en la Antigüedad es la discusión acerca de los *bioi*, los modos de vida humanos, que según se afirma se remonta hasta Pitágoras, pero que probablemente surgió por primera vez en la Academia platónica. Se origina en la típica manera griega de plantear la pregunta acerca de quién es el más feliz, el más sabio o el mejor —una pregunta planteada a menudo al oráculo de Delfos. Cicerón refiere que Pitágoras contestaba a la pregunta acerca de cómo entendía él el significado del neologismo *philosophos* comparando los tres tipos diferentes de hombres que asistían a los juegos festivos<sup>1</sup>: algunos vienen a negociar sus mercancías para obtener una utilidad, otros para alcanzar honores con su vigor corporal y aun otros sólo para contemplar las estatuas y los logros atléticos y para escuchar los discursos oficiales. Esto vale también para los hombres en general: algunos desean dinero y satisfacción sensual, otros poder y la autoridad del mando, pero otros, los filósofos, escogen contemplar las más bellas cosas, *tôn kallistôn theorian*. Pitágoras piensa que los filósofos han escogido el mejor camino; ellos no están aprisionados por pasión alguna y se dedican a lo divino.

<sup>1</sup> Cicerón, *Disputas Tusculanas*, V. 3, 8-9.

Sea que Pitágoras realmente contestara así o que la historia sea una leyenda de la Academia platónica, ella está basada en dos juegos de palabras que no son traducibles al español. El origen de la palabra teoría se explica, por lo general, indicando que *theoria* significa literalmente "observación" y se la relaciona con *theorós*, que designa al espectador en las representaciones festivas. No obstante, el oyente griego también sabía que *theorós* era originalmente, el título del emisario de una *polis*, quien debía consultar al oráculo, y que a la delegación oficial enviada por una *polis* griega a una ciudad vecina se la llamaba *theoria*, sea que tomara parte en los ritos sagrados del culto de la ciudad-estado o, a iniciativa propia, honrara a la divinidad de la *polis* vecina. *Theoria* tenía tanto que ver con la asistencia a representaciones festivas, que para los griegos era evidente de suyo que se asistía a una representación sagrada. Esta connotación sagrada de la *theoria* estaba aun reforzada por el hecho de que esta expresión recordaba a los griegos la palabra *theós* o dios. No solamente Plutarco, sino también los padres griegos de la Iglesia, como Gregorio de Nyssa, Basilio el Grande y el Pseudo-Dionisio, insistirían más tarde sobre esta conexión: que *theoria* es ya, sobre la base de su etimología, no simplemente un testimonio secular, sino observación de Dios y de lo divino.

El complejo de ideas acerca de los tipos de hombre o de los modos de vida humanos fue tratado por numerosos autores griegos, complicado hasta la oscuridad por Platón y, por último, terminológicamente fijado por Aristóteles con su característica destreza para establecer fecundas distinciones. Según éste, existen tres modos básicos de vida: la vida dedicada a la teoría, que es la del filósofo o, lo que expresa lo mismo para los griegos, del científico; la vida del ciudadano libre en la *polis* dedicado a la praxis política, y la vida de concupiscencia del hombre rico ocioso. Tal como Aristóteles lo establece al comienzo de la *Etica Eudemia*, ésta no es sin embargo una división de *todos* los modos de vida humanos. Porque los tres modos de vida mencionados son, cada uno a su manera, perfectos. Ellos presuponen una cierta independencia material y son así estilos de vida en que los miembros libres (en contraste con los esclavos) y relativamente acomodados (en contraste con los jornaleros, artesanos y agricultores empobrecidos) de la *polis*, pueden perseguir su *eudaimonía*, su realización objetiva que es, al mismo tiempo, su felicidad subjetiva. Por supuesto, la vida de concupiscencia es juzgada de inmediato como menos valiosa de acuerdo con las concepciones griegas prevalentes. Tal como Aristóteles observa irónicamente, el dicho del legendario rey asirio Sardanápalo: "Yo poseo solamente lo que he comido y los deseos que he

recibido a través de la pasión”, podría igualmente haber sido escrito sobre la tumba de un buey<sup>2</sup>. Así, sólo dos alternativas genuinas permanecen en pie: “el *bios theoretikós*, el modo de vida del filósofo que está dedicado a lo eterno y a lo divino, y por esta razón es un *bios xenikós*, una vida casi inevitablemente alienada de la *polis*; y el *bios praktikós* o *politikós*, el modo de vida del político que está dirigido hacia el destino y los problemas diarios de la *polis*.”

Tres observaciones parecen apropiadas con respecto a este primer contexto. La primera es que, por un lado, la oposición entre la vida teórica del filósofo y la vida práctica del político no era vista en modo alguno en la Antigüedad —al menos hasta los neoplatónicos— como irreconciliable. Sócrates y Platón caracterizan al filósofo como el verdadero político, y Platón propone el ideal del rey-filósofo en la *República*. Aristóteles concede que aun el filósofo no puede evitar completamente el participar en la vida de la *polis*<sup>3</sup>. Más tarde, los estoicos también preferirán un “modo de vida mixto”, y el filósofo tratará de ser, si no un gobernante como Marco Aurelio, un consejero de los gobernantes, como Séneca, o al menos un político influyente como Cicerón. Sin embargo, esta oposición es vista como fundamental: es la expresión biográfica de la oposición entre lo eterno y lo divino, por un lado, y lo transitorio y humano por el otro. No es accidental que Aristóteles basara su exigencia de que el filósofo no se abstenga de la vida política sobre la aseveración de que el filósofo es también un hombre. Básicamente, *theorein* es ya entendido en la Antigüedad, como más tarde en el misticismo cristiano, como una actualización de lo divino en el hombre, en tanto que la actividad política diaria constituye lo típicamente humano.

Mi segunda observación se refiere al hecho de que, en un examen más detenido, esta discusión tiene un componente ideológico. Ella sirve para justificar el modo de vida del filósofo, quien persigue intereses que, a primera vista, nada tienen que hacer con los problemas de la sociedad<sup>4</sup>. Aristóteles usa dos tipos de argumentos. De un lado, destaca que la vida teórica tiene que ver en sí misma con lo divino, que es una actualización del *nous*, y así, de lo divino en el hombre, y que ella es agradable a

<sup>2</sup> Cfr. *ibid.*, V, 35, 101; Aristóteles, *Magna Moralia*, II (1204 a 31 - 1204 b 3).

<sup>3</sup> *Ética Nicomaquea*, X, 9 (1180 a - 1181 b).

<sup>4</sup> Esto es particularmente claro en la discusión aristotélica de la primacía de las virtudes noéticas sobre las dianoéticas: *Ética Nicomaquea*, X, 2, (1172 b 3 - 1173 a 2).

los dioses. Por otro lado, trata de probar que todas las ventajas que distinguen la vida del ciudadano libre están presentes en grado excepcional en la vida filosófica. La actividad del filósofo es menos fatigosa y puede ser continuada con menos interrupción que la del político; el filósofo está más libre de las exigencias de la vida diaria que el político; es más independiente que él, y así sucesivamente. Esta discusión sirve como medio de autojustificación al filósofo —un punto que no debe perderse de vista aun en las discusiones contemporáneas concernientes a la primacía de la teoría o de la praxis.

En tercer lugar, esta discusión obviamente tiene muy poco que ver con lo que hoy día llamamos teoría y praxis. Básicamente no se refiere en absoluto a una oposición entre la teoría y la praxis, sino a dos formas de praxis: la praxis y estilo de vida del teórico y la praxis y estilo de vida del práctico. Por esta razón el problema nunca surge para los griegos en el sentido de un contraste de la teoría como inactividad con la praxis como actividad; ambas son actividades que presuponen un alto grado de ocio en el sentido de haberse independizado de aquellos quehaceres que sirven solamente para mantener la vida.

En el segundo contexto en que la teoría y la praxis fueron tratadas en la Antigüedad, la discusión tampoco giraba fundamentalmente en torno a una relación de algo así como pensamiento y acción. El segundo contexto tiene que ver con la teoría del conocimiento "científico"; rigurosamente interpretado, atañe a las diversas formas de teoría. Ya en Platón la discusión de los estilos de vida lleva a consideraciones acerca de los modos de saber que corresponden a ellos. Si el filósofo contempla por un lado lo eterno y lo divino, y por otro habla del hombre, de su praxis y de la ciudad, obviamente trata de ámbitos de objetos totalmente diferentes a los cuales deben corresponder también diferentes modos de saber. Nuevamente es Aristóteles quien fija los términos de este debate. Hay un conocimiento de lo eterno e invariable que solamente se puede observar: las estructuras invariables del mundo sublunar, las regularidades y objetos de las matemáticas, a las que el orden de los cuerpos celestes corresponde en la realidad, y finalmente los motores de los cuerpos celestes, incluyendo por sobre todos el Motor Inmóvil. Es de estos objetos que trató el conocimiento teórico. Al mismo tiempo hay conocimiento de aquellas cosas que son finitas, cambiantes y hechas por el hombre. El conocimiento práctico se refiere a la acción humana y a su orientación hacia el bien; el conocimiento poético a la producción y orientación del hombre hacia una obra.

Esta división tripartita de los modos del conocimiento no es una clasificación de la ciencia, en el sentido estricto de la palabra, ni una división del saber en el amplio sentido en el cual, por ejemplo, la percepción podría también considerarse como si fuera cognoscitiva. Más bien tiene que ver con una clasificación de la esfera del saber que puede ser articulado en el lenguaje y dentro de la que es posible argumentar a favor o en contra. Esto es importante, por cuanto Aristóteles aparentemente pensó que sólo el conocimiento teórico es ciencia en el auténtico sentido de la palabra, en tanto que el conocimiento práctico, y aun más claramente el poético, están relegados a la región limítrofe entre ciencia y experiencia. Esto ocurre porque solamente los objetos del conocimiento teórico son cosas que no pueden ser de otro modo del que son y —lo que constituye para los griegos la esencia de la ciencia— respecto de los cuales puede apreciarse, sobre la base de un conocimiento de las respectivas *aitiai*, que su ser fáctico “así y no de otro modo” es necesario. En contraste con esto, el conocimiento práctico, tal como Aristóteles lo presenta por ejemplo en la *Ética Nicomaquea*, es una comprensión de relaciones esencialmente contingentes.

Esto sugiere ya por qué hay una permanente discusión a lo largo de la Antigüedad acerca de la teoría y de la praxis, pero casi nunca acerca de sus relaciones recíprocas. Para los antiguos, esta relación no conduce básicamente a nada ya que la teoría fundamentalmente trata sólo de lo necesario (y, en esta medida, de lo divino), en tanto que la praxis humana es contingente. Esta es, de hecho, la esencia del significado de la famosa afirmación de Aristóteles según la cual solamente los ignorantes podrían esperar la misma clase y grado de precisión (*akribeia*) en la ciencia política y en las ciencias teóricas<sup>5</sup>. Aristóteles entiende que *akribeia* significa dos cosas: la precisión con la que se puede confirmar un hecho y el grado en que las *aitiai* pueden ser comprendidas. *Aitiai* significa aquí los fundamentos que determinan el “no poder-ser-de-otro-modo” de este hecho y que, en la medida en que se las conoce, proveen la base para la posibilidad de la precisión del conocimiento. Tal como Aristóteles lo enfatiza una y otra vez, no es posible ni necesario establecer en la esfera del comportamiento humano y de la acción humana más que un mero “así es” (*oti*). No hay una explicación que pruebe la necesidad de los hechos sobre la base de una deducción desde axiomas en que no se obtiene conocimiento (*dioti*) sino que se intuyen relaciones esenciales<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Ibid.*, I, 2 (1094 b 11 - 28).

<sup>6</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1062 a; *Primeros Analíticos*, 53 b 9.

Esta concepción tiene tres consecuencias. Primero, el conocimiento práctico no puede ser un fin en sí mismo. En lo que concierne a las cosas eternas e invariables, tiene sentido esforzarse por alcanzar conocimiento en virtud de sí mismo, considerando su naturaleza divina. Porque el conocimiento de lo divino es, como toda instancia de conocimiento, una asimilación a su objeto. Aquel que se preocupa de lo divino, lo imita. Con todo, esta imitación no es nunca la aplicación de una teoría a la praxis, sino que se asemeja a la relación que el hombre religioso cree que existe entre la oración y la vida diaria. El que se pone en contacto con Dios en la oración actúa rectamente, aunque no pueda decir que la oración le dé un saber práctico. En contraste con esto, un tipo de conocimiento que en principio no puede llegar a nada que sea visto como necesario, como lo es el conocimiento práctico, sólo puede ser significativo si sirve para algún otro fin. Ciertamente, el conocimiento práctico también aspira a la verdad, pero esta verdad es en sí misma de tipo práctico y es buscada sólo en virtud de la busca acción.

En segundo lugar, el conocimiento práctico tratado por el filósofo no es suficiente para decidir cómo debe uno conducirse en una situación particular. Por un lado, la acción recta es algo muy concreto y ningún conocimiento, ni aun el práctico, puede abarcar lo particular; siempre concierne a lo universal. Por otro lado, el conocimiento práctico es impreciso. Para emplear uno de los ejemplos de Platón, las leyes y normas éticas, tanto como las leyes civiles, no son obras de precisión como aquella del tornero, sino que se comparan mejor con las reglas del juego en las competencias atléticas. Ellas solamente establecen en general lo que se aplica en la mayoría de los casos. Por esta razón, la ética de la Antigüedad asigna una gran significación a la experiencia y a la prudencia. Cualquiera que sea la significación que pueda tener un conocimiento práctico acerca de las relaciones éticas y políticas, cuando trata de la acción concreta es sobrepasado ampliamente por la importancia de la experiencia o, hablando estrictamente, "del ser experiente" y de esa habilidad específica que sólo puede ser desarrollada a través de la práctica para decidir correctamente en una situación particular.

En tercer y último lugar, esta concepción de la *praxis* como falta de precisión es transferida sin mucha reflexión a la *poiesis*. La distinción entre *praxis* y *poiesis* puede ser expresada del mejor modo en español mediante nuestra distinción mucho menos precisa entre actuar y hacer. La *praxis* o acción es aquel modo de conducta humano que contiene en sí mismo su significado y cuyo cumplimiento consiste, por tanto, en su realización satisfactoria. El ejemplo griego constantemente citado es la ejecución de la

flauta, pero todas las acciones éticas y políticas son interpretadas de acuerdo con este modelo. La *poiesis* o hacer es, por contraste, producción: su cumplimiento y sentido subsiste en la obra que deja tras de sí. El que construye un barco o trata de curar a un enfermo en esencia no ha alcanzado nada mientras el barco no esté acabado o la salud no se haya restablecido. Por contraste, el que actúa como un miembro responsable de la *polis* nunca termina, porque cada acción política conlleva otra, pero él puede en cada instante alcanzar su meta, que es actuar como un hombre bueno. La auténtica acción política, como la entienden los griegos, no es algo así como un camino o un paso hacia un cumplimiento, sino una parte del cumplimiento mismo.

Lo que más me interesa aquí es la tesis de que, en relación con la *theoría*, los griegos piensan la *poiesis* de manera muy similar al modo como piensan la *praxis*. La *poiesis* también trata de contingencias, razón por la cual no hay un conocimiento teórico de la producción sino solamente un conocimiento poético que está orientado casi totalmente hacia la experiencia y una facilidad análoga a la prudencia. Así, hay, por cierto, en la medicina griega muchos debates relativos a si el médico debe familiarizarse con las disciplinas teóricas, pero esta es, casi sin excepción, una discusión académica que concierne sólo a la educación (*paideia*) del médico, no a su arte de sanar. Para decidir si él debiera prescribir una cierta medicina para una enfermedad, las ciencias teóricas son de muy poca ayuda a los médicos griegos o romanos. De mucho mayor importancia es la habilidad del médico. Así, aun hacia el final de la Edad Media no se designa a la medicina como ciencia sino como arte, tal como hoy hablamos no de la ciencia sino del arte de sanar.

Hasta aquí con respecto a los dos contextos en los cuales el debate acerca de la teoría y la praxis se desarrolló en la Antigüedad. En ellos, la teoría y la praxis no son discutidas en el sentido moderno de una teoría que sea aplicable en la práctica. Hay varias razones para esto. Primero, teoría y ciencia nunca son concebidas como un sistema de proposiciones sino como una actividad. Esta visión, que era evidente de suyo en la Edad Media aun hasta el siglo XIV, ha sido rehabilitada por primera vez en la modernidad por Heidegger<sup>7</sup>. Segundo, la praxis no es idéntica con la ac-

<sup>7</sup> En su "concepción existencialista de la ciencia", Heidegger caracteriza a la ciencia como un "tipo de conducta" (*Verhaltensweise*), una "manera de ser" (*Seinsart*), un "modo de existencia"

(*Weise der Existenz*) y un "modo de ser-en-el-mundo" (*Modus des In-der-Welt-seins*). Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer Verlag, 1953), pp. 357-361.

ción humana que puede ser contrastada con el conocimiento. La discusión siempre se refiere a tres tipos de actividad, la teoría, la praxis y la poiesis. Tercero, la teoría se refiere fundamentalmente a contextos en que tanto el actuar como el hacer son imposibles. Tal como lo establece sugestivamente Aristóteles, “estamos todos de acuerdo en que un objeto de la ciencia no puede ser de otro modo del que es; el objeto de la ciencia existe necesariamente”<sup>8</sup>. En cuarto y último lugar, para los griegos es la contingencia lo que caracteriza específicamente la esfera humana: en el reino de la *praxis* y la *poiesis* no prevalece ninguna necesidad y es, por lo tanto, imposible para la ciencia establecer *aitiai* relevantes.

## II

Si se investiga la historia del par de conceptos teoría-praxis desde los griegos hasta el presente, pronto se ve que, a pesar de los numerosos rodeos y aun intentos de trastocar este desarrollo, ocurrieron dos cosas. Primero, la primacía de la teoría sobre la praxis llegó a ser gradualmente más cuestionable para el filósofo, hasta que hoy parece casi imposible mantener aún seriamente esta posición. Segundo, aunque ello ocurrió principalmente debido a un equívoco, se hizo el intento en forma cada vez más amplia y obviamente con un grado creciente de éxito de falsificar el concepto griego de la imposibilidad de cientizar la praxis.

El primer desarrollo anteriormente mencionado no comienza de ningún modo —como pudiera pensarse— con el marxismo. Más bien ya el cristianismo de los primeros siglos parece haber producido el ímpetu decisivo. Los padres de la Iglesia se sentían obligados, sobre la base de la doctrina cristiana de la caridad, a atribuir a la vida práctica una significación esencialmente mayor que la que la Antigüedad hubiera considerado sustentable. Esto no concierne sólo al mensaje de Cristo, en el cual se dice muy poco de la teoría tanto en el sentido antiguo como en el moderno, pero mucho de las acciones humanas y de los modos de relacionarse con Dios y con el prójimo. También es relevante el hecho de que, en los primeros siglos de la Cristiandad, el neoplatonismo había desarrollado una nueva comprensión tanto de la teoría como de la vida práctica. Para la Antigüedad clásica, la teoría en el sentido de una contemplación genuina de lo divino y la teoría en el sentido de un análisis científico no se distinguían rigurosamente, y esto a pesar de la clara concepción de Aristóteles, por ejemplo, de que Dios sólo puede ser inferido como la

<sup>8</sup> *Ética Nicomaquea*, VI, 3 (1139 b18-25).

causa primera y no puede ser experimentado como algo inmediatamente dado. Para los neoplatónicos, sin embargo, el concepto de una unión mística con el Uno divino lleva a una rigurosa separación entre una ciencia discursiva y la *theoria* en el sentido de contemplación. Con Gregorio de Nyssa, la teología cristiana también se hace cargo de esta distinción. En su homilía sobre el *Cantar de los Cantares*, Gregorio distingue dos formas de *theoria*: una que corresponde a la dialéctica platónica, y por lo tanto a la ciencia que trabaja con muchos conceptos, y otra que es un "ver a Dios en la oscuridad", esto es, contemplación<sup>9</sup>. Esta exaltación neoplatónica de la *theoria* como una contemplación mística esencial, que fue recogida por los autores cristianos, conduce a una confusión del riguroso distinguo, que aún era evidente en los estoicos romanos, entre la vida práctica como una vida política de realización y todos los otros modos de vida. *La vita activa* es transformada desde un *bios politikós*, por una parte, a una vida de caridad cristiana, y por la otra a un concepto colectivo de todos los modos de vida y las vocaciones que tienen que ver con la *necessitas praesentis vitae*. En cuanto a la vida de caridad cristiana, se torna una *vita* que, como complemento de la contemplación, tiene una importancia incomparablemente mayor que la que la Antigüedad estaba preparada para asignar al *bios politikós*.

Después de Orígenes, se acostumbra continuar el debate acerca de la *vita activa* y de la *vita contemplativa* por medio del relato evangélico acerca de María y Marta<sup>10</sup>. Cuán lejos está el punto de vista cristiano del de la Antigüedad, se hace evidente en los *Sermones* de San Agustín. Agustín cita la sugerencia de Cristo de que María ha escogido el mejor camino, que no será quitado de ella, mientras Marta se dedicaría sólo a lo corpóreo y por tanto a las necesidades pasajeras del Señor. Sugiere, empero, que la actividad de Marta es la tarea del cristiano en este mundo: *Quod agebat Martha, ibi sumus, quod agebat Maria, hoc speramus* (Mientras lo que hacía María es lo que esperamos, la acción de Marta es donde estamos ahora). La vida teórica puede alcanzar su plenitud sólo en la otra vida. Aunque continuamente permanece siendo el fin último, llega a ser, por así decirlo, una recompensa por renunciar al menos parcialmente a la *vita contemplativa* en este mundo por causa de la *vita activa*<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> *Patrologia Graeca*, ed. J. - P. Migne (Paris, 1844), XLIV, 1000 C-D.

<sup>10</sup> San Lucas, X, 32-42; Orígenes, *In Lucam Fragmentum* 171, en *Die Homilien zu Lukas*, ed M. Rauer (Berlin:

Akademie Verlag, 1959), p. 298.

<sup>11</sup> Ver San Agustín, *Sermones* 103, 104 y 179, en *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne (Paris, 1857), pp. 615-618, 963.

Después del final del siglo XV, esta visión es sofocada gradualmente, porque la distinción entre los dos *genera vitae* llega a ser el esquema para la discusión de los variados aspectos de la vida de las órdenes religiosas y, más tarde, de las ventajas de las diversas órdenes. La cristiandad seglar desempeña un papel de mucho menor importancia en este debate y, por esta razón, la problemática de los *bioi* o *vitae* muere con la desaparición de la relevancia social de las órdenes religiosas al comienzo de la época moderna, o bien se transforma en una mera subdivisión académicamente debatida de la teología práctica y de la teología de las órdenes.

Además, un destino similar le acaece a la discusión griega de los modos de conocimiento. Por largo tiempo continúa como una subdivisión de la teología cristiana, como en los debates en la alta Edad Media acerca de si la teología es o no una disciplina teórica (que lo es, había sido evidente de suyo para los autores antiguos), o si contiene dentro de sí dimensiones de ciencia práctica (como obviamente pensaban en especial la orden franciscana y Duns Scoto). Con el concepto radical de Descartes de que hay solamente una ciencia, a saber, aquella construida sobre el modelo de las matemáticas, este debate se detiene repentinamente. Tal como él lo dice en las *Regulae ad directionem ingenii*, solamente hay un único modo de sabiduría humana, que está tan poco diferenciado por la distinción de sus objetos como la luz cuando alumbra diversas cosas<sup>12</sup>.

En este desarrollo, la alta Edad Media desempeña un rol un poco diferente del que se pudiera pensar dadas las concepciones usuales acerca del escolasticismo. Porque el escolasticismo no es de ninguna manera tan sólo una cumbre de la teología cristiana sistemática; es también un punto en el cual ciertas intuiciones de antiguos autores cristianos están encubiertas y olvidadas y en el cual tienen origen errores posteriores. Quisiera ilustrar esto con tres breves ejemplos<sup>13</sup>.

*Primero:* La seguridad con que Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, defiende la primacía de lo teórico sobre lo práctico es una vuelta —aun en su modificación cristiana— a la concepción antigua que, podría decirse, retrocede a un punto de vista más antiguo que el de la concepción evangélica de alguien como Agustín. En los diversos debates acerca de la naturaleza de la teología, o aun acerca de las características de la *visio*

<sup>12</sup> *Oeuvres de Descartes*, vol. X, pp. 359-361.

<sup>13</sup> Los ejemplos siguientes son, por cierto, meramente ilustrativos. Para una discusión más exhaustiva, véase Nicholas

Lobkowitz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1967), caps. 5 y 6.

*beatifica*, como el que tiene lugar en los siglos XIII y XIV entre dominicos y franciscanos, es como si Aristóteles y Agustín disputaran el uno con el otro. En este diálogo, que continúa por dos siglos, Santo Tomás es el exponente de la concepción antigua, y Buenaventura y Duns Scoto los exponentes de la concepción cristiana.

*Segundo:* Los enciclopedistas del siglo XII y comienzos del XIII (señaladamente Hugo y Ricardo de St. Victor y, más tarde, Dominicus Gundissalvi) habían desarrollado un interés en las disciplinas poéticas que concordaba con una observación realista de la tecnología que había estado avanzando desde comienzos del siglo II. Así, Hugo de St. Victor también reconoce una mecánica además de una lógica propedéutica y las *theorica* y *practica* entendidas a la manera tradicional. El describe explícitamente la mecánica como el grupo de aquellas disciplinas y artes que, como un *omnium rerum fabrica*, dirigen esas actividades sin las cuales no podemos vivir, pero con la ayuda de las cuales podemos vivir mejor. Hasta donde puedo establecerlo, los mismos pensamientos retroceden hasta los árabes; pero aunque el redescubrimiento de los griegos, sobre todo de Aristóteles, ocurre a través de la mediación de los árabes, la influencia del conocimiento teórico de los griegos, que entretanto había sido olvidado, es tan grande que en la alta escolástica el interés por lo que hoy llamaríamos las disciplinas de producción desaparece casi totalmente. Por supuesto que Santo Tomás también reconoce una *scientia factiva* que corresponde al conocimiento poético de los griegos, pero los ejemplos que emplea son tan esporádicos y abstractos que se percibe claramente que ella le interesa solamente para completar la clasificación de las ciencias. En lo que concierne al resto, los precursores de la ciencia natural moderna en los siglos XIII y XIV (p. ej., Grosseteste, Dietrich de Freiberg, Roger Bacon y Nicolás de Oresme) conducen sus investigaciones exclusivamente desde intereses especulativos y a veces religiosos (como cuando la óptica se estudia en conexión con la metafísica de la luz). El hecho de que sus investigaciones pueden ser significativas para la *fabrica rerum* es mencionado, en efecto, ocasionalmente por estos autores, pero sólo marginalmente.

*Tercero:* En la alta Edad Media la fatal confusión entre hacer y actuar comienza a hacerse sentir; una confusión por la cual el debate *theoria-praxis* se resentirá por siglos. Ciertamente, Santo Tomás como buen aristotélico, obviamente tiene familiaridad con la distinción entre *praxis* y *poiesis* como *actio* y *factio*. Pero cuando él no está comentando a Aristóteles y habla en general sobre acciones humanas, ilustra continuamente

la *actio*, la contraparte medieval de la *praxis*, mediante actividades de producción. Esto es más que una torpeza conceptual, de la que Santo Tomás difícilmente puede ser acusado. Es una consecuencia, entre otras cosas, de la idea, extraña a los griegos, de que Dios creó el mundo y, en esta medida, puede ser entendido *mutatis mutandis* como productor. A pesar de la falta de interés en los detalles de las actividades de producción, esto lleva a un gran incremento del valor de la *poiesis* y eventualmente a una desaparición de la distinción entre *praxis* y *poiesis*. Una indicación de ello es el título del más grande tratado quirúrgico de Occidente: la *Practica Chirurgica* de Rogerio de Salerno. Donde se hubiera esperado leer *mechanica* o *poietica*, se lee *practica*, tal como hoy hablamos de práctica médica.

Hoy se asegura a menudo que el cambio "revolucionario" desde la ciencia medieval a la ciencia moderna se debió a un interés práctico o, para decirlo en forma más precisa, a un interés poético. Los autores marxistas, en particular, han tratado de probar que el surgimiento de la ciencia moderna tiene su origen en las nuevas necesidades de producción o aun en el interés en una acción orientada a un fin y en una posible utilidad técnica<sup>14</sup>. Aun si se hubiera tenido que deducir trascendentalmente el tipo de teorías empíricas modernas desde los mismos intereses (lo que en ningún modo me parece convincente), esta idea es *históricamente* falsa. Por muy fundamentalmente diferentes que puedan ser los conceptos de ciencia de un Descartes, de un Galileo o de un Newton del de alguien como Santo Tomás de Aquino, ellos coinciden en un respecto, a saber: la teoría no requiere de justificación alguna de su existencia a través de la *praxis* o de la *poiesis*. De hecho se puede ir aún más allá: el concepto cartesiano de ciencia excluye en principio tal justificación porque en él teoría y cognición llegan a ser idénticas. La diferencia esencial entre el concepto medieval de ciencia y el moderno está precisamente en los dos hechos siguientes. Primero, el nuevo tipo de teoría pretende ser la única forma legítima no sólo de ciencia sino de todo conocimiento firme en general. Segundo, surge la visión de que con este nuevo tipo de teoría es posible una cientización de la acción humana, lo que sin embargo nunca se hace relevante en el área de la producción sino en la de la acción.

<sup>14</sup> Esta visión se asocia con mayor propiedad a Engels y a algunos marxistas recientes que al mismo Marx. Véase también Benjamín Farrington, *Greek Science* (Harmondsworth Middlesex:

Penguin Books, 1963); J. D. Bernal, *The Social Functions of Science* (London: Routledge & Sons, 1939) y *Science and Industry in the Nineteenth Century* (London; Routledge & Paul, 1953).

Mucho antes de que comenzara a desarrollarse la visión de que la teoría científico-natural moderna es relevante para la producción, se consideró evidente de suyo que las disciplinas prácticas clásicas, a saber, la ética y la política, pueden ser cientizadas con la ayuda de la nueva teoría. No solamente para Descartes y Hobbes, sino también para Malebranche, Leibniz y Wolff va de suyo que la tesis aristotélica de la imposibilidad de cientizar la *praxis* (o de la naturaleza esencialmente no científica del conocimiento práctico) está basada simplemente en la insuficiencia de la teoría antigua y medieval. Locke prueba que esto no es en modo alguno solamente un mero error de los racionalistas. Aunque él niega que la física posea una certeza genuina, piensa que podría demostrarse que las ideas morales y políticas son "tan incontestables como aquellas de las matemáticas" y que ellas podrían ser demostradas con el mismo grado de precisión que "el que un triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos"<sup>15</sup>. Si se intenta resumir este desarrollo característico, habría que decir tal vez: no solamente ha desaparecido la opinión clásica de que hay varios tipos de conocimiento irreductibles uno al otro, sino que también el descubrimiento de la deductibilidad potencial de directrices para la producción desde la teoría es transferida a la acción tan irreflexivamente como la Antigüedad había transferido su tesis de la no deductibilidad de las directrices prácticas a la producción. El error antiguo y medieval y el error moderno surgen del hecho de que la diferencia entre hacer y actuar ha sido olvidada y toda acción humana se concibe gradualmente de acuerdo con el modelo de la producción. El concepto de una habilidad para cientizar totalmente la acción humana, que resulta de esto, tiene al mismo tiempo como consecuencia que la tesis de la primacía de la teoría llega a ser finalmente insostenible. Pues si cada directriz para la acción puede finalmente ser deducida desde una teoría, y toda teoría puede ser traducida a directrices para la producción, no queda nada autónomo ni en el conocimiento ni en la acción que pueda ser comparado con otro como superior. Por esta razón, no es accidental que en la época desde Descartes hasta Kant la problemática teoría-praxis está casi totalmente silenciada o, en todo caso, casi nunca se la somete a un debate explícito y sistemático.

<sup>15</sup> Locke, *Essays*, IV, 3, 18; *Philosophical Works*, ed. J. A. S. John (London,

1892), II, p. 154.

## III

Sería una tarea demasiado vasta para una breve presentación tratar el complejo redescubrimiento de la diferencia entre hacer y actuar en Kant y su confusión posterior en el idealismo alemán. No obstante parecen necesarias dos consideraciones sobre el marxismo, que también pueden servir como una transición a mis últimos comentarios. Ciertamente, no hay una tradición filosófica en la cual se haya hablado y se hable tanto acerca de la teoría y la praxis como en el marxismo y en la cual al mismo tiempo permanezca tan radicalmente oscuro lo que la teoría y la praxis son en realidad. Rüdiger Bubner, en su razonable folleto sobre teoría y praxis como abstracciones post-hegelianas, ha señalado en forma irónica pero exacta que en esta tradición la praxis es simplemente todo aquello que no puede ser identificado como teoría<sup>16</sup>. Pero, conversamente, lo mismo podría decirse de la teoría. Si se sigue el desarrollo desde la izquierda hegeliana hasta la nueva izquierda o la filosofía soviética, la teoría es primariamente una versión abreviada de la filosofía de Hegel, luego la crítica de la filosofía hegeliana, luego la crítica del orden existente desde premisas esencialmente hegelianas, luego el marxismo que se ha osificado en una doctrina paliativa y, finalmente, todo lo que es defendido por el profesional en cualquier época dada, ya sea éste el partido o el intelectual, quien, de acuerdo con la famosa declaración de Horkheimer acerca de la teoría tradicional y crítica, debe tener presente que una teoría verdadera constantemente debe ser reformulada de acuerdo con las nuevas condiciones. Paralelamente a esto, la praxis es primariamente una crítica del orden existente derivado de la teoría, luego la historia de la humanidad trabajadora, luego una historia del movimiento obrero y, finalmente, todo lo que hace el teórico progresista, a lo cual Engels (sobre quien la filosofía soviética parlotea sin pensar en este y muchos otros respectos) agrega la industria y la experimentación. Solamente hay una cosa en común a estas variantes de la praxis: no tienen casi nada que ver con la praxis en el sentido original, sino que representan una enorme reducción de todas las acciones humanas a *poiesis*. Aun en aquellos puntos donde la praxis se entiende como acción política, es siempre la producción de un estado de cosas.

Esto es cierto aun cuando se reconozca (por ejemplo por Habermas y el grupo Praxis yugoslavo) que la reducción de todas las actividades hu-

<sup>16</sup> Rüdiger Bubner, *Theorie und Praxis als nachhegelsche Abstraktion* (Frank-

furt: Kohlhammer Verlag, 1972).

manas esenciales a trabajo y producción, que es especial característica de la línea dura marxista, es una simplificación insostenible<sup>17</sup>. Pues aun la acción emancipadora debe ser interpretada finalmente de acuerdo con el modelo de la *poiesis*: es la producción de una situación que no contiene su justificación en sí misma, pero la deriva de sus resultados.

La conclusión que deseo extraer de estas observaciones es que, contrariamente a todas las apariencias, nunca hubo una explicación de la teoría y de la praxis tomadas en sentido estricto, y en todo caso no la hubo de su relación recíproca. Ha habido debates sobre varios tipos de praxis y varias clases de teoría; ha habido discusiones acerca de la relación entre teoría y producción, entre teoría e historia, y entre teoría y experiencia. Pero el problema real que propone el famoso pasaje de la *Ética Nicomaquea* nunca ha sido verdaderamente debatido, a saber, ¿es posible desarrollar una teoría relevante para la praxis, que sea realmente una teoría y que sea en verdad relevante justamente para la praxis y no para cualquiera otra cosa posible?

Si se quisiera discutir hoy esta cuestión, habría que comenzar por decir algo más preciso acerca de la praxis y entonces, como agregado, acerca de la teoría. Básicamente, los filósofos lo han hecho de modo relativamente fácil para ellos; en vez de mirar a su alrededor y registrar con cuidado lo que el hombre hace, desarrollaron rúbricas e indujeron a las generaciones a pensar dentro de ellas. Este reproche vale menos para los filósofos de la Antigüedad que para quienes piensan en las categorías desarrolladas por ellos, esto es, para sus sucesores y para nosotros mismos. Para el contexto original de la discusión de la teoría-praxis en la Antigüedad, el asunto de los modos de vida no pretendía ser una presentación adecuada de todos los modos de conducta humana. Concernía a la cuestión de la buena vida, que ni siquiera era accesible a la mayoría. Y respecto de la discusión sobre los modos de conocimiento, ella correspondía a los tres intereses fundamentales que reconocían los aristócratas griegos: la ciencia, la política y las numerosas actividades de los esclavos y artesanos, así como de los médicos y de aquellos que ocasionalmente escribían piezas de teatro y poesía. Si nosotros preguntamos hoy, en cambio, si es suficiente dividir los modos humanos de conducta en teoría, praxis y *poiesis* o simplemente en teoría y praxis, donde la primera comprende el conocimiento y el pensamiento y la última la acción, debemos ponerlo seriamente

<sup>17</sup> Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1968), esp. cap. 3, y la

revista *Praxis*, órgano recientemente suprimido del grupo Praxis yugoslavo.

en duda. Si es obvio que los jardineros y los políticos municipales tienen algo en común, ¿de qué sirve el comparar sus actividades con quehaceres eruditos? ¿Existe alguna razón para proceder tan fácilmente como se hace hoy, como si hubiera dos actividades esenciales, ciencia y política, o pensamiento y trabajo, y como si todo lo que hacemos y que se nos aparece como relevante pudiera ser sometido a estas categorías? ¿Es teoría o praxis el diálogo que se produce en una asamblea? ¿Es *praxis* o *poiesis* la actividad de un oficial administrativo, cuya tarea consiste en tramitar documentos? ¿Y qué pasa con las miles de actividades que los hombres ejecutan diariamente: dirigirse al lugar de trabajo, leer el periódico, preparar un viaje de vacaciones, ofrecer una conferencia, conversar con otros hombres, ceder el paso en la calle, abrir tarros, tomar fotografías?

Naturalmente, puede entenderse todo esto como praxis y contrastarlo con la teoría, ya sea en el sentido del *bios theoretikós* de un científico individual o en el sentido de aquel que se dedica a trabajos científicos. Y naturalmente, entonces, puede agregarse de inmediato que todo está socialmente mediatizado. Pero finalmente nada se logra con conceptos engranados en forma tan tosca. Lo que se requiere es una circunspección realista de lo que el hombre hace y luego un intento de ordenar esta compleja profusión de acuerdo con tipos de actividades de los cuales hay ciertamente más de tres o de dos.

El próximo paso consistiría en preguntar qué y cómo sabemos y podemos saber acerca de cada tipo de actividad. Así, para cada tipo de actividad correspondería una profusión de teorías. Tómese por ejemplo la investigación y la enseñanza. La cantidad de actividades específicas que contiene este tipo de actividad puede ser investigada por psicólogos, sociólogos, historiadores, lingüistas, teólogos, y por fisiólogos, químicos y físicos. Cada uno se acerca a este tipo de actividad con su propio tipo de teoría y cada uno tiene, sin duda, una contribución significativa. Pero, ¿es esto suficiente para permitirnos decir que nosotros hemos logrado cientizar la praxis humana, ya sea en el sentido de que la praxis contingente llegue a ser accesible a la ciencia o en el sentido de que tengamos o solamente podamos buscar significativamente una ciencia concerniente a cómo se puede o se debería investigar y enseñar?

La respuesta no es un simple "sí" o "no", pero será variadísima. Mas no será la respuesta a una pregunta vana, especialmente no para los representantes de ese grupo vago de disciplinas que son designadas de una manera más bien volátil como ciencias sociales. Cuando se observa el esfuerzo que aplican ciertas disciplinas a construir modelos de acción humana o a desarrollar teorías de decisiones y sistemas, no es posible dejar

de preguntarse si y cómo están ellas en situación de acercarnos a la acción humana en una forma que pudiera caracterizarse hasta cierto punto como científica.

Así, la clásica discusión acerca de los méritos de los variados *bioi* podría desenvolverse tal vez de una manera nueva. Porque, por ejemplo, la pregunta es si el *bios theoretikós* es intrínsecamente significativo sin referencia a otras acciones, porque la pregunta de ningún modo puede ser respondida de manera arbitraria ni puede ser decidida en forma individual. También comprende la cuestión relativa a si los griegos pensaban como hoy teorías que nos dicen algo esencial y a la vez no pueden ser traducidas en principio a directrices para la acción. Y también incluye la cuestión de si acaso existen modos de acción o aspectos de modos de acción que en principio sean inaccesibles a la penetración teórica y cuyo logro, por esta misma razón, deba ser dejado a la experiencia y a la prudencia del individuo. Porque un *bios theoretikós* que sólo pueda llegar a intuiciones que tienen que ser traducidas a directrices para la acción no puede ser un fin en sí mismo, puesto que su meta apunta por su propia naturaleza más allá de sí. Pero, de la misma manera, una praxis que pueda ser totalmente cientizada no puede constituir una culminación de la vida humana, esto es, el fin al cual todas las otras metas están subordinadas. Pues, como escribe Aristóteles al comienzo de la *Metafísica*, "el hombre por naturaleza desea saber"; esto no es menos cierto hoy que lo era hace más de dos mil años. Si la práctica puede ser cientizada, no es la práctica sino la teoría la que constituye un fin.

Me parece que al menos hasta este punto el concepto original de la Antigüedad es aún válido: tanto el conocimiento como la acción sólo pueden ser fines finales significativos si existe una clase de conocimiento que no refiera más allá de sí mismo a la acción, y una clase de acción que permanezca inaccesible al conocimiento o en todo caso al conocimiento científico.

(Traducción de Georgeanne Vial y Joaquín Barceló).



Ramón Menanteau  
Universidad de Chile

## CARTA A UN AMIGO FILOSOFO QUE NOS INVITA A PREOCUPARNOS DE NUESTROS PROBLEMAS REALES

Señor  
Carlos Miranda  
*Presente*

Estimado amigo:

El epígrafe que Ud. pone a su trabajo de la Revista de Filosofía de junio del año pasado declara perfectamente el pensamiento de Ud. Las alusiones que hace a una débil polémica en la que Ud. tercia sólo lo oscurecen. El epígrafe dice así: "Ningún filósofo ha sido un espíritu puro, ninguno ha estado desligado de su tiempo y de su patria". (R. Aron). Efectivamente; se es hijo de su siglo y de su raza aunque se proteste contra su siglo y contra su raza. Así, Sócrates sale del movimiento sofístico, y Lutero sale del catolicismo, y Jesús, continuando al judaísmo termina rompiendo con él. Ninguno de éstos elaboró un pensamiento propio. Así, también, ningún latinoamericano podrá elaborar un "pensamiento latinoamericano" omitiendo lo ya pensado en los siglos de la Historia. El ejercicio del pensamiento, además, amigo mío, se rige por unos cánones universales. El instrumental conceptual con que hemos de resolver nuestros problemas no es folklórico, y ni siquiera los problemas mismos que a Ud. le interesan lo son, pues, para bien o para mal, hay ya una civilización planetaria.

Nada tiene de desdorado asimilar categorías que no hemos forjado, lo grave es no saber qué hacer con ellas.

Formularon los griegos, enseña Zeller todas las cuestiones fundamentales de la Filosofía, teóricas y prácticas a la vez, y las contestaron con la transparente claridad que es característica de la mente helénica. Sin embargo el mismo Zeller nos recuerda que la Filosofía presocrática "contiene en sí todas las simientes que luego habrían de fructificar". La Filosofía presocrática, o sea, una Filosofía surgida en el Asia Menor, o sea, Filosofía de las colonias griegas, o sea, una Filosofía de fuera de la metrópoli.

Los pensadores griegos clásicos tenían ya unos textos a través de los cuales comprender sus problemas reales.

“Yo, dice Juan Bautista Alberdi, habré tomado ideas a todos, y de ello me lisonjeo, porque no he procurado separarme de todo el mundo, sino expresar y ser eco de todos. Pero creo no haber copiado a nadie sino a mí mismo. ... a eso aludí cuando llamé a ese libro: Redacción breve de pensamientos antiguos”. (Cartas Quillotanas IV). No es exclusiva de Alberdi esta reflexión de nuestros problemas reales afinada en *toda* nuestra tradición intelectual. Es también la de Bello, Lastarria, Montalvo, Bilbao, Arcos. Y así fue como América Latina conversó consigo misma, conversación que Ud. también echa de menos.

Es un hecho, estimado amigo, y me alegro de coincidir con Ud., que la inmensa mayoría de los filósofos se ha preocupado de los problemas de su tiempo y de su raza. Las excepciones las hallamos en algunos contemporáneos nuestros encerrados en paréntesis, vírgulas, etimologías y “eidos” y que explícitamente establecen desconexiones entre existencia y conciencia.

He hecho mención a Alberdi, porque es de entre los nuestros quien representa la más cumplida repulsa a los caciquismos, indigenismos y folklorismos intelectuales que han exaltado un imposible pensamiento autóctono.

Pasemos ahora a los problemas reales que Ud. nos invita a encarar.

¿Cómo es que en un mundo rico con una inmensísima capacidad productiva los dos tercios de su población pasen hambre? Este es el problema fundamental ya que Ariel descansa sobre los hombros de Calibán.

El cómo poner la economía al servicio del hombre es *el* problema que tiene una inteligencia aplicada a la política. Es el problema de su inteligencia, querido amigo.

Las diferencias entre los países ricos y los países pobres tienden a hacerse más y más hondas.

“El 25% de la población mundial que vivía en la zona de ingreso más bajo del mundo en 1860, ganaba el 12,5% del ingreso mundial, mientras que en 1960 fue de 3,2%” (Zimmerman. Países pobres, Países Ricos. Ed. Siglo XXI).

Las cuentas que saca otro especialista no son tampoco alegres para el mundo en su conjunto.

“Hacia el fin del siglo XVIII ... se ha podido estimar el desnivel de vida media entre la nación más rica y la más pobre como 8 es a 1: Inglaterra comparada con la India del Sur o con el Africa Tropical. Hoy día, US\$ 3.000 de renta anual por cabeza en EE.UU., contra US\$ 60 en el Alto Volta, en el Tchad, y en Pakistán. El desnivel se acerca al orden de 50 es a 1” (René Dumont. Chine Supeuplé).

Abra Ud. El Fígaro de este 21 de marzo y encontrará lo que el periódico llama "la deuda colosal" de los países pobres. Al finalizar 1977, el tercer mundo debe (¿a quién?) 330.000 millones de dólares, que se prevé aumentará en dos años en 110.000 millones.

Hay un progreso tecnológico que permite un excedente de riqueza, y 2.000 millones de hombres con necesidades básicas. Paradojal, ¿verdad? consideraciones que a falta de mejor nombre, llamaré morales, aconsejan repartir ese excedente. Tal ha sido el objetivo del Socialismo, y tal debe ser el nuestro.

"En lo que se refiere a las relaciones sociales, dice Servan-Schreiber —a quien Ud. por sus estudios actuales debe conocer— nuestra herencia que aún hoy está vigente es la expresada por la sentencia de Colbert: lo que a unos se le da se le quita a otros. Esto explica los rasgos esenciales de nuestra sociedad; principalmente, el papel de las jerarquías. Lujo y miseria coexisten, o sea, acción predatoria ejercida por el fuerte sobre el débil".

Irracionalidad de la economía como también puede decirse. Irracionalidad maquillada con tecnicismos. Irracionalidad que suele llamarse rentabilidad. Así, por ejemplo, producíamos azúcar y producíamos hilados, y so capa de rentabilidad ya los producimos menos. Pero compramos autos populares y de los otros, miles de embelecos y abalorios electrónicos. Situación ésta que recuerda las críticas que ya Aristóteles hacía a la crematística. La necesidad de acumular sin cesar, de enriquecimiento sin límite se le aparecían a Aristóteles como fenómenos irracionales. Pero, en verdad, huelga que le indique a Ud., antiguo profesor de Antigua, estos textos empolvados.

Estamos inmersos en un régimen económico caracterizado certeramente por Marx como "guerra entre los avaros".

Pero tampoco en el otro de los dos máximos sistemas económicos actuales se vislumbra una economía al servicio de la humanidad.

Una voz ilustrada de la esperanza "científica" hace tiempo que hablaba así: "Una Filosofía materialista y práctica no puede menos que prohibirse presentar un ideal trascendente; su ideal debe ser una función de la realidad. Debe tener raíces en esta realidad y existir en ella virtualmente. La idea del hombre total responde a esta exigencia. Además, la realidad del posible humano puede determinarse científicamente, por el estudio específicamente económico y sociológico" (H. Lefebvre. El Materialismo Dialéctico).

¡El Reino de los Cielos ya está entre nosotros!

Sin embargo, después de una generación, Lefebvre escribe: "Podemos preguntarnos si aún se puede contar con las transformaciones de la sociedad global —e incluso con la eficacia de la clase más 'avanzada', el proletariado— para crear una vida nueva en el sentido de las promesas y de las aspiraciones profundas que nos transmite y nos revela la Historia" (Introd. a la Modernidad).

Se han esperado grandes acciones del proletariado, y la base de esa esperanza ha sido la hipótesis de la creciente pauperización de los obreros. Hoy es una hipótesis desprestigiada, porque "... el racismo pudre hasta los proletariados francés y británico, este último muy consciente de que debe su nivel de vida relativamente más alto a la sobreexplotación de los árabes, los malayos y los africanos" (Gorz. Historia y Enajenación).

Pero, incluso, suponiendo un proletariado según lo describe el Manifiesto Comunista, resulta aún más sospechosa su capacidad para forjar el bien común, porque unos tales hombres están llenos de deseos de tener, y no de deseos de ser. Aspiran a ser consumidores más que productores. Todo lo cual, sin duda, es muy explicable, pero la explicación que se dé no desvanece la duda que un cierto trato con las acciones que ocurren en la vida suscita en nosotros. Porque, ¿pueden unos hombres inficionados de ansias y resentimientos, y justamente porque están así inficionados, crear unas nuevas formas de vida en el sentido de las promesas y de las aspiraciones profundas que nos transmite y nos revela la Historia?

No hay indicios de una futura consumación comunista, a pesar de que en buena parte del planeta han sido subvertidas —¿o no?— las relaciones capitalistas de producción. Hasta este momento, la llamada construcción del socialismo es una estratagema para la industrialización, que es lo que verdaderamente cuenta para los países que se remiten a Marx como para los países capitalistas.

Dentro de este común denominador se diferencian, desde luego, el capitalista concreto, que tiene nombre propio, y el capitalismo abstracto ya denunciado por Marx.

En los regímenes de capitalistas concretos, el excedente económico lo controla el dueño de los medios de producción que vuelve a reinvertir considerando su beneficio privado, y en los países "soi disant" socialistas, ese excedente lo controlan los administradores que pertenecen a un Partido único. Y mientras conviven el capitalista concreto y el capitalista abstracto, la sombra de Malthus se yergue sobre el mundo. Tal vez Malthus no tenga razón, pero todo pasa como si la tuviese. La rosa del mundo no ha nacido aún ni se adivina su capullo, porque, y es mi íntimo convencimiento, querido amigo, los hombres jamás seremos salvados desde fuera

meramente sin una profunda reforma interior. El combate por la revolución se da en el corazón mismo del hombre. Vana y peligrosamente acumulamos tensiones dejando caer imperativos y los demás mientras no atendemos a nuestra propia conversión a la verdad y la desasimiento. Y este es un problema realísimo, un archi, un protoproblema con el que la inteligencia aplicada a la política debe contar. Con el que debe contar su inteligencia, querido amigo.

San Miguel, marzo de 1980.



Humberto Giannini  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Chile

## LEGO UT INTELLIGAM

A propósito del tradicionalismo con que he querido caracterizar el pensamiento del profesor Joaquín Barceló<sup>1</sup>, creo conveniente hacer por mi parte algunas consideraciones suplementarias, con una proposición final que me parece constructiva. Sólo por eso vuelvo al asunto; y muy sucintamente.

Antes que nada; veo un problema metodológico que no sé cómo podría resolverse: el Prof. Barceló protesta, hasta cierto punto con razón, puesto que se considera con el mejor derecho para definir su propio tradicionalismo. Estimo, por el contrario, que por lo que tiene de comunitario el lenguaje y por lo sorpresivo de las conclusiones legítimas que de él pueden sacarse, fatalmente, quien escribe está expuesto al juicio ajeno y a ser, hasta cierto punto, último juez de sus palabras. No, por cierto, de sus intenciones.

Por eso, fue bueno que Joaquín Barceló revisara su declaración anterior<sup>2</sup>, a raíz de las implicaciones, imprecisiones y ambigüedades 'que impone una entrevista de prensa'<sup>3</sup>; fue bueno para despejar en parte la desazón que habían causado, sobre todo en una época y en un ambiente no muy propicios, a la filosofía<sup>4</sup>; y más aún, proveniente tales juicios de quien provenían: de un distinguido catedrático, Director por lo demás

<sup>1</sup> Humberto Giannini, *Experiencia y Filosofía*, Revista de Filosofía, vol. XVI, n.ºs. 1-2, 1978.

<sup>2</sup> Declaraciones aparecidas en El Mercurio de Stgo. en Oct. de 1977.

<sup>3</sup> Joaquín Barceló, *Tradicionalismo y Filosofía*, Rev. de Filos. vol. XVII, n.º 1, 1979, pág. 7.

<sup>4</sup> No sólo me refiero a las continuas reducciones del plantel de profesores, al desmembramiento en curso de la Facultad de Filosofía y Letras, a las dificultades casi insuperables para publicar, a la casi segura opcionalidad de la Filosofía en los liceos, etc. Además, hay una dirección teórica y un tono que se

encuentran, por ejemplo, en columnistas de El Mercurio, como Alvaro Bardón, o en colaboradores del mismo diario, como el economista Erk von Kuchnelt Leddihn. En su tétrica concepción de la vida y del trabajo este último autor llega a decir cosas como éstas (que el mismo El Mercurio considera algo exageradas): '... Pero, cualesquiera que sean las razones, los territorios católicos generalmente han preferido 'la dulce vida', ocupándose de asuntos artísticos o intelectuales, mientras que las sensatas y disciplinadas naciones de la Reforma han sido más realistas...' El Mercurio, 19 de julio, 1980.

del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile<sup>5</sup>, Presidente de la Sociedad Chilena de Filosofía y co-Director de esta Revista en la que ahora estamos debatiendo nuestras posiciones; en fin, proveniente de un hombre que, como hubiese dicho Pascal, 'está embarcado' en el asunto.

Disipada la impresión de desdén con que parecía mirar las perspectivas de investigación en América Latina, queda la interrogante no desdeñable de saber si mi colega contesta o no las dudas que motivaron mi artículo anterior.

Ahora en mi opinión: si las contesta en su artículo 'Tradicionalismo y Filosofía', debo confesar que su respuesta resulta bastante compleja e indirecta. En verdad, su artículo, estimable en muchos respectos, en el punto clave que nos preocupa requiere de una verdadera hermenéutica. Y para enfrentarla me parece importante que nos detengamos un poco en lo que llama 'tradicionalismo bien entendido'.

Sobre las condiciones mínimas de un tradicionalismo bien entendido o 'saludable', como también lo denomina, no me imagino que haya grandes objeciones que hacer. Incluso, creo que cabrían también otras exigencias. Sin embargo, tengo la impresión —y sólo la impresión— de que si tuviésemos que acudir juntos a defender en alguna trinchera aquella 'tradicición' de que estamos hablando, y si tuviésemos algún tiempo para fumarnos un cigarrillo y conversar previamente sobre lo que cada cual ha venido a defender, creo que, defraudados, cada cual correría de regreso a su hogar, con cualquier excusa. Porque, por mi parte, no arriesgaría —no digo, la vida— ni siquiera una tarde de descanso hogareño por ir a defender la existencia eternamente aporética que según Barceló lleva la filosofía, ni su historicismo radical. Todo esto es demasiado escéptico, demasiado estético, un mero sustituto del ajedrez. Yo estoy aquí, en esto que se llama 'filosofía', porque quiero comprender ciertas cosas que inquietan mi vida, y porque creo honradamente que es posible llegar a comprenderlas o, por último, porque creo que es posible adueñarse de la comprensión que a veces maravillosa, 'piadosamente', para usar seriamente la ironía de Barceló, se nos da en la vida<sup>6</sup>. Adueñarse de tal comprensión, profundizar en ella, y, si es posible, ampliar su círculo de eficacia.

Pero, volvemos al tradicionalismo bien entendido del Prof. Barceló.

Es indudable, como él mismo lo demuestra, que no llega a la 'incommovible conclusión de que todas las cosas están hechas de agua'<sup>7</sup>. No llega

<sup>5</sup> Me refiero a las actividades que el Prof. Barceló tenía en 1977, fecha de la entrevista periodística.

<sup>6</sup> Art. cit. pág. 10.

<sup>7</sup> Art. cit. pág. 10.

a eso, pero sí, yo diría, a algo no tan lejanamente familiar: a que todas las respuestas filosóficas *vienen a parar a lo mismo*: a un camino cortado, a una aporía. Cito y subrayo: '*Donde lo importante no es la solución que pueda proponerse a un problema . . . , sino las nuevas interrogantes y dificultades que surgen del esfuerzo por responder a las preguntas*'<sup>8</sup>.

Dejemos un momento esto de las aporías. El tradicionalismo a que me refería en mi artículo anterior corresponde concretamente a un modo de enjuiciar las relaciones culturales entre Europa y América. Y sostenía (cosa de la que no me arrepiento) que quien niega la *posibilidad* de expresar la realidad (cósmica, humana . . .) desde este lado del mundo, de expresarla *con una perspectiva complementaria y válida universalmente*, sólo puede realizar esta negación porque estima insuperables las dificultades históricas (Hegel, Grassi), lingüísticas o raciales (Heidegger, Siewerth) para que otros empleen el espíritu en algo semejante a lo que hicieron los griegos o hacen desde tres siglos los alemanes. Esto es lo que había apodado 'tradicionalismo', y me preguntaba, con los antecedentes periodísticos que tenía a la mano, si Barceló no coincidiría en mucho con aquellas posiciones.

El problema es que en un primer momento no pudimos coger el pensamiento de nuestro colega debido a la rotundidad a que lo obligaba la prisa periodística. Entonces se nos escaparon los matices y las flexiones inevitables en estas materias. Pero, en su artículo aclaratorio, 'Tradición y Experiencia', se nos vuelve a escapar su respuesta, esta vez, francamente, por un exceso de afán compensatorio, ¿Prudencia? ¿Voluntad aporética?

Esto se hace patente en el punteo conclusivo del artículo. Veámoslo<sup>9</sup>:

—En la respuesta a), ciertamente, no responde a nuestras dudas. Se limita a reiterar lo expresado a El Mercurio, y que motivó nuestra reacción.

—En la respuesta b) se aclara en qué sentido habría que hablar de 'originalidad' en filosofía. Concedámoslo. Pero, tampoco se dice aquí si esto es o no es factible en el pensamiento latinoamericano.

—En la respuesta c), después de representarnos honradamente sus vacilaciones sobre este punto, casi en sordina, y amortiguando las palabras con eufemismos y condicionantes, nos habla de '*haber vislumbrado* la noción de que *acaso* la función del pensamiento filosófico *podría ser absorbida* en América Latina por otros quehaceres, como por ejemplo, la poesía, la novelística. . .'<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Art. cit. pág. 17.

<sup>10</sup> Art. cit. pág. 16.

<sup>9</sup> Art. cit. págs. 17-18.

Todo esto significaría en buen romance negar la posibilidad en cuestión. Sin embargo, en aquella misma respuesta y casi como tarea de consuelo, se reserva para la filosofía americana 'un papel importante en la elaboración y uso de conceptos que permitan esclarecer el peculiar modo de ser del hombre americano en su propio mundo' <sup>11</sup>.

Y el modo de ser del hombre, ¿no? ¿Y por qué no?

Tal vez encontremos la respuesta en d), último punto: 'Sólo revelaría un complejo de inferioridad nuestro la pretensión de que un pueblo no adquiriera una individualidad mientras no filosofe a la manera de Platón, de Descartes o Hegel...'<sup>12</sup>. Arriesguémonos a cargar también con esta acusación, e insistamos: ¿Por qué no podemos al menos vislumbrar la posibilidad de que en algún momento la filosofía se exprese plenamente *también* en algún lugar de América? ¿Por qué no cabe que un hombre, o un grupo de hombres o una escuela lleguen a hacer algo distinto al hecho de contar la historia del pensamiento europeo; a hacer de América Latina no sólo un objeto de filosofar —como concede Barceló— sino, además de eso, un sujeto filosofante? ¿Por qué esta aspiración tendría que ser necesariamente un complejo?

Se nos ha acabado el punteo y las preguntas subsisten.

Pienso sinceramente que el tradicionalismo bien entendido que el Prof. Barceló expone esta vez, representa un compromiso malogrado que deja ver, en el fondo, la raíz que intenté indicar en mi artículo anterior. Y digo esto por las siguientes razones:

a) Porque cierra a la filosofía toda salida en el tiempo, porque la reduce a métodos y estilos que devuelven el pensamiento al fracaso original... y originante (No quisiera negar rotundamente, sin embargo, que mirada *ab specie aeternitatis*, la filosofía sea eterno reencuentro con la aporía. Lo que no puedo conceder, y justamente a este aspecto me refiero cuando hablo de 'tradicionalismo estetizante', es que no importen las soluciones. Es lo único que importa y es por lo que se juega una vida cuando 'hace' filosofía. Lo que importa es que el filósofo hace filosofía 'y' vive. Es en esta conjunción que deberían resolverse las aporías que reencontramos en una 'Historia de la Filosofía'. Pero, esto da para largo).

b) Porque cierra a la filosofía la posibilidad *de expansión real en el espacio histórico-cultural*. Y este segundo punto, el más concreto, fue el que motivó mi primera intervención.

<sup>11</sup> Art. cit. pág. 16.

<sup>12</sup> Art. cit. pág. 18.

En resumen: 'hacer filosofía' en América Latina, que es la posibilidad que he defendido, significa para mí poder mostrar desde este lado del mundo y de la historia, una perspectiva válida y universal de las cosas, sin que esto nos obligue a convertir nuestra perspectiva y nuestra historia en una suerte de 'ámbito regional' de investigación<sup>13</sup>. ¡Aquí también hay dioses!

El profesor Carlos Miranda coincide conmigo en cuanto a esta posibilidad, puesto que nos insta a que 'nos decidamos valiente, audazmente, a hacer filosofía'<sup>14</sup>. Me alegro de esta coincidencia.

Convengo con él —y radicalmente— en que 'hay que enfrentar los problemas', en el entendido que esto signifique no desviar la mirada de las cosas mismas, de sus conflictos, de sus contradicciones. Creo que en esta labor teórica la filosofía ha de ser un estímulo continuo a la acción inteligente que transforma la vida individual, social y universal.

Ya en alguna oportunidad había sostenido que la característica teórica del filósofo consiste en algo que había llamado 'conciencia hospitalaria'. El tiempo presente, el tiempo de la contemplación, el tiempo del filósofo consiste en acoger la presencia de todo lo que viene a su encuentro. Es presente ético, y religioso también. El filósofo es la contrafigura del hombre preocupado, en *competencia* con los otros de hacer rendir las cosas. Su oficio es el de mostrar, y producir la *compatencia* del Ser<sup>15</sup>. Pastor o centinela, cada cual 'en su lugar natural', debe encender su propia fogata a fin de iluminar su contorno (sus circunstancias diría Ortega) y no perder de vista las estrellas, ni las señales de otros mortales que hacen algo semejante.

Con esta analogía o mejor, con esta exigencia de la doble (o triple) luminosidad quiero expresar esto: que más que construcción y sistema, la filosofía debe ser el órgano de un ver profundo, un medio de hacerse de la realidad a fin de habitar en ella. Si tal es el sentido de 'enfrentar los problemas', estamos plenamente de acuerdo. Y, entonces, estaremos de acuerdo también, me parece, en que el universo de la lectura está al ser-

<sup>13</sup> Ha aparecido recientemente en la Revista 'Cuadernos Hispanoamericanos' —nº 3, 355, enero 1980— un documentado artículo de Carlos A. Ossandón B: '¿Qué entender por filosofía americana?' en el que se exponen las diversas posiciones respecto de los posibles significados de Filosofía *sobre* América y Filosofía *de* América.

<sup>14</sup> Carlos Miranda, 'La experiencia y la Filosofía en América Latina', Rev. de Filos. Vol. XVII, nº 1, 1979, págs. 19-24.

<sup>15</sup> Compatencia significa llevar a una experiencia común o, mejor, a un acuerdo fundado en una experiencia común.

vicio de la lectura del universo: *Legó ut intelligam*. Y que esta relación por más matizada que sea, es irreversible. Creo que el tradicionalismo, mal entendido, a veces olvida esta verdad de Pero Grullo.

Por último, aprovechando este 'triálogo' quisiera reiterar —ahora públicamente— una proposición que ya he hecho en muchas oportunidades:

En nuestra situación presente, con los medios y los límites del momento, es conveniente que abramos la Revista de Filosofía —enclaustrada, monotemática, abstrusa— a todo discurso serio que hable de 'la realidad' para mostrarla en algún aspecto desconocido u olvidado. Es conveniente que la abramos a los historiadores, a los sociólogos, a los investigadores del folclore, a los críticos de arte, de literatura, que quieren converger en un punto más allá del campo limitado de sus respectivas especialidades. Hagámosla vivir entre los problemas que debiera enfrentar. Tal vez éste sea un buen inicio.

## HEGEL: SU IDEA DE FILOSOFÍA EN 1801

Del tema promisoriamente amplio, abarcado por el título, esta exposición se propone enunciar algunos puntos significativos, que traduzcan ciertos rasgos de la compleja idea de filosofía, planteada por Hegel casi recién llegado a Jena, el año 1801.

Rosenkranz, el primer biógrafo de Hegel, observa que por entonces, la efervescencia literaria, características de Jena en años anteriores, había pasado. Fichte debió abandonar la Universidad, a raíz de la acusación de ateísmo, y estaba en Berlín. Novalis había fallecido en 1800 en Weisensefels. Sin embargo, Fichte había vivido la época más brillante de su creación filosófica en Jena. Ahí había enseñado Schiller historia y estética, y había tenido como huésped a Guillermo Humboldt. Por su parte Goethe había hecho de su castillo en Jena, su segundo hogar. La ciudad fue también durante un tiempo, lugar de encuentro predilecto de los románticos<sup>1</sup>.

En Jena comienza para Hegel una nueva época de trabajo junto con su compañero de estudio en Tubinga, Schelling. Ambos fundan la Revista Crítica de Filosofía (*Kritischer Journal der Philosophie*). Mientras su amigo Schelling había obtenido ya rango de profesor universitario y renombre, Hegel era un desconocido.

Para situarse entre la multitud de docentes privados ansiosos de obtener una cátedra —dado el prestigio de la Universidad y la circunstancia favorable de la modificación del plan de estudios en Baviera— Hegel escribe en pocos meses, *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y Schelling*. En julio de 1801 termina esa obra, que es publicada ese mismo año. En ella da a conocer su propia posición filosófica, a través de una confrontación crítica, contra una publicación cuyo autor es una de las luminarias filosóficas del momento en Jena: Karl Leonhard Reinhold (1758-1823). A esta obra de Hegel refiere el título de esta exposición, y no a la disertación publicada ese mismo año como habilitación para obtener el título de profesor, sobre la órbita de los planetas.

<sup>1</sup> (Cf. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wiss. Buchges, Darmstadt 1963, pp. 147 ss.; Wilhelm

Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd., IV Stuttgart 1968, pp. 191 ss.).

Aunque no se desarrollarán aquí los hilos de continuidad que vertebran su pensamiento en esta obra —en adelante se la designará como *Diferencia*— con el pensamiento de sus manuscritos desde su salida de la Universidad de Tubingia en 1793, cabe señalar los siguientes puntos:

Primero, que desde ese año hasta 1800 su preocupación principal es pensar la ubicación de la religión, dentro del contexto del quehacer humano.

Segundo, que una distancia cronológica menor que un año, media entre el último manuscrito considerado por Dilthey en su *Historia juvenil de Hegel* —fechado el 25 de septiembre de 1800, y cuyo tema es *lo positivo en el cristianismo*— y esta obra.

Y por último, cabe consignar la observación de Dilthey, basada en la carta de Hegel a Schelling fechada el 2 de noviembre de 1800. Hegel planeaba instalarse primero en un lugar tranquilo, antes de entrar al torbellino literario de Jena: “Y tanta importancia tenían para él en ese momento sus estudios histórico-religiosos, que él hubiese preferido una ciudad católica ‘para ver alguna vez de cerca, esa religión’. Al fin fue directamente a Jena y llegó allí en enero de 1801”<sup>2</sup>.

Durante todos estos años —desde su salida de Tubinga en 1793—, mientras Schelling conquista rápidamente la celebridad, Hegel ha llevado una vida oculta de estudio y principalmente de cuestionamiento de la religión.

La religión de Jesús es el centro gravitacional de sus preguntas, y a la vez el eje de su primer distanciamiento crítico respecto de Kant. Uno de sus manuscritos —que Dilthey en su *Historia juvenil de Hegel* llama el “fragmento fundamental”<sup>3</sup>— roza un tema central de la antropología teológica católica. Un tema, por lo demás, que requiere una confrontación muy honda con la tradición luterana. Hegel cuestiona los evangelios, para extraer la concepción de fondo de la religión de Jesús: Luego de una crítica muy seria al pensamiento kantiano, escribe:

“Tiene el hombre mismo voluntad, entonces está en una relación completamente diferente hacia Dios, que la puramente pasiva; no se dan dos voluntades independientes, dos substancias; luego, Dios y el hombre tiene que ser uno, pero el hombre (es) el Hijo y Dios el Padre; el hombre no subsiste independientemente en sí mismo, él es sólo una modificación, en tanto contrapuesto (a Dios), y por lo tanto, el Padre también está en él; en ese Hijo están también sus dis-

<sup>2</sup> (Dilthey, *Op. cit.*, p. 192).

<sup>3</sup> (Cf. Dilthey, *Op. cit.*, pp. 74 ss.).

cípulos; también ellos son uno con El; una concreta transubstanciación, una concreta inabitación del Padre en el Hijo y del Hijo en sus discípulos . . .”<sup>4</sup>.

Si se toma en cuenta el sentido de este texto —más allá de la palabra escrita y aislada— en el contexto de sus desarrollos acerca del amor, la fe y la religión, entonces puede apreciarse la penetración de su óptica en el ámbito sobrenatural de la comunicación entre Dios y los hombres, manifiesta en Cristo. Y no es casual la vinculación de este alcance sobrenatural, con su *perspectiva histórica* de aproximación a la religión, y a todos los ámbitos de la vida humana.

En el desarrollo del tema anunciado en el título de esta exposición, podrá apreciarse la importancia de esta perspectiva histórica.

La exposición se divide en cuatro puntos:

1. La vida humana en óptica histórica.
2. Fisonomía diferenciada de la necesidad filosófica: formación cultural, como disociación (*Ent-zweiung*).
3. Pugna de la razón contra la especulación.
4. La filosofía.

### 1. *La vida humana en óptica histórica*

El prólogo de *Diferencia* —titulado *Recuerdo Previo*— sitúa el tema de esta primera publicación de Hegel.

El tema mismo —puesto que se trata de “sistemas filosóficos”— exige que se distinga acuciosamente el espíritu de la letra del sistema. Tratándose de un sistema *filosófico*, su espíritu sólo puede ser “el auténtico principio de la especulación”<sup>5</sup>.

Pero para que la especulación salga del concepto que tiene de sí misma y se configure en un *sistema*, requiere de la razón (*Verstand*), y debe volcarse en la cadena de finitudes de la conciencia. En otras palabras, la inteligencia requiere encarnarse en una letra, corriendo el peligro de solidificar y perennizar la contraposición entre el principio de la especulación, y el objeto —es decir la letra— hacia el cual se vuelca y en el que se plasma en un sistema. La distinción entre estas dos caras de un sistema

<sup>4</sup> (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971, Bd. I, 304).

<sup>5</sup> (En adelante traducimos directamente

y referimos a la edición del jubileo: Hegel, *Sämtliche Werke*, Stuttgart 1965, Bd. I, 35).

filosófico *es una necesidad que se desprende del tema mismo* abordado; continúa Hegel<sup>6</sup>.

Pero además de esta necesidad inmanente al tema, se da una "ocasión exterior"<sup>7</sup>, que motiva la elección del tema. Esta es la "necesidad de la época"<sup>8</sup>, y el escrito de Reinhold, que "flota en esta necesidad de la época".

Con respecto a la necesidad de los tiempos —prosigue Hegel— no hay duda que el sistema de Fichte ha "hecho época". Sin embargo, esto se manifiesta en el sistema de Fichte, en los "malentendidos" que ha suscitado y en la reacción desafortunada de sus adversarios<sup>9</sup>. El sistema de Fichte ha hecho época, más bien por la corriente de oposición levantada en contra suya.

A esta constatación le sigue un alcance característico del estilo de Hegel. El filósofo ha puesto ya al sistema filosófico en la mira de una *necesidad histórica de la época*. Ahora la mira se aproxima al blanco histórico mismo. Se trata de determinar qué circunstancias interiores a la vida humana de una época condicionan el éxito de un sistema filosófico. Hegel determina el proceso interior del éxito logrado por un sistema filosófico en su época, como resultado de una "necesidad más universal de filosofía"<sup>10</sup>, producido por una "necesidad instintiva de inclinación"<sup>11</sup> hacia un determinado sistema que responde a esa necesidad. Se trata de una necesidad incapaz de engendrarse a sí misma en una filosofía, y que responde a sus anhelos. La apariencia de "recepción pasiva" del sistema radica en el hecho que al interior de ese momento histórico está latente lo que "el sistema formula", de manera que cada uno de quienes vive en esa época puede valorar en su "esfera científica o en la viviente" lo formulado en el sistema. Por eso, en realidad *no es recepción pasiva*.

Hegel se explayará en este rotundo rechazo, en la primera parte de esta obra. La fundamentación de este rechazo permite vislumbrar una concepción profundamente estimulante aún en la actualidad, del quehacer filosófico y de su lugar en el quehacer de una época histórica.

#### — *Filosofía como necesidad de una época*

Al situar la filosofía dentro del cauce histórico de la vida humana, Hegel prepara la base de una perspectiva cargada de implicaciones para aproximarse a aquello que es y da sentido a la filosofía.

<sup>6</sup> (*Op. cit.*, p. 36).

<sup>7</sup> (*Ibid.*).

<sup>8</sup> (*Ibid.*).

<sup>9</sup> (*Op. cit.*, p. 36 s.).

<sup>10</sup> (*Op. cit.*, p. 37).

<sup>11</sup> (*Ibid.*).

Lo que se ha traducido como "necesidad" histórica corresponde en realidad a una "urgencia" a un "anhelo", es decir, a un requerimiento del todo distante de una necesidad físico-mecánica o matemática. Es un requerimiento desde el interior de la libertad humana y para satisfacerla. Corresponde, pues, *al ámbito propiamente histórico de la vida humana*, a una óptica por lo tanto, que no queda cubierta desde una visual que se pone fuera de la historia.

El párrafo inicial de la obra, considerada aquí, lleva el título *Visión histórica de los sistemas filosóficos*<sup>12</sup>.

Hegel alude a una verdad que no requería mayores explicitaciones en los medios académicos alemanes de 1801 y en Jena en particular: la ciencia exige, para afirmarse y configurarse como tal, de un "tomar parte viviente"<sup>13</sup>, activo, todo lo distante posible de una *actitud indiferente*. Sólo en el momento en que un conocimiento rebasa el ámbito indiferente de una simple "información" computada, cuando apela y conmueve la individualidad misma de quien lo registra, despertando en ella el impulso de elevar ese conocimiento al nivel de universalidad que le corresponde, sólo entonces puede hablarse de *ciencia* con propiedad.

Sobre esta base recaerá la enérgica objeción al enfoque histórico de Reinhold. Cuando los conocimientos quedan fuera de la esfera vivencial, donde se produce el impacto histórico, relegados al ámbito indiferente de "datos informativos", entonces ve Hegel un problema mucho más amplio que el de la cuestionable visión personal de Reinhold: es el problema de la *formación de su época*, un problema que arrastra *la ilustración del s. XVIII*. Johannes Hoffmeister da la recta perspectiva en la que se inserta la obra de Hegel, cuando en el Prólogo a *Documentos referentes al desarrollo de Hegel*<sup>14</sup>, ve en el pensamiento del s. XVIII más que el "material": *La "herencia"*, *la "substancia espiritual"* a la que está anudada, con la que él lucha para mantener vivo lo positivo y corregir lo negativo.

¿Qué sucede cuando los sistemas filosóficos del pasado, se computan como meros "datos informativos"?

Hegel auscultaba esa manera de interrogar a la historia acerca de los sistemas filosóficos que brinda, para pulsar las expectativas que abre:

"Para esta suerte de indiferencia, una vez que sale de sí hasta la curiosidad, no se da nada más apropiado que dar un nombre a una filosofía nueva, que se ha configurado, y tal como Adán expresó su dominio sobre

<sup>12</sup> (*Op. cit.*, pp. 39-44).

<sup>13</sup> (*Op. cit.*, p. 39).

<sup>14</sup> (Dokumente zu Hegels Entwicklung Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974, p. VIII).

los animales dándoles un nombre, expresar el dominio sobre una filosofía, encontrándole un nombre. De esta manera queda ella (la filosofía) desplazada al rango de información<sup>15</sup>.

La alusión al texto del Génesis resulta familiar al lector hispanoamericano no sólo por Vicente Huidobro, sino también por la teoría literaria de Alejo Carpentier<sup>16</sup>.

Quien sólo retiene la *apariencia* de una filosofía —es decir, su sola letra—, prosigue Hegel, la denigra desde un principio, convirtiéndola en opinión muerta<sup>17</sup>, en “algo pretérito”<sup>18</sup>. Esa actitud de “curioso coleccionista de informaciones”<sup>19</sup>, sólo sirve para “acrecentar la colección restante de momias y el montón generalizado de contingencias”<sup>20</sup>.

Se requiere otra actitud para aproximarse a la filosofía: “El espíritu viviente, que habita en una filosofía, requiere, para desencubrirse, nacer en un espíritu emparentado”<sup>21</sup>.

Al chileno medio, formado en los últimos cincuenta años en su país, le resulta muy difícil apreciar este rechazo de una óptica, para la cual las filosofías surgidas en tierra histórica se convierten en “datos informativos”. Lo más obvio parecería atribuir a Hegel una sobrevaloración demasiado celosa de su propia especialidad.

En efecto, a pesar de las modificaciones eventuales del programa educacional concreto, en estos últimos cincuenta años al menos, el trasfondo subyacente —que es al final de cuentas lo que queda en el educando— permanece el mismo.

Ese trasfondo común al proyecto educacional de estos últimos cincuenta años se traduce en una parcelación del material educativo en “datos informativos”, como alimento principal de la inteligencia, y en normas éticas y de higiene corpórea, como alimento de la voluntad.

Este esquema está, sin duda, peligrosamente simplificado, pero no es del todo inexacto, y sirve al propósito de hacer ver el problema, recalándolo. Se supone —aun cuando formulado expresamente en una pregunta, se evita una respuesta tajante— que los datos informativos conducen irremediabilmente a una única conclusión, con la misma estrictez que se sigue el 4 de 2+2. Se supone, además, que la formación propiamente tal consiste en adquirir hábitos buenos e higiénicos y que éste es un problema

<sup>15</sup> (*Op. cit.*, p. 39).

<sup>16</sup> (Cf. *Tientos y Diferencias*, México 1964, p. 22 s.).

<sup>17</sup> (*Op. cit.*, p. 40).

<sup>18</sup> (*Ibid.*).

<sup>19</sup> (*Ibid.*).

<sup>20</sup> (*Ibid.*).

<sup>21</sup> (*Ibid.*).

de la voluntad —de suyo incapaz de replicar y objetar— que adquiere tales hábitos por el ejercicio de la costumbre.

Se supone, por último, que el relleno educativo está a cargo de una zona más blanda y agradable, más etérea y fortuita, que da algo así como una atmósfera al resto. Se le da el nombre de “humanismo”, “bellas artes”, “poesía” . . . En un plan educacional así, las *ciencias humanas* quedan sumidas en crisis total. Han perdido el estatuto de *ciencias* y su rostro queda desvaído en una palabra difusa que quiere decirlo todo, y por lo mismo no significa mucho más que “bonhomía”. Ese nombre es “humanismo”.

La lucha de Hegel contra *la filosofía reflexiva de la ilustración*, que se prolonga por muchos años desde esta primera publicación, y de la que se ha escrito mucho<sup>22</sup>, combate precisamente la óptica misma que conduce a este desbancamiento de todo lo que no se deja aprisionar en una fórmula con exactitud matemática —incluida la historia humana—, del territorio científico.

En un informe al superintendente de educación bávaro Manuel Niethammer, fechado el 23 de octubre de 1812 —en la época del rectorado de Hegel en el Agidiengymnasium de Nürenberg (1808-15)—, se pronuncia el filósofo a favor de un desarrollo más amplio de la estética, Dice:

“La estética es, fuera de la filosofía natural, la ciencia particular que aún falta en el ciclo científico, y ella parece poder ser muy esencialmente una ciencia-gimnasia”<sup>23</sup>.

Lejos de ser una ocurrencia repentina, este planteamiento está íntimamente vinculado a las ideas esparcidas en sus manuscritos juveniles, así como en *Diferencia*, la obra que consideramos aquí. Luego de constatar —en el prólogo— que el sistema de Fichte no fue afortunado, Hegel se refiere a *Conversaciones sobre la religión*, una obra de Schleiermacher, publicada en 1799. Aunque esta obra no concierne inmediatamente a la “necesidad especulativa”<sup>24</sup> —escribe Hegel—, sin embargo la acogida exitosa que ha merecido, así como la dignidad con que aborda la poesía y el arte, en sus verdaderos alcances, insinúan la necesidad de una filosofía, en la que la naturaleza salga reconciliada de los malos tratos inflingidos a ella por los sistemas de Kant y Fichte<sup>25</sup>. Una filosofía, donde la inteligencia misma sea puesta en sintonía con la naturaleza. No una sinto-

<sup>22</sup> (Cf. La monografía de Hermann Glockner en Hegel, *Op. cit.*, Bd. 22, pp. 185-345).

<sup>23</sup> (Hegel, *Op. cit.*, Bd. 3, 309).

<sup>24</sup> (*Op. cit.*, I, 37).

<sup>25</sup> (*Ibid.*).

nía tal, en la que la inteligencia deba renunciar a sí misma o deba convertirse en imitadora superficial de la naturaleza. Sino una sintonía donde la inteligencia se plasma a sí misma en la naturaleza, a partir de su fuerza interior<sup>26</sup>.

Cabe preguntarse por qué tampoco la poesía y el arte son indiferentes al quehacer de una época y están vertebrados dentro de la necesidad de una filosofía.

Al iniciar la Primera Parte de sus lecciones de estética, Hegel alude a una objeción muy difundida, que también escuchamos en la actualidad. La objeción ve en las muchas opiniones acerca de lo bello, una muestra irrefutable de que *lo bello es inasible y se escurre a todo concepto*. Responde así: “A tales afirmaciones cabe objetar brevemente aquí, que si bien hoy en día se tiene por incomprendible a lo verdadero y por comprensible sólo a la finitud de la apariencia y a la contingencia del momento; sin embargo, precisamente sólo lo verdadero es simplemente comprensible, dado que tiene como fundamento al concepto absoluto y más próximamente, a la idea. Pero la belleza es sólo una manera determinada de exteriorización y exposición de lo verdadero, y está por eso abierta en todos sus lados, al pensar conceptual, cuando está concretamente provista del poder del concepto”<sup>27</sup>.

Más adelante explica:

“Por la ocupación con lo verdadero, en tanto objeto absoluto de la conciencia, pertenece también el arte a la esfera absoluta del espíritu, y está sobre uno y el mismo terreno con la religión... así como con la filosofía...”<sup>28</sup>. Con respecto a esta igualdad del contenido —prosigue Hegel— estos tres reinos del espíritu absoluto sólo *difieren según la forma* en la que traen a la conciencia su objeto, el Absoluto<sup>29</sup>.

Un desglose de la vinculación de lo verdadero a la esfera absoluta del espíritu —y por lo tanto, a la zona de toda creatividad humana— requeriría un desarrollo aparte, que cae fuera del propósito de esta exposición.

También en su *Introducción* a la estética, constata Hegel, que los pueblos han volcado en el arte “sus visiones interiores y representaciones más ricas en contenido”<sup>30</sup>. Es decir, la óptica histórica prima desde el mismo inicio en la consideración de la obra artística. Además, para la intelección de la sabiduría y de la religión de las naciones, las bellas artes son con frecuencia “la clave”, y en algunos pueblos, son la única clave<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> (*Ibid.*).

<sup>27</sup> (*Op. cit.*, 12, 135-136).

<sup>28</sup> (*Op. cit.*, 12, 147).

<sup>29</sup> (*Cf.*, *Op. cit.*, 12, 148).

<sup>30</sup> (*Op. cit.*, 12, 27).

<sup>31</sup> (*Ibid.*).

Pues el espíritu engendra desde sí mismo las obras de las bellas artes, “como el primer eslabón reconciliador entre lo simplemente exterior, sensible y transitorio, y el pensamiento puro, entre la naturaleza y realidad finita, y la libertad infinita del pensar engendradora (begreifenden Denkens)”<sup>32</sup>. De entre los manuscritos de Hegel, el cuaderno más antiguo con material de estética data de 1818, modificado y ampliado en octubre de 1820. Sin embargo, las ideas aducidas aquí traducen la perspectiva permanente del filósofo.

Estas tres zonas del espíritu absoluto —la religión, la estética y la filosofía— traducen en sus escritos anteriores a Jena, la consistencia de todo aquello que llamamos *historia humana*. Cada una de estas zonas traduce a la conciencia, según la forma histórica de su religión, de sus bellas artes, o de su manera de filosofar, algo del Absoluto, en cuya comunicación se autoengendra. Porque *la necesidad de una época histórica* es y permanece necesidad del Absoluto, y su satisfacción en la respuesta histórica concreta toma irremediamente la forma de estos reinos de la religión, el arte y la filosofía. Hay un respeto hondo y sensitivo a las formas con que cada pueblo responde a esta necesidad. Lo que no obstaculiza una crítica seria, siempre orientada hacia *la universalidad del Absoluto*. Sin duda muchos de los alcances histórico-filosóficos de Hegel eran ya enormemente discutibles en su época y lo son aún más en la actualidad. Pero la perspectiva de fondo, desde la cual se plantean tales alcances, significa un progreso en relación a la que tenía la *ilustración*, e incluso la obtención de bases decididamente sólidas que dan a la filosofía de Hegel un rango definitivamente clásico.

Por eso, interesa constatar que Hegel se sirve de la misma perspectiva hermenéutica de fondo para criticar la aproximación de Reinhold a la historia de la filosofía, que empleó menos de un año antes, para criticar la historiografía de la ilustración, en su manuscrito sobre *lo positivo en la religión*, fechado el 24 de septiembre de 1800.

Al deslindar la intención de este tratado, escrito cuando estaba aún en Frankfurt, Hegel se distancia netamente de los recursos metodológicos que había empleado la historiografía pragmática de la ilustración. Él no pretende responder a la cuestión, acaso se den en la religión cristiana doctrinas y mandamientos positivos, por deducción a partir de conceptos abstractos de naturaleza humana y de las cualidades de Dios. Menos aún pretende “demostrar” el contrasentido y la “irracionalidad” de tales doctrinas

<sup>32</sup> (12, 28).

y mandamientos positivos, tal como lo hicieron algunas corrientes de la ilustración<sup>33</sup>.

En lugar de servirse de los principios y métodos de la ilustración, para mostrar la conveniencia en todos sus alcances, de lo positivo en la religión cristiana, Hegel recurre a otro camino:

“Un intento de esta índole, suponía la fe, de que la convicción de muchos siglos, aquello que los millones que vivieron y murieron en esos siglos, consideraron obligación y verdad santa, que aquello no fue llano sin-sentido, y hasta inmoralidad, al menos según las opiniones. Cuando todo el edificio de la dogmática —según el método predilecto en conceptos universales— se explicó como un residuo de siglos oscuros, insostenible en épocas ilustradas, entonces se es al menos tan humano, como para poner luego la pregunta de cómo puede explicarse, que una edificación así, tan repugnante a la inteligencia y tan errónea de principio a fin, haya podido ser llevada a cabo. Se hace mostrar a la historia de la Iglesia, cómo sobre las verdades simples de sus fundamentos se agregaron en virtud de la pasión y la ignorancia, una tal cantidad de errores, que en esta determinación de los dogmas singulares, continuada a través de los siglos, no condujeron siempre a los santos padres, los conocimientos, la moderación y la inteligencia; que ya en la recepción de la religión cristiana operaron no sólo el amor puro a la verdad, sino, en parte, móviles bastante mezclados, consideraciones muy poco santas, pasiones impuras y, con frecuencia, necesidades del espíritu provenientes de la superstición . . .

”Sólo que esta manera de explicar supone un hondo desprecio al hombre, una superstición estridente en su razón; y deja intocada la cuestión principal, vale decir, mostrar la correspondencia de la religión a la naturaleza, cómo se modificó la naturaleza en diversos siglos; en otras palabras, se preguntaba por la verdad de la religión en relación a las costumbres y el carácter de los pueblos y tiempos, y la respuesta es, que ella era superstición vana, estafa y torpeza”<sup>34</sup>.

No es el intento de Hegel hacer una apologética a ultranza. Se trata simplemente de sintonizar con la naturaleza humana concreta, tal como se configura en las costumbres y el carácter de cada pueblo, según la época histórica en que vive. El punto doctrinal imprescindible y funda-

<sup>33</sup> (Resulta interesante constatar que de hecho, la argumentación de Hegel es “de conveniencia”, es decir, de índole similar en este punto, a la aducida por Tomás de Aquino al abordar los sucesos salvíficos de la Encarnación, Vida Muer-

te y Resurrección de Jesús; una argumentación que atraerá las objeciones polémicas de San Buenaventura (Breviloquium, Prol. 6, 5).

<sup>34</sup> (Hegel, *Werke in Zwanzig Bänden*, Suhrkamp 1971, Bd. I, 221-222).

mental en tal aproximación, lo da *el elemento afirmativo* que tiene necesariamente la forma en que se autoengendra la vida humana en cada época, desde su última vinculación con el Absoluto.

Sea permitido aducir, a modo de ejemplificación, un texto de sus lecciones de *filosofía de la historia*. En el capítulo 3 de la Primera Parte, Hegel se refiere al pueblo judío, entre los pueblos del imperio persa. Con más sordina que en sus escritos juveniles, alude Hegel al “momento de la exclusión”<sup>35</sup> inherente a esta religión:

“Frente a este Dios son falsos todos los demás dioses: y ciertamente la distinción entre verdadero y falso es totalmente abstracta; pues no se reconoce en los dioses falsos, el que reverbere en ellos algún brillo de lo divino. Ahora bien, toda eficacia espiritual, y con mayor razón cada religión está dispuesta de tal manera, que hay contenido en ella, como quiera sea, un momento afirmativo. Por mucho que yerre una religión, no obstante tiene ciertamente la verdad, aun cuando la tenga de manera deformada. En cada religión hay presencia divina, una relación divina, y una filosofía de la historia debe buscar en las siluetas más deformes, el momento de lo espiritual. Pero por el hecho de que una religión sea, no es todavía, en cuanto tal, buena; no debe caerse en la indolencia de decir que el contenido nada tiene que ver, sino sólo la forma. . .”<sup>36</sup>.

Dados estos antecedentes, resulta más fácil entender la distancia que media para Hegel, entre una simple *información*, un dato que de suyo deja indiferentes el centro más personal e íntimo, y aquello que apela a ese centro, porque responde a una *necesidad íntima*, una necesidad compartida, que se convierte en necesidad de una época. A esta esfera personal, pertenecen la religión, la filosofía y también la estética, i.e. las bellas artes.

La crítica de Hegel a Reinhold —en *Diferencia*—, recae a este nivel, sobre la óptica con que este último mira la historia, como si de ella sólo fuese posible extraer “informaciones”, y como si la filosofía misma no brindase más posibilidades que un museo de momias, clasificadas según sus datos. Dice Hegel:

“Se ve que subyace al propósito de una tal investigación, una representación de la filosofía, según la cual sería una suerte de arte ma-

<sup>35</sup> (Hegel, 11- 261).

<sup>36</sup> (Hegel, 11- 261).

nual, que se deja mejorar a través de manipulaciones siempre nuevamente inventadas. Cada invento nuevo, supone la información acerca de las manipulaciones ya empleadas y de sus propósitos... Si se tratase de un tal invento, y la ciencia fuese la obra muerta producida por la habilidad ajena: entonces le calzaría ciertamente a la ciencia aquella perfectibilidad, de la que son capaces las artes mecánicas, y los sistemas filosóficos hasta ahora no merecerían jamás otra consideración que la de ejercicios previos realizados por grandes cabezas”<sup>37</sup>.

Hegel emplea un ejemplo del *arte manual* —i.e. de una operación cuyo ámbito de eficacia recae sobre algo que está fuera de la intimidad personal de la vida humana— para dejar completamente en claro que no es ese el cauce de realización de la filosofía. Y por lo mismo, la perfectibilidad que le compete a la filosofía tampoco puede ser confundida con una fórmula manual que tenga en cuenta y aventaje las fórmulas anteriores. Lejos de eso, la filosofía surge genuina, como operación de la inteligencia, como especulación. Y cuando alcanza este nivel especulativo, entonces es *ya filosofía*, y requiere una aproximación que la entienda así, sin minimizarla al rango de “ejercicio previo”. Hegel recalca esta posición con otro ejemplo:

“Si Rafael y Shakespeare hubiesen conocido las obras de Apelles y Sófocles, éstas, lejos de parecerles ejercicios previos para las suyas, les habrían parecido más bien una fuerza emparentada del espíritu: tanto dista la inteligencia, de ver en configuraciones anteriores a la suya, sólo ejercicios previos útiles para ella. Y cuando Virgilio considera a Homero como un ejercicio previo así, para él y su época refinada, entonces su obra permaneció en esa medida, un ejercicio imitatorio”<sup>38</sup>.

En otras palabras, el *horizonte histórico* en el que viven y se desarrollan estas tres esferas del espíritu absoluto —la religión, la filosofía y la estética— sólo es accesible en su validez auténtica, como *presencia actual*, que apela e impacta la interioridad personal. De manera que una óptica que reduzca sus manifestaciones al nivel indiferente de datos informativos, se bloquea la posibilidad de acceso a este ámbito. Un dato informativo puede perder actualidad y ser sustituido por otro más ade-

<sup>37</sup> (*Op. cit.*, 1, 41).

<sup>38</sup> (*Op. cit.*, 1, 44).

cuado y completo. Un trozo de vida personal, manifiesto en cualquiera de sus formas históricas, *es insustituible* y se afirma a sí mismo en su validez permanente.

## 2. Fisionomía diferenciada de la necesidad de una época: la formación

El segundo párrafo introductorio de *Diferencia* lleva el título: *Necesidad (Bedürfnis) de la filosofía*<sup>39</sup>.

En el párrafo anterior Hegel vuelve a aludir, como de paso, al terreno ambivalente para toda óptica hermenéutica, en el que está cualquier filosofía que se considere. Por una parte, esa filosofía es una "figura viviente"<sup>40</sup>. Pero como tal, pertenece a la *apariencia* (Erscheinung). Más adelante, leemos en *Diferencia*:

"Aparecer y disociarse en una misma cosa"<sup>41</sup>.

Seis años más tarde dedica Hegel el tercer capítulo de su *Fenomenología* al tema *Fuerza y Razón, Apariencia y mundo suprasensorial*, desarrollando sus implicancias. En su Introducción a las lecciones de Estética, encontramos la siguiente formulación condensada de esta perspectiva:

"Ciertamente al parecer (Schein) mismo es constitutivo de la esencia (dem Wesen Wesentlich), la verdad no sería, si no pareciera y apareciera..."<sup>42</sup>. Esta vinculación esencial corresponde al modo de conocer humano.

De ahí que sea preciso considerar una filosofía, según las dos caras en que está disociada: su letra y su espíritu. Ambas caras repercuten en la "forma propia" que tiene la filosofía en cuestión.

Por eso, puesto a la consideración de esta forma propia, constata Hegel al inicio de este segundo párrafo, sus dos lugares de proveniencia: por una parte, "la originalidad viviente del espíritu"<sup>43</sup>, por otra parte, "la formación (Bildung) de la época".

Ambos lugares de extracción, constituyen dos caras de un mismo fenómeno histórico de "disociación". El espíritu actúa frente a esta disociación, restableciendo y configurando nuevamente la armonía desgarrada.

La otra cara se encuentra previamente dada al espíritu, sin que él pueda evitarlo, *en la formación de la época*:

"Disociación es la fuente de la necesidad de la filosofía, y como formación de la época (es) la cara involuntariamente dada de su figura"<sup>44</sup>.

<sup>39</sup> (*Op. cit.*, 1, 44).

<sup>40</sup> (*Op. cit.*, 1, 40).

<sup>41</sup> (*Op. cit.*, 1, 135).

<sup>42</sup> (*Op. cit.*, 12, 28).

<sup>43</sup> (1, 44).

<sup>44</sup> (1, 44).

Todo programa educativo, formativo, preuniversitario y universitario, descansa en una letra; como tal es *apariencia dissociada* de una relación viviente con el Absoluto. Porque el modo de conocer humano, según este desdoblamiento y disociación entre la verdad y su apariencia, es anterior a la libertad de que dispone el hombre, esta situación es y permanece “involuntaria” frente al espíritu humano. De ella surge *la necesidad de la filosofía*, afirma Hegel aquí.

Obsérvese que Hegel hace coincidir esa “disociación con un *desgarriamiento de la armonía del espíritu*, y con *la situación filosófica inicial* que escapa a su libertad, y está vertida en *la formación de cada época*.

“En la formación (Bildung), se ha aislado del Absoluto, aquello que es apariencia (Erscheinung) del Absoluto, y se ha fijado como algo autónomo. Pero simultáneamente la apariencia no puede rechazar su origen, y debe intentar constituir la diversidad de sus restricciones, en un todo”<sup>45</sup>.

Hegel llama a la “razón” (Verstand), “fuerza del restringir”, i.e. del delimitar y circunscribir en una edificación, todos los elementos que median entre el hombre y el Absoluto. Abandonada a su propia dinámica, la razón se pierde en un desarrollo indefinido de diversidades<sup>46</sup>. Pero así, queda aprisionada en una única alternativa: “producirse a sí misma indefinidamente” —en tanto fija y circunscribe contraposiciones—, o “burlarse de sí misma”, en tanto rechaza tales contraposiciones. En tanto el movimiento de la razón se desplaza como proceso inmanente de “contraposición”, su ámbito propio es “lo finito”<sup>47</sup>.

La formación de épocas diferentes, ha planteado tales contraposiciones “en diversas formas”<sup>48</sup>.

“Las contraposiciones, que por lo demás bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y razón, libertad y necesidad, etc., y en esferas más restringidas, todavía eran significativas de alguna manera, absorbieron en sí todo el peso de los intereses humanos, pasaron a la forma de las contraposiciones entre inteligencia y sentido, inteligencia y naturaleza, a medida que progresaba la formación, tornándose en el concepto universal de subjetividad absoluta y objetividad absoluta”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> (1, 44).

<sup>46</sup> (1, 45).

<sup>47</sup> (1, 52).

<sup>48</sup> (1, 45).

<sup>49</sup> (1, 45-46).

Este texto plantea una diagnosis histórica de la necesidad filosófica, de su época. Hegel advierte que la filosofía se ha estancado en esta forma “reflexiva”, que absolutiza la contraposición, a través de estos conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Esta será su crítica a la *ilustración francesa*, en sus lecciones de historia de la filosofía<sup>50</sup>. Así explicará ahí su incapacidad de abordar de otra manera el problema del Absoluto, que en la forma de un “a-teísmo” o de la indefinida postergación del “deísmo”, que conserva todavía el nombre vacío de Dios, reduciendo su significación a lo “totalmente otro” que la autoconciencia, a una “X” incógnita. También en su Introducción a las lecciones de *Filosofía de la Religión*, Hegel plantea una crítica similar a la teología especulativa de la ilustración. Tanto ha absolutizado esta corriente la contraposición —y por lo tanto lo finito—, que cualquier contenido de la religión le parece insoportable:

“Cualquier contenido le parece a esta orientación negativa, un entenebrecimiento del espíritu, en tanto que ella sólo quiere permanecer en la noche, que ella llama ilustración, y ahí debe considerar ciertamente como hostil, el rayo de luz del conocimiento”<sup>51</sup>.

Esta misma imagen de la noche, se encuentra en *Diferencia*, para designar el transfondo de todas esas finitudes en las que se mueve y opera la razón: “Pues todo ser que produce la razón es uno determinado, y lo determinado tiene algo indeterminado ante sí y detrás suyo; y la diversidad del ser está entre dos noches, sin asidero, ella se apoya en la nada: pues lo indeterminado es nada para la razón, y termina en nada. El empecinamiento de la razón es capaz de dejar en pie sin unificar, juxtapuesta, la contraposición de lo determinado y lo indeterminado, de la finitud y de la infinidad abandonada; y (puede) sostener al ser, frente al no-ser igualmente necesario para él. Porque su contextura apunta hacia la determinación eventual, lo determinado por él está no obstante limitado por algo indeterminado: de manera que su constante poner y determinar no acaba nunca su tarea; y en la misma posición y determinación hecha, hay un no-poner y un indeterminado, y por lo mismo, retorna siempre de nuevo la tarea de poner y determinar”<sup>52</sup>.

Este perenne dar vueltas en el vacío, de la razón abandonada a su propia dinámica, queda eternizado por la “filosofía reflexiva”.

<sup>50</sup> (19, 506-508).

<sup>52</sup> (1, 51).

<sup>51</sup> (15, 49-50).

Esta disociación, que el movimiento de la razón sólo fija y delimita más y más, torna inquieta a la vida humana, que puja por liberarse de esta prisión de lo finito:

“Mientras más sólido y brillante es el edificio de la razón, más inquieto se torna el impulso de la vida, que se encuentra prisionera, como una parte en él, para salir fuera, hacia la libertad”<sup>53</sup>.

Estas son las circunstancias de las que surge la necesidad de la filosofía: “Cuando el poder de la unificación desaparece de la vida de los hombres, y las contraposiciones han perdido su relación e interacción viviente, y alcanzan autonomía, entonces surge la necesidad de la filosofía”<sup>54</sup>.

Ahora bien: ese endurecimiento hasta la absolutización de las contraposiciones, es compañero inevitable de una ampliación de la formación de una época. Pues entonces, la cultura se torna más compleja, y las circunscripciones se multiplican y ramifican:

“Mientras más se dilata la formación (Bildung), mientras más se diversifica el desarrollo de las manifestaciones de la vida, en que puede enredarse la disociación, mayor se torna el poder de la disociación, más sólida (se torna) su santidad climática, tanto más ajenos al todo de la formación y menos significativos (se tornan) los intentos de la vida, para reengendrarse en la armonía”<sup>55</sup>.

Sólo la operación propia de la inteligencia —es decir, *la especulación*— es capaz de satisfacer esta necesidad de la vida humana:

“Suspender estas contraposiciones solidificadas, es el único interés de la inteligencia. Este su interés, no tiene el sentido de que ella se pusiera totalmente en contra de la contraposición y limitación: pues la disociación necesaria, es un factor de la vida, que se configura contraponiéndose a sí misma eternamente: además la totalidad en su vivacidad más alta, sólo es posible por medio de su restauración a partir de la separación más elevada”<sup>56</sup>.

Así como la disociación es un factor inevitable de la vida, también lo es la necesidad de la filosofía. Pero Hegel enfatiza contra la posición de

<sup>53</sup> (1, 45).

<sup>54</sup> (1, 46).

<sup>55</sup> (1, 47).

<sup>56</sup> (1, 46).

Reinhold, que esta necesidad *no es un supuesto previo* de la filosofía sino su inicio mismo. Las últimas 24 páginas de *Diferencia*, reanudan la crítica a Reinhold, centradas en este punto importantísimo. Hegel recalca una vez más, con toda energía, que el cuestionamiento de la historia no tiene el sentido —para quien emprende la tarea del filosofar— de *buscar la mejor información en vistas de una “fundamentación” de la realidad del conocimiento, a través del análisis*. Porque *la filosofía reflexiva* se empanzana en esta actividad de la “razón” —sustituyendo con ella la actividad de la “inteligencia” (Vernunft)—, su trabajo queda marcado por un destino similar al del tapiz tejido por Penélope: lo que la razón pone, lo reduce inevitablemente a la nada en el momento siguiente. El movimiento de la razón abandonado a su sola dinámica, está incapacitado para llegar al centro medular de la filosofía, allí donde ella se fundamenta a sí misma, sin necesitar de “informaciones” que la fundamenten y apunten “desde fuera”.

Escribe Hegel en estas páginas finales de *Diferencia*:

“Si la filosofía en cuanto todo, se fundamenta a sí y a la realidad de los conocimientos, según su forma y contenido, en sí misma: entonces el fundamentar y sondear, en cambio, ni saldrá de sí en su acumulación de probaciones y análisis, y del porque, y hasta qué punto, y entonces, y con tal que —ni entrará dentro de la filosofía. Para la cautela sin posiciones, que sólo aumenta siempre en su ocupación, toda investigación es demasiado rápida, todo inicio es una anticipación, así como toda filosofía es sólo un ejercicio previo. La ciencia afirma que se fundamenta en sí misma, poniendo cada una de sus partes de manera absoluta, y con este procedimiento constituye en el inicio y en cada punto singular, una identidad y un saber. Como totalidad objetiva, el saber se fundamenta simultáneamente a sí mismo, a medida que más se forma a sí mismo; y sus partes están fundamentadas, sólo simultáneamente con ese todo de los conocimientos. Punto céntrico y círculo están de tal manera referidos mutuamente, que el primer inicio del círculo ya es una relación al punto céntrico, si no están plenamente realizadas todas sus relaciones (el círculo entero); —un todo que requiere tan poco de un asidero particular, como la tierra (requiere) de un asidero particular, para que se apodere de ella la fuerza— que la conduce en torno al sol y la mantiene simultáneamente en toda la viviente diversidad de sus figuras.

Pero el fundamentar se ocupa de buscar siempre el asidero, y en tomar velocidad hacia la filosofía viviente; convierte esta velocidad de arranque en su obra verdadera; y por su principio, se imposibilita arribar al saber y a la filosofía”<sup>57</sup>.

Este aferrarse al trabajo analítico de circunscripción de finitudes, propio de la razón, rehusando pasar al ámbito propiamente especulativo de la inteligencia, corresponde —prosigue Hegel— a una “angustia de introducirse en el saber”<sup>58</sup>.

Ya al principio de *Diferencia* había diagnosticado Hegel la situación de quien se asoma a los sistemas filosóficos esparcidos en la historia, sin ver más que “opiniones”. Su diagnosis:

“No ha reconocido que se da la verdad”<sup>59</sup>.

Desde otra perspectiva, encontramos en el *Prólogo* de su *Fenomenología del Espíritu* la misma crítica a la filosofía reflexiva, abandonada a su afán de circunscribir y fijar límites. Ahí escribe Hegel:

“... la verdad no es una moneda acuñada, que se da acabada y puede embolsarse así”<sup>60</sup>.

### 3. Pugna de la razón contra la especulación

Hegel no se contenta con diagnosticar como síntoma de su época esa usurpación hecha por la razón, del modo operativo de la inteligencia. Puesto que la razón no puede salir del ámbito de la contraposición, sólo le queda imitar a la inteligencia, elevando esa contraposición al nivel de conceptos absolutos de subjetividad y objetividad. Hegel va más allá en su intento. Trata de entender cómo, por medio de qué proceso ha llegado su época a esa situación. Es así como plantea una *pugna interna* entre la razón y la inteligencia. Pero no pone en la mira de su consideración, los alcances significativos e implicancias inherentes a esa pugna en sí. Sólo le interesa aquí hacer *lugar a la especulación* dentro del quehacer histórico-cultural de su época.

La pugna de la razón contra la inteligencia se inicia —según Hegel— como reacción contra el “sentimiento de interna falta de asidero y contra

<sup>57</sup> (1, 151-152).

<sup>58</sup> (1, 153).

<sup>59</sup> (1, 40).

<sup>60</sup> (2, 38).

el oculto temor”<sup>61</sup> de salir de esta región de fronteras netas y límites fijos en que se mueve la reflexión. Ya vimos que Hegel le da el nombre de “angustia” frente al territorio de la médula esencial de la filosofía. En lugar de dar el salto especulativo, más allá de todo lo finito y limitado, la razón se contenta con imitar a la inteligencia:

“La razón imita a la inteligencia en la posición absoluta, y se da a sí misma a través de esta forma, la apariencia (Schein) de la inteligencia, aun cuando las cosas puestas, son de suyo contrapuestas, y por lo tanto finitas”<sup>62</sup>. Ella hace esto con tanto mayor apariencia, cuando transforma y fija en un producto, la negación de la inteligencia (*Ibid.*). La razón llega a disociar completamente de las relaciones vivientes, al proceso cultural, colocando la cultura “junto a sí, o (colocándose) a sí junto a ella; y porque la razón se ha tornado en segura de sí, llegan ambas (la razón y la cultura) a expandirse en una cierta tranquilidad una junto a la otra, dado que están separadas en ámbitos completamente aparte, en los cuales carece de toda significación lo que sucede en el otro”<sup>63</sup>.

Hegel atribuye esta pugna, también, al hecho de que la disociación se siente atacada<sup>64</sup>, mientras el reino de la razón no haya alcanzado el poder que le permita sustentarse frente a la inteligencia (*Ibid.*). Mientras no logre ese estatuto, la razón se volverá “con odio y furia”<sup>65</sup> contra la inteligencia. Hegel ejemplifica esta pugna con un decir:

“Así como suele decirse de la virtud, que el mayor testigo de su realidad es la apariencia que de ella toma prestada la hipocresía: así tampoco puede defenderse de la inteligencia, la razón. Y busca protegerse del sentimiento de interna falta de asidero y del oculto temor que acosa a la limitación, a través de la apariencia de inteligencia, con que disimula sus particularidades. El desprecio por la inteligencia no se manifiesta en su fuerza máxima, en que sea libremente despreciada y vituperada, sino en que la limitación se gloríe del dominio sobre la filosofía y de su amistad”<sup>66</sup>. Antes de llegar a esta agresividad expresa y declarada, se encuentra la operación racional en el estado corriente y cotidiano de la “sana razón humana”. Para ella, la labor de la inteligencia —i.e. la especulación— sólo suscita incomprensión, malentendidos. La sana razón humana se inclina hacia la reflexión. Sus propósitos no abarcan la relación viviente

<sup>61</sup> (1, 48).

<sup>62</sup> (1, 45).

<sup>63</sup> (1, 47).

<sup>64</sup> (Cf. 1, 48).

<sup>65</sup> (*Ibid.*).

<sup>66</sup> (1, 48).

de su conciencia, hacia la “totalidad absoluta”<sup>67</sup>, esta relación permanece en su interioridad, inexpresada.

“De ahí que la especulación entiende bien a la sana razón humana, pero que la sana razón humana no entienda la operación de la especulación. La especulación reconoce como realidad del conocimiento, sólo el ser el conocimiento en la totalidad; todo lo determinado, sólo tiene realidad y verdad para ella, en la relación conocida hacia el Absoluto. Por eso reconoce ella (la especulación) también al Absoluto, en aquello que subyace a los anhelos de la razón humana...”<sup>68</sup>.

#### 4. *La Filosofía*

Llegamos al final de esta incursión en la idea de filosofía propuesta por Hegel en 1801. En su presentación al público de Jena, el filósofo rebate las posibilidades de la reflexión, para salir del terreno de las “peculiaridades” de la apariencia. Su dinámica está prisionera en la tarea de recolectar y procesar “peculiaridades” de la apariencia, sin llegar jamás a abordarla expresamente como totalidad. De ahí que la razón por sí sola, no sea capaz de entrar en el territorio esencial de la filosofía, en el *mundo de la realidad* y de la relación viviente con el Absoluto, el mundo que está más allá de “la esencia pensante y pensada”<sup>69</sup>.

Recién al nivel de la inteligencia especulativa es posible aproximarse a un *sistema filosófico*, y alcanzar *la perspectiva total* propia de la filosofía. Recién en la óptica de esa perspectiva total, se vertebran todas las peculiaridades y particularidades y alcanzan estatuto de “saber”, y por lo tanto de filosofía. Hegel responderá en Diferencia a la objeción de Jacobi, que más tarde formularán desde perspectivas diferentes, Sören Kierkegaard y Federico Nietzsche. Escribe Hegel:

“A la expresión de Jacobi, que los sistemas son ‘un no-saber organizado’, debe agregarse, que el no-saber —el conocimiento de los singulares— se torna en saber, por aquello que se lo organiza”<sup>70</sup>.

Nos limitamos a citar un texto que compendia la visión de Hegel de filosofía:

“La esencia de la filosofía no tiene precisamente fondo para peculiaridades, y para llegar a alcanzarla, es necesario (si el cuerpo expresa la suma de peculiaridades), arrojarse à corps perdu. Pues la inteligencia,

<sup>67</sup> (1, 56).

<sup>68</sup> (1, 56).

<sup>69</sup> (1, 47).

<sup>70</sup> (1, 135 s.).

al encontrar a la conciencia perdida en peculiaridades, sólo se vierte hacia la especulación filosófica, en tanto se eleva hacia sí misma, confiándose sólo a sí misma y al Absoluto, que se torna en su objeto. En ello no arriesga sino finitudes de la conciencia, y para superarlas y construir el Absoluto en la conciencia, se eleva a la especulación; así ha alcanzado —en la falta de fundamento de las limitaciones y peculiaridades— su propia fundamentación en sí misma. Porque la especulación es la actividad de la inteligencia una y universal, sobre sí misma (*auf sich selbst*): entonces (en lugar de ver en los sistemas filosóficos de diversas épocas y cabezas, sólo diversas maneras y puras visiones peculiares), una vez que ha liberado su propia visión de las contingencias y restricciones, tiene que encontrarse a sí misma a través de las formas particulares—, y fuera de ahí, (tiene que) encontrar sólo diversidad de conceptos razonables y opiniones; y una tal diversidad no es ninguna filosofía”<sup>71</sup>.

Sólo al nivel de la especulación es posible alcanzar una visión de *la realidad misma*, en la unidad viviente que vertebra sus múltiples elementos.

Filosofía es, entonces, actividad de la inteligencia (*Vernunft*), que como razón especulativa, organiza su saber en la letra de un sistema. La razón puramente *reflexiva*, es incapaz de acceder por sí sola a la filosofía.

En el momento histórico cultural de la filosofía, por 1801, la diagnosis de Hegel comprende dos caras, que sólo es posible enunciar aquí, a modo de conclusión:

- a. La ilustración bloqueó el quehacer filosófico, al entregarlo irrestrictamente a la *razón reflexiva* (*Verstand*).
- b. La vía propuesta por Hegel para superar este callejón sin salida, es una vuelta de la vida humana hacia su fondo más propio, para encontrar desde esa interioridad, su relación con el Absoluto.

El desarrollo de ambas líneas de fuerza, se muestra ya aquí complejo y rico en matices. De ahí la riqueza programática de esta primera presentación al público académico de Jena.

Hegel propone subsumir la vida humana desde su centro mismo espiritual. Cae fuera de su intención y formulación, cualquier planteo en “secciones” separadas. Como si la *razón reflexiva* (*Verstand*) fuese un “piso aparte” respecto de la *razón especulativa* (*Vernunft*).

Precisamente ese *seccionamiento* es el signo de la trampa en la que la ilustración arrojó a la filosofía: la trampa del monopolio de la razón re-

<sup>71</sup> (1, 43).

flexiva, incompetente de suyo, para abordar *la unidad misma* de la vida concreta, en la que se reconcilian los contrarios.

La filosofía emprendida por *la razón especulativa*, es también *discursiva*, es *movimiento de la razón*. Pero de una razón elevada a un nivel superior al de las finitudes abstractas que contrapone la *razón reflexiva*. Una razón que aborda la concreción de la vida desde el fondo más íntimo del propio espíritu, aquél donde se manifiesta su relación con el Absoluto.

"Pero la reflexión tiene, en cuanto inteligencia (Vernunft), relación con el Absoluto, y ella sólo es inteligencia, en virtud de esa relación..."<sup>72</sup>.

72 (1, 50).

Gillo Dorfles  
Universidad de Cagliari

## HISTORIA DEL ARTE COMO HISTORIA DE LA FILOSOFIA

En: *Archivio di Filosofia. La Filosofia della Storia della Filosofia. Y suoi nuovi aspetti. Padova, Cedam, 1974, pp. 99-108.*

(Traducido del italiano por Ives Benzi)

Más que de una contraposición o de una identificación entre historia del arte e historia de la filosofía, sería oportuno hablar de contraposición e identificación entre *kunstwissenschaft* y *geisteswissenschaft*<sup>1</sup>; o sea —ya que en italiano no existen los dos vocablos<sup>2</sup>— entre una doctrina que estudia los problemas artísticos y una que estudia los filosóficos. Esto significaría sustraer del examen de los dos sectores el factor histórico, ya que, por varias razones que veremos a continuación, a menudo éste no constituye más que un estorbo. En efecto: decir “historia”, significa considerar como condición, antes de examen alguno, el elemento cronológico-estadístico ligado por consiguiente, a una sucesión de eventos —ya sean éstos filosóficos o estéticos— que como quiera que sea, no es reversible y que sigue un hilo lógico indisolublemente ligado a una consecuencialidad temporal: se trata, empero, precisamente de un tiempo “histórico” no “prehistórico” ni “metahistórico”.

Ahora bien, nadie puede negar que, por lo que al arte se refiere, éste surgió y se desarrolló ya en épocas prehistóricas (y protohistóricas); adopto aquí la notable distinción hecha ya por Schelling a propósito de esto<sup>3</sup>. Según Schelling, de hecho, deberemos distinguir entre un tiempo *vorhistorisch* (que traduciremos en italiano como *pre-storico*) y un tiempo *vorques-chichtlich* (*pre-istorico*)<sup>4</sup>; el primero, además, podría ser identifica-

<sup>1</sup> N. del T. Los términos *kunstwissenschaft* y *Geisteswissenschaft* pueden ser traducidos al castellano como Ciencia del arte, el primero, y ciencia del espíritu, el segundo.

<sup>2</sup> N. del T. En Castellano tampoco existen los dos vocablos a los cuales se alude.

<sup>3</sup> Véase Schelling, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1841-1854), v. VI de los trabajos de Schelling. E. H. Beck'sche Verl. Munchen, 1959, p. 235, 236, sg.

<sup>4</sup> N. del T. *Pre-storico* se traduce al castellano como pre-histórico y *pre-istorico* como protohistórico.

do con un tiempo *relativ-vorgeschichtlich*<sup>5</sup>. Al tiempo protohistórico (*vorgeschichtlich*) pertenecen los orígenes de las primeras teogonías, de las diversas mitologías; el prehistórico, en cambio, es ya en parte partícipe del transcurso de una temporalidad “histórica” y, por ende, está lejano de las sagas y los mitos. Mientras que el tiempo protohistórico, el tiempo de los mitos, no posee un “pasado” aun, *ein Vergangenes*<sup>6</sup>, el histórico, justamente por el hecho de albergar un pasado, no puede ya desvincularse de la consecuencialidad de los eventos; en el tiempo “mítico” existe, por consiguiente, una sucesión de hechos que es, al mismo tiempo, una contemporaneidad<sup>7</sup>.

Bien distinta es la situación de la filosofía, que sólo se nos patentiza por lo que inferimos de los documentos escritos o de lo que de algún modo nos es transmitido por una época evidentemente “histórica” (a lo más prehistórica, pero no por cierto protohistórica). No obstante, una limitación tal del pensamiento filosófico a épocas históricas no parece del todo legítima, más aún si admitimos que allí donde se desarrolla una forma artística cualquiera, también se deba constatar la presencia de un pensamiento creativo y ágil, por consiguiente —aunque sea en embrión— de un pensamiento filosófico. He aquí por qué opino que, al considerar las relaciones entre arte y filosofía, sea oportuno juzgarlas, no sólo como aparecen y se evidencian dentro del ámbito de la historia, sino que también como se han evidenciado en un ámbito prehistórico o sin más, protohistórico y por lo tanto *mítico*, porque es en el mito, más que en la historia, donde las dos formas de pensamiento se identifican, se coaccionan y se coagulan.

No sólo, sino también, la sistematización histórica de los eventos y su articularse y concatenarse varían ampliamente según se trate de eventos artísticos, científicos, políticos, filosóficos, y esto, sobre todo por una razón: que la historia —aun siendo y debiendo considerarse como la suma de eventos, acciones y reacciones cronológicamente enlazadas y dispuestas— cuando se la refiere a los fenómenos creativos (artísticos, filosóficos, psicológicos, etc.) antes que a *hechos* realmente acaecidos; a menudo conduce

<sup>5</sup> N. del T. *Relativ-vorgeschichtlich* significa relativamente prehistórico.

<sup>6</sup> N. del T. *ein vergangenes*: un pasado.

<sup>7</sup> Op. Cit. p. 235: “Der wahre inhalt der vorgeschichtlichen Zeist ist die Entstehung der . . . verschiedenen Gotterleh-

ren, also der Mythologie uberhaupt” y también en p. 236 “in sich sellast ist sie (el tiempo *protohistórico*) Keine Zeit, weil in ihr kein wahres vor und Nach, weil sie eine Art Ewigkeit ist. . .”.

a discordancias, a escamaduras, a desnivelaciones imprevistas, no sólo por lo que se refiere al orden cronológico de los mismos, sino por su enlazarse y generarse los unos de los otros.

Es claro que podemos constatar fácilmente cómo en la "historia del arte" algunas metamorfosis estelísticas, algunas inversiones de tendencias formales, algunas resonancias morfológicas, etc, tienen lugar, también, a continuación de contragolpes y a remotas influencias en el tiempo y en el espacio, cosa que obviamente no sucede en el caso de los *eventos reales* sobre los que descansa la propia y verdadera historia. Esta eventualidad de una repetición a distancias tan extensas de fenómenos análogos en apariencia (pero también en sustancia), depone a causa de una especie de evolución de la *vis formativa* desvinculada de todo espacio y tiempo "histórico" y ligada, en cambio, a un tiempo psico-antropológico, y puede constituir la base esencial de la distinción entre historia propiamente tal, historia del arte e historia de la filosofía.

Uno de los ejemplos ya clásicos de esta curiosa repetición a distancia (espacio temporal) de fenómenos análogos (u homólogos) es el de las apodadas *split representations*: del desdoblamiento y de la escisión de las representaciones de figuras verificables en algunas culturas como, por ejemplo, las de la costa noroeste de América del Norte en el siglo XVIII y XIX, en China en la mitad del II milenio a.C., en Nueva Zelanda en algunas tribus Maorí (del siglo XIV al XVIII) y en Siberia. La presencia de estas figuraciones dislocadas y desdobladas, con características totalmente similares, ha proporcionado mucho trabajo a los antropólogos, principiando con Franz Boas, siguiendo con Leonhard Adam, Lévi Strauss y muchos otros<sup>8</sup>. No se trata de que reasuma yo aquí los términos de la cuestión, que está finamente analizada por Franz Boas y sobre la que Lévi-Strauss ha entregado una justificación estructuralista bastante aceptable. Es una cuestión de hecho que la presencia de motivos "estilísticos" totalmente análogos en poblaciones diversas y distantes y de algún modo privadas de toda posibilidad de contacto e influencias recíprocas no nos

<sup>8</sup> Franz Boas, *Primitive Art*. Oslo and Cambridge, 1927, y también *The Mind of Primitive Man*. Collier, N.Y., 1963 (1939). Claude Lévy-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958. Según Lévy-Strauss la razón del comprobarse de estas peculiares imágenes desdobladas se debería al hecho de que

todas las culturas consideradas serían culturas donde se ha hecho uso de máscaras y tatuajes. "Quand il s'agit de démasquer c'est le masque qui... s'ouvre en deux moitiés; tandis que l'acteur lui-même se dédouble dans la *split representation*".

puede hablar más que a favor de una tesis "ahistórica", de un principio formativo generalizado y desvinculado de toda eventualidad de sucesión cronológica.

Si este ejemplo y muchísimos otros hablan en favor de una difícil subsumción del hecho artístico a valoraciones exclusivamente históricas, por lo que concierne a la filosofía las cosas no se presentan del todo pacíficas: muy a menudo el pensamiento filosófico ha dado pasos hacia adelante (o hacia atrás) que no son paralelos a los eventos históricos contemporáneos. Basta dar aquí un ejemplo entre miles: aquel del redescubrimiento de la *Poética* aristotélica<sup>9</sup> en la época renacentista, que influenció y en cierto modo desvió el pensamiento estético-filosófico de la época con un *flash back* de casi dos mil años.

El operante devenir de un determinado pensamiento filosófico con tiempo de distancia (que podrá ser amplio: neoplatonismo de la escuela de Chicago, o limitado: renacimiento fenomenológico después de algún decenio de la muerte de Husserl, el interés por Peirce, Vailati, De Saussure, con una generación de distancia) no puede sorprender; además, porque muy a menudo se halla ligado a exigencias éticas, sociales y políticas que se han reavivado sólo en ese período determinado. Lo mismo se puede decir —volviendo al arte—, de los diversos fenómenos revivificantes: de los "retratos" pseudo-románticos de Fayum a los "bikinis" de Piazza Asmerina, de los motivos orientalizantes del Art Nouveau al prerrafaelismo, del neogótico de Makintosh al neo-liberty de muy recientes años. Todas estas desnivelaciones histórico-artísticas e histórico-filosóficas demuestran la dificultad de "historiar" las dos disciplinas; pero, a menudo demuestran también la imposibilidad de identificar los destinos. Muy a menudo la continuación del interés por sistemas filosóficos precedentes no embiste en absoluto al sector artístico y; por otra parte, el interés por las obras de arte del pasado o de áreas geográficas lejanas se da en igual medida frecuentemente por motivos del todo extrínsecos (mercaderes venidos de lejos, comercio con países remotos, descubrimientos arqueológicos, etc. . . .) que se desarrollan sin que haya una osmosis con los eventos filosóficos análogos y contemporáneos.

Parece que a estas alturas hay que hacer una distinción suficientemente clara sobre la contraposición de "sincrónico" *versus* "diacrónico", dentro

<sup>9</sup> Como es sabido, sólo fue en 1498 que apareció en Venecia la primera traducción latina de la *Poética*, en tanto que

antes no existían más que traducciones árabes.

de los ámbitos respectivos de la búsqueda filosófica y artística. Desde que los estructuralistas y los lingüistas han reivindicado la importancia de un planteamiento sincrónico en el estudio de los encadenamientos lingüísticos, se ha evidenciado siempre más marcadamente el principio de privilegiar el aspecto sincrónico de algunos fenómenos dentro del campo antropológico, semiológico y, por consiguiente, también el estético. Empero, si esta aproximación ha sido indudablemente fructífera, porque frecuentemente ha permitido escamar un edificio pleonástico basado sobre datos históricos que no hacían otra cosa que constituir un impedimento para tales indagaciones, es verdad también que muy a menudo esta preferencia, dada a la aproximación sincrónica, ha terminado por constituir un estorbo a muchas investigaciones serias que promovían a la búsqueda de los orígenes primeros, de las causas remotas, de algunos desarrollos sucesivos. He aquí por qué considero oportuna una distinción clara entre el valor que ostenta una aproximación sincrónica para el estudio del arte (y del lenguaje oral) y para el estudio de la filosofía. Me parece, de hecho, obvio que para la segunda sea totalmente inconcebible querer prescindir del aspecto diacrónico, justamente porque, para la primera, lo es sólo en algunos casos.

¿Por qué, en cambio, podremos afirmar que un acercamiento sincrónico puede resultar eficaz y oportuno en el estudio de los eventos artísticos? Sobre todo por una razón: se ha constatado más de una vez cómo —dentro de una misma época histórica— se da la coexistencia de obras de arte pertenecientes a áreas estilísticas y también a períodos históricos distintos, no obstante, cooperantes entre ellos. Es algo de fácil documentación: basta tener presente la coincidente presencia de monumentos manierísticos y barrocos, góticos y románticos dentro de un mismo lapso cronológicamente individualizado, o también el desarrollo simultáneo, en áreas limítrofes, de direcciones artísticas no osmóticas y totalmente opuestas entre sí... Todo esto nos permite afirmar el que existan a menudo, en los períodos que la historia del arte considera, evidentes anacronismos frutivos por los que se coaccionan obras del pasado con las del presente; mientras que, por el contrario, obras contemporáneas no encuentran entre sí posibilidad de acuerdo (el "gótico" germánico combatido por Vasari). El fenómeno del "gusto" —típico en todo goce estético se verifica a menudo anacrónicamente en las distorsiones que no se someten al desenvolvimiento regular de los eventos históricos.

Considérese, además, el tan discutido problema del estilo. Es notorio que el apodado "estilo de una época" (y también, bajo ciertos aspectos,

el “estilo de un artista”) a menudo es aceptado y comprendido sólo dentro de confines frutivos determinados. Subyace a una valoración esencialmente debida a esa particular facultad humana señalada como “gusto” —sea ella el gusto individual (del individuo singular), o el de la época (de una época determinada). Pues bien, los ejemplos de tal limitación frutiva —directamente perceptiva, respecto a los fenómenos estilísticos— son múltiples y nos permiten afirmar cómo el estilo de un período (tanto si corresponde al gusto de la época como si resulta discordante respecto al mismo) sea algo absolutamente incircunscrible ni definible en base a los datos históricos, justamente por su emerger y reemerger en situaciones desvinculadas de la consecencialidad lógica-cronológica de la historia<sup>10</sup>.

Para una coherente interpretación de los fenómenos estilísticos y del gusto será necesario, pues, retrotraerse, más que a los datos históricos, a los psicoantropológicos. Se trata de aquello que podríamos definir como una aproximación estructuralista de la *kunstwissenschaft*; o sea, una aproximación al conocimiento de los fenómenos artísticos basados en la evidenciación —en parte permanente, aun fuera de toda consideración histórica— de algunas constantes estructurales y formativas.

Aun antes del advenimiento de los estudios estructuralistas, ya había sido notado por parte de muy conocidos estudiosos como Woelfflin, Schmarsow, Dvorák y a continuación d'Ors, Facillon y otros, cómo algunos fenómenos evolutivos se pueden volver a presentar en el curso de civilizaciones particulares con notable constancia: el alternarse de períodos abstractos y naturalistas, geométricos y orgánicos. (Véase el deleitoso, no obstante discutible, librito de Bianchi-Bandinelli: *Organicidad y Abstracción*)<sup>11</sup>. Sería suficiente, para todas éstas la famosa y en parte afamada teoría d'orsiana acerca del florecer intermitente de modos barrocos alternados a otros “clásicos”, que estarían presentes no sólo en la auténtica edad barroca (600-700), sino en cada época y civilización artística. (Tanto como para hacer acuñar al esteta español las diversas subespecies del *barrochus buddhicus, archaicus, alexandrinus, romanus*... etc.)<sup>12</sup>.

Regresando, sin embargo, a teorías más recientes o más bien, tomando prestados algunos principios de la antropología cultural (véanse trabajos

<sup>10</sup> Un ensayo agudo sobre el estilo, considerado desde un punto de vista antropológico es el de Meyer Schapiro, *Style, in Anthropology Today*, ed A. L. Kroeber. The Univ. of Chicago Press, 1962.

<sup>11</sup> R. Bianchi Bandinelli, *Organicità e astrozione*, Feltrinelli, 1947.

<sup>12</sup> Eugenio d'Ors, *Del Barocco*. Bajo la dirección de L. Anceschi. Milano, 1945.

como los de Kroeber, Boas, Malinowski, Lévi-Strauss y otros), es bastante aceptada ahora, en general, la hipótesis, más bien, la constatación del verificarse de algunas condiciones por las que, dentro de cada área cultural, se presentan “modelos” análogos desvinculados del transcurso histórico y que vienen casi a constituir constantes transepocales.

¡En verdad esto no significa un recaer en las artimañas de impostaciones idealistas, o directamente neoplatónicas sobre el absolutismo y universalidad del arte y de lo Bello.

Una idea metahistórica de lo “Bello” como era propuesta por Hegel (y que igualmente Marx parecía aceptar en parte, por lo menos, en la notable afirmación: “es difícil expresar por qué el arte de los griegos aún nos proporciona placer estético y... valga como norma y modelo insuperable”) <sup>13</sup>, no es, por cierto, aceptable hoy en día. Estamos, pues, bien distantes de considerar el modelo griego o cualquier otro modelo de la Antigüedad como “insuperable”; en tanto sabemos que el mismo modelo subyace, como toda otra fórmula estilística, a las preferencias del gusto y, por consiguiente, a una postura particular debida a causas psicológicas, económicas, éticas, sociales, etc., que bien poco tienen que ver con la universalidad e inmutabilidad del arte. Y por lo que concierne al tan debatido tema del universal y del particular, en la contraposición arte e historia podremos “revisar” solamente con algunas modificaciones el adagio aristotélico según el cual el arte (la poesía). φιλοσοφωτερον και σπουδαιότερον... ιστορίας εστίν. η μιν γάρ ποιήσις μάλλον τάχα υόχον, η δ' ιστορία τὰ κατ'εχαστον, λε γελ <sup>14</sup>.

En efecto, si es verdad que la historia —privada como está de una creatividad autónoma— tiene que permanecer ligada a los sucesos que narra y controla el arte, aun cuando “refleja” la realidad (histórica) de los eventos, lo hace de un modo totalmente libre, y puede, por lo tanto, desvincularse. Ahora bien, he aquí que, aun no aceptando la identificación aristotélica de arte (poesía) y universal (*kathólou*), sin embargo, podemos admitir que el arte, al menos en parte, esté desvinculado de las restricciones históricas que obstaculizan otras doctrinas. Esta constatación nos permite además; aceptar la hipótesis de que la obra de arte tenga, fuera de una vitalidad y eficacia contemporánea con su concepción y realización, también

<sup>13</sup> K. Marx, *Enleitug zur kritik der politischen Aekonomie*. Ed. 13ª, p. 640.

<sup>14</sup> Aristóteles, *Poética*. 1451, B.6. N. del T. El adagio aristotélico que figura en el

texto corresponde en castellano a: la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular.

una eficacia “póstuma”, transepocal, que reverbera en épocas aún muy posteriores a las de su producción.

Por lo que concierne a la posibilidad de un juicio axiológico referido a una obra de arte del pasado, si es efectivo que la obra, para ser juzgada “históricamente” debe ser sometida al cedazo de precisos y profundizados conocimientos técnicos, científicos, filológicos, concernientes a la época en que fue creada, aún en igual medida es efectivo que ésta puede y debe poseer una eficacia transhistórica que supera y trasciende los límites de nuestros conocimientos históricos de aquel período. En otras palabras, aun cuando la obra de arte está inscrita dentro de un ámbito histórico, del que no es oportuno prescindir por su constitución misma, pertenece ante todo a un ámbito “mítico” y como tal, elude frecuentemente los límites y parámetros del conocimiento histórico. En resumidas cuentas, el hecho de que el lenguaje artístico sea asimilable al lenguaje mítico y ritual (Cassirer, Langer) justifica su ser fuera de la historia y es, en cierto sentido, capaz de una comunicación y comunicabilidad extra lingüística que supera las barreras impuestas por el conocimiento de un lenguaje verbal determinado. Baste, sin embargo, recordar lo que Cassirer afirmaba ya desde 1924: “. . . las formas fundamentales de la civilización espiritual tienen su génesis en la conciencia mítica”<sup>15</sup>. Solamente este hecho puede explicar y justificar por qué frente a obras remotas —sea tanto temporal como espacialmente—, como las precolombinas (incaicas, maya, toltecas, olmecas, etc. . . .), nuestra reacción sea la mayor parte de las veces separada de todo nuestro conocimiento histórico sobre la situación de las mismas.

Mientras que en el caso de obras de arte propias de nuestra civilización occidental —aun de épocas arcaicas— nuestra forma de reaccionar casi siempre está condicionada por un conocimiento más o menos preciso acerca de monumentos y documentos pertenecientes a nuestro “universo del pensamiento” (por ello, frente a una catedral gótica, a una basílica románica, a un mosaico bizantino, reaccionaremos con una proyección inmediata de nuestra posición hacia aquellas épocas bien conocidas para nosotros por sus encadenamientos históricos, lingüísticos, políticos, etc.); en el caso de obras de civilizaciones remotas (justamente precolombinas o extremoorientales) nuestra reacción no puede estar sino desvinculada de las categorías histórico-filosóficas que de costumbre nos guían y también nos condicionan. Nues-

<sup>15</sup> Ernst Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*. II. *Das Mythische Denken*, Bruno Cassirer Verl., 1923.

Trad. it. La Nuova Italia, Firenze, 1964, p. XIII.

tra posición estética frente a las pirámides mayas de Chichen-Itzá del siglo X d.C., es la misma que podemos experimentar frente a la Pirámide de Graderías de Gloser (de la III dinastía egipcia, por tanto, en el segundo milenio a.C.), y, de muy poco nos sirve el hecho de estar enterados sobre la fecha histórica *auténtica* obtenida de análisis científicos y químicos. Es imposible, de hecho, aplicar en estos casos los parámetros habituales que frecuentemente nos permiten asimilar la obra del año 500 con la época renacentista, la obra barroca con la contrarreforma y así sucesivamente. Las categorías histórico-filosóficas habituales no rigen ya, aun cuando nos encontremos —en América Latina siempre— frente a monumentos del siglo XVI, que se deben al concurso de artistas españoles o portugueses, representantes, empero, en un territorio donde viene a ser una lacra todo *background* cultural, religioso y filosófico que pueda mancomunar aquellas civilizaciones con la occidental. Asume, por ello, el significado histórico-religioso, además, de artístico, del barroco, una validez totalmente diferente, se relaja con los temas y con los mitos de las religiones locales, se injerta en un tronco cultural que esquivo las documentaciones históricas. (Pienso en el barroco “popular” de una iglesia como Sta. María Tonazintla (México), construida e historiada por artesanos indígenas, donde el barroco asume caracteres tropicales que nada tienen que ver con el espíritu religioso y la dirección filosófica del pensamiento del siglo XVII).

No hay duda alguna, no obstante, que nuestra manera de “responder” frente a esas obras (al igual que frente a las chinas o japonesas, donde los datos históricos e histórico-filosóficos todavía están más a mano y son más dominables) es una manera de responder genuina y no artificial. Quiero decir que el lenguaje artístico de esas obras no es del todo incomprensible; estamos en grado de descifrar el mensaje, al menos parcialmente. ¿Sobre la base de qué “código”? (puesto que no poseemos ni aquel que pertenece a las poblaciones de la época, ni aquel que nos hubieran transmitido libros y documentos de las mismas).

Este me parece uno de los puntos más cruciales de toda la argumentación en torno a la “universalidad” del lenguaje artístico (o al menos, de una relativa universalidad) en lo tocante a la limitación “histórica” mayor del lenguaje filosófico.

He aquí, entonces, que mi aseveración sobre la no-superponibilidad de los datos histórico-filosóficos e histórico-artísticos, puede asumir mayor importancia. Creo que es posible admitir la presencia de un tipo de comunicación muy diversa y más amplia por el conducto del lenguaje artístico, si bien es más imprecisa de lo que es aquella que de costumbre se obtiene

a través del lenguaje verbal (y por lo tanto filosófico); considero, empero, que, aun estando ausente todo elemento histórico, es posible al menos una fruición parcial de aquellas constantes estéticas que, quiérase o no, existen en toda obra maestra del presente y del pasado y que dan lugar a que se pueda hablar de una "sincronicidad" de la obra o, por lo menos, de algunos elementos de la misma. Si bien no toda obra es descifrable, por la ausencia de nociones históricas, religiosas, políticas y sociológicas que permitan justificarle la naturaleza, interpretarle la simbología, etc., hay aun un aspecto puramente morfológico de la misma (aquel que se podría definir como un conjunto de "gestalten" que permite una comunicación transepocal entre la obra y su fruidor <sup>16</sup>.

¿Podrá entonces, ser identificada la historia del arte con la historia de la filosofía? No lo creo, más aún, creo que no se debe ni siquiera mancomunar (salvo por ciertas circunstancias obvias) el estudio de la fruición estética con el de la historia del arte misma. Se daría, por consiguiente, un tipo de fruición estética que destierra o prescinde de los datos históricos y que, obviamente, presenta características de menor exactitud y precisión que aquella basada sobre conocimientos históricos (culturales y con mayor razón filosóficos) más completos.

La historia del arte debería conceder una fruición más completa que aquella basada sobre meros datos instintivos, sobre facultades artísticas más o menos "congénitas" y, sin lugar a dudas, a menudo, la historia del arte podría oficiar como guía y como cicerone para la historia de la filosofía; por el hecho de que el pensamiento filosófico, muy a menudo, coincide y colabora con la creación artística de una época determinada. Habiendo ausencia de datos (escritos) de dicho pensamiento, los momentos artísticos se convertirían en los *equivalentes* de la filosofía de la época en cuestión.

De aquí, sin embargo, a juzgar la historia del arte como asimilable y superponible —*tout court*— a la historia de la filosofía, hay gran diferencia. Frecuentemente, el pensamiento filosófico puede desarrollarse y desenvolverse aun en ausencia de toda su referencia al universo artístico: si existe una vertiente estética del pensamiento filosófico, existe también una vertiente científica, ética, religiosa, etc., del mismo. Frecuentemente, la historia

<sup>16</sup> Por consiguiente, mientras la historia se esfuerza y sobre todo intenta acumular datos (y fechas) que le permitan dar a los eventos una sistematización estadística y cronológica, la filosofía y la estética (entendidas, justamente como

*Geisteswissenschaft* y *Kunstwissenschaft*) se esforzarán o deberían esforzarse en alcanzar también *modelos* estilísticos y *gnoseológicos*, aparte de una muy real sistematización cronológica.

de las operaciones artísticas de un pueblo se halla totalmente a oscuras con respecto a las direcciones del pensamiento científico, ético, etc., del mismo período, pero que, en cambio, forman la base de la filosofía de la época.

No me parece oportuno, por esta razón, hacer coincidir historia del arte e historia de la filosofía; reafirmaría, en cambio, más bien, cuanto hube dicho antes: en aquellos casos en que falta todo documento de pensamiento filosófico de una civilización determinada, podremos justa y provechosamente apelar a los documentos artísticos que nos han sido transmitidos, y, a partir de ellos —con ayuda de un instrumental histórico-exegético—, reconstruir las constantes del pensamiento filosófico de ese período de aquella civilización, por lo menos parcialmente.

De esta manera, podremos admitir también el caso de una historia filosófica que, para llenar algunos de sus vacíos, vuelva sus ojos hacia los únicos documentos que nos han sido transmitidos desde la Antigüedad y que son —después de todo— las obras de arte de esas poblaciones. Es lícito reafirmarlo: si el pensamiento filosófico de un pueblo, expresado por boca de sus más grandes pensadores, constituye la savia de la civilización de tal pueblo y representa la más íntima “esencia”, no hay que olvidar que allí donde no se dan documentos escritos, páginas y libros (y —en un futuro próximo— microfilms o video-cassettes) que nos transmitan las características de aquellas mentalidades remotas e ignotas para nosotros (o para nuestros sucesores), son sólo los monumentos artísticos quienes pueden alertarnos sobre la existencia de un chispazo de conocimiento racional en el hombre de aquellos tiempos, porque donde la creatividad del hombre —aun cuando fuese primitivo e inexperto— ha dado vida a obras que hoy caratulamos como “artísticas”, y que —se le defina del modo que sea— constituyeron el fruto de una creatividad necesaria y espontánea. Podemos y debemos reconocer allí la existencia de un ágil pensamiento; de un pensamiento que, si ha dado vida a tenues resplandores de una operación artística, tenía que estar también en posición de producir los primeros rudimentos de una actividad filosófica genuina.



Dr. Emilio Hidalgo Serna

## FILOSOFIA DEL INGENIO: EL CONCEPTO Y EL METODO INGENIOSO EN BALTASAR GRACIAN<sup>1</sup>

Cada trabajo tiene una intención recóndita y retórica. Se trata de la motivación propia de toda acción humana vinculada a una determinada circunstancia histórica.

Al autor le parece que su interpretación de la teoría del ingenio en Gracián recobra hoy su sentido en relación a la discusión sobre la significación filosófica que en Giambattista Vico obtiene esta facultad. No nos referiremos sin embargo en el presente trabajo al humanista italiano. Grassi y Verene han señalado reiteradamente en los Congresos de Nueva York y Venecia la importancia y el papel central del ingenio en la obra viquiana.

Hablando de la *Agudeza y arte de ingenio* —libro que Gracián publica en 1642—, los críticos redujeron las posibilidades del ingenio al aspecto puramente formal y estético. Para Menéndez y Pelayo esta obra representaba “el código del *intelectualismo* poético”<sup>2</sup>. Croce juzgó a Gracián como teórico del conceptismo literario cuyo principio, según él, era: “la forma letteraria considerata come ornamento ingegnoso e diletto, che si aggiunga alla nuda espressione del pensiero”<sup>3</sup>. Nosotros sin embargo no creemos que el ingenio y sus conceptos puedan ser relegados a la categoría de elementos formales y decorativos de la expresión racional.

Según Gracián, el ingenio advierte el verdadero ser de las cosas en el acto de constatar relaciones y diferencias entre las mismas. Por esta razón antes de analizar el método ingenioso creemos necesario referirnos primeramente a la lógica tradicional-aristotélica. Contraponiendo y distinguiendo ambas estructuras de saber lograremos individualizar más certeramente la peculiaridad del saber propio del ingenio.

<sup>1</sup> Reproducimos aquí una parte de nuestro trabajo sobre la *Filosofía del ingenio y del concepto en Baltasar Gracián*, Roma 1976.

<sup>2</sup> M. Menéndez y Pelayo, *Poética conceptista: Baltasar Gracián*. En: *Obras Completas, Historia de las ideas estéticas en España*, T. II, Madrid 1950, p. 355.

<sup>3</sup> B. Croce, *I trattatisti italiani del Concettismo e Baltasar Gracián*. En: *Problemi di Estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Bari 1940, p. 313.

## I.— El método y el concepto racional en la filosofía de Aristóteles.

Es generalmente admitido que la lógica aristotélica y la lógica tradicional giran en torno al concepto. “La logique classique a pour base la *théorie du concept*. Elle suppose le réalisme”<sup>4</sup>. Evidentemente la validez objetiva y realista del método racional-demostrativo tiene su centro de gravedad en el concepto ya que, como asegura Prantl, es “el concepto el principio de la lógica aristotélica”<sup>5</sup>. Y dado que en el concepto se produce el encuentro entre la lógica y la ontología de Aristóteles<sup>6</sup>, no sería justo si al ocuparnos del *Organon* descuidáramos su *Metafísica*. Además creemos advertir en el concepto la clave desde la cual es posible comprobar la fuerza y la dimensión del método racional. Sólo en el concepto (hóros), y a partir del concepto expresado o enunciado (lógos), adquieren consistencia la premisa (prótasis), el silogismo (syllogismós), la demostración (apódeixis) y la ciencia demostrativa (epistéme apodeiktiké)<sup>7</sup>.

Los conceptos (hóroi) son definidos por Aristóteles como “los elementos en los que se descompone la premisa, es decir, el predicado y el sujeto, ya se declare el ser a través de una afirmación de ser o a través de la negación de no ser”<sup>8</sup>. Esta definición aristotélica del “hóros” aparece saturada de cierta ambigüedad e imprecisión. Es significativo que Aristóteles no nos haya dejado tampoco un tratado especial dedicado a la doctrina del elemento clave de su lógica<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> R. Verneaux, *Les sources cartésiennes et kantienne de l'idealisme Français*, Paris 1936, p. 19.

<sup>5</sup> C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Vol. I, Graz 1955, p. 135.

<sup>6</sup> “ya que en el concepto se encuentran el momento lógico y el ontológico... , nuestra búsqueda de la doctrina aristotélica del concepto debe encerrar necesariamente en sí misma la validez metafísica del pensamiento abstracto”. C. Prantl, o.c. pp. 210-211.

<sup>7</sup> Por esto Aristóteles, cuando señala al comienzo de sus *Primeros Analíticos* el objetivo que se propone conseguir (la demostración y la ciencia demostrativa), se ve obligado a precisar primero lo que es el concepto, la premisa y el silogismo:

Prōton eipein perì tí kai tinos estin he sképsis, hótì perì apódeixin kai epistémes apodeiktikés: eita dihorisai tí esti prótasis kai tí hóros kai tí syllogismós (Analytica Priora 24<sup>a</sup>, 10-13).

<sup>8</sup> Hóron de kalō eis hōn dialyetai he prótasis, hoīon tó te kategoroúmenon kai tó kath'hoū kategoreítai, è prostithéménou è dihairouménou toú eínai kai mē eínai (Analytica Priora 24b, 16-18).

<sup>9</sup> Con razón se queja Horn en este sentido del papel secundario que el concepto ocupa en la lógica tradicional. El escribe: “en la lógica tradicional el concepto se nos manifiesta la mayor parte

En los libros I, II y IV de los *Primeros Analíticos* la expresión "hóros" la hallamos en veinte ocasiones<sup>10</sup>. Quienes tradujeron este libro al latín y a las lenguas modernas eligen indistintamente una triple versión interpretativa de esta palabra. La convierten en 'término', 'concepto' y 'definición'. Creemos de interés especial la afinidad etimológico-semántica que existe entre el concepto (hóros) y la definición (horismós). Una correspondencia más estrecha entre ambos, y entre el concepto y el término en su acepción de 'fijado' y 'delimitado', se hace evidente en el verbo "horizo" y en su voz media "horizomai". Moerbeke traduce "horizo" por "determino" (delimitar, limitar) y por "término", verbo éste que connota la idea de 'separar', 'terminar' y 'concluir'. El verbo "horizomai" (fijar, definir, explicar) expresa una mayor limitación y es traducido por "definio"<sup>11</sup>. De aquí que, si el concepto aristotélico es una definición afirmativa o negativa del ser, el carácter fundamental y el fin primordial de este saber consistirá en limitar el ser para llegar a 'comprenderlo', definirlo para mejor 'saberlo'.

Afirma Aristóteles que "todos los hombres desean por naturaleza saber (eidénaí)"<sup>12</sup>, añadiendo a continuación que "el saber y el entender pertenecen más al arte que a la experiencia"<sup>13</sup>, pues "la experiencia es el conocimiento de las cosas singulares (hékaston), y el arte, de las universales (kathólou)"<sup>14</sup>.

de las veces como una creación simple. De esta forma pasó a ser el hijastro de la lógica, debiendo resignarse a un tratamiento muy subalterno dentro del sistema lógico y frente a la posición central ocupada por el juicio, el silogismo y la teoría del método". J. H. Horn, *Widerspiegelung und Begriff. Eine logischerkenntnistheoretische Untersuchung*, Berlin 1958, p. 13.

<sup>10</sup> Cfr. Prim. Anal. 24a, 12; 24b, 16, 22, 26; 25a, 6; 25b, 32; 26a, 8, 12, 14, 15, 17, 21, 35, 38; 26b, 7, 12, 17, 19, 25, 28.

<sup>11</sup> Cfr. Met. 989b 18; 1000a, 2; 1006a, 34; 1009a, 5. En estas cuatro ocasiones Moerbeke traduce "horizo" por "determino". En 1017b, 17 y 1033b, 22 convierte esta misma forma verbal por la latina "termino". En 987a, 21; 1002a,

6; y 1011b, 25 "horizomai" lo transforma en "definie".

<sup>12</sup> Pántes ánthropoi tou eidénaí orégontai physei (Metaphisica 980a, 21).

<sup>13</sup> Tó ge eidénaí kai tò epaíein tēi tékhnei tēs empeirías hypárkhein oióme-tha mállon (Metaphisica 981a, 24-25).

<sup>14</sup> Aítion d'hóti he mèn empiría tōn kath'hékastón esti gnōsis he dè tékhne tōn kathólou (Metaphisica 981a 15-16).

Epístasthai dè eiómeth'hékaston haplōs, allà mē tōn sophisticōn trópon tōn katá symbebekós, hótan tēn t'aitían oióme-

tha gignōskein di'hēn tò prágma estin, hóti, ekeinou aitia estí (Analytica Posteriora 71b, 9-12).

Evidentemente la aspiración aristotélica es la de llegar a un saber de lo universal en el ser, a un saber demostrativo que pretende conocer el porqué (dihóti) y la causa (ten aitian) de las cosas<sup>15</sup>. La filosofía o “la sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas”<sup>16</sup>. Si lo universal es el punto de mira de este saber, es natural que el concepto aristotélico sobre el cual radica tal conocimiento habrá de ser también universal y abstracto, y por lo tanto racional, es decir, no imaginativo o representativo de la “res” singular.

En este ámbito del saber racional la acción de conocer (máthesis) se realiza a través de conocimientos previos, tanto si se procede por demostración (apodeixeos), como por definiciones (horismôn) ... Y lo mismo el conocimiento que se sucede por inducción (epagoges)<sup>17</sup>. Pero si el saber presupone otro saber, lo mismo que la conclusión presupone las premisas, ¿cómo y de dónde surgen, o qué validez tienen estos conocimientos previos? ¿En qué se apoyan las premisas?

La premisa —lógos afirmativo o negativo de algo—<sup>18</sup> y el lógos, en cuanto concepto expresado del hósos o contenido del concepto, se remontan, al igual que la demostración, a una “última creencia” (eskhátédoxa, a un último y primer principio (arkhé): el principio de contradicción. Este, que es en sí mismo algo ya definido y que por lo tanto no necesita demostración, “es por naturaleza principio de todos los demás axiomas”<sup>19</sup>. Al determinar las premisas, fija y circunscribe al mismo tiempo los conceptos y la facultad generadora de éstos. Es sobre este principio de contradicción y sobre los demás principios o supuestos apriorísticos donde, en resumidas cuentas, descansa el conocimiento racional aristotélico.

<sup>15</sup> “nosotros pensamos conocer un objeto particular de forma absoluta, no según el modo sofista, es decir, accidentalmente, sino cuando conocemos la causa, en virtud de la cual el objeto es, sabiendo que ella es la causa de aquel objeto”.

<sup>16</sup> Hóti mèn oún hē sophía perí tinas arkhàs kai aitiás estin epístēme (Metaphysica 982a, 1-2).

<sup>17</sup> Kaitoi pása máthesis diá progignoskoménon è pánton è tinōn estí, kai hē

di'apodeixeos <kai> hē di'horismōn... homoios dè kai hē di'epagogēs (Metaphysica 992b).

<sup>18</sup> Prótasis mèn oún esti lógos kataphatikòs è apophatikòs tinòs katá tinos (Analytika Priora 24a, 16-17).

<sup>19</sup> Physeí gàr arkhè kai tōn állo<sub>n</sub> axiomátōn haúte pántōn (Metaphysica 1005b, 33-34).

Es posible descubrir el carácter racional y universal del concepto en su conexión directa con la razón. En el concepto aristotélico vienen expresadas las esencias y éstas son reducciones o abstracciones de lo que la razón presupone y establece como fundamental en las cosas. El ser de las cosas, su sustancia, es idéntico a su esencia; pero si el conocimiento racional queda restringido a la esencia, puesto que "saber cada cosa equivale a saber su esencia"<sup>20</sup>, entonces diremos que el saber de la razón, olvidando lo particular y lo concreto, atiende sólo a lo universal en las esencias, predicando en los conceptos géneros y especies. Aristóteles añade que "la esencia, el universal y el género parecen ser sustancias de cada cosa"<sup>21</sup>. La posesión de la verdad del ser, objetivo de todo saber, parece imposible en el marco del método demostrativo-aristotélico. Moviéndose a partir de conceptos universales y con la ayuda de leyes y principios que no necesitan demostración, pues se admiten de forma a priori, la razón será incapaz de re-presentar la realidad singular de las cosas.

Dentro de esta estructura cognoscitiva nada se revela más evidente que el carácter de universal del "hóros", pues este concepto se predica de sustancias que, al igual que los géneros, son tomadas como universales (Cfr. Met. 1069a, 26-27). Aristóteles proclama que "la ciencia versa sobre los universales"<sup>22</sup> y se fundamenta en principios universales. En su búsqueda filosófica de los primeros principios y de las causas de las sustancias, insiste siempre en el arte de lo universal: "puesto que la ciencia del filósofo versa sobre el Ente en cuanto ente, versará —sigue Aristóteles— de una manera universal y no parcial"<sup>23</sup>. El saber deductivo y racional, y esto a pesar del rigor y precisión lógica de los analíticos<sup>24</sup>, no puede llegar a expresar cognoscitivamente lo real partiendo desde lo universal. De igual modo, si "el silogismo se apoya en premisas universales"<sup>25</sup>, en la

<sup>20</sup> Tò epístasthai hékaston toúto esti, tò tí ên éinai epístasthai (Metaphysica 1001b, 20-21).

<sup>21</sup> Kai gàr tò tí ên éinai kai tò kathólou

kai tò génos ousía dokeí éinai hékastou (Met. 1028b, 34-35).

<sup>22</sup> He d'epístémē tôn kathólou (Met. 1086b, 33).

<sup>23</sup> Epei d'estin hē toú philosóphou epístémē toú óntos hēi òn kathólou kai ou katà méros (Met. 1060b, 31-32).

<sup>24</sup> Según Patzig "la importancia de la lógica aristotélica no reside en su universalidad, ni en su profundidad filosófica..., sino en su claridad lógica y en su ejemplar exactitud". G. Patzig, *Die aristotelische Syllogistik. Logisch-philologische Untersuchungen über das Buch a der "Ersten Analytiken"*, Gotinga 1959, p. 199.

<sup>25</sup> Dià gàr tôn kathólou protáseon ho syllogismós (Analytica priora 43b, 14).

conclusión no podrá resultar algo nuevo y que no haya sido afirmado y presupuesto en aquellas.

Desde el vínculo radical y significativo entre el concepto (hóros) y la definición (horismós) salta fuera el valor y el carácter propio de la diferencia (diaphorá) dentro del sistema aristotélico. El filósofo griego afirma que "la definición es el enunciado (lógos) basado en las diferencias"<sup>26</sup>. Evidentemente no se trata aquí de diferencias reales entre los seres, sino más bien de diferencias lógico-rationales. Si afirmamos que "el hombre es un animal racional", la diferencia queda expresada en el concepto de "racional", esto es, en la especie o diferencia específica.

Teniendo presente el matiz universal y abstracto del concepto racional, y puesto que la ciencia aristotélica se refiere únicamente al conocimiento de las cosas universales (kathólou), cabrá preguntarse ahora si existe o no otro método válido y no-razional de filosofar y de expresar el ser de las cosas singulares (hékaston). ¿Habremos de renunciar a lo individual, o tal vez convendrá advertir que la concepción aristotélica de la ciencia no es la única válida?

## II. *El concepto y el lenguaje imaginativo como actos del ingenio*

El objetivo que Baltasar Gracián (1601-1658) se propone en su *Agudeza y arte de ingenio* es bien claro: explicar mediante ejemplos concretos "todos los modos y diferencias de conceptos"<sup>27</sup>. Pero, ¿qué entiende Gracián por concepto? ¿Qué facultad humana genera este concepto? ¿Cuál es lo específico del mismo y en qué se diferencia del concepto racional? Accedemos a descifrar estas incógnitas interpretando la definición graciana del concepto.

Para el pensador español el concepto "es un acto del entendimiento, que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos"<sup>28</sup>. Nuestra primera dificultad consistirá en descubrir si este "acto del entendimiento" es un efecto de la razón, del juicio o del ingenio. Gracián distingue en el entendimiento dos propiedades: el juicio y el ingenio. Ya en su pri-

<sup>26</sup> Phaneròn hótí ho horismós estin ho ek tòn diaphoròn lógos (Met. 1038a, 8-9).

<sup>27</sup> El objeto de su arte lo expresa el título completo de su obra: *Agudeza y arte de ingenio. En que se explican todos los modos y diferencias de concep-*

*tos*. Cfr. Baltasar Gracián, *Obras Completas*, Madrid 1967, p. 326. Citaremos siempre a Gracián según esta Edición publicada en Aguilar y preparada por Arturo del Hoyo.

<sup>28</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, Op. cit., p. 242a.

mer libro escribía: “es lo mejor de lo visible el hombre, y en él el entendimiento . . . Adécuase esta capital prenda de otras dos, fondo de juicio y elevación de ingenio”<sup>29</sup>.

Puesto que en este caso centramos nuestra atención en el concepto para detectar en él la verdad objetivada o exprimida en la palabra, ¿cuál de estas dos “prendas” (juicio o ingenio) es la causa y el origen de la formación de los conceptos? Nuestro autor establece una diferencia entre ambos: “es el juicio trono de la prudencia, es el ingenio esfera de la agudeza”<sup>30</sup>. Es afirmado aquí el carácter interfuncional entre el ingenio y la agudeza al ser ésta originada por aquel, y significando con ello que la agudeza se manifiesta y se mueve sólo dentro del radio de acción ingeniosa. El juicio queda circunscrito, en este caso, al aspecto aplicativo, práctico y posterior al cognoscitivo. Si la prudencia precisa del juicio, los dos requieren, a su vez, la primacía del ingenio, de la agudeza y del conocimiento. Por esto en el Primor III de *El Héroe*, titulado “la mayor prenda de un héroe”, silencia y prescinde Gracián del juicio pasando a resaltar la importancia del ingenio y de su agudeza.

El conocimiento y los conceptos constituyen el móvil fundante y la primera operación del ingenio. Estos conceptos representan en sí mismos la agudeza objetivada. Emisor de agudeza, el ingenio crea los conceptos y éstos reflejan, a su vez, su fuerza (agudeza). Por este motivo en el *Arte de ingenio* se nos habla indistintamente del concepto y de la agudeza. Gracián afirma que el “entendimiento sin agudeza ni conceptos, es sol sin luz, sin rayos, y cuantos brillan en las celestes lumbreras son materiales con (comparados con) los del ingenio”<sup>31</sup>. Metafóricamente plasmado nos comunica que estos partos del ingenio (agudezas y conceptos) constituyen la claridad y la vida propia del entendimiento. Sólo el ingenio es capaz de emitir luz (agudeza) y rayos (conceptos). No es por lo tanto el concepto graciano un acto racional del entendimiento o del “lógos” tal y como hemos visto en Aristóteles.

De ningún modo podremos interpretar el ingenio, la agudeza y el concepto únicamente como facultad, actividad y expresión ornamental y literaria al servicio de la enunciación racional. Lo que Gracián propone es un modelo nuevo de pensar, de entender y de expresar el ser. Al enumerar las clases de agudeza de artificio distingue tres modos de concretarse el ingenio: “agudeza de concepto”, “agudeza verbal” y “agudeza de

<sup>29</sup> *El Héroe*, *Op. cit.*, p. 9b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 9b.

<sup>31</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, pp. 238b y 239a.

acción”<sup>32</sup>. La “agudeza verbal, que consiste más en la palabra”, es la manifestación estética del ingenio, mientras que la “agudeza de acción” constituye la fórmula de la moral práctica e ingeniosa de Gracián<sup>33</sup>. No olvidemos que de lo que tratamos aquí es de “la agudeza de concepto, que —según él— consiste más en la sutileza del pensar, que en las palabras”<sup>34</sup>. Esta “agudeza de concepto” es el objeto y la materia fundamental de la *Agudeza y arte de ingenio*. Sin descuidar su ‘alma’ (la palabra) —ya que “no se contenta el ingenio con sola la verdad, como el juicio, sino que aspira a la hermosura”<sup>35</sup>—, la “agudeza de concepto”, también llamada “sutileza del ingenio”<sup>36</sup>, tiene por objetivo primordial la “sutileza del pensar”.

Resulta claro que esta “sutileza del pensar” es una característica cognoscitiva de la actuación ingeniosa del hombre. En *El Discreto* leemos cómo el ingenio es la “valentía del entender”, cuya victoria está representada por “lo entendido” (el concepto)<sup>37</sup>. En este *entender* advertimos la significación filosófica del ingenio en cuanto facultad que vincula cognoscitivamente al hombre con los demás y con el mundo natural. No en vano el “ingenium” era para los latinos sinónimo de naturaleza y el equivalente de la “phýsis” gregia. En la totalidad de los seres de la naturaleza existe una complejidad gradual y diversa. Esta implica en sí misma un grado diferente de ingeniosidad ontológica. Sin embargo, tal diferencia no destruye la relación entre los seres. En el caso del ingenio la “sutileza del pensar” y la “valentía del entender” no se realizan mediante la abstracción o a partir de principios universales, sino en la visión y expresión conceptual de las correspondencias que unen o relacionan a los objetos singulares entre sí.

Según asegura Gracián en su *Criticón*, las plantas y los animales tienen un punto límite de desarrollo en su sentir y crecer. En el caso del hombre su ingeniosidad se revela como facultad creativa. Con el hombre aparece una estructura nueva y superior a la de los demás seres, ya que “sobre el crecer y el sentir añaden el raciocinar, el discurrir y el entender”<sup>38</sup>. En cuanto “compendio de todo lo natural”<sup>39</sup>, el hombre crece y siente, pero además sale fuera de sí, *tiende a* mediar un puente ordenador y es capaz de *entender* diferenciando, comparando, advirtiendo y re-conocien-

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 244a.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 244a.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 244a.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 241a.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 237b.

<sup>37</sup> *El Discreto*, p. 80b.

<sup>38</sup> *El Criticón*, Parte I, Crisi III, p. 537a.

<sup>39</sup> *Oráculo manual y arte de prudencia*, Número 93, p. 179a.

do, como Andrenio en la cueva, las “diferencias palpables” que confieren a cada ser su propia individualidad en la comunidad existencial con el resto de los seres. Nos parece reveladora la identidad graciana entre “lo entendido” y “el ingenio”. En el ingenio queda asegurada la mutua interdependencia de la naturaleza, el ser, el hombre y la verdad. Gracián afirma que “toda ventaja en el entender (en el ingenio) lo es en el ser”<sup>40</sup>. Al ser, al saber y al ingenio les une una estrecha relación natural. Por consiguiente, y puesto que lo universal no existe en la naturaleza, el concepto ingenioso será sólo expresión del saber de lo concreto y el exponente cognoscitivo de lo singular.

El concepto ingenioso surge y se alimenta de la distinción aguda entre lo real y lo ontológico, y no de la distinción lógica de géneros y especies. Al reflexionar y al saber llega el hombre mediante el ingenioso distinguir. Gracián nos explica en qué consiste y cómo consigue el ingenio “hacer concepto”: “hace concepto el sabio de todo, aunque con distinción cava (profundiza o penetra) donde hay fondo y reparo, y piensa tal vez que hay más de lo que piensa; de suerte que llega la reflexión a donde no llegó la aprehensión”<sup>41</sup>. No basta entonces una captación superficial de lo exterior, ni se trata tampoco de abstraer racionalmente el ser; requiérese de la penetración indagadora y distintiva propia de la “sutileza del pensar” ingenioso.

Antes de pasar a examinar el valor y la significación de la “correspondencia” en el arte del ingenio convendrá tener presente la diferencia entre el concepto racional y el concepto ingenioso. Habíamos visto cómo el concepto aristotélico (hóros) consistía en una demostración y afirmación racional del ser. Su contenido era abstracto, pues se trataba de una predicación indirecta del ser dividido lógicamente por el hombre en esencias, géneros y especies. El proceso demostrativo-aristotélico requería de una fuerza que hiciera posible la “posesión intelectual de lo universal”. Sólo en la “ratio” reconocía la lógica tradicional el modo propio de reunir y alternar conceptos para llegar desde ellos a la conclusión demostrativa de un ‘nuevo concepto’ contenido ya en la supuesta afirmación verdadera de las premisas.

Por el contrario, el concepto graciano no es demostrativo. La lógica del concepto ingenioso no puede ser formal o racional. Sus conceptos no expresan relaciones lógicas, sino relaciones reales siempre nuevas y que

<sup>40</sup> *El Discreto*, p. 80b.

<sup>41</sup> *Oráculo Manual y arte de prudencia*, Número 35, p. 162b.

constituyen la única esencia de las cosas. Gracián intenta “mostrar”, no demostrar. De aquí que los conceptos deban ser una re-presentación de la realidad en la que se respeten las asociaciones de lo “relativo” en el ser singular.

Tales conceptos deberán ser expresados; necesitan de un lenguaje propio, cuya naturaleza sea igual a la facultad que los produce. La percepción aristotélica de la realidad, o la visión de su contenido, fue esencialmente racional y como tal exigía una forma estructural y un lenguaje sustancialmente lógicos.

Sin embargo, la visión aguda del ingenio no se detiene en la idea o en la razón de ser de las cosas, sino que es una mirada directa y captación sutil de correspondencias, de relaciones de semejanza, de desigualdad, de proporción . . . , etc. . . . Gracián cree que *sólo el lenguaje imaginativo puede representar y exprimir conceptualmente la verdad de lo singular*. Si en la realidad las cosas existen asociadas, recibiendo su sentido y significación en el *ser-con otros seres*, la expresión más propia de tales relaciones será la metafórica e ingeniosa mediante la cual conseguimos *poner unas cosas bajo la luz de otras, trasladando imágenes de lo más conocido para expresar lo menos conocido*. El secreto y la fuerza de la imagen y de la metáfora residen en su capacidad de respetar la “relatividad” del objeto tratado. Contrariamente observábamos en Aristóteles que la razón, el concepto racional y el lenguaje axiomático aseguraban sólo la abstracción y predicación de lo universal. Para la afirmación de sus conceptos la razón necesitaba de premisas y formulaciones deducidas apriorísticamente.

En *El Criticón* retiene Gracián que la finalidad del lenguaje, del concepto hablado o escrito y, concretamente, de la conversación, es la de producir “conceptuosas imágenes de sí en la mente del que oye”<sup>42</sup>. El lenguaje imaginativo es la forma más ajustada de comunicar re-presentativamente la realidad. Ex-trayendo relaciones el ingenio crea las “conceptuosas imágenes” que encarnan en la palabra la concreción del ser. En este sentido, la imagen ingeniosa es el *nombre propio* de la verdad de las cosas. De la metáfora afirma Gracián que “suele ser la ordinaria oficina de los discursos” . . . , y en la cual se hallan “conceptos extraordinarios por lo prodigioso de la correspondencia y careo”<sup>43</sup>. En este *careo metafórico* el ingenio contrapone dos cosas separadas colocándolas frente a frente para objetivar con imágenes la relación o semejanza existente entre ellas.

<sup>42</sup> *El Criticón*, Parte I, Crisi I, p. 524a.

<sup>43</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, p. 467b.

### III. El concepto o la expresión ingeniosa de correspondencias

Justo será que analicemos ahora brevemente el mecanismo o artificio mediante el cual el ingenio logra plasmar la verdad en el concepto. La verdad y fecundidad de cada concepto dependen no sólo del grado de correspondencia advertido por el ingenio en los objetos, sino de su habilidad para contener y fijar en el lenguaje aquellas relaciones constatadas. Es indiscutible que la correspondencia precede al concepto y al artificio ingenioso. Esta correspondencia descubierta por el ingenio y que pasa a ser fundamento expresivo del concepto, es ante todo la necesaria conformidad e interrelación ontológica entre los seres. En cuanto raíz y norma de lo ontológico, la correspondencia pasa a ser la ley fundamental y cognoscitiva del artificio ingenioso. "Consiste, pues —dice Gracián—, este artificio conceptuoso (el artificio del ingenio), en una armónica correlación entre dos o tres cognoscibles externos, expresada por un acto del entendimiento"<sup>44</sup>.

El respeto a la correspondencia o a las relaciones reales entre las cosas es el principio cardinal de la lógica del ingenio. En esta línea el sucesivo escalonamiento de conocimientos y verdades (o de concretas correspondencias) constituye el resultado de las inmediatas y sutiles intuiciones, "golpes de vista" o ráfagas agudas (luces) del ingenio. Sin estas relaciones ya advertidas y sólo accesibles al ingenio, ni la razón, ni el juicio encontrarían material firme sobre el que discurrir y decidir. La verdad no surge de un adecuar ('adaequare', 'gleichmachen', igualar a, acomodar), ni de un adaptar el entendimiento a la cosa o viceversa. No es una adecuación ('adaequatio', 'Übereinstimmung' o coincidencia) entre la inteligencia y las cosas. En Gracián esta verdad aparece y se patentiza en la correlación y correspondencia entre las cosas, se manifiesta a partir de las diferencias y semejanzas entre los objetos, es advertida por el ingenio y exprimida en el concepto.

No son la correspondencia, la concordancia o la correlación patrimonio único y exclusivo del ser. Como facultad humana de origen natural, el ingenio no puede quedar desvinculado de la realidad. De aquí que entre él y los conceptos se produzca también una afinidad e inter-relación mutuas: "esta conformidad o simpatía entre los conceptos y el ingenio en alguna otra perfección se funda, en algún sutilísimo artificio, que es la causa radical de que se conforme la agudeza, y desdiga tanto del entendimiento su contraria; y ese es el verdadero constitutivo del concepto"<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 241b

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 240a.

Este "sutilísimo artificio" del ingenio, causa de la agudeza y fundamental componente del concepto, no es otro que la cuidadosa diferenciación de los objetos o la sutil advertencia de correspondencias. Gracián escribe: "toda potencia intencional del alma, digo las que perciben objetos, gozan de algún artificio en ellos: la proporción entre las partes del visible, es la hermosura; entre los sonidos, la consonancia... El entendimiento (el ingenio), pues, como primera y principal potencia, álzase con la prima del artificio, con lo extremado del primor, en todas sus diferencias de objetos"<sup>46</sup>.

El único modo posible de acercarse cognoscitivamente al ser y de lograr la verdad en el concepto es el de diferenciar artificiosamente los objetos con el fin de advertir y denunciar con precisión sus correspondencias en el acto ingenioso de relacionarlos y compararlos. Quiere esto decir que el objetivo primordial del ingenio es el de conseguir la verdad a partir de la correspondencia. Por lo tanto, el concepto, la agudeza, el conceptismo graciano y el ingenio no son literarios, ni estéticos, sino ante todo y primeramente actos, método y facultad de conocer. Ellos habrán de ser los pilares del arte nuevo que Gracián nos propone.

La agudeza o sutileza, como fuerzas generadas por el ingenio, quedan exprimidas en el concepto y suponen o revelan la correspondencia y las relaciones que el ingenio consiguió detectar en los objetos. De esta manera el ingenio engendra los conceptos y en base a esa correspondencia expresada se nos hace evidente y objetiva la verdad, la agudeza y la sutileza. Gracián afirma a continuación de su definición del concepto: "la misma consonancia o correlación artificiosa exprimida, es la sutileza objetiva, como se ve, o se admira en este célebre soneto que, en competencia de otros muchos a la rosa, cantó don Luis de Góngora"<sup>47</sup>. Aquí, y donde Gracián escribe "sutileza objetiva", podemos perfectamente leer o interpretar como verdad objetiva, o agudeza objetiva. De esta correspondencia objetivada por el ingenio en el concepto, y que es una representación imaginativa y metafórica de la correspondencia o correlación entre los seres singulares, surge y aflora la verdad filosófica de lo que son los objetos.

Vamos a considerar ahora este soneto de Góngora titulado "Vana Rosa" para ver, prácticamente, cómo la verdad, bellamente expresada, se manifiesta en la correlación que el ingenioso poeta logró detectar y plasmar entre el objeto considerado (la rosa) y el contorno y situación existencial de objetos con los que la rosa se relaciona. La verdad total de esta com-

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 240b.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 240a.

posición poética, la verdad de lo que es la rosa en cuanto objeto del ingenio de Góngora, queda representada por el conjunto de conceptos y de sutilezas objetivas que el poeta haya sido capaz de advertir y expresar en el soneto. Si las correspondencias o correlaciones expresadas en los conceptos son conformes con la realidad, entonces el grado de verdad sobre "la rosa" conseguido por Góngora será proporcional al conjunto de relaciones captadas y hechas además palabra poética e imaginativa mediante su ingenio.

Ayer naciste, y morirás mañana;  
para tan breve ser, ¿quién te dio vida?  
para vivir tan poco, estás lucida,  
y para nada ser, estás lozana.

Si tu hermosura te engañó más vana,  
bien presto la verás desvanecida,  
porque en esa hermosura está escondida  
la ocasión de morir muerte temprana.

Cuando te corte la robusta mano,  
ley de la agricultura permitida,  
grosero aliento acabará tu suerte.

No salgas, que te aguarda algún tirano,  
dilata tu nacer para tu vida,  
que anticipas tu ser para tu muerte<sup>48</sup>.

Góngora intenta resaltar la frágil vanidad de la rosa. Para conseguirlo relaciona y contrapone la breve existencia de aquella con su hermosura. La correspondencia lograda en los conceptos surge aquí del desacuerdo o antagonismo entre los objetos. "Ayer naciste, y morirás mañana"; en este primer verso del soneto consigue Góngora expresar concisa e ingeniosamente la relación temporal-existencial de la rosa. Seis son los términos

<sup>48</sup> Este soneto atribuido a Góngora es citado por Gracián en su *Agudeza y arte de ingenio*, *Op. cit.*, p. 242a. Gracián introduce algunas variaciones que se refieren a algunos signos de puntuación y a un cambio en el primer endecasílabo

del segundo cuarteto. En las *Obras Completas* de Góngora revisadas por Juan Mille, este verso aparece del modo siguiente: "Si te engañó tu hermosura vana", Cfr., Edit. Aguilar, Madrid 1972, p. 559.

utilizados para lograr este concepto sobre la fugacidad vital del objeto tratado en este caso. Cuatro de ellos (ayer - nacer, mañana - morir) son explícitamente expresados. Los otros dos (hoy - vivir) brotan espontáneamente, aunque implícitos, de la oposición entre los cuatro primeros. Hoy la rosa vive y este es el momento en el que Góngora se dirige a ella por medio de la palabra imaginativa. De la correspondencia entre los términos temporales 'ayer-hoy-mañana', unidos respectivamente a los tres momentos vitales 'nacer-vivir-morir', arranca en este caso el concepto y la verdad sobre la caducidad existencial de la rosa.

A su vez, este existir momentáneo es contrapuesto a la frondosidad y a la elegancia o lozanía, cualidades éstas inherentes a la hermosura de la rosa. "Para vivir tan poco, estás lúcida, / y para nada ser, estás lozana". El poeta, valiéndose de esta comparación entre contrarios —brevedad (aspecto negativo) y hermosura (aspecto positivo)—, consigue 'hacer concepto' al expresar desde una nueva y original perspectiva la verdad del objeto. La correspondencia que advertimos en estos versos es denominada por Gracián contraposición o disonancia. Da así forma propia, plástica e ingeniosa al ser de la rosa al oponer y comparar su ser transitorio con su hermosura. El ingenioso Góngora abarca la verdad del ser en sus conceptos imaginativos y agudezas por contraposición.

Gracián siente una admiración especial por Horacio, Marcial, Góngora, Marino..., etc.... ¿Por qué esta inclinación? Ellos fueron, según él, "filósofos en el verso". En sus versos descubre Gracián el ingenioso método de dar caza a la verdad y a la correspondencia utilizando para ello la imagen. En el lenguaje metafórico del verso halla Gracián el mejor medio de filosofar y de enseñar. "Es gran método del enseñar —escribe Gracián— juntar lo útil (la verdad) con lo dulce (la belleza). Otras poesías entretienen, pero dejan el ánimo vacío"<sup>49</sup>. La expresión metafórica e ingeniosa de las correspondencias no es únicamente una representación hueca o hermosa, sino, ante todo y primeramente, una afirmación de la verdad del ser. Sobre Góngora escribe Gracián que "fue este culto poeta cisne en los concentos, águila en los conceptos; en toda especie de agudeza eminente, pero en esta de contraposiciones consistió el triunfo de su grande ingenio"<sup>50</sup>. Llámase "concento" al "canto armonioso de varias voces". Y si la armonía o consonancia se produce mediante la relación de sonidos acordes, Góngora canta filosóficamente y por medio de conceptos ingeniosos la armónica correspondencia entre los objetos. En Góngora la

<sup>49</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, p. 434a.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 257a.

contra-posición es una visión clara y un acto filosófico de comparar al oponer una cosa con su contraria tal y como observábamos en su soneto sobre la rosa. La expresión de esta correspondencia y contraposición es en el poeta cordobés filosófica y estética al mismo tiempo.

A este contraponer real y singular del ingenio se oponían la razón y el método racional. Prescindiendo de comparar las cosas, la razón las afirma universalmente deduciendo desde las premisas una conclusión, un concepto lógico o la definición del ser. En el soneto advertimos que la rosa no es ni aparece tampoco como objeto aislado. Góngora capta y alude a la relación existente entre la rosa y el hombre. La corta vida y la muerte de la rosa no solamente es algo que dependa de su constitución natural. Su suerte está además subordinada a la voluntad humana. La hermosura de la rosa seduce la curiosidad y la atención del hombre. Este puede llegar a cortarla y poseerla, y en este sentido la misma hermosura de la rosa puede acelerar su muerte, siendo aquella el origen de su efímera existencia. En sus dos tercetos Góngora consigue esta correspondencia interrelacional. El nacer presupone en sí mismo una real contraposición: el morir. Preferir su ser y su vida significa para la rosa adelantar su nada y su muerte.

Si definiéramos la rosa racionalmente —tal y como Aristóteles afirma que “el hombre es un animal racional”—, habríamos de decir que “la rosa es una planta dicotiledónea”. Nuestra formulación resulta así abstracta pues expresamos de un modo universal el género y la diferencia específica de la rosa. El concepto “planta” puede ser aplicado indistintamente a “todo lo que vive adherido al suelo por medio de raíces”. En este sentido también el bambú y la soja son plantas y sin embargo no son rosas. Pero si acudimos al concepto de “dicotiledónea” —diferenciación científica, racional y específica de la rosa—, tampoco conseguiremos salir del ámbito de lo general ya que “dicotiledóneas” son además la fresa, el almendro o el peral; dicotiledóneas son también las múltiples clases de rosas<sup>51</sup>. ¿Cómo logramos exprimir propiamente y hacer concepto del ser de la rosa? ¿Será necesario acudir al silogismo para llegar a constatar la verdad de los objetos? ¿Qué método y lenguaje habrán de ser utilizados por el hombre para conocer y expresar la verdad del ser? ¿Es posible reducir el saber

<sup>51</sup> Los científicos calculan hasta 3.000 clases distintas de rosas. “Según como se considere esta especie, y sin contar el hemisferio sur, existen entre 300 y 3 000 clases distintas de rosas que cre-

cen de modo silvestre en los climas templados de Euroasia y América del Norte”. Cfr. *Pflanzenlexikon*, Rorero, Vol. III, Hamburgo 1969, p. 687b.

a la definición? ¿Hay otro tipo de concepto que no sea racional y que sin embargo sea filosófico?

El lenguaje del silogismo es en Aristóteles una expresión y relación de conceptos lógicos con validez universal. Según el filósofo griego al menos una premisa deberá ser universal para que se pueda llegar a una conclusión (Cfr. Prim. Anal. 41b, 8). Los objetos eran abarcados en su totalidad por la razón, forzados y abstraídos intelectualmente según esquemas apriorísticos y principios no demostrables. Este lenguaje, que no puede ser expresión de lo particular y relativo, cierra el paso a toda asociación y relación entre los objetos reales. Disintiendo del juicio valorativo de Maier<sup>52</sup>, nosotros no reconocemos ni en el silogismo, ni en el lenguaje lógico-racional la fuerza sobre la cual podrá gravitar el objetivo avance humano-cognoscitivo.

Por el contrario, la metáfora, la imagen y los conceptos ingeniosos son para Gracián expresión de lo asociado, de lo individual, de lo relativo y concreto. El ingenio capta lo que rechaza la razón o lo que escapa a sus leyes. En el lenguaje ingenioso las conceptuosas imágenes son resultados y visiones vivas de similitudes parciales. El traslado metafórico del sentido ordinario de las palabras a otro figurado tiene en Gracián un fin que es al mismo tiempo práctico, aclarativo, plástico, cognoscitivo y estético. Los críticos de Gracián afirmaron únicamente el aspecto estético del concepto graciano y de las correspondencias expresadas por el ingenio. Hemos visto que no es éste el carácter primario del concepto imaginativo y del ingenio. En Gracián recobran ambos su dimensión filosófica. El asegura en su *Agudeza y arte de ingenio* que “a un mismo blanco de la filosófica verdad asestaron todos los sabios, aunque por diferentes rumbos de la invención y de la agudeza”<sup>53</sup>.

La metáfora y el concepto gracianos buscan y consiguen impresionar los sentidos y hacer perceptible “patéticamente” la verdad del ser desde las correspondencias entre los objetos. Por esto la idea de esa verdad no es en Gracián racional o lógica, sino imaginativa e ingeniosa. Sólo el ingenio es capaz de advertir y representar mediante imágenes las relaciones más apartadas o distantes entre los seres singulares. Pierre Reverdy afirmaba que “cuanto más lejanas y justas sean las relaciones entre dos realidades

<sup>52</sup> “El (Aristóteles) fue el primero que reconoció en el silogismo la fuerza fundada del pensamiento progresivo, buscó su esencia propia y agrupó cada una de sus formas”. H. Maier, *Die Syllogistik*

*des Aristoteles*. Parte primera, *Die logische Theorie des Urteils bei Aristoteles*, Tubinga, 1896, p. 1.

<sup>53</sup> *Agudeza y arte de ingenio*, p. 478a.

que aproximemos, más fuerte será la imagen, más tendrá de potente emoción y de realidad poética”<sup>54</sup>.

El lenguaje axiomático de las premisas, conducto expresivo y medular de la “ratio” y de la ciencia demostrativa, se opone en cuanto racional y lógico al lenguaje ingenioso. Aquél es frío, cerebral, riguroso y estéril; por lo tanto se trata de un lenguaje ex-temporáneo, extraño y convencional<sup>55</sup>. El lenguaje imaginativo y metafórico procede de la fertilidad del ingenio y es dinámico, sugestivo y plástico, consiguiendo mover directamente el engranaje fantástico-creativo del espíritu del hombre<sup>56</sup>.

<sup>54</sup> R. Gómez de la Serna, *Greguerías*, Madrid 1972, p. 10.

<sup>55</sup> “Todo enunciado es significativo... por convención”. Esti dè lógos hápas mèn semantikós... katá synthèken (De Interpretatione 17<sup>a</sup>, 1-2).

<sup>56</sup> Ernesto Grassi nos ofrece una clara diferenciación entre la fuerza de la imagen y la impotencia del método y del lenguaje racionales. Cfr. *Macht des Bildes: Ohnmacht der rationalen Sprache*. Colonia 1970. Interés especial recobra la tercera parte en la que interpreta la conmovedora y patética fuerza de la imagen en la “Alabanza o elogio de Helena” (Gorgias). Pasa después a estudiar

el ingenio, la metáfora y la unidad de “res” y “verba” en la tradición humanista, insistiendo en el valor y en la defensa de la Retórica. En su libro *Humanismo y Marxismo*, Edit. Gredos, Madrid 1977. Grassi actualiza la problemática filosófica del humanismo italiano criticando la ciencia y el pensamiento apriorístico y desplegando, en la confrontación con la concepción marxista del trabajo, la función de la fantasía en el pensamiento de Giambattista Vico. A la fantasía, al lenguaje imaginativo y a la metáfora les dedica el filósofo italiano su última obra: *Die Macht der Phantasie. Zur Geschichte abendländischen Denkens*, Königstein 1979.



Miguel Espinoza  
Universidad Austral de Chile

## LA CONCIENCIA IMAGINANTE

Son varias las formas de la conciencia imaginante: Hipnotizado, usted puede sentir frío en una pieza calurosa. El niño que delira, afiebrado, trata de sacar las gallinas que ve sobre su cama. Mientras miro una fotografía de mi hermano, puedo imaginar su sonrisa. Imagine un durazno maduro y jugoso. Siguiendo el trazo de las nubes, puedo imaginar un caballo. Imagine la inteligencia como si fuera una linterna. Imagino a "Toqui" mientras el niño imita su ladrido. En mis sueños, veo la calle donde vivo convertida en una agradable piscina.

La complejidad de la imaginación, junto a la existencia, en el acto de imaginar, de elementos internos inobservables que dificultan su análisis científico, explican que no haya todavía una teoría que dé cuenta satisfactoria de las preguntas que puedan hacerse acerca de ella. Pero se han hecho algunas contribuciones. Ellas se encuentran preferentemente en la psicología empírica y en la filosofía. Habrá que esperar los aportes de la fisiología.

En este trabajo examino algunas contribuciones filosóficas a la teoría de la imaginación. Expondré y criticaré las afirmaciones más importantes de Gilbert Ryle y de Jean-Paul Sartre. Finalmente, expondré una nueva manera de concebir la conciencia imaginante.

### I

Para Ryle, (i) la imaginación no es una facultad especial, o una sola actividad mental, sino una variedad de actividades imaginativas entre las cuales se cuentan el pretender, el actuar y el imitar<sup>1</sup>.

La revisión de los usos de la palabra "imaginar" muestra que hay una variedad de actividades imaginativas. Lo involucrado en el imaginar cuando imagino algo que he percibido tiene que ser diferente a lo involucrado en el imaginar cuando imagino algo que no es del todo perceptible. Estas actividades son diferentes a la de considerar una cosa como si fuera otra,

<sup>1</sup> Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, Inc. New York, 1949.

al imaginar bajo hipnosis, mientras se duerme, o se sufre delirio alucinatorio. A su vez, todas estas actividades son diferentes al actuar, pretender e imitar.

Ryle tiene razón: el imaginar no es un poder específico de la mente. Sin embargo, la serie de actividades imaginativas es mucho mayor que lo sugerido por Ryle; así lo muestra la revisión hecha de los usos de la palabra "imaginar".

Según Ryle, (ii) la imaginación tiene una estructura diferente a la de la percepción. Por eso, al imaginar, por ejemplo, una persona o una melodía, es desorientador decir que uno "ve imágenes" o "escucha la melodía" con ojos o con oídos "mentales". Para ver, hay que estar con los ojos abiertos y en un lugar iluminado; en cambio, uno puede imaginar con los ojos cerrados. Usar "ver" o cualquier otro verbo que indique una actividad perceptual, es desorientador, porque nos hace creer que la mente es un lugar donde hay cosas.

Así como al analizar el acto de ver hay que mencionar al menos los procesos psicofisiológicos y la cosa vista, así puede parecer a la gente que al analizar la imaginación hay que mencionar análogamente los procesos psicofisiológicos de imaginar y la imagen. Pero, cree Ryle, existen esos procesos; sin embargo, no hay imágenes en la mente de las personas.

En la afirmación de Ryle y en lo que se deriva de ella es fácil encontrar, como ocurre en varios trabajos recientes sobre la imaginación, que no es la imaginación; qué cosas no hay que incluir en el análisis de la conciencia imaginante. Imaginar no es como percibir. Las imágenes mentales no existen. Si bien la expresión "la imagen mental" puede ser el sujeto gramatical de una oración, eso no implica que haya un sujeto real mencionado por la frase del sujeto.

La percepción tiene objetos, la imaginación, no. Pero, ¿a qué se debe que el lenguaje tomado de las descripciones de la percepción parezca tan útil para describir lo que ocurre cuando uno imagina algo? ¿No será que el imaginar y el percibir son a veces actividades similares y que la descripción del imaginar con palabras que se han pedido prestadas al marco del percibir refleja ese hecho? Esta sospecha no es gratuita: piense en lo acertado que resultan expresiones como "Ay, si me parece estar sintiendo el remezón del suelo", o "me parece estar viendo cómo creció el río" en boca de los testigos de un terremoto.

Ryle (y como veremos más adelante, también Sartre) ha hecho notar las diferencias entre el percibir y el imaginar, pero no ha dado una cuenta justa de sus semejanzas, semejanzas que existen, por ejemplo, cuando lo

imaginado puede también ser percibido, o es una combinación de elementos percibidos novedosamente organizados.

Hay momentos en que Ryle está cerca de reconocer las semejanzas entre la percepción y la imaginación: llega a decir que los conceptos "visualizar" y "ver" son adecuados y útiles, pero que no implican que haya imágenes vistas. Sólo sugieren que las personas, al imaginar, parecen estar viendo cosas; parecen espectadores. Imaginar es una farsa. En cambio, percibir no lo es. Cuando se usan, para referirse a la imaginación, expresiones figuradas sacadas del lenguaje con que se describe la percepción ("ver imágenes", "escuchar melodías mentalmente") o bien se sugiere que el imaginar es una actividad en serio como la percepción y que presenta con ésta algunas analogías, es decir, se sugiere una estructura posible del evento de imaginar, o bien esas expresiones figuradas, ayudadas por las comillas que las rodean, sugieren que el imaginar es una mera actuación, una farsa. Ryle enfatiza que el imaginar es más bien una actuación, un "hacer como si", de modo que su estructura es muy diferente a la estructura del evento de percibir. Hay en Ryle, entonces, la siguiente contradicción: por una parte, afirma que conceptos como "visualizar" y "ver" son adecuados y útiles para describir lo que ocurre en el imaginar; por otra parte, afirma que el uso de esos términos no debe hacernos creer que así como hay cosas vistas cuando uno ve, así también hay imágenes que uno imagina. Está claro que si uno se fija en lo que Ryle hace más que en lo que dice, uno se da cuenta que él ve esos conceptos como desorientadores, y que el tipo de lenguaje realmente adecuado y útil para describir el imaginar es el lenguaje del hacer creer.

Hay que decir que tanto la importancia de las posibles semejanzas entre el percibir y el imaginar como la posible continuidad entre ellos, no son satisfactoriamente explicadas por Ryle<sup>2</sup>.

Según Ryle (iii), el imaginar es "hacer como si"; es pretender. A menudo Ryle describe el proceso de imaginar en términos negativos<sup>3</sup>. Imaginar

<sup>2</sup> Para este fin son útiles las reflexiones de Wittgenstein, especialmente en la p. 213 de *Philosophical Investigations*, trad. del alemán al inglés por G. E. M. Anscombe, The Macmillan Company, New York, 1968.

<sup>3</sup> Como veremos, éste será también el modo favorito de Sartre para hablar de

la imaginación, aunque por razones diferentes: Uno se queda con la impresión que Ryle, a causa de sus métodos conductistas, varias veces está en los alrededores de la imaginación y no en la imaginación misma; en cambio, Sartre usa términos negativos por otras razones que expondré más adelante.

no es percibir, sino hacer como si se percibiera; no es hacer algo rotundamente, sino pretender hacerlo, o abstenerse de hacerlo.

Hay dos nociones que revisaré separadamente: imaginar como abstención y como pretensión. Al revisar ambas nociones tendré la misma crítica hacia Ryle: por una parte, él hace bien en llamar la atención sobre esos aspectos del imaginar, pero, en sus afirmaciones, dice más de lo que puede justificarse.

En cuanto a la abstención que parece constituir la imaginación, hay que reconocer que a veces la imaginación puede describirse, parcialmente, como una abstención de hacer o de percibir algo.

Cuando en una actitud imaginativa presenciemos una obra teatral, nos abstenemos de llorar o de llamar a la policía.

Si se lesiona la región caudal de los núcleos loci coerulei a un animal cualquiera, a un gato, por ejemplo, éste, cuando sueña, en vez de estar tranquilamente acostado, actuará su sueño, es decir, se comportará como sonámbulo corriendo detrás del ratón imaginado, o defendiéndose del ataque de otros gatos imaginados. Y esta evidencia, no apuntada por Ryle, es suficiente para afirmar que el imaginar puede describirse, en parte, como abstención de actuar.

Es posible que la abstención juegue un rol en todo acto de imaginar, pero no siempre este rol es importante como para hacerlo sinónimo de tal acto. Nos sentiríamos insatisfechos si se nos dijera que Don Quijote es una serie de abstenciones, o si se nos dijera, al escuchar al geólogo afirmar que siente moverse las onduladas capas del terreno, "vean cómo se abstiene él de moverse".

La explicación resulta insatisfactoria porque en muchos casos, la abstención aparece como una caracterización de un acto que podríamos calificar de positivo, o de invención poética.

Caracterizar todo acto imaginativo como un acto de abstención sería como caracterizar ciertos ríos solamente teniendo en cuenta su no llegada al mar sin considerar las características de su caudal. Sin embargo, Ryle quiere proporcionar peso a esa caracterización insuficiente.

Imaginar es, para Ryle, como boxear con un sparring. Boxear con un sparring no es boxear en serio. Análogamente, imaginar no es hacer algo en serio; es como hacer teatro; es una preparación para percibir o para actuar decididamente.

He aquí otros ejemplos que Ryle aceptaría: si yo imagino a mis hermanos en otra ciudad, es posible que mi imaginar consista en una conversación que yo sostengo con ellos: que yo diga algo y que luego imagine

sus reacciones mientras repito sus ademanes. Los puedo imaginar diciendo una cosa y luego lo contrario. Me puedo imaginar a mí reaccionando de una manera y luego de otra.

Si la forma de una nube me invita a verla como un caballo, puedo pretender que escucho su relincho. Pero en esa nube puedo también ver un perro y pretender que escucho su ladrido.

Si yo formulo una hipótesis, procedo como si la realidad se conformara a esa hipótesis y a sus derivados lógicos. Pero también sé que hay otras hipótesis posibles y, en consecuencia, que la realidad puede verse también de otras maneras.

Ryle tiene razón al decir que en casos como los recién mencionados, imaginar no es hacer algo en serio. Y por esto él probablemente quiere decir que imaginar no es hacer algo contundente, de manera rotunda y comprometedora.

Pero no siempre imaginar es pretender. Al pretender que uno hace algo, uno está consciente que lo que hace es justamente "hacer como si". Ahora bien, hay casos de imaginación en que esta conciencia de imitación de algo o de actuar, no existe. Ni el niño que sufriendo un delirio alucinatorio ve gallinas sobre su cama, ni el hipnotizado que siente frío en una pieza calurosa, están haciendo como si vieran gallinas, como si sintieran frío. Tampoco hay un "hacer como si" en el comportamiento de muchas de las personas que actúan guiadas por creencias míticas e imaginarias.

Además, hay otros casos que pueden ser calificados de ambiguos porque en ellos hay una cara de seriedad y otra de pretensión, de "hacer como si". Si un observador dice "Fulano es una serpiente", en sentido literal no quiere decir lo que dice —esto es lo que hay de farsa en la expresión— puesto que Fulano no es una serpiente. Sin embargo, si el autor de la imagen es un buen observador, se encontrará en Fulano al menos algunas de las características de las serpientes: si se observa con cuidado se verá, por ejemplo, que Fulano se arrastra. Aquí hay revelación de una cosa y en esto no hay pretensión. Las expresiones multívocas acertadas tienen una estructura diferente a la estructura de los modos del "hacer como si".

En suma, desde el punto de vista del "hacer como si", hay tres interpretaciones del evento de imaginar: imaginar es a veces "hacer como si", pretender; otras veces, imaginar es hacer algo ambiguo con una cara de pretensión y otra de seriedad. Por último, imaginar es a veces hacer algo en serio.

Ryle ha hecho el evento de imaginar equivalente al pretender desconociendo las otras dos posibles interpretaciones.

Según Ryle (iv), imaginar es una actividad en gran parte observable.

Al imaginar, uno no escucha sonidos mentales ni ve imágenes. Lo que uno hace es pretender que uno escucha sonidos, que ve imágenes. Este pretender percibir, jugar el rol del que percibe, actuar como si se percibiera, es un tipo de conducta. Consiste en poner la cara de cierta manera, mover los ojos, hacer ademanes. Es una actuación. El niño que imagina a un oso, gruñe, camina como los osos. No hay imágenes mentales. Los casos de imaginación son varios casos de pretensión y nunca son varias maneras de observar cosas mentales.

Suponga que yo me imagino a mí mismo cantando una canción o jugando fútbol. Estas actividades deben ser descritas, si se quiere ser consecuente con las opiniones de Ryle, diciendo que consisten en una serie de abstenciones de la producción de sonidos o de abstenciones de carreras y pases de pelota. O bien, pueden ser descritas diciendo que estoy listo para cantar o jugar. Imaginar una melodía antes que la orquesta empiece su actuación es esperar que la melodía empiece de una manera determinada y que continúe siguiendo un curso determinado. Ninguna de estas situaciones, según Ryle, nos obliga a hablar de imágenes mentales.

Desde un punto de vista científico, es útil enfatizar los aspectos observables de la actividad imaginativa. El imaginar deja de ser un evento asequible sólo por medio de la tramposa introspección y pasa a ser objeto de la investigación científica. Por eso, no es por casualidad que se puede encontrar en los trabajos de psicología empírica de la imaginación una marcada supremacía de la imitación y de la motricidad en la formación de la imagen<sup>4</sup>. Entre los filósofos, Ryle ha enfatizado los elementos observables de la imaginación.

Es cierto que en varias ocasiones parte del acto de imaginar es observable y que el rol de la motricidad y de la imitación es determinante en la constitución de ese acto. Pero también es verdad que no todo el evento de imaginar es observable: algunos aspectos o elementos de todo acto de imaginar son irremediabilmente internos y algunos tipos de imaginación constan exclusivamente de actos inobservables.

<sup>4</sup> Vea, por ejemplo, Jean Piaget y Barbel Inhelder, "Les images mentales", cap. XXIII del vol. VII del *Traité de*

*Psychologie Expérimentale*, dirigido por P. Fraisse y J. Piaget, P. U. F. París. (1969).

Puede imaginar un oso mientras actúo como uno de ellos, pero la actuación no es necesaria: puedo imaginarlo aunque no me mueva de mi silla, aunque nada en mí haga pensar que estoy imaginando un oso, o aunque queriendo actuar como uno de ellos, no pueda. A veces uno puede imaginar sin querer imitar o sin ser capaz de hacerlo.

Que yo pueda imaginar sin imitar no implica que mientras imagino entretengo pinturas o fotografías mentales. Es decir, mi crítica a Ryle no me obliga a admitir en mi ontología las pinturas mentales. Y esto, a su vez, no implica que no ocurra nada en la mente de uno al imaginar: hay palabras y sensaciones, impresiones y recuerdos. Este grupo de cosas y de actividades puede llamarse "imagen mental", siempre que se tenga en cuenta que la expresión hace referencia a una serie de actividades y no a algún tipo de pintura mental.

En relación al énfasis que Ryle ha puesto en el rol de la parte motora del cuerpo humano en el evento de imaginar, considere lo siguiente: Se puede condicionar, en el perro, el levantamiento de una de sus patas utilizando como estímulo condicionado un sonido y como estímulo incondicionado un choque eléctrico. Aunque la pata del perro esté momentáneamente paralizada por una droga durante el proceso de condicionamiento, al desaparecer el efecto de la droga, el animal responde inmediatamente al estímulo condicionado levantando la pata a pesar de que nunca pudo responder de esa manera durante el período de entrenamiento. Esto prueba que en el establecimiento de una respuesta condicionada, lo más importante es la vía sensorial y no la vía motora. Ahora bien, el proceso de señalización que sustenta la formación del reflejo condicionado puede tomarse como un caso de imaginación, puesto que el animal al percibir el estímulo condicionado, anticipa la llegada del estímulo incondicionado. Por lo tanto, a veces la parte motora es menos importante en el evento de imaginar de lo que Ryle sugiere; en cambio, la integridad de las vías sensoriales y de los centros corticales de proyección, así como la integridad de las estructuras cerebrales que reciben informaciones convergentes de los diferentes sistemas sensoriales, es esencial en algunos casos de imaginación.

En el estudio de la relación entre el imaginar y sus manifestaciones conductuales, habría que señalar más bien un efecto de retroalimentación entre la imaginación y la imitación: El imitar no es imprescindible para imaginar, pero quien puede imitar imagina mejor (con más detalles, de manera más exacta) que quien no puede hacerlo.

Es en el estudio de eventos en gran parte internos, como el evento de imaginar, que los métodos conductistas muestran sus limitaciones y que nos obligan a recurrir, además, a métodos psicofisiológicos, e incluso introspectivos.

Según Ryle (v), el imaginar supone que uno tiene un conocimiento.

Para esperar que algo suceda, para imitar, para estar listo o hacer algo, para pretender que se ve o se escucha algo, en suma, para imaginar, hay que tener un conocimiento. El imaginar puede tratarse como un saber; pero no como un saber que no admite criterios, patrones objetivos que permitan averiguar si la persona efectivamente sabe o no, sino como un saber que admite criterios: es decir, un saber cómo hacer algo. Así se salva lo observable del evento de imaginar. Decir que yo imagino a mi hermano es decir que puedo reconocerlo si lo veo; decir que imagino una melodía es decir que sé al menos como tararearla.

En otras palabras, Ryle nos da un criterio para averiguar si alguien que afirma haber imaginado algo especificado pudo o no haberlo hecho. Ryle nos ha enseñado una condición de posibilidad para imaginar: hay que tener un conocimiento operacional. Sin embargo, esto no es una aclaración de la naturaleza del imaginar mismo —aunque esa parece haber sido su intención.

Lo más cerca que llega Ryle a hablar del carácter interno de la imaginación es al decir que “percibir mentalmente” es “percibir hipotéticamente” o “abstenerse de hacer algo”, pero de estas operaciones no encontramos una descripción positiva, sino descripciones en términos de negaciones, abstenciones y disposiciones.

## II

Según Sartre<sup>5</sup>, la primera de las cuatro características principales de la imaginación es ésta: (i). La conciencia imaginante es un tipo de conciencia. Sartre nos llama la atención sobre esta verdad importante: la conciencia no es una cosa entre las cosas sino una relación. Tiene una estructura intencional, es decir, es siempre conciencia de algo. Por lo tanto, la conciencia imaginante es un modo de relación con las cosas, y la imaginación es siempre imaginación de algo.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre, *Lo Imaginario*, trad. \_\_\_\_\_ nos Aires (1964).  
por Manuel Lamana. Losada, S.A., Bue-

Uno y el mismo objeto, por ejemplo, el Sol, puede estar relacionado con la conciencia de varias maneras: puede ser percibido, imaginado, deseado, pensado. Puesto que para Sartre la conciencia no es como un recipiente, no hay que decir “tengo la percepción del Sol (en la conciencia)” o “tengo la imagen del Sol (en mi conciencia)”, y así sucesivamente. Sería menos desorientador hablar así: “En este momento yo soy conciencia perceptual del Sol”, o “en este momento yo soy conciencia imaginante del Sol”.

La conciencia es una relación. Imaginar algo es una manera de estar relacionado con ese algo. Ahora bien, una relación supone, además de la relación misma, las cosas relacionadas. Por lo tanto, cuando hay imaginación de algo, cabe preguntar: ¿qué se relaciona con qué? La conciencia no puede ser un polo de la relación puesto que Sartre ha dicho que la conciencia es la relación misma. Tampoco puede decirse que haya alguna Substancia Pensante, o algún Yo Trascendental, o algún Yo puro que sirva de soporte a los actos perceptuales o imaginativos, porque Sartre niega la existencia de tales entidades<sup>6</sup>.

En cuanto al otro polo de la relación, Ishiguro<sup>7</sup> hace esta observación: Suponga que lo imaginado es algo ficticio. ¿Puede algo así ser uno de los polos de la relación? Se entiende que la conciencia, comoquiera que se la defina, está relacionada con un objeto observable. La conciencia puede estar relacionada con una persona existente. ¿Pero puede estar relacionada con Don Quijote, por ejemplo? No; la conciencia no puede estar en relación con algo inexistente.

Esta última afirmación de Ishiguro es errónea. Puedo imaginar a Don Quijote y creerlo edificante, o bien puedo imaginarlo creyéndolo indeseable. En el primer caso, la conciencia imaginante teñida de aprobación hacia Don Quijote: en el segundo, es conciencia imaginante de desaprobación hacia Don Quijote. En ambas experiencias, Don Quijote aparece como un polo de referencia.

Pero la crítica que haría Ishiguro a Sartre, si se defendiera a este último como lo acabo de hacer, sí sería certera: la imagen pasa a ser un objeto mental, y esos objetos no entran en la ontología de Sartre<sup>8</sup>. Esta consecuencia —la imagen pasa a ser un objeto mental— puede también evitarse

<sup>6</sup> Vide: Sartre, *La Transcendence de L'Ego*, J. Vrin, Paris, (1966).

<sup>7</sup> Hide Ishiguro, “Imagination” en *Sartre, a collection of critical essays*, ed. por Mary Warnock, Doubleday.

<sup>8</sup> Tampoco tenían credencial para entrar en la ontología de Ryle. Note la semejanza a pesar de sus diferentes métodos.

con una concepción de la imagen diferente a la presentada por Sartre. (Pero no es este el lugar para exponer tal concepción).

Suponga, siguiendo a Sartre, que la conciencia imaginante es un modelo de relación con las cosas y que la conciencia perceptual es otro. Nosotros pasamos naturalmente de un modo de conciencia al otro. Veo la estufa... ahora cierro los ojos... la imagino. Este paso queda sin explicación si, como hace Sartre, afirmamos que no hay un polo subjetivo común a ambos modos. Si no hay tal cosa, ¿cómo explicar el paso de un modo al otro? ¿Por medio de un salto? Eso es lo que Sartre diría. El habla de la conciencia como si actuara mediante actos mágicos. Veo la estufa... la imaginación aniquila la percepción... aparece la conciencia imaginante de la estufa. Pero incluso el salto supone al menos que hay algo que salta. ¿Es la conciencia perceptual la que salta a la imaginación? No, porque la percepción se aniquila. Tampoco es la imaginación la que salta, porque antes de imaginar, no existía: segunda dificultad para entender y aceptar la opinión de Sartre: si la imaginación y la percepción son tipos o modos de conciencia diferentes, la continuidad de una a la otra queda sin explicación.

¿Qué quiere decir que la imaginación y la percepción sean tipos diferentes de conciencia? Es éste un tercer obstáculo para entender la opinión de Sartre: no hay en su exposición una definición de "tipo de conciencia".

Desde un punto de vista fisiológico —apartándonos de Sartre un momento— podría ser que "tipos de conciencia" quiera decir que en la percepción, por ejemplo, participan estructuras y conexiones orgánicas diferentes a las que participan en la imaginación. Pero la escasa información fisiológica al respecto nos hace pensar que en gran parte, las estructuras y conexiones orgánicas que participan tanto en la percepción como en la imaginación son las mismas. Según Eccles<sup>9</sup> y Hebb, al menos en algunos casos de imaginación, lo que Eccles llama "una forma simple de imaginación" o memoria, la siguiente cuenta es plausible: al percibir cualquier cosa, queda información grabada en algunas estructuras cerebrales. Pasado el tiempo, una nueva configuración de estímulos que presente algunas características espacio-temporales comunes con los estímulos anteriores, echa a andar los mismos circuitos de neuronas con los mismos ritmos. (En casos como éstos, la experiencia sensorial es la materia prima sobre la que actúa la imaginación).

<sup>9</sup> John Eccles, "The Physiology of Imagination" en "Scientific American" 199,

(1958), pp. 135-46.

La segunda característica de la conciencia imaginante se establece en relación con la percepción. Haciendo referencia a la riqueza de la percepción, Sartre dice que (ii) la conciencia imaginante sufre de una pobreza esencial.

De cualesquiera de los árboles que veo desde mi ventana puedo captar un número infinito de información porque cada cosa mantiene un número infinito de relaciones con su ambiente. Además, puedo hacer observaciones de cerca, de lejos, de día, de noche, etc. Al árbol le ocurren cosas. Me puedo equivocar al creer que algo es de cierta manera porque lo percibo así mientras en la realidad no es como lo percibo. Puesto que toda percepción implica expectación de cosas por percibirse, puedo sorprenderme al adelantar características que no tiene el árbol que percibo, o bien puedo encontrar en él rasgos que no esperaba.

Nada de esto es verdad, según Sartre, de la conciencia imaginante. Lo imaginado mantiene un número reducido de relaciones con su ambiente, aquéllas que recuerdo o las que me interesan, o las que puedo imaginar. Lo imaginado es una función de lo que uno sabe, puede y quiere imaginar. Lo imaginado no puede enseñarme nada; tampoco puede sorprenderme. Por lo tanto, comparada con la percepción, la imaginación sufre de una pobreza esencial.

Sartre responde también a la posible objeción tomada de la geometría. Podría argumentarse que en la demostración de teoremas, a menudo aprendemos de diagramas que representan imágenes mentales. Pero nunca aprendemos nuevos hechos a partir de los diagramas como lo hacemos a partir de fenómenos percibidos, puesto que sólo descubrimos en los diagramas lo que estaba implícito en las nociones que ya teníamos. No percibimos en la imagen nuevas relaciones entre las figuras.

Estas afirmaciones de Sartre, no discutidas con detención por él mismo, encuentran ayuda en la psicología empírica.

Se sabe que los niños menores al dibujar mezclan los puntos de vista. Hasta los seis años son incapaces de imaginar las figuras que resultan del desplegamiento de los volúmenes en un solo plano horizontal. Si se les da un cubo, un cilindro o un cono hechos plegando una hoja de papel y se les pide dibujar el volumen desplegado, se limitan a dibujar el objeto entero sin transformación. Recién a los siete años pueden empezar a imaginar y a dibujar el resultado del desplegamiento siguiendo un orden jerárquico: primero el cilindro y el cono, luego el cubo y finalmente la pirámide. El hecho de que a partir de los siete años los niños son, de repente, capaces de imaginar el resultado del desplegamiento de los volúmenes,

quiere decir que no hay en este acto una mera prolongación de la percepción. Este progreso requiere la adquisición de operaciones intelectuales que el niño menor de siete años no podía efectuar aunque procesara los datos perceptivos de manera satisfactoria<sup>10</sup>. Este ejemplo muestra que al imaginar y dibujar el resultado del desplegamiento, el niño no está aprendiendo nada nuevo proporcionado por la imaginación, sino que expresa lo que ya sabía intelectualmente. Esta vez se podría hablar de la pobreza de la imaginación con respecto a la riqueza de la inteligencia.

Pero hay algo que Sartre no considera: la hipótesis. Muchas veces, ésta es el resultado de la imaginación, acompañada, sin duda, de conocimiento. Por ejemplo, Kekulé nos dice que durante mucho tiempo estuvo tratando de diseñar alguna fórmula estructural para las moléculas del benzeno, cuando una noche de 1865 consiguió lo que quería mirando el fuego de la chimenea. Al mirar las llamas, le pareció ver átomos danzando ordenados como formando serpientes. De repente, una de las serpientes formó un anillo agarrándose de su propia cola. Kekulé despertó asombrado: había dado con la ahora familiar representación de la estructura molecular del benzeno mediante un anillo hexagonal. Pasó el resto de la noche elaborando las consecuencias de esta hipótesis<sup>11</sup>.

En consecuencia, la afirmación de Sartre de que la imaginación sufre de una pobreza esencial comparada con la percepción, debe enmendarse reconociendo que a veces la imaginación, unida, sin duda, al conocimiento, también puede sorprendernos y enseñarnos cosas que no sospecharíamos si nos quedáramos pegados a lo percibido.

La imaginación, según Sartre (iii), postula su objeto como una nada.

Al imaginar, la plástica nada sartreana puede adoptar cuatro formas. Una de ellas consiste en postular la inexistencia de lo imaginado. Por ejemplo, si yo imagino Pegaso, postulo su inexistencia. Una segunda forma adoptada es la ausencia. Por ejemplo, puedo imaginar a mi hermano quien no está presente aquí. La conciencia imaginante puede también postular su objeto como existiendo en otra parte. Por ejemplo, imagino a mi hermano en otra ciudad. O bien, puede “neutralizarse”, es decir, no proponer su objeto como existente. Por ejemplo, puedo imaginar a alguien sin que surja la preocupación por su existencia.

<sup>10</sup> Vide: J. Piaget y B. Inhelder, “les images mentales” en *Traité de Psychologie Experimentale*, ed. por P. Fraisse y J. Piaget, vol. VII, P.U.F., Paris, (1969).

<sup>11</sup> Caso citado por Carl G. Hempel en *Philosophy of Natural Science*, Prentice-Hall, N.J., (2966).

Según Sartre, las dos primeras formas son negaciones manifiestas; la tercera, aunque de apariencia positiva, supone una negación implícita de la existencia actual y presente del objeto; y la cuarta es una suspensión de la tesis por la existencia.

Junto con decir que al imaginar Pegaso postulo su inexistencia, puedo decir que lo constituyo de cierta manera en su mundo imaginario, por ejemplo, con relaciones de parentesco con otros seres míticos. En segundo lugar, la ausencia es un modo de presencia, como Sartre también lo reconoce en otra parte<sup>12</sup>, pues la ausencia de alguien supone su presencia en los cálculos o en los deseos de alguna persona. En el tercer caso, el mismo Sartre se encarga de hacer notar que la negación que hay al imaginar a alguien presente en otra parte, está implícita. Por último, la neutralización de la existencia de algo no es una negación sino una falta de afirmación.

Estas consideraciones sugieren, en primer lugar que Sartre hace estas innecesarias referencias a la nada en la descripción de la imaginación porque es su estilo el fijarse en la otra cara de los fenómenos positivos, o para compatibilizar su descripción de la imaginación con su ontología, o por ambas razones.

La segunda sugerencia: puesto que los actos de imaginación aparecen como negativos al postular de varios modos la inexistencia espacio-temporal de sus objetos, el punto principal de Sartre es, una vez más, que imaginar no es percibir.

Imaginar no es percibir. Sartre enfatiza la incompatibilidad de estos actos. Piense en la imitación. Hay aquí una aniquilación de la percepción para que aparezca la imaginación. La fantasista Franconay imita a Maurice Chevalier. Mientras se percibe, se está atado a lo que aparece: la fantasista tiene cuerpo, cara y pelo de mujer; su voz no es la del cantante. ¿Cómo puede uno imaginar a Chevalier en esas condiciones? Según Sartre, solamente si la fantasista no es percibida en su totalidad, como tal, sino como una serie reducida de signos que deben ser leídos. Estos signos son organizados por la conciencia imaginante, específicamente por lo que se sabe y se recuerda de Chevalier y por la reacción afectiva que provocan los signos. Habría que agregar también el rol de la voluntad en la formación de la imagen puesto que la imitadora es vista como produciendo una serie de signos mientras uno quiere verla de esa manera. Así, el pensa-

<sup>12</sup> Vide: Sartre, *El Ser y la Nada*, Tercera Parte, Cap. I, Sec. IV.

miento, la memoria, la afectividad, las decisiones, sustituyen la percepción para producir Chevalier en imagen.

Según Sartre, el espectador imagina a Chevalier, por lo tanto no percibe a Franconay. Esto es un *non sequitur*. Habría que decir con Ishiguro<sup>13</sup>, la verdad simple que uno no puede ver X como Y sin ver X. Es verdad que uno no puede “quedarse” en la persona que imita si uno quiere verla como imitadora, pero tampoco puede uno dejar de percibirla porque entonces no habría conciencia de imitación sino imaginación sin ayuda de signos materiales. (Debe reconocerse a Sartre su consistencia, pues cree que los signos, como las letras, tienen significado gracias a la imaginación. Leer no es una actividad perceptual, sino imaginativa. Contra esto, debe hacerse notar que las letras tienen un substrato material que debe percibirse para que haya lectura).

Sin duda hay en la imitación, como ocurre cada vez que la imaginación cuenta con ayuda de elementos materiales, una estrecha colaboración entre la percepción y la imaginación. Recuerde cómo la imaginación hace una serie de enmiendas y adiciones a lo visto o a lo escuchado cuando se trata de observar pinturas, esculturas u obras teatrales, o de escuchar piezas musicales. La imaginación corrige la percepción para obtener sonidos articulados limpios de las impurezas que le habían pegado los otros ruidos del ambiente. La imaginación nos proporciona pinturas sin grietas ni manchas; esculturas sin musgo. Sin esas enmiendas o adiciones, sin esa estrecha y mutua colaboración de la percepción y la imaginación, las obras de arte no podrían aparecerse.

La continuidad y colaboración entre la percepción y la imaginación debe enfatizarse para emparejar las afirmaciones tajantes de Sartre de que imaginar no es percibir y que al imaginar se aniquila la percepción. La mayoría de las veces, la conciencia no parece ir a saltos mágicos de un modo a otro como sugiere Sartre, sino que lleva a cabo su admirable existencia caminando suavemente.

No quiero dejar la impresión que la conciencia nunca parece actuar mágicamente, a saltos. Puedo estar absorto contemplando un Mondrian y alguien me interrumpe. Mi paso a la actividad corriente puede ser descrito como un brusco despertar. Otro ejemplo: La persona que se esforzaba por vivir La Buena Vida creyéndola consistente, un día se dio cuenta

<sup>13</sup> Hide Ishiguro, “Imagination” en *Sartre, a collection of critical essays*. Ed. por

Mary Warnock, Doubleday.

que ese ideal no era consistente: se le desordenaron los valores y su manera de estar en el mundo cambió como por arte de magia.

Si queremos atenernos al lenguaje de misterio, esos sobresaltos pueden describirse más adecuadamente como actos de prestidigitación que como actos mágicos porque los primeros y no los segundos sugieren, correctamente, que hay una continuidad de hecho aunque tapada por la habilidad y rapidez con que a veces actúa la conciencia.

La conciencia imaginante, según Sartre (iv), es activa, creadora y espontánea. No está causalmente determinada ni por las cosas físicas ni por los modos de conciencia como la percepción. La imaginación aparece una vez que la conciencia se aparta de las cosas, una vez que se aparta de la percepción.

La conciencia imaginante produce y conserva su objeto como imagen. Esta característica debe entenderse en relación a la doctrina de la intencionalidad de la conciencia. La intención, según la doctrina husserliana de la intencionalidad, tiene la necesaria función de reunir una serie de datos y atribuirlos a un objeto constituyéndolo. Por ejemplo, al bañarme en una playa del mar, atribuyo al mar el sabor salado, lo agradable de la textura y de la temperatura del agua, la braveza de las olas.

Este tipo de consideración es el que probablemente induce a Sartre a pensar que hay tal cosa como la intención imaginante que produzca y conserve su objeto como imagen. Digo "probablemente" porque en el párrafo de pocas líneas que Sartre ha dedicado expresamente a este asunto, hay sólo afirmaciones sin argumentos que las soporten. De ahí que esta vez, como lo he hecho a menudo, haya tenido que complementar lo que él hace para lograr que sus afirmaciones sean plausibles.

Por fin Sartre habla de la imaginación en términos positivos. Pero, como recién lo hice notar, en el breve párrafo dedicado explícitamente a la actividad, creatividad y espontaneidad de la imaginación, hay afirmaciones interesantes sin justificación, afirmaciones cuya elaboración nos dará, como ocurre a menudo con las sugerencias de Sartre, verdades a medias o a tercias.

Sartre ha puesto el énfasis en la función creadora y espontánea de la imaginación en desmedro de la parte derivada de la percepción. No obstante, tanto en el caso de la imitación como en todos aquellos en que la imaginación se sirve de elementos materiales (imagino a mi hermano mientras miro su foto; veo un caballo en una nube), la imaginación está encauzada por la percepción.

Además, en los ejemplos dados por el mismo Sartre (entre otros, la imagen de su amigo Pierre) la imaginación aparece más bien como reproductora de la percepción, es decir, ni creadora ni espontánea.

Tampoco es completamente cierto que la imaginación corte los lazos con las otras actividades de la conciencia como la efectividad, el pensamiento, el deseo. Al contrario, sin esas actividades, la imaginación es absolutamente imposible como Sartre mismo lo reconoce al examinar la función del saber, de la efectividad, de los movimientos y de la palabra en la imagen mental<sup>14</sup>. Entonces, ¿por qué hablar de “la espontaneidad” de la imaginación? La respuesta a esta pregunta nos salta a la vista en sus escritos.

### III

Ryle ha llamado la atención sobre los aspectos observables de la actividad imaginante. A esta importante contribución a la teoría de la imaginación, hay que agregar la de Sartre: la conciencia imaginante es libre, y en particular, es libre de la percepción.

A estas dos contribuciones yo quisiera agregar la siguiente observación: la conciencia imaginante es libre no sólo de la percepción, sino también de muchas otras actividades de la conciencia; y esta libertad no es absoluta sino regulada.

Si se habla de la imaginación en general y no de la imagen de esta cosa o de la de más allá, hay que decir, contra la búsqueda manifiesta u oculta, de una actividad que prime en la conciencia imaginante, que en ésta no hay primacía de ninguna actividad: ni de la percepción, ni de la imitación, ni de la motricidad, ni del pensamiento lógico, ni de la memoria. La conciencia imaginante es libre de todas estas actividades aunque no puede liberarse de todas ellas simultáneamente.

La conciencia imaginante va más allá, o se queda más acá, de las actividades de la conciencia. Algunas veces, va más allá de la percepción, por ejemplo, si imagino un caballo alado. Otras, más allá del recuerdo, por ejemplo, si a una serie de sucesos que fueron vividos como triviales atribuyo una significación que no podían tener en los momentos de ser vividos. Otras veces, la conciencia imaginante va más allá de lo conocido acerca de la realidad, por ejemplo, al formular hipótesis, y así sucesivamente.

<sup>14</sup> Vide: Sartre, *Lo Imaginario*, Segunda Parte.

O bien se queda más acá de las actividades mencionadas: cuando nos abstenemos de hacer algo que podemos hacer, como percibir o actuar. Así retomo una de las características de la actividad imaginante enfatizada por Ryle: imaginar *es*, a veces, *abstenerse* de hacer algo.

A veces, al imaginar uno está consciente que se ha trascendido algo, por ejemplo, la percepción, o el pensamiento lógico. Y uno actúa sin confundir lo imaginado con lo percibido o lo pensado lógicamente. (Estos son los casos de imaginación adecuadamente descritos por Ryle como casos de hacer creer).

Otras veces, uno no está consciente de esta trascendencia y puede confundir lo imaginado con lo percibido. Esto ocurre, por ejemplo, en la gente que sufre delirio alucinatorio, sueña mientras duerme, o está bajo hipnosis.

Ahora bien, la conciencia imaginante no trasciende todos esos actos gozando de una libertad absoluta sino de una manera regulada por alguno o algunos de los actos diferentes a los actos trascendidos. A veces la conciencia va más allá de la percepción guiada por la inercia del recuerdo; otras, va más allá del recuerdo guiada por el pensamiento lógico; otras, más allá del pensamiento lógico por medio de los sentimientos o por medio de las posibilidades que ofrece el lenguaje. Esa libertad regulada se llama conciencia imaginante.

La conciencia imaginante es libre. Se puede ser libre al menos en alguno de estos tres sentidos centrales: ser espontáneo, no estar atado a algo, ser capaz de hacer algo.

La conciencia imaginante no puede ser libre en el primer sentido, puesto que ella es una función de lo percibido, pensado, recordado, deseado.

Es libre en los otros dos sentidos: en el segundo sentido, puesto que puede trascender ya sea el pensamiento, o la percepción, o el recuerdo, etc.

Es libre también en el tercer sentido porque puede organizar de manera original la información que guarda la conciencia, es decir, sin que el mismo acto predomine en todos los casos.

Como ilustración de este último punto, piense en un típico producto de la imaginación. Piense en algún escrito literario. Tome, por ejemplo, "Una nueva refutación del tiempo" de Borges. Ahí se ordenan tesis metafísicas (las cualidades primarias no existen; el hombre es una colección de diferentes percepciones); observaciones sobre la vida diaria (la vida consiste en una abundancia de repeticiones; uno pierde sólo lo que uno nunca tuvo); explicaciones (nos gusta la noche porque suprime los detalles, como lo hace la memoria); informaciones (el primer artículo (A) fue escrito en 1944 y apareció en el número 115 de la revista "Sur"; en la primera

quincena de agosto, 1824, el capitán Isidoro Suárez decidió la victoria de Junín); suspiros (cada vez que cruzo una de las esquinas de la parte Sur de la ciudad, pienso en ti, Helena).

En una obra literaria, elementos como los nombrados interactúan dinámicamente, de modo que cada aspecto, cada símbolo, es sensible a su contexto, y por eso, las tesis adquieren movimiento en la obra; las observaciones sobre la vida diaria, lo son de la vida diaria de los personajes. Es así como la conciencia imaginante organiza a su manera —es decir, sin quedarse prisionera de la percepción, ni del pensamiento lógico, ni de la memoria, ni de los deseos— la información que guarda la conciencia.

Es posible que si el escrito literario es filosófico, haya predominio de argumentos y conclusiones. Pero si se trata de un escrito de otro tipo, no la lógica, sino el recuerdo, o el deeso, puede dominar. Por eso, la conciencia imaginante organiza la información que tenga la conciencia sin que el mismo acto predomine en todos los casos.

Tanto en los estudios críticos sobre la imaginación como en las creencias populares, se encuentra la idea que la conciencia imaginante es libre: en la literatura fenomenológica se habla de la “neutralización” que caracteriza a la imaginación (Husserl), de la aniquilación de la percepción que hace posible la imaginación (Sartre); se dice también que la imagen es un producto de la libre espontaneidad de la conciencia (Bachelard), y todos dicen corrientemente que la imaginación se echa a volar.

En tanto que las afirmaciones críticas y corrientes llaman la atención sobre la libertad de la imaginación, hacen algo valioso. Pero todas ellas tienen al menos uno de estos defectos: 1) o bien no especifican de qué obstáculos es libre la imaginación, o bien 2) especifican uno sólo, generalmente la percepción, mientras la conciencia imaginante puede ir más allá de cualquiera de sus numerosos actos; o 3) no especifican que su libertad es relativa en tanto que las alas de la imaginación son los actos diferentes al acto trascendido, o 4) no explican cómo la conciencia lleva a cabo su actividad, es decir, cómo la conciencia puede organizar la información que guarda sin que haya predominio de ninguno de sus actos.

La conciencia imaginante va más allá de cualesquiera de los actos de la conciencia. Así se puede decir, en sentido estricto, que la conciencia imaginante tiene una estructura diferente, por ejemplo, a la estructura de la conciencia lógica o perceptual.

Ryle y Sartre han dicho que el imaginar tiene una estructura diferente al percibir. Sin embargo, si nos atenemos a lo que Sartre hace y no a lo

que dice, nos damos cuenta que la estructura de la imaginación es parecida a la estructura de la percepción.

Eso explica en parte, por qué, al menos según Sartre, no se puede percibir e imaginar a la vez: ambos actos ocuparían, por decirlo así, las mismas áreas de la conciencia. En cambio si se muestra, como lo hago yo, que las estructuras son de hecho diferentes, se puede entender que esas operaciones sean compatibles. Uno puede, en efecto, ver una cosa como otra: al actor joven que se mueve lentamente se lo puede ver como si fuera viejo.

Ahora se dice que la imaginación no es una facultad entre las facultades. Las facultades no existen. Se prefiere hablar de actos, eventos o modos de la conciencia. Pero no se ha hecho notar debidamente que el imaginar no es un acto entre otros, no es un modo entre otros modos; no es un modo rival de la percepción ni del pensamiento lógico.

La libertad regulada de la conciencia imaginante la hace estructuralmente diferente de todos los llamados "modos de conciencia".

Al describir la imaginación como la habilidad de la conciencia de desprenderse, si no de todos, de muchos de sus actos, y de ser regulada en este desprendimiento por otros actos, he quitado a la imaginación parte del misterio con que a menudo se la rodea, facilitando así su estudio científico.

Para terminar quisiera presentar una lista de afirmaciones, algunas justificadas, otras, hechas plausibles, por las discusiones precedentes:

- (i) Puede usarse la expresión "la imagen mental" siempre que se tenga en cuenta que no es el nombre de un objeto único, sino de la agrupación de algunos elementos y actividades mentales.
- (ii) No existe una facultad llamada "imaginación": lo que hay es una serie de actividades imaginativas.
- (iii) Algunas veces, la parte motora es esencial al evento de imaginar; otras, la integridad de las vías sensoriales y de los centros corticales de proyección, así como la integridad de las estructuras cerebrales que reciben informaciones convergentes de los diferentes sistemas sensoriales.
- (iv) En el estudio de las relaciones entre la imaginación y la percepción, no hay razón necesaria para descartar la hipótesis de la continuidad y colaboración entre ambas actividades.
- (v) No todo el evento de imaginar es observable: algunos aspectos o elementos de todo acto de imaginar son irremediamente internos y algunos tipos de imaginación constan exclusivamente de actos inobservables.
- (vi) Entre la imaginación y la imitación habría que señalar un efecto

de retroalimentación: el imitar no es imprescindible para imaginar, pero quien puede imitar puede imaginar mejor que quien no puede hacerlo.

(vii) Imaginar es a veces pretender; otras, hacer algo ambigüo con una cara de seriedad y otra de pretensión, y todavía otras, hacer algo en serio.

(viii) Generalmente, la imaginación no puede enseñarme nada que no sepa, pero a veces, en conjunción con otras actividades mentales, puede enseñarme algo sin que pueda aprenderlo solo de esas otras actividades. Además, para poder imaginar, hay que tener algún tipo de conocimiento.

Y las afirmaciones más importantes que puedo hacer son éstas:

(ix) La conciencia imaginante no debe concebirse como un modo de conciencia, entre otros, como una rueda dentada más dentro de un mecanismo, sino como el aceite lubricante que hace posible su funcionamiento.

(x) Hablar de la conciencia imaginante es hablar de la libertad regulada de la conciencia.

## SANTO TOMAS DE AQUINO

### Tratado "De Veritate"

#### *Questión IV (dividida en 8 artículos)*

##### DE LA PALABRA

##### *Artículo 1*

Tradujo: ENRIQUE LE-BEUFFE POBLETE  
Departamento de Filosofía - Universidad de Chile

Respondo diciendo:

Que los nombres se nos imponen según lo que recibimos del conocimiento de las cosas, ya que aquellas que en la naturaleza son posteriores, son como mucho más conocidas primero por nosotros; de allí es que frecuentemente, según la imposición del nombre, alguna vez por el primer nombre que se encuentra en algunos de dos existe otra cosa significada por el primer nombre, como aparece en los nombres que se dicen de Dios, y de las creaturas, como ente y bueno y otros de este modo, que primero fueron impuestos a las creaturas y de éstas trasladados a la predicación divina, aunque ser y bueno primero se encuentran en Dios.

Por eso, como la palabra exterior sea sensible, es mucho más conocida por nosotros que la interior. Según la imposición del nombre, primero se llama palabra a la palabra vocal que a la palabra interior aunque la palabra interior, naturalmente, sea primero como causa exterior eficiente y final.

FINAL: porque la palabra vocal es pronunciada por nosotros para esto: para que se manifieste la palabra interior; de donde conviene que la palabra interior sea aquello que es significado por la palabra exterior, es decir, la palabra que se profiere al exterior signifique aquello que ha sido entendido no el mismo entender ni el entendimiento, que es hábito o potencia, sino en cuanto éstas son entendidas. De donde, la palabra interior es el entendimiento interior mismo.

EFICIENTE: porque la palabra llevada al exterior, como sea significativa de lo agradable, su principio es la voluntad, como de las demás cosas artificiales; y así como de las artificiales pre-existe en la mente del artífice cierta imagen exterior del artificio, así en la mente que profiere la palabra exterior pre-existe cierto ejemplar de la palabra exterior.

Y así, como en el artífice consideramos tres cosas, es decir:

- a) El fin del artífice.
- b) Su ejemplar.
- c) El mismo artefacto ya producido.

Así también, en el que habla encontramos una triple palabra, es decir:

- a) Aquello que se concibe por el entendimiento, lo que para significarlo se profiere la palabra exterior y esto es la palabra del corazón sacada fuera sin voz.
- b) También, el ejemplar de la palabra exterior y esto se llama palabra interior lo que tiene la imagen de la voz.
- c) La palabra exterior expresada, lo que dice la palabra de la voz.

Y así como en el artífice precede la intención del fin, y en seguida se sigue con la meditación de la forma lo que se hará, y por último produce el artefacto en el ser, así la palabra del corazón en el que habla está primero que la palabra que tiene la imagen de la voz.

Así, pues, la palabra de la voz porque se expresa corporalmente no puede aplicarse a Dios, sino metafóricamente, es decir, según que las mismas creaturas producidas por Dios se dicen su palabra, aunque con movimiento propio, en cuanto designan el entendimiento divino como efecto-causa.

De donde, por la misma razón, ni la palabra que tiene la imagen de la voz puede decirse propiamente, de Dios, sino sólo metafóricamente, como así se digan palabras de Dios las ideas de las cosas que han de hacerse.

Pero, palabra del corazón, lo que no es otra cosa que aquello que es considerado en acto por el entendimiento se dice propiamente de Dios, porque en todo está apartado de lo material y de todo defecto, y de este modo propiamente se dicen de Dios como la ciencia y lo aprendido, entender y lo entendido.





