

REVISTA DE

REVISTA DE

FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE CHILE • 1982

VOL. XX



SIN VALOR COMERCIAL

SUMARIO

<i>Mario Bunge:</i>	Desde una neurociencia sin mente y una psicología sin cerebro a la neuropsicología	5
<i>Donald Ph. Verene:</i>	La imaginación en Hegel	23
<i>Jorge Acevedo:</i>	Notas sobre vida humana y libertad en el pensamiento de Ortega	37
<i>María I. Flisfisch:</i>	La inspiración poética en el <i>Ion</i> de Platón	45
Notas y Comentarios		
<i>María Riaza:</i>	<i>La inteligencia sentiente</i> , por Xavier Zubiri	55
<i>Alejandro Madrid:</i>	<i>Politique et philosophie chez Thomas Hobbes</i> , por Raymond Polin	61
Homenajes		
<i>Rafael Gandolfo:</i>	Cultura, naturaleza e historia	75
<i>Francisco Soler:</i>	Prólogo a <i>Ciencia y técnica</i> de Martin Heidegger	89



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DECANO
Joaquín Barceló

REVISTA DE FILOSOFIA

DIRECTOR

Jorge Estrella

VICEDIRECTOR

Oscar Velásquez

COMITE EDITORIAL

Jorge Acevedo

Humberto Giannini

Carlos Miranda

Dirección: Larrain 9925 - Santiago - Chile

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

Impreso por Editorial Universitaria

DESDE UNA NEUROCIENCIA SIN MENTE Y UNA PSICOLOGIA SIN CEREBRO A LA NEUROPSICOLOGIA

Mario Bunge
McGill University

RF La psicología es el estudio científico de la conducta y el acto mental (mentation). Estudia el movimiento corporal, la sensación, la percepción y la imaginación; la emoción, la motivación y la atención; el aprendizaje, la memoria y el olvido; la intuición, el razonamiento y la creatividad intelectual —y una multitud de otros procesos y estados mentales.

Hay varios modos de enfocar el estudio de los problemas de la conducta y el acto mental (mentation). Pueden agruparse en tres estrategias principales: el conductismo, el mentalismo y la psicobiología. El *conductismo*, en tanto ignora al sistema nervioso (excepto como transmisor del estímulo) y no se interesa por los sucesos mentales, deja fuera de consideración al cerebro y a la mente; restringe su atención a la conducta manifiesta u observable. El *mentalismo*, por otro lado, reconoce en plenitud a la mente pero deja de lado al cerebro; se interesa en los problemas permanentes de la psicología pero no recurre a la neurociencia porque lo explica todo fácilmente en términos de mente o alma inmaterial (y posiblemente también inmortal). Finalmente, la *psicobiología* (o neuropsicología) toma en consideración al cerebro y a la mente en su esfuerzo por identificar los sucesos mentales con los sucesos cerebrales: estudia el desarrollo de la psique como un aspecto del desarrollo del sistema nervioso, y la evolución del sistema nervioso y de sus capacidades como un aspecto de la evolución biológica (y social).

Examinaré estos tres enfoques después de aclarar la noción algo confusa de aproximación o estrategia, y el concepto más especial de enfoque científico. En seguida procuraré poner en orden nuestras cuentas con el conductismo y el mentalismo. Después bosquejaré las ideas que guían al enfoque psicobiológico y, finalmente, discutiré el problema de si la psicobiología reduce la psicología a la neurofisiología o si más bien fusiona la biología y la psicología.

Concepto de Enfoque

Un enfoque a problemas de cualquier tipo es un modo de concebirlos y tratarlos: es una estrategia para la solución de problemas. Muchas veces el mismo problema puede abordarse de diferentes modos, aunque no necesariamente con igual éxito; y el mismo enfoque puede a menudo aplicarse a problemas distintos. En particular, el problema de la naturaleza de la mente puede encararse teológicamente, filosóficamente, al estilo de la psicología tradicional (mentalista), o neurobiológicamente. Por otro lado, el enfoque neurobiológico, como las otras estrategias, puede aplicarse a una variedad de cuestiones concernientes a la mente, desde el origen de la mentalidad hasta los efectos de los sucesos mentales sobre otros procesos corporales. Un enfoque sugiere hipótesis y teorías sin apadrinar alguna en particular. Al mismo tiempo, cada enfoque elimina de la consideración a otras teorías. Por ejemplo, el enfoque teológico de la mente es incompatible con la ciencia de la mente, pues apoya una visión preconcebida y acientífica e incluye la tesis de que la mente de una persona es una substancia inmaterial, inmortal, separable del cerebro e inaccesible al experimento.

El concepto de enfoque puede ser analizado como una *perspectiva general*, o armazón conceptual, junto con una *problemática*, un grupo de *objetivos* o metas y una *metódica* o grupo de métodos (no confundir con la metodología, o el estudio de los métodos). El enfoque científico es una aproximación especializada o estrategia que se caracteriza por los cuatro rasgos siguientes.

1. *Perspectiva general*: a) Una ontología naturalista, según la cual el mundo está compuesto por cosas concretas y cambiantes (nada fantasmal); b) una gnoseología realista, en la cual podemos formarnos representaciones más o menos exactas de las cosas con la ayuda de la experiencia y de la razón (ninguna habilidad cognocitiva supranatural o paranormal); y c) la ética de una búsqueda libre en honor de la verdad (desconfiar de la autoridad, no hacer trampas y no ocultar información).
2. *Problemática*: Todos los problemas cognocitivos que puedan ser planteados sobre esa base (nada es irrelevante).
3. *Objetivos*: La descripción, explicación y predicción de hechos con la ayuda de leyes y datos (no mera descripción ni explicación arbitraria).
4. *Metódica*. El método científico y todas las técnicas o tácticas escrutables, controlables y justificables (nada de bolas de cristal ni pruebas de borrones de tinta).

El especialista puede resistirse a mi afirmación de que el enfoque científico tiene un voluminoso componente filosófico que incluye una visión del mun-

do, una teoría del conocimiento y un código de conducta. Sin embargo, esa perspectiva general guía la elección de problemas, las metas al investigarlos y los medios o métodos para estudiarlos. Podemos no comprender esto debido a que damos por sentada esa perspectiva general: asumirlo es parte de nuestro aprendizaje científico.

Para ilustrar esta perspectiva general subyacente y difundida, usaré ejemplos hipotéticos de casos en los cuales está ausente. Un científico con una visión sobrenatural del mundo, contaría con medios sobrenaturales en vez de restringir su actividad teórica y experimental a entidades certificables o hasta reputables como reales. Supongamos otro científico imaginario que sea subjetivista o convencionalista: en uno u otro caso se preocuparía poco por pruebas experimentales. Y si cree en modos paranormales de conocimiento —tales como la revelación, la intuición, la telepatía o la precognición— confiaría en ellos en lugar de probar sus hipótesis. Imaginemos finalmente un científico que no adopta un código de ética científica. Se sentiría libre de ignorar los hechos que entran en conflicto con sus teorías, o compondría sus datos, ocultaría información o haría trampa al probar los teoremas; plagiaría y apenas se interesaría en tratar de probar que está equivocado.

En otras palabras, el fondo general o filosófico es un componente indispensable del enfoque científico. Esto es particularmente evidente en el caso de la psicología, tanto que es no científica, o protocientífica, precisamente por no participar de la perspectiva general de las ciencias más fuertes y más antiguas.

Presumiblemente los otros tres componentes del concepto de enfoque científico —es decir, problemática, objetivos y metódica— no sorprenderán, aunque, admitamos, cada uno puede ser objeto de prolongadas disquisiciones metodológicas (ver, por ej., Bunge, 1967). Claro está, todos parecemos estar de acuerdo en que la investigación científica se caracteriza por tener un conjunto de problemas, objetivos y métodos. Sin embargo, a menudo olvidamos que un entrenamiento exclusivo en métodos, para resolver problemas bien definidos con metas circunscriptas estrechamente, produce técnicos pero no necesariamente científicos. Destaco así el primer componente de la cuádrupla perspectiva-problemática-objetivos-metódica.

Vamos a considerar ahora los enfoques que caracterizan al conductismo, al mentalismo y a la psicobiología para apreciar así sus respectivos méritos científicos.

El Conductismo

Permítaseme una primera advertencia contra el error aún corriente de

confundir el conductismo con el estudio de la conducta. La conducta puede ser abordada de varias maneras, entre las cuales se hallan el conductismo, el mentalismo o el estilo biológico. Desde Watson (1925) hasta Skinner (1938) y sus seguidores, el conductismo no ha sido simplemente el estudio de la conducta. El enfoque conductista descuida todo lo restante —en particular el llamado sustrato neural o correlato de la conducta como asimismo la experiencia subjetiva. Para decirlo positivamente, el conductismo estudia las respuestas de los organismos a configuraciones de varios estímulos, como si los animales fuesen cajas negras.

Más precisamente, la perspectiva general del enfoque conductista incluye una ontología naturalista limitada. Es naturalista pues descarta entidades no corporales, y es limitada porque no toma en cuenta fenómenos no conductuales tales como la emoción, la imaginación y la ideación. En segundo lugar, el conductismo adopta una gnoseología realista primitiva. Se esfuerza por explicar un aspecto de la realidad (es decir, apariencias) cuya existencia reconoce desde el momento en que exige que la investigación sea objetiva. Sin embargo, esta gnoseología es primitiva pues esquiva construcciones hipotéticas tales como “deseo” y “razonamiento” y de este modo impide cuestionar si tales construcciones representan propiedades objetivas, estados o procesos de un organismo. El conductismo puede trabajar con una gnoseología primitiva porque evita teorías e hipótesis profundas (no fenomenológicas) que plantean los problemas más difíciles de la teoría del conocimiento. (Típicamente, un modelo de aprendizaje conductista gira en torno del concepto de la probabilidad que tiene un organismo de responder de un modo determinado a la enésima presentación de un estímulo de cierta clase. Se ocupa de sucesos globales y no hace referencias a los estados mentales; finge que éstos no constituyen un tema, al menos para la ciencia.) En tercer lugar, el conductismo adopta un código estricto de conducta científica. En verdad, deberíamos agradecer a los conductistas por introducir este código en el campo de la psicología, donde la ilusión y el engaño (inadvertido o deliberado) son comunes. En suma, la perspectiva general del conductismo es científica pero estrecha.

La problemática del conductismo es también extremadamente estrecha puesto que el conductismo elimina los problemas más interesantes de la psicología, es decir todo lo concerniente a los estados mentales y procesos así como a la llamada base neural o correlato. Tal eliminación es insatisfactoria. Queremos saber no solamente cómo se comporta una mujer en el dolor, el amor, o en el pensamiento profundo sino también qué son el dolor, el amor y el pensamiento, esto es, cuáles son los procesos neurales que llamamos “dolor”, “amor” y “pensamiento”. Cuando vemos a dos boxeadores inter-

cambiando golpes, o a dos psicólogos intercambiando puntos de vista, no quedaremos satisfechos si se nos dice que cada uno está respondiendo a los golpes de su adversario o a la conducta verbal de su interlocutor. Queremos saber qué los motiva para empezar la lucha o la discusión y qué los hace continuar o detenerse. Cuando vemos a un neurocientífico que introduce electrodos en el cerebro de una rata o lee instrumentos, queremos saber cuáles son sus problemas, hipótesis y objetivos, para no mencionar sus dudas y sus esperanzas. Al descartar la motivación, el afecto y la ideación, el conductista ofrece una versión superficial y a menudo poco esclarecedora de la conducta: como una película muda sin títulos. En su extremo ascetismo ontológico, gnoseológico y metodológico, el conductista niega que tales problemas sean accesibles al enfoque científico. Cede así el terreno al mentalista y a sus desenfundadas especulaciones. La abnegación del científico se convierte en el desenfreno del pseudocientífico.

El objetivo del conductismo es científico pero, además, estrecho. Es científico porque se ha propuesto describir y predecir la conducta. (En realidad, describe superficialmente la conducta pues ignora los estados internos del animal y, en consecuencia, no puede predecir la conducta con exactitud.) El conductismo es estrecho porque reprueba tomar en consideración hechos inobservables y se abstiene de explicarlos. Estas limitaciones son dañinas, porque no podemos describir satisfactoriamente la conducta sin construir hipótesis acerca de los procesos neurales subyacentes. Después de todo, el cerebro hace que ocurra el proceso estímulo-respuesta-refuerzo (Pribram, 1971). Tratar de comprender la conducta sólo a través de la observación es como tratar de comprender el movimiento sin considerar masas, fuerzas y tensiones, o la radio sin estudiar los electrones y las ondas electromagnéticas.

Finalmente, la metódica del conductismo también es científica pero estrecha. Aunque emplea la observación, la medición y el experimento controlado, el conductismo no emplea a fondo sus descubrimientos empíricos. En verdad minimiza y aun niega el rol de las teorías y particularmente aquellas de modelos matemáticos, y en consecuencia no las prueba experimentalmente. Puesto que el conductismo ignora a la neurociencia, se ahorra el problema intrigante de controlar sus hipótesis de estímulo-respuesta con los datos y las hipótesis neurocientíficas. Hay unos pocos modelos conductistas, principalmente en el área del aprendizaje (ver Luce et al., 1963-1965). Sin embargo, todos ellos son fenomenológicos, esto es, se ocupan de apariencias o exterioridades, y en consecuencia son superficiales. (Los modelos no se refieren a procesos neurales e ignoran la cognición y la motivación.) Por otro lado, yerran al asumir el concepto aristotélico de cambio, según el cual la sola causa (input) determina el efecto (respuesta) sin hacer caso de la organiza-

ción interna y del estado del sistema. Esta visión, es innecesario decirlo, está en desacuerdo con la biología, la química y la física modernas, las cuales estudian no solamente las circunstancias externas sino también los procesos y las estructuras internas.

Ya sea el objeto de estudio un átomo o una persona, el efecto de un estímulo (trátese de un fotón o una palabra) depende no sólo del tipo e intensidad del estímulo sino también del estado interno del objeto —estado que debe conjeturarse puesto que no es posible observarlo directamente. Además, lo que ocurre dentro del sistema —por ej., el proceso que condujo al estado interno en el momento en que el estímulo incide sobre él— es precisamente tan importante e interesante como el intercambio del sistema con su medio. Todo sistema concreto —desde el átomo hasta el ecosistema, pasando por la molécula de DNA o la célula— está en flujo; sin embargo, según el conductismo tal flujo interno es irrelevante. Cada sistema concreto tiene alguna actividad espontánea: puede iniciar cambios sin estimulación ambiental (por ej., declinación radiactiva espontánea, autoensamble espontáneo, formación espontánea de una melodía). No todo output es una respuesta a un input. Según el conductismo, todo lo que hacemos es responder a estímulos. Dicho brevemente, la rigidez metodológica del conductismo, por moderna que pueda parecer, ata el conductismo a la ciencia obsoleta. (Para una crítica adicional, véase Bandura, 1974).

El enfoque científico estrecho del conductismo lo asemeja más a la proto-ciencia que a la ciencia madura. Debido a su estrechez, el conductismo ha permanecido estancado desde mediados de la década del 50. Por la misma razón ha sido incapaz de hacer frente a la marea mentalista —de hecho, el conductismo en parte la ha provocado. En la perspectiva histórica el conductismo puede ser visto como la madre de la psicología científica. Pero es una madre soltera que ha rehusado casarse con el padre, es decir la neurobiología. Como toda madre, el conductismo merece nuestro amor, pero debe impedírsele que estorbe el progreso de su progenie. Cuando discutimos las limitaciones del conductismo no debemos olvidar que fue el comienzo de una ciencia. Nuestras críticas no deben ser una excusa para revivir el mentalismo, que es definitivamente precientífico antes que protocientífico.

El Mentalismo

El mentalismo es el enfoque que encara los hechos mentales, se esfuerza por explicarlos —tanto como a la conducta— mediante hechos mentales adicionales y se apoya principalmente en la introspección, esto es, en la intuición ordinaria. De este modo el mentalista sostiene que siente, percibe, piensa y

quiere con su mente, no con su cerebro. Insiste en que la mente es inmaterial y autónoma respecto de la materia. Por último, ve su propia perspectiva como una refutación concluyente del naturalismo o materialismo.

Hay dos variantes principales del mentalismo que son populares hoy. Una es la vieja idea corriente de que la mente es una substancia inmaterial especial (y posiblemente inmortal). Como tal, la mente es inaccesible al enfoque científico, aun cuando pueda interactuar de manera misteriosa con el cerebro (Popper y Eccles, 1977; Eccles, 1980). No queda explicado cómo se conciben tales interacciones entre una entidad y una no entidad. La segunda variante del mentalismo, popular entre quienes trabajan hoy en la ciencia del conocimiento (especialmente los técnicos en inteligencia artificial) tanto como entre los filósofos, sostiene que la mente es un conjunto de programas: que es "software", estructura, organización, o información, no "hardware" o materia (ver Fodor, 1975, 1981; Putnam, 1975; Pylyshyn, 1978; MacKay, 1978). Llamamos *substancialista* y *funcionalista*, respectivamente, a estas variantes del mentalismo.

El mentalismo substancialista concuerda con el conocimiento ordinario (esto es, fósil) y cuenta con la bendición de la teología. Se trata de una visión antes que de una teoría y no contiene conceptos matemáticos o técnicos, de este modo cualquiera puede comprenderlo. De hecho, el mentalismo substancialista jamás ha sido formulado en términos precisos, y es enteramente dudoso que alguna vez pueda convertirse en una teoría contrastable. Considérese, por ej., la hipótesis formulada por Santo Tomás de Aquino y adoptada por Eccles (1980, p. 240) según la cual el alma o la mente de un individuo es "infundida" en su interioridad por Dios en algún momento entre la concepción y el nacimiento, de modo que todo matrimonio fértil es en realidad un *ménage à trois*; o la pretensión de Eccles (1980, pgs. 44-45) cuando afirma que la mente inmaterial autoconciente explora y lee la actividad de los módulos corticales o columnales; o su postulado (1980, p. 232) de "la existencia de ciertas experiencias concientes *antes* de la aparición de la contraparte en el patrón modular específico dentro del neocórtex". Trátese de formular estas especulaciones extravagantes en términos exactos, de diseñar experimentos para controlarlas, y trátese de volverlas compatibles con la neurofisiología, la psicología del desarrollo, o la biología de la evolución. Si se fracasa al menos en uno de estos intentos, tendrá que confesarse que el mentalismo substancialista es cualquier cosa menos científico.

La variedad funcionalista (o estructuralista o teórico-informacionista o computacionista) del mentalismo es ligeramente más sofisticada que el mentalismo substancialista. Se anuncia como neutral entre el espiritualismo y el

materialismo, pero en realidad es mentalismo substancialista con ropaje nuevo, pues sostiene que la forma o la organización lo es todo en tanto que la materia es a lo sumo el soporte pasivo de la forma —oh, sombras de Platón! Para el mentalista funcionalista casi cualquier cosa —desde computadoras hasta personas o espíritus incorpóreos— puede tener o adquirir una mente: “Podríamos estar hechos de queso suizo y eso no importaría” (Putnam, 1975, p. 291). De acuerdo con este planteo, una teoría psicológica es nada más que “un programa para una máquina de Turing” (Fodor, 1981, p. 120). ¿Por qué molestarse, pues, en estudiar el cerebro? ¿Y por qué molestarse en estudiar las particularidades e interrelaciones de la percepción, la motivación y la cognición? Se cuenta ya con una teoría omnicomprendiva y libre de materia (stuff-free): la teoría del autómatas. La psicología nada puede aprender de la neurociencia y no puede esperar descubrimientos teóricos sensoriales.

Aunque los mentalistas de la variedad funcionalista o computacionalista son críticos de los conductistas, sus perspectivas son similares en cuanto ambos son externalistas e ignoran al sistema nervioso. En realidad, el mentalismo funcionalista puede ser visto como el complemento antes que como el opositor del conductismo. Considérese, por ejemplo, el criterio de Turing para diferenciar un humano de una computadora: registrar y analizar las respuestas netas de ambos sin tomar en cuenta cómo elaboran ellos la información de entrada, esto es, sin atender a la materia de que están hechos (Turing, 1950). Tal criterio es tan conductista como funcionalista. El criterio fracasa porque toda teoría de las máquinas —particularmente la propia teoría de Turing— contiene un teorema que dice que, mientras la conducta puede inferirse desde la estructura, la inversa es falsa. (La semejanza de estructura interna implica semejanza de conducta, pero no viceversa). Esto es obvio para cualquier psicólogo o etólogo. Por ejemplo, la abeja forrajera, la golondrina migratoria y el navegante humano son buenos para orientarse, pero cada uno “computa” la trayectoria deseada en su propio estilo peculiar.

La búsqueda de semejanzas y la correspondiente construcción de metáforas se usan mucho, pero no pueden reemplazar la investigación de lo específico. Trivialmente, dos cosas cualesquiera son semejantes en algunos aspectos y desemejantes en otros. La tarea es averiguar si las semejanzas pesan más que las diferencias, de modo que ambas cosas puedan agruparse en la misma especie. Los mentalistas funcionalistas sostienen que las personas, las computadoras y los espíritus incorpóreos pueden ser agrupados. Esta pretensión es ofensiva no solamente para los padres: es también falsa y engañosa.

Para empezar, la teoría de las máquinas de Turing es, con mucho, dema-

siado pobre para dar cuenta de algún sistema real. Aunque sólo sea porque mientras los estados de aquella forman un grupo numerable, éste tiene un conjunto innumerable de estados. Incluso el neutrino y el electrón, acaso las cosas más humildes del universo, son de lejos más complicadas que las máquinas de Turing. (Una máquina de Turing puede describirse mediante una tabla que exhiba las propiedades de su próxima función de estados. Los neutrinos y los electrones deben describirse por medio de sistemas complicados de ecuaciones diferenciales parciales y otras fórmulas complejas.)

En segundo lugar, el sistema nervioso humano es mucho más complicado que una computadora, aunque más no sea porque está constituido por componentes variables capaces de algún grado de actividad espontánea y creatividad —la última cosa deseable en una computadora. Tercero, las computadoras son artefactos, no organismos con una larga historia de evolución. Cuarto, las computadoras son diseñadas, construidas y programadas para resolver problemas, no para encontrarlos; para procesar ideas, no para originarlas; para suplemento del cerebro, no para reemplazarlo; para obedecer, no para dirigir. Se sigue que la ciencia de la computación puede progresar a condición de que aprenda de la neurociencia, mientras que la neurociencia se estancará si se convierte en el furgón de cola de la ciencia de la computación. Las computadoras imitan al cerebro, no al revés.

Otro rasgo que el mentalismo, sea funcionalista o substancialista, comparte con el conductismo es que cada cual mira a la neurociencia como irrelevante para la psicología. En el caso del mentalismo substancialista, los problemas psicológicos son resueltos, según se alega, mediante el recurso del viejo dogma filosófico-teológico conocido como dualismo mente-cuerpo (o psiconeural). El mentalismo funcionalista encuentra irrelevante a la neurociencia porque los problemas psicológicos son resueltos, según se informa, decretando (no probando) que somos máquinas de Turing o de todos modos procesadores de información y nada más. En ambos casos las soluciones son propuestas *a priori* y no controladas experimentalmente. En ningún caso se necesita el cerebro, excepto quizás para mantener ocupados a los neurocientíficos. Y en ambos casos la telekinesis, la telepatía, la reencarnación y la resurrección constituyen a menudo la preocupación dominante.

La condición científica del mentalismo puede determinarse mediante el control de sus correlaciones con el enfoque científico. La perspectiva general o fondo filosófico del mentalismo compromete una ontología que contiene mentes sin cuerpo (o almas, egos, superegos, etc.), programas libres de materia (stuff-free), o información independiente de energía —y a veces también seres sobrenaturales. En consecuencia, una ontología semejante coloca a la psicología en el campo de la investigación anómala: la única en

que los estados no son estados de cosas concretas, y los sucesos no son cambios en el estado de cosas concretas. La gnoseología correspondiente es acrítica pues se apoya en la intuición y en la metáfora, que para los científicos son meros accesorios. La ética del mentalismo es dudosa porque recurre a la autoridad u opta por ignorar la evidencia del planteo biológico de la mente acumulada por la psicología fisiológica, del desarrollo y de la evolución.

Por otro lado, la problemática del mentalismo es su *fuerte* y un motivo de su popularidad. En verdad, el mentalismo se dirige a la mayoría de los problemas clásicos de la psicología y satisface así —ay, efímeramente— nuestro anhelo por comprender nuestra experiencia subjetiva o vida mental. El mentalismo reconoce completamente la problemática de la psicología. Lástima que su aproximación a ella no sea científica.

Los objetivos del mentalismo son variados. Aunque intenta comprender la mente, rehusa hacerlo con leyes, eslabonando variables que sean accesibles a la observación o a la medición objetivas (no introspectivas). Los caprichos de la mente considerada inmaterial no pueden ser rastreados con instrumentos científicos; podemos especular acerca de ellos pero no podemos controlar experimentalmente tales especulaciones mientras nos limitemos a la introspección. La aserción de que toda psique, sea engendrada por humanos o por IBM, es una máquina Turing o alguna computadora más complicada es un dogma no una hipótesis y no incluye compromiso con leyes científicas. Después de todo, cada ley científica es dependiente de la materia, pues las leyes no son más que patrones invariantes del ser y del devenir de las cosas concretas, mientras que el funcionalismo sostiene que la mente es independiente de la materia (*stuff-free*). En suma, el mentalismo no procura explicar la mente con algunas leyes de la materia, y en este sentido sus objetivos no son científicos.

Finalmente, la metódica del mentalismo es claramente no científica. De hecho, el mentalismo es típicamente especulativo, metafórico, dogmático y no experimental. Nada malo hay en la especulación en tanto sea fértil y controlable en principio. Pero las especulaciones mentalistas no son controlables pues incluyen entidades incorpóreas, esto es, no entidades. Las metáforas del mentalismo —“El alma es como el piloto de un barco”, y “La mente es como un programa de computador”— no son propuestas para ser controladas pues ellas no son hipótesis científicas. Estas analogías superficiales son valederas en algún sentido, ¿pero en cuál? Las analogías pueden ser heurísticamente fértiles, pero en este caso son estériles y engañosas: la metáfora del piloto por introducir a la gente en la celda teológica, y la metáfora de la computadora por aconsejar el estudio de máquinas en vez de cerebros.

Por supuesto, uno puede decidirse a estudiar solamente aquello que todos los sistemas de información tienen en común. Sin embargo, esta decisión arbitraria no prueba que los sistemas nerviosos sean solamente procesadores de información y además explicables únicamente en términos de la ciencia de la computación. Uno puede centrarse sobre la información antes que, digamos, el proceso neurobiológico complejo por medio del cual la información es transmitida —y generada y destruida. Pero ello no prueba que la información pueda ser transferida sin energía: toda señal es conducida por algún proceso físico. La teoría de la información se interesa solamente en la forma de las señales e ignora así la materia y sus propiedades, entre ellas la energía. Pero esto sólo prueba que la teoría de la información es demasiado general para explicar cada hecho particular. Concluimos que la metódica del mentalismo es no científica.

El resultado de nuestro análisis del mentalismo es claro. De los cuatro componentes del enfoque mentalista, sólo su problemática es aceptable y esto suponiendo caritativamente que los mentalistas plantean sus problemas de un modo que admite tratamiento científico. Los tres restantes componentes del mentalismo no son compatibles con la ciencia. En último análisis, el mentalismo es no científico: es simplemente psicología filosófica, aun cuando use con frecuencia términos de moda tales como “software”, “programa”, e “información”. (Para una crítica adicional, ver Bindra, 1981).

La Neuropsicología

La tesis central de la neuropsicología es que la mente es una colección de funciones cerebrales especiales (Hebb, 1949; Bindra, 1976; Bunge, 1980). De acuerdo con esta tesis la mente no es una substancia separada (mentalismo substancialista) ni un programa libre de materia (stuff-free) (mentalismo funcionalista). En vez de eso la mente es una colección de actividades peculiares o funciones de sistemas compuestos por numerosas neuronas (o sus equivalentes en seres concientes de otros planetas).

Esta visión neurobiológica de la mente no es una opinión filosófica extrañada o un dogma atrincherado en la teología, sino que es parte y parcela de toda concepción naturalista (materialista) del mundo. Como tal, es aborrecida por todos aquellos que buscan explicar el mundo en términos no mundanos. La visión neurobiológica de la mente transforma el misterio de la mente en un sistema de problemas (problemática) que puede abordarse científicamente. La tesis niega la autonomía de la vida mental lo mismo que la independencia de la psicología: convierte nuestra vida interior en una parte de nuestra vida ordinaria y transforma a la psicología en una rama de la

biología y, más particularmente, de la neurociencia. En otras palabras, en la perspectiva neurobiológica la psicología es la rama de la neurociencia que estudia las funciones específicas o las actividades de conjuntos de neuronas que habitualmente llamamos *percepción, sentimiento, aprendizaje, imaginación, voluntad, evaluación, razonamiento* y así sucesivamente.

La neuropsicología es revolucionaria, pero no desconoce las contribuciones de corrientes psicológicas alternativas. Adopta el rigor metodológico del conductismo; acepta los problemas genuinos planteados por el mentalismo. Retiene así todo lo que es valioso en esos dos enfoques aunque va mucho más lejos que ambos.

La perspectiva general o fondo filosófico de la neuropsicología es una ontología naturalista (materialista), libre de rigideces no científicas (en particular, teológicas). La ontología subyacente de la neuropsicología es naturalista porque se ocupa de organismos y no conjetura mentes sin cuerpo o flujos de información libres de energía y de materia (*stuff-and energy-free*). La gnoseología de la neuropsicología es realista y madura. Realista porque intenta explicar la realidad conductual y mental, no solamente la apariencia conductual o introspectiva. Es madura porque, al no poner límites a las construcciones teóricas, no puede evadir el problema de determinar cómo representan la realidad tales teorías. Finalmente, la ética de la investigación neuropsicológica es la que debiera caracterizar a la ciencia en general: no recurrir al argumento de autoridad, no ocultar información y no retroceder ante problemas, métodos o hipótesis que puedan golpear alguna ideología.

La problemática de la neuropsicología abarca el reino entero de la conducta y del acto mental (*mentation*): se dirige a cualquier problema que en principio pueda ser investigado científicamente. En particular, incluye el problema de explicar la conciencia, quizás en términos de autocontrol del cerebro o mejor aún, del control de la actividad de una parte del cerebro por otra parte. Las problemáticas de la neuropsicología y la del mentalismo se traslapan. Sin embargo, la neuropsicología abandona algunos de los problemas del mentalismo, reformula otros y añade algunos que el mentalismo no ha planteado. Por ejemplo, la neuropsicología rechaza como no científico el problema de determinar dónde va la mente en el sueño profundo, en el coma o en la muerte. Reformula el problema de encontrar en qué punto de su desarrollo un embrión humano recibe su alma "infundida". En vez de ello pregunta si su cerebro puede en general tener estados mentales y, si así fuera, desde qué etapa. Por otra parte, la neuropsicología agrega la problemática íntegra de la evolución biológica: ¿en qué nivel de la evolución comienza la mente?, ¿cuáles pueden haber sido las destrezas mentales de los homínidos?, ¿cuál es el origen y la función de la lateralización?, y ¿cuándo

fue desarrollado el lenguaje? Dicho brevemente, la problemática de la neuropsicología es mucho más rica que la del conductismo y mucho más precisa y desafiante que la del mentalismo.

Los objetivos de la neuropsicología son completamente científicos: incluyen no sólo la descripción de la conducta manifiesta o la acumulación de informes introspectivos —dejemos en paz los cuentos del viejo marido sobre lo espectral— sino la explicación y si es posible también la predicción de la conducta y del acto mental (mentation) en términos de las leyes de la neurociencia. Los datos son reunidos mediante la observación, la medición y la experimentación, sin embargo ellos son superficiales y hasta irrelevantes en ausencia de teorías. El objetivo de la investigación científica es la explicación, la cual se logra sólo con la ayuda de modelos y teorías —no precisamente teorías descriptivas que resumen y generalizan los datos, sino teorías que los explican en términos de mecanismos tales como los procesos neurales.

Finalmente, el método básico de la neuropsicología es el método científico, aunque los neuropsicólogos le añaden sus técnicas especiales propias, desde la mordaza de voltaje hasta la ablación quirúrgica. A diferencia del conductismo, que huye de la teoría, y del mentalismo, que huye del experimento, la neuropsicología hace pleno uso del método científico: problema, hipótesis (o, mejor, modelo), procesamiento lógico, operación empírica, inferencia, evaluación de hipótesis, nuevo problema, etc. Particularmente la neuropsicología puede controlar y ocasionalmente medir variables mentales pues las identifica con ciertas propiedades del cerebro.

En suma, el enfoque neuropsicológico de lo mental es el único enfoque completamente científico. El nacimiento de la neuropsicología en años recientes constituye una revolución científica por varias razones: adopta una perspectiva nueva para una problemática vieja, obtiene una expansión explosiva de este sistema de problemas, tiene éxito donde enfoques alternativos fracasan, promueve la fusión de disciplinas anteriormente separadas, desde la neurofisiología, neuroendocrinología y neurología hasta la psicología, etología y psiquiatría. Compárese esta revolución con el agotamiento del conductismo y con la contrarrevolución mentalista.

Señalemos las siguientes peculiaridades de la estrategia de la investigación en neuropsicología. En primer lugar, al estudiar la conducta procede centrifugamente, desde el sistema nervioso a la conducta manifiesta. Por ejemplo, intenta explicar el movimiento voluntario en términos de actividades específicas de ciertos módulos neuronales presumiblemente localizados en el lóbulo frontal y conectados con el cortex motor. Algunos investigadores aún tratan de “aprender” sobre los procesos cerebrales desde la conducta —por ej., el habla— o desde los datos electrofisiológicos globales (en particu-

lar, los trazos de EEG). Es improbable que esta estrategia centrípeta rinda frutos pues el mismo patrón de conducta puede ser producido por muchos mecanismos neurales alternativos. La única estrategia que puede tener éxito es explicar los datos globales en términos de hipótesis neurofisiológicas consistentes con nuestro conocimiento corriente del cerebro.

En segundo término, en lugar de ver al sistema nervioso como un mero procesador de información reducido a traducir (encodificar) estímulos externos, la neuropsicología está aprendiendo que el sistema nervioso central del vertebrado superior está constantemente activo, y que esta actividad es ampliamente espontánea. En otros términos, la actividad del sistema nervioso está modulada por los estímulos del medio en vez de estar únicamente determinada por ellos. En consecuencia, debemos hablar de generación y destrucción de información además de transmisión de información.

En tercer lugar, la neuropsicología no se limita a hablar de procesamiento de información, pues esta noción es demasiado genérica: trata de comprender las propiedades peculiares de la generación, destrucción y transmisión de información neural. Nadie concede de mala gana al teórico de la información el privilegio de discutir la información en general, pero él no puede explicar el funcionamiento del cerebro en términos teóricos de información más de lo que puede explicar la generación, propagación y detección de ondas electromagnéticas. Asimismo, el teórico en sistemas generales tiene derecho a teorizar sobre los sistemas en general, sin hacer caso de la composición que tienen y, consecuentemente, sin hacer caso de las leyes especiales que cumplen. No ocurre lo mismo con el especialista en el sistema nervioso del vertebrado superior: éste trata con un sistema que posee propiedades únicas, tales como la inhibición lateral, la plasticidad sináptica, la actividad espontánea y la posibilidad de autoconocimiento.

En cuarto lugar, la neuropsicología tiene una teoría omnicomprendiva de la conducta o el acto mental (mentation) que sirve como contraste para la construcción de teorías parciales (modelos) dedicadas a un tipo particular de conductas o de actividades mentales. El armazón general provee una base y una guía para las teorías especiales, del mismo modo en que la mecánica general forma la base de las teorías especiales del spring, el movimiento planetario, y así sucesivamente. Además, sean extremadamente generales, parcialmente generales o extremadamente específicas, tales teorías tienden cada vez más a expresarse en términos matemáticos, pues sólo las matemáticas dan precisión, poder deductivo y unidad conceptual.

En quinto lugar, al construir teorías neuropsicológicas podemos elegir entre tres estilos: *holístico* (el cerebro completo), *top down* (reducción a los

componentes celulares), o *bottom up* (síntesis de los componentes). Necesitamos teorías en todos los niveles y teorías que relacionen los diversos niveles, pues el sistema nervioso es un sistema de niveles múltiples, esto es, compuesto por un número de subsistemas —más numeroso cuanto más bajo el nivel que se trate. Aunque el holismo insiste en que al poseer el todo emergen propiedades ausentes en las partes, es defectuoso pues se resiste a intentar una explicación de la emergencia en términos de composición y estructura. La microrreducción destaca correctamente la importancia de la composición de un sistema pero es ciega ante las propiedades que emergen del sistema, tal como la destreza para formar una imagen o un concepto. En consecuencia, esta aproximación puramente analítica está condenada a fracasar en el intento de explicar lo mental, que presumiblemente es una actividad colectiva o de masa que resulta de la actividad y las interacciones de miríadas de neuronas. Con el método sintético o *bottom-up* estamos en la dirección contraria pues procura reconstruir un sistema desde sus componentes y sus interacciones entre ellos mismos y las interacciones con el medio. Esta tercera estrategia tiene las virtudes de los métodos alternativos: se ocupa de totalidades emergentes y de su composición. Sin embargo carece de los defectos de sus rivales: no rechaza el análisis ni ignora la realidad de múltiples niveles del sistema nervioso. Por estas razones es el más ambicioso, el más difícil y el más prometedor de los tres. Por lo mismo es ensayado raramente. Hasta ahora hay solamente unos pocos modelos *bottom-up* precisos y razonablemente realistas de las actividades de sistemas neurales. (Ver, por ej., Cooper, 1973; Malsburg, 1973; Pérez, Glass y Shlaer, 1975; Wilson, 1975; Bindra, 1976; Pellionisz y Llinás, 1979; y Cowan y Ermentrout, 1979).

La estrategia para construir modelos *bottom-up* es sistemática e integradora, de este modo puede explicar las propiedades sistemáticas e integradoras de los diversos sistemas neurales. Por el mismo motivo, es la estrategia capaz de reunir todos los estudios de la neurociencia y la psicología. Ha sido probada con éxito en física y química. Así, el físico de los sólidos construye un modelo matemático de su estructura cristalina con el fin de explicar la conducta molar de un trozo de material conductor. Y el químico cuántico trata de comprender las propiedades de compuestos y reacciones con la ayuda de hipótesis y datos sobre la composición atómica. (En ambos casos se requiere un conocimiento de algunas propiedades globales y en ambos debe añadirse un grupo de hipótesis nuevas a la física atómica). Análogamente, cuando el neurocientífico estudia un sistema neural particular, tal como el *brainstem*, esperamos que contribuya a nuestra comprensión de las funciones emergentes específicas del sistema en términos de su peculiar composi-

ción, estructura y medio ambiente —tal como están a su cargo la conciencia y el desvelo.

Encontremos ahora el lugar que ocupan en la ciencia tanto los rasgos salientes como el valor científico de la neuropsicología en comparación con el conductismo y el mentalismo.

¿Reducción o Integración?

De los tres enfoques analizados, sólo el tercero es interesante y promisorio para los neurocientíficos porque se integra a la amplia perspectiva de la neurociencia. La neuropsicología no sólo presta atención a la neurociencia sino que en realidad es parte de ella, porque reformula cada problema psicológico en términos neurobiológicos. Por ejemplo, en lugar de limitarse a describir la conducta de un animal ocupado en resolver un problema, el neuropsicólogo (o neuropsicóloga) se esforzará en identificar los procesos neurales en que consiste el problema a resolver e intentar rastrear tanto la ontogenia como el ancestro evolutivo de tal patrón de conducta. Identifica, en fin, lo mental con ciertas funciones neurales y, en este sentido, ejecuta una reducción. No obstante, tal reducción de lo mental a lo neurofisiológico no convierte a la neuropsicología en un capítulo de la neurofisiología. Hay varias razones para ello.

Primeramente, la neuropsicología (o psicobiología, o biopsicología) incluye no sólo la neurofisiología de la conducta y del acto mental (mentation) sino también el estudio del desarrollo y evolución de los sistemas neurales, y por consiguiente la investigación de los determinantes genéticos y ambientales de la conducta y el acto mental (mentation). En fin, la neuropsicología es parte de la neurociencia desplegada en sentido amplio, esto es, construida como el estudio científico de todos los aspectos del sistema nervioso.

En segundo término, la neuropsicología misma, al estudiar los mecanismos de los fenómenos conductuales o mentales, está guiada por los descubrimientos de la psicología, a veces hasta por los de la psicología tradicional. Así, el estudio de un sistema perceptivo implica conocer cuáles son sus funciones específicas, cómo se relaciona tal actividad con los centros motores y en qué sentido sirve o perjudica al organismo completo.

En tercer lugar, hay más para la neuropsicología que para la neurofisiología, esto es, psicobiología de la evolución y el desarrollo, o el estudio de la ontogenia y la filogenia de la conducta y del acto mental (mentation), respectivamente. Este punto merece destacarse puesto que la neuropsicología del desarrollo es aún joven y la neuropsicología de la evolución se halla en estado embrionario. En realidad, la mayor parte de los neurocientíficos y

psicólogos fracasan cuando intentan pensar de manera evolucionista, aunque rindan homenaje verbal a la biología evolucionista. Como una consecuencia, probablemente ellos exageren el salto a expensas de lo gradual o, por el contrario, lo gradual a expensas de la novedad cualitativa.

En resumen, la neuropsicología identifica los sucesos mentales con otros neurales pero no es una rama de la neurofisiología. En vez de ello, la neuropsicología es una reunión de la neurociencia y la psicología. Esta síntesis nueva tiene, como toda síntesis, propiedades que no se hallan en sus componentes cuando se los toma en forma aislada. El rasgo principal de la síntesis neuropsicológica es que puede acometer el más difícil de todos los problemas científico-filosóficos, es decir el viejo problema alma-cuerpo, en vez de ignorarlo o de darle una solución animista. Y la ventaja más importante de la nueva síntesis es que supera la fragmentación de las disciplinas que se ocupan de la conducta y el acto mental (mentation)—una “incohesión” que a veces ha parecido inevitable (Koch, 1978). Las fronteras entre las distintas disciplinas de la conducta y el acto mental (mentation) son artificiales y están destinadas a borrarse.

REFERENCIAS

- Bandura, A. (1974): Behavior theory and the models of man. *American Psychologist*, 29:859-869.
- Bindra, D. (1976): *A Theory of Intelligent Behavior*. New York: Wiley Interscience.
- Bindra, D. (1981): Cognitivism: Its origin and future in psychology. (to be published).
- Bunge, M. (1967): *Scientific Research*, 2 volumes. New York: Springer-Vérlag.
- Bunge, M. (1980): *The Mind-Body Problem*. Oxford: Pergamon Press.
- Cooper, L. (1973): A possible organization of animal memory and learning. In: B. Lundqvist and S. Lundqvist, Eds., *Collective Properties of Physical Systems*. New York: Academic Press.
- Cowan, J.D., and Ermentrout, G.B. (1979): A mathematical theory of visual hallucination patterns. *Biological Cybernetics*, 34:137-150.
- Eccles, J.C. (1980): *The Human Psyche*. New York: Springer International.
- Fodor, J.A. (1975): *The Language of Thought*. New York: Thomas Y. Crowell.
- Fodor, J.A. (1981): The mind-body problem. *Scientific American*, 244 (1):114-123.
- Hebb, D.O. (1949): *The Organization of Behavior*. New York: Wiley.
- Koch, S. (1978): Psychology and the future. *American Psychologist*, 33:631-647.
- Luce, R.D., Bush, R.R., and Galanter, E., Eds. (1963-65): *Handbook of Mathematical Psychology*, 3 volumes. New York: Wiley.
- MacKay, D.M. (1978): Selves and brains. *Neuroscience*, 3:599-606.
- Malsburg, C. von der (1973): Self-organization of orientation sensitive cells in the striate cortex. *Kybernetik*, 14:85-100.
- Pellionisz, A., and Llinás, R. (1979): Brain modeling by tensor network theory and computer simulation. *Neuroscience*, 4:323-348.
- Pérez, R., Glass, L., and Shlaer, R. (1975): Development of specificity in the cat visual cortex. *Journal of Mathematical Biology*, 1:275-288.
- Popper, K.R., and Eccles, J.C. (1977): *The Self and Its Brain*. New York: Springer International.
- Pribram, K. (1971): *Languages of the Brain*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Putnam, H. (1975): *Mind, Language and Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pylyshyn, Z.W. (1978): Computational models and empirical constraints. *Behavioral and Brain Sciences*, 1:93-99.
- Skinner, B.F. (1938): *The Behavior of Organisms. An Experimental Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Turing, A.A. (1950): Can a machine think? *Mind NS*, 59:433-460.
- Watson, J.B. (1925): *Behaviorism*. New York: The People's Institute.
- Wilson, H.R. (1975): A synaptic model for spatial frequency adaptation. *J. Theoret. Biol.*, 50:327-352.

Título del original en inglés
*From Mindless Neuroscience and
 Brainless Psychology to Neuropsychology*
 Versión castellana de
 Jorge Estrella

LA IMAGINACION EN HEGEL

Donald Ph. Verene

The Pennsylvania State University

RE ¿Qué es la *Phänomenologie des Geistes* —la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807)?¹. Dos respuestas básicas son corrientes entre los lectores y comentaristas de Hegel.

a) Un grupo ve la *Fenomenología* como un intento temprano y aventurado de Hegel de establecer la naturaleza de su sistema. Tales lectores ven como el verdadero fundamento de su sistema la lógica metafísica de las categorías hegelianas o, más específicamente, su lógica junto con su filosofía de la naturaleza y del espíritu, que constituyen su *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. La *Fenomenología* es entendida como una obra peculiar de un período en el desarrollo filosófico propio de Hegel y en su comprensión de la necesidad de salir al encuentro de la abstracta concepción de lo absoluto existente en su tiempo. El verdadero objetivo del pensamiento hegeliano es la presentación, que se logra en su lógica, del concepto autoactivo o *Begriff*. La *Fenomenología* es un camino hacia la articulación metafísico-categorial del concepto que es el tema de la lógica. Una vez que este camino ha sido recorrido hasta el punto de vista mental de la lógica, ha cumplido totalmente su propósito. Esta es la visión del más grande hegeliano de habla inglesa, John Findlay.

En su forma extrema, el énfasis puesto en la *Lógica* y en las tres partes de la *Enciclopedia* como la versión madura del sistema hegeliano se convierte en una crítica de la *Fenomenología*. En su reciente edición de *La Filosofía del Espíritu Subjetivo de Hegel* (1978), M.J. Petry dice: “Una vez que había distinguido entre la *Fenomenología* en sentido propio y el resto de la *Filosofía del Espíritu*, Hegel parece no haber pensado jamás en tratar su obra más temprana como parte integral del sistema maduro. No correspondía rechazarla de plano, puesto que a pesar de todas sus imperfecciones no podía ser considerada como enteramente reñida con el pensamiento sistemático, pero era suficientemente obvio que no tenía sentido inducir a nadie a tomarla

¹Este ensayo es de carácter programático por cuanto forma parte de un proyecto más vasto de investigación acerca del uso hegeliano de la metáfora y la memoria en la *Fenomenología del Espíritu*.

muy en serio. En la introducción a la Enciclopedia, como hemos visto, los tres modos en que nos relacionamos con la objetividad son presentados como fundamentales para el pensamiento sistemático (Seccs. 26-78), y evidentemente para Hegel no cabía duda alguna de que era más valioso hacer uso del realismo del sentido común, del empiricismo y de los principios filosóficos para elaborar una dialéctica satisfactoria de la antropología, de la política, de la historia, del arte, etc., que fenomenologizar”².

b) El otro grupo de lectores y comentaristas ha prestado atención a la *Fenomenología* en cuanto tal como obra de genio propio. Entre ellos están algunos intérpretes franceses tales como Jean Hyppolite y Alexandre Kojève. Dichos intérpretes se impresionan por la conexión hegeliana entre las formas de conciencia y las formas de existencia, particularmente las de existencia social. El genio de la *Fenomenología* es visto en la capacidad de Hegel para describir de hecho muchas de las características fundamentales de la condición humana. En conexión con los comentarios franceses o sin ella, este segundo enfoque de la *Fenomenología* la ve como una contribución a la fenomenología existencial y no simplemente como el camino hacia el *Begriff* realizado en la *Lógica*. Richard Kroner, en observaciones introductorias sobre el desarrollo filosófico de Hegel, dice: “La *Fenomenología* halla lo eterno dentro de lo presente. Al reconciliar los extremos del tiempo y la eternidad, hace coincidir la existencia con la esencia y confiere de este modo nueva significación especulativa a la idea de existencia. El inaugurador de la filosofía existencial no fue Kierkegaard sino su gran maestro, Hegel”³.

c) Mi deseo es proponer un tercer modo de acercamiento a la interpretación de la *Fenomenología*, que no tiene precedentes entre los intérpretes de Hegel. Es original y no ha sido sugerido por nadie de quien tenga conocimiento. Estoy dispuesto a verme solo sosteniéndolo, porque creo que nos permite percibir algo acerca de la obra de Hegel que no es visible en cualquiera de las interpretaciones de los otros dos tipos ni en las que podrían enmarcarse entre ambos. En su introducción a la edición Felix Meiner de la *Fenomenología*, Johannes Hoffmeister dice que la dificultad de esta obra no reside en el acceso a ella, ni en la habituación a su estilo y a los sentidos especiales de sus conceptos, ni en la adquisición de su contenido, sino en llegar hasta el final con el método de Hegel siguiendo el curso de su

²M.J. Petry, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, 3 vols., (Dordrecht, Holanda: D. Reidel, 1978), I, LXXII.

³Richard Kroner, “Introduction: Hegel's Philosophical Development” en *On Christianity: Early Theological Writings*, trans. T.M. Knox (New York: Harper Torchbooks, 1961), p. 46.

pensamiento hasta la última página⁴. Esto es exactamente lo que deseo hacer. La última página de la *Fenomenología* es notable, y ha permanecido sin comentario de los intérpretes de Hegel, aun de aquellos que han comentado la obra sección por sección.

En esta última página —y por ésta entiendo el último párrafo de la obra—, en este momento final Hegel introduce el término *Erinnerung*, “recuerdo”, que emplea cuatro veces en este breve espacio y en un caso con cursivas y con guión: *Er - innerung*. Hegel emplea aquí el término en un sentido muy diferente del uso que le da en otros lugares, donde considera al recuerdo como un momento particular de la inteligencia en su versión de la psicología del espíritu teórico (p.ej., *Philosophische Propädeutik* (1809/11), seccs. 135 - 44, y *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), seccs. 452 - 60). Su acepción del recuerdo en estos lugares contiene, a mi juicio, una resonancia de la discusión aristotélica de la memoria y el recordar en su breve tratado en los *Parva naturalia*⁵.

En esta última página de la *Fenomenología* Hegel utiliza la *Erinnerung* para describir lo que es la fenomenología del espíritu. En otras palabras, Hegel espera hasta la última página, y de hecho hasta la última frase, para dar un nombre al poder de la conciencia por el cual ésta puede alcanzar un conocimiento especulativo de su propia actividad. Hegel dice aquí que las formas del espíritu en su contingencia son historia, en su organización conceptual son la ciencia del saber aparente del conocimiento, y que ambas son historia conceptual o recuerdo. *Erinnerung* —que puede traducirse por la palabra “recuerdo”, la cual, sin embargo, no preserva el sentido de lo “interior”, *das Innere*— es la llave maestra de la *Fenomenología*. La obra de Hegel es un coloso de memoria sistemática.

¿Qué significa postular que la clave de la *Fenomenología* de Hegel es la *Erinnerung*? En términos simples, significa que el saber especulativo, *spekulatives Wissen*, presupone recuerdo. La proposición especulativa, *spekulativer Satz*, que Hegel examina en el prefacio, en que la substancia del juicio pasa del sujeto al predicado, requiere poderes mentales que no son en sí mismos lógicos ni pueden asumir formas lógicas. Estos poderes no son antilógicos ni ilógicos ni irracionales. Son los compañeros permanentes del saber especulativo, pero no pueden, por su misma naturaleza, adoptar la forma de la proposición especulativa. El recuerdo procede a través de metáforas, inven-

⁴Johannes Hoffmeister, “Einleitung des Herausgebers” en G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), p. vi.

⁵Hegel hace referencia a esta obra; véase G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, ed. Hermann Glockner, 20 vols., (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1958), XVIII, 369.

ciones e imágenes; nos abre el acceso a toda la galería de imágenes a través de la cual la conciencia pone en manifiesto los puntos de donde parte y de donde reanuda su partida en el decurso de su ser. Recordar no es formar una proposición sino una imagen. Una imagen no es una proposición, ni siquiera implícitamente. Pero una imagen puede dar acceso a una proposición. El *Bild*, la imagen, es la base del camino del proceso de la conciencia en la *Fenomenología*. Este camino es su *Bildung*. El *Bild* es la forma a través de la cual trabaja la *Erinnerung*.

Una mirada al índice de contenidos de la *Fenomenología* de Hegel muestra en qué medida ella es una *Galérie von Bildern* (galería de imágenes): el mundo invertido (*verkehrte Welt*), señorío y servidumbre (*Herrschaft und Knechtschaft*), la conciencia desventurada (*unglückliches Bewusstsein*), el reino animal del espíritu (*geistiges Tierreich*), el alma bella (*schöne Seele*), etc. Estos no son rasgos accidentales del texto hegeliano. Hacen posible el texto mismo, tal como las propias imágenes hacen posible la conciencia misma. No son ornamentaciones de la dialéctica de Hegel sino vehículos efectivos de su pensamiento. Una vez que se ha comprendido esto se bordea la posibilidad de introducirse en el curso del pensamiento de Hegel, de recobrar nuestras propias facultades recordatorias de interpretación y escapar de la noche de la triplicidad lógica que olvida que el conocimiento especulativo depende de la imagen. En lo que sigue deseo considerar varios puntos que pueden ser útiles para aclarar algunas implicaciones de mi tesis y servir para modificar en cierta medida la natural resistencia a su originalidad. Ellos se refieren al significado del pasaje final de la *Fenomenología* con mayores detalles que los ya mencionados, a la noción de *Schein* o apariencia, y a la doctrina hegeliana de la *Vorstellung* y de la *Aufhebung*.

El párrafo final completo de la *Fenomenología* es como sigue:

“El otro lado de su devenir [del espíritu], la *historia*, es el devenir *que sabe*, que se *mediatiza* a sí mismo —el espíritu que se entrega al tiempo; pero este entregarse es precisamente el entregarse de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. Este devenir presenta un movimiento lánguido y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, equipada con las riquezas totales del espíritu, se mueve tan lentamente porque el sí mismo tiene que penetrar y digerir toda esta riqueza de su substancia. Puesto que su acabamiento consiste en saber completamente lo que *él es*, su substancia, entonces este saber es su ir *hacia dentro de sí*, en el

- 1) que abandona su existencia y traspasa su figura al recuerdo. En su ir hacia dentro de sí se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su existencia desvanecida se preserva en ella; y esta existencia transformada

- la anterior, pero renacida del saber— es existencia nueva, un nuevo mundo y figura del espíritu. El espíritu tiene que comenzar imparcialmente desde su inmediatez en este nuevo mundo y moverse una vez más hacia la madurez, como si todo lo precedente se hubiera perdido y él no hubiera aprendido nada de la experiencia de los espíritus anteriores. Pero
- 2) el *re-cuerdo* la ha preservado y es el ser interior y, de hecho, una forma más alta de la substancia. Cuando este espíritu reinicia de nuevo su formación, pareciendo solamente proceder de sí mismo, comienza a la vez en un plano más alto. El reino de los espíritus que se han formado de este modo en la existencia constituye una sucesión en la que uno ocupa el lugar del otro y cada uno ha recibido de su predecesor la posesión del imperio del mundo. Su meta es la manifestación de la profundidad, y ésta es el *concepto absoluto*; esta manifestación es la transformación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo en cuanto siendo en sí mismo, que es su entrega o substancia —y su *tiempo*, este entregarse es una entrega de sí a sí mismo y en su extensión, tal como en su profundidad, es el sí mismo. La *meta*, el saber absoluto o espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu,
 - 3) tiene como senda el recuerdo de los espíritus como son en sí mismos y ha de llevar a cabo la organización del reino de éstos. La preservación de ellos por el lado de su existencia libre que aparece en la forma de la contingencia es la historia, pero por el lado de su organización conceptualmente aprehendida es la *ciencia del saber como aparece*; juntas ambas, la historia
 - 4) conceptualmente aprehendida, forman el recuerdo y el Calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono, sin las cuales él sería soledad inanimada; sólo

desde el cáliz de este reino de espíritus
espuma hacia El Su infinitud⁶”.

Lo que precede inmediatamente a este parágrafo final es el espíritu como naturaleza. El espíritu como las formas de la naturaleza es una forma de olvidar, de errar con compañeros extraños, no consigo mismo. Se salva de estos extraños compañeros, los objetos de la naturaleza, acordándose de que posee otra vida —una vida de autoimágenes. Se acuerda de que tiene otra vida libre de la despreocupación de la ciencia natural, de que es capaz de *Bildung*. En el primer momento (1) el recuerdo produce la historia como pesadilla, como una procesión de escenas que pasan ante el sí mismo en su propia noche de vida individual. Pero en el segundo momento (2) se alcanza

⁶*Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, pp. 563-64.

la comprensión de que el recuerdo es él mismo un poder sistemático. El recuerdo no es meramente la mantención de la imagen sino la internalización de la imagen. Por eso Hegel coloca un guión a su término *Er-innerung*. *Erinnerung* es un proceso de *Innerung*, de interiorización de la imagen. Esta interiorización es la base de la *Bildung*.

El tercer momento (3) es la afirmación de que esta capacidad de interiorización del recuerdo es lo que abre acceso al saber absoluto, *absolute Wissen*, del que es su senda primaria. Presenta las apariencias a través de las cuales efectivamente puede ser alcanzado el saber absoluto. El cuarto momento (4) es la comprensión de que el recuerdo en sus dos aspectos —en su capacidad de presentar imágenes y en su capacidad de *conocerlas*, de organizarlas en una totalidad— es historia conceptualizada, *begriffene Geschichte*. Hegel sostiene además que esta aparición del concepto como recuerdo es un Calvario. El espíritu es traído por el recuerdo a su lugar de la calavera, el Gólgota, el sitio de la crucifixión. Creo que Hegel usa esta imagen en un sentido completamente visual. Lo que parecía ser el rostro, la presencia viviente de la mente o el espíritu se convierte de pronto en el *Calvarium*, la calavera que carece de la mandíbula inferior y de la parte facial. Aquí nuevamente la imagen nos muestra lo que no es: el concepto como elemento de lo divino en la imagen no ha alcanzado su vida propia.

La *Fenomenología* termina con una imagen, una modificación de los dos últimos versos del poema de Schiller *Die Freundschaft* (1782). El recuerdo se vincula con la tragedia. Para comprender cuál es el punto con que Hegel juega en esta cita hay que considerar entera la última estrofa del poema de Schiller. Es un cuadro del fracaso divino.

Freundlos war des grosse Weltenmeister,
Fühlte Mangel —darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit!—
Fand das Höchste Wesen schon kein Gleiches,
Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches
Schäumt ihm —die Unendlichkeit⁷.

(“Sin amigos estaba el gran Maestro de los Mundos; sentía una carencia —por eso creó espíritus, espejos bienaventurados de su beatitud!— Pero el Supremo Ser no encontró su igual; desde el cáliz de todo el reino de las almas espuma hacia El —la infinitud”).
El recuerdo produce lo absoluto desventurado.

⁷*Schillers Werke. Nationalausgabe*, ed. Julius Petersen y Friedrich Beissner (Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1943), vol. 1, p. 111.

Ahora puedo explicar el título de este trabajo: por qué es “La Imaginación en Hegel” y no más bien “El recuerdo en Hegel”. La imagen es la forma del recuerdo. Es el objeto *interiorizado*. Es la conciencia llevada hacia dentro de sí misma de modo que la substancia se hace sujeto o el sí mismo como la apariencia misma. Puede arrojarse más luz sobre esta interiorización efectuada por el recuerdo con el manuscrito de las lecciones de Hegel para la *Realphilosophie* de 1805/6, inmediatamente anterior a la publicación de la *Fenomenología* en 1807. Mucho de la pasión y del sentimiento de la *Fenomenología* está presente aquí en estas frases fragmentarias, aun cuando Hegel está hablando del recuerdo como parte del espíritu puramente subjetivo en una sección que corresponde a lo que había de llegar a ser el examen de la inteligencia en la *Filosofía del Espíritu*.

“El ser humano es esta noche, esta nada vacía, que lo contiene todo en su simplicidad —una riqueza interminable de muchas presentaciones, imágenes, de las que ninguna le acontece—, o que no están presentes. Esta noche, el interior de la naturaleza, que existe aquí —puro sí mismo, — en presentaciones fantasmagóricas, es noche en todo su derredor, aquí dispara una cabeza sangrienta, —allí otra figura blanca, de pronto aquí frente a él, y justo así desaparece. Uno alcanza a ver esta noche cuando mira a los seres humanos en los ojos —en una noche que se hace atroz, suspende aquí a la noche del mundo en una oposición.

En esta noche el ser ha regresado...

El recuerdo añade el momento de ser para sí mismo —yo lo he visto ya una vez (*Al margen*: para mi propio ser superficialmente ligado a la percepción); o escuchado; yo recuerdo; yo veo; escucho; no meramente el objeto, sino que con ello entro en mí —me recuerdo a mí mismo, me sustraigo de la mera imagen y me coloco en mí mismo; me coloco especialmente para el objeto.

γ) Este ser para mí mismo que coloco frente al objeto es esa noche, ese sí mismo en que sumergí el sí mismo, lo ahora manifestado es el objeto mismo para mí — y lo que está delante de mí es la síntesis de ambos, contenido y yo...

Este (*Al margen*: Interioridad, el sí mismo que está ahí) ese yo la cosa sólo como signo, pero su esencia como yo, como significación, como reflexión percibida en sí misma, es justo así ella misma objeto; es primero inmediata internalidad, tiene que entrar también en la existencia, haciéndose objeto, esta internalidad opuesta a ser externa; regresar al ser. Esto es el lenguaje

como fuerza denominadora, (*Al margen*: Memoria, fuerza creadora) —la imaginación recibiendo sólo la forma vacía, que significa [el poder] de la forma como colocación interna, pero el lenguaje [internalidad colocada] como ser individual...

A través del nombre nace del yo el objeto como ser individual. Esta es la primera capacidad creadora que el espíritu ejerce; Adán dio un nombre a todas las cosas, ésta es la prerrogativa soberana y la primera toma de posesión de la totalidad de la naturaleza o la creación de ésta desde el espíritu; logos razón esencia de la cosa y lenguaje, hecho y fábula, categoría. El hombre habla a la cosa como suya, (*Al margen*: y vive en una naturaleza espiritual, en su mundo) y éste es el ser del objeto...

El mundo, la naturaleza ya no es un reino de imágenes, interiormente transformadas, que no tienen ser, sino un reino de nombres. Ese reino de imágenes es el espíritu que sueña, que versa sobre un contenido, que no [posee] realidad ni existencia —su despertar es el reino de los nombres; aquí es al mismo tiempo la separación, el espíritu es como conciencia; sólo ahora sus imágenes poseen verdad...⁸".

El recuerdo nos proporciona el ser para sí mismo y la imagen que se hace nombre. Por la fuerza del nombre el mundo se transforma en un mundo para el espíritu. En una carta dirigida a Voss en mayo de 1805, escrita aproximadamente en la época de este manuscrito, Hegel decía: "Lutero hizo que la *Biblia*, usted que Homero hablaran en alemán. Es el más grande presente que puede darse a un pueblo ..., de modo que desearía decir de mi propio esfuerzo que intento enseñar a la filosofía a hablar en alemán". La *Fenomenología del Espíritu* es un recuerdo, una *Er-innerung* de las más profundas significaciones del lenguaje y de la lengua alemana. Es la presentación dentro de la conciencia de su poder fundamental de la imagen y de la transformación de estas imágenes en nombres. La *Fenomenología del Espíritu* es la entrada de la filosofía en el lenguaje, y puesto que todo lenguaje es una lengua particular, es su entrada en el alemán. La tarea de Hegel es muy diferente de la de Lutero o Voss, quienes trasladaban significaciones de una lengua a otra. Hegel debió presentar y hacer visible el saber especulativo a través del poder del recuerdo. El recuerdo engendra especulación. Pero la especulación caerá en inanimada soledad en el momento en que pierda su amistad con el recuerdo.

⁸G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke, Jenaer Systementwürfe* III, ed. Rolf-Peter Horstmann (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1976), vol. 8, pp. 187-90.

El primer empleo de la expresión *Phänomenologie* como parte de un sistema filosófico está en la obra del matemático, cientista y filósofo del siglo XVIII, Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon-oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein* (*Nuevo Organon, o Pensamientos sobre la Investigación e Indicación de la Verdad y su Distinción del Error y la Apariencia*). (1764). El propósito general de la obra de Lambert es una reforma de la lógica de Wolff. Termina con una teoría de la apariencia o *Schein* en que Lambert emplea el título *Phänomenologie oder Lehre von dem Schein* (Fenomenología, o doctrina de la apariencia). Lambert llama a su *Phänomenologie* una “óptica trascendente” (véase Hoffmeister, p. VIII). Esta “óptica” nos permite ver a través de las formas de la apariencia, evitar el error y emplear la razón humana. El 2 de septiembre de 1770, Kant escribió a Lambert diciéndole: “Me parece que la metafísica presupone una ciencia muy especial, aunque puramente negativa, la fenomenología general (*phaenomenologia generalis*). En ella se determinarían los principios de la sensibilidad, su validez y sus limitaciones, de modo que estos principios no pudieran ser aplicados confusamente a los objetos de la razón pura, como ha ocurrido casi siempre hasta ahora”. En su carta a Marcus Herz, el 21 de febrero de 1772, Kant escribió que él planeaba escribir tal fenomenología general como primera parte de una metafísica⁹.

¿Cómo llegó Hegel a escribir la *Fenomenología del Espíritu*? Hegel dictó un curso sobre lógica y metafísica que comenzó en el semestre de invierno 1801/2. Desde este momento estuvo ocupado en el intento de desarrollar un sistema de la filosofía especulativa organizado sobre la base del plan tripartito de la *Enciclopedia* posterior, de la lógica y la metafísica, de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu. Esto lo desarrolló en su docencia. Durante el semestre de verano de 1806, en un curso sobre filosofía especulativa, Hegel dictó por primera vez sobre fenomenología y lógica. Probablemente comenzó a escribir su manuscrito en la primavera de 1806. En el anuncio de sus cursos para el semestre de invierno de 1806/7, empleó *Fenomenología* por primera vez. Una Fenomenología del Espíritu ha de ser dada como introducción a la Lógica y Metafísica. Este era aparentemente el concepto de Hegel acerca del libro que preparaba, pero la Fenomenología creció entre sus manos y llegó a ser la obra misma, que fue terminada en octubre y publicada en abril del año siguiente, 1807. Entre octubre y enero, Hegel escribió el Prefacio.

Menciono estos hechos bien conocidos para sugerir que Hegel, como

⁹Hoffmeister, “Einleitung”, pp. XIII-IV.

antes que él las mentes ilustradas de Lambert y de Kant, concibió la fenomenología como una sucinta ciencia negativa que despejaría el camino para una explicación de la verdad o de los principios de la verdad. El resultado fue diferente. Una vez acometida sistemáticamente, la doctrina del *Schein* consumió del todo el intento original de Hegel de una filosofía especulativa. *Schein* es un laberinto, un "jardín de errores" (*Irrgarten*) en que debe estar siempre presente un sentido de lo no visto para poder hallar su camino.

Schein, la "aparición", se ubica entre *das Wahre*, lo verdadero, e *Irrtum*, el error. Su significado se aproxima a su sentido literal de *resplandecer*. Es lo visto. El problema de Hegel es adoptar la distinción fundamental de la metafísica entre lo visto y lo no visto y hallarla como el principio básico de lo "visto", de la "aparición". Esta aparición, *Schein*, se convierte en *Erscheinung*, "aparición, fenómeno", una totalidad, un mundo de lo visto. Esta totalidad no es lo verdadero o lo real, *das Wahre*, sino lo que es *wahrscheinlich*, *Wahrscheinlichkeit*, probabilidad, verosimilitud.

En la aparición lo visto resplandece. La forma de la aparición es la imagen, el *Bild*, no el concepto, el *Begriff*¹⁰. Pero el *Begriff* resplandece desde el *Bild*. Sólo puedo orientarme dentro del mundo de lo visto mediante una aprehensión de lo no visto. Para tener esta aprehensión de lo no visto, lo veo como fenómeno. Mi sentido de lo no visto me lleva siempre inmediatamente más allá de lo visto dado de modo tal que se me aparece como fenómeno. La *Erinnerung* forma la aparición como *Erscheinung* a través del *Bild*, a través de la noche de su galería de imágenes. El movimiento, la dialéctica de lo no visto contra lo visto es mi camino, mi viaje a través de la *Erscheinung*. En otras palabras, es *Erfahrung* (experiencia). *Erinnerung*, el recuerdo, es el productor del *Bild*, la imagen, que apunta hacia el *Begriff*, el concepto, el elemento no visto que constituye la base del saber especulativo. El recuerdo es el compañero constante de la especulación, como la imagen es la llave siempre

¹⁰El contraste que establezco entre *Bild* y *Begriff* no es de Hegel. Hegel no emplea *Bild* como un término especial en la *Fenomenología*. He introducido el contraste para referir al problema general y sistemático de la separación entre imagen y concepto que hallo en la *Fenomenología*. El contraste del propio Hegel es entre *Vorstellung* y *Begriff*. Hegel emplea *Vorstellung* en el sentido de pensamiento pictórico o figurativo, especialmente en relación con su contrastación entre pensamiento religioso y filosófico. *Vorstellung* en su uso general no necesita referir al pensamiento vinculado con una imagen sino tan sólo al proceso mental que es menos que conceptual. Entiendo *Bild* en referencia a todos los modos de *bildhaftes Denken*, todas las formas de pensamiento imaginativo, religioso, estético y mítico, esto es; las formas de pensamiento que dependen de la capacidad metafórica del lenguaje. Mi empleo del término *Bild* está directamente sugerido por la descripción hegeliana de su obra como una *Galerie von Bildern* al final de la *Fenomenología*.

presente del concepto concreto. Estos se efectúan a través del sentido de la oposición de lo visto y lo no visto que adopta la conciencia en su viaje de descubrimiento, en su *Erfahrung*. Esto es lo que ocurre cuando la conciencia se interpone entre lo verdadero y el error. Cuando se ha dado este paso, el pensamiento conceptual abstracto es dejado atrás y se descubre el recuerdo, la “imagen mnémica” como modo de saber. Esto es lo que descubrió Hegel cuando demoró tanto en este terreno intermedio. Es una suerte de óptica trascendente en que lo no visto es siempre sistemáticamente la perspectiva trascendente en lo visto.

Desde mi punto de vista, la dialéctica de la *Fenomenología* de Hegel viene a ser una suerte de ingenio para mover el recuerdo en dirección hacia la aprehensión especulativa. La dialéctica no es un método. Hegel es claro al afirmar que no es método en ningún sentido ordinario o conocido. La dialéctica no es un método sino el nombre de un ingenio, de la actividad ingeniosa misma, que adopta una figura continuamente variable que depende del contenido que la enfrenta. El problema con que la conciencia lucha siempre es el de la limitación de la imagen, la producción de lo no visto. O bien, dicho de otro modo, ella es empujada hacia la *visión* de lo no visto, la óptica trascendente de una situación. El elemento especulativo está ahí en la decisión de la conciencia de no ser dominada en ningún momento por lo resplandeciente, por la aparición capturada en la imagen. La dialéctica es la astucia del momento requerido para estar más allá de la imagen, para producir el sentido especulativo de lo no visto. Esto ocurre primero cuando la imagen es transformada en nombre. El poder del nombre es la primera vislumbre del saber absoluto, y este poder es visible desde el primer momento de la *Fenomenología* con el intento de convertir el aquí, el ahora y el esto en nombres.

Acercarse al significado de la *Fenomenología* a través del recuerdo y la imagen, *Erinnerung* y *Bild*, requiere de alguna mención de los puntos de vista de Hegel acerca de la *Vorstellung* y la *Aufhebung*, dos de sus términos más famosos. ¿No está sujeta la interpretación que propongo a la crítica hegeliana de la *Vorstellung*? Hegel separa el pensamiento de la *Vorstellung*, habitualmente traducido como “pensamiento pictórico”, del pensamiento del saber absoluto, *absolutes Wissen*. Tal pensamiento pictórico no revela lo verdadero. No permite al *Begriff* confrontarse y manifestarse a sí mismo en su propia forma verdadera. Debido a su vinculación con la imagen —el pensamiento de la *Vorstellung* que hallamos en el arte y en la religión—, es deficiente en cuanto a pensamiento verdaderamente especulativo. Generalmente se entiende que esto significa que toda vinculación con la imagen es búsqueda de

un absoluto falso. La imagen debe ser dejada atrás cuando pasamos al pensamiento de la categoría metafísica concreta. La escalera de la *Fenomenología* debe ser arrojada en el umbral de la *Lógica*.

Sostengo que esto es incorrecto y que constituye una comprensión limitada del cometido de Hegel. Depende de un compromiso con el "o bien ... o bien ..." en el pensamiento, al que el sentido hegeliano del pensamiento es contrario. A la dialéctica de Hegel le es central la *Aufhebung*. Como es bien sabido, esta palabra no puede ser traducida al inglés; en la mentalidad de la lengua inglesa no se posee esta percepción. La palabra *aufheben* puede significar tanto cancelar como preservar. Hegel usa la palabra en ambos sentidos a la vez para significar la elevación de un estado de conciencia a un estado sucesivo mediante la negación del primero. El uno es *aufgehoben* en el otro y existe como una presencia transformada en el otro.

La relación entre las formas de la mente que están justo debajo del saber absoluto y el saber absoluto es la *Aufhebung*. El pensamiento de la *Vorstellung* debe ser *aufgehoben* en el saber absoluto, *absolute Wissen*. La imagen de la *Vorstellung*, que se traduce tal vez del mejor modo como *presentación*, pero que a veces es traducida también como *imaginación*, debe estar en el saber absoluto en un sentido transformado. *Vorstellung* tiene el sentido de lo que ha sido colocado delante, de lo que ha sido *vorgestellt*. Tiene el sentido de lo que ha sido percibido como siendo colocado de manera que esté pronto para la cognición. Es colocado ante la cognición en un modo de formación adecuado a las propiedades de lo que es percibido. También tiene el sentido de ser renovado lo pasado — la percepción es presentada.

Porque está *aufgehoben*, el mundo de pensamiento de las imágenes de la *Vorstellung* que está presente en la religión y en el arte tiene un efecto y una presencia definida en el mundo de pensamiento del saber absoluto. El recuerdo es el acceso necesario a la especulación. El saber especulativo nunca puede hacerse a sí mismo desde sí mismo, pero tiene su momento presentacional. Si la imagen es lo *vorgestellt* en el *absolute Wissen*, en el saber absoluto, a través del proceso general de la *Erinnerung*, de la conciencia que recuerda de la *Fenomenología*, entonces la imagen, el *Bild*, debe poder ser hallada en el *Begriff*, en el concepto. La imagen presentacional es siempre la base de la vida de la proposición especulativa. Ellas son la amistad del pensamiento.

Como conclusión, permítaseme consignar algunos de mis puntos. Están propuestos como orientaciones para la investigación y no como interpretaciones aquí ya establecidas.

1) El punto de vista que sugiero sólo se hace posible si se observa algo acerca de la *Fenomenología* de Hegel que ningún otro comentarista ha obser-

vado ni utilizado para nada, a saber, que el índice de contenidos de Hegel está elaborado en metáforas e imágenes y que gran parte del libro mismo gira en torno a éstas. Hay que observar además que éstas no son simplemente ejemplos, ornamentos o trucos que Hegel ha intercalado en su pensamiento. Son una parte integrada de él. La *Fenomenología* se mueve a través de ellas y ellas han constituido una parte memorabilísima de la obra, como por ejemplo la metáfora del señorío y la servidumbre.

2) Esta presencia de la metáfora y la imagen calza con la colocación final que hace el propio Hegel de su proyecto en el recuerdo.

3) La dialéctica, de la que Hegel dice que es un método que no es método, es un proceso dentro del recuerdo. No está, pues, ligada a la lógica ni a la protológica. La dialéctica hegeliana es lo que da razón del método o ingenio (latín: *ingenium*).

4) *Begriff* está siempre en conexión con *Bild*. El recuerdo es la base de la especulación. Le da a la especulación los puntos de partida necesarios. Cualquier estado dado de conciencia debe tener su estado precedente dentro de sí mismo. Debe contener su propio origen inmediato, así como también el origen de la conciencia misma. Hay, pues, permanentemente un momento recordante dentro del saber absoluto debido al sentido hegeliano de *das Aufgehobene*. Cuando miramos debidamente dentro del *Begriff*, encontramos allí al *Bild*, el producto de la *Erinnerung*. El *Begriff* no es una monotonía de sí mismo, de la secuencia de sus propias categorías metafísicas. Está permanentemente en amistosa oposición con la imagen, su propio origen, presente en él.

(Traducción de Joaquín Barceló)

NOTAS SOBRE VIDA HUMANA Y LIBERTAD EN EL PENSAMIENTO DE ORTEGA*

Jorge Acevedo
Universidad de Chile

RE Si queremos describir la vida humana, advertiremos, siguiendo a Ortega, que su nota más trivial, pero a la vez la más importante, “es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia”¹.

Para intuir con nitidez ese carácter de la vida es preciso dar algunos pasos mentales. Mediante el primero, vemos que “la vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos con ella de pronto y sin saber cómo”². Dicho más explícitamente: “Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor [...], sino que es encontrarse de pronto y sin saber cómo caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en este de ahora. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos en un orbe impremeditado. No nos hemos dado a nosotros la vida sino que nos la encontramos, justamente, al encontrarnos con nosotros”³.

Un nuevo paso mental nos lleva a constatar que esa “vida que nos es dada no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”⁴. En otras palabras, “lo único que nos es dado y que *hay* cuando hay vida humana es tener que hacérsela, cada cual la suya. La vida es un gerundio y no un participio: un *faciendum* y no un *factum*. La vida es quehacer”⁵.

*Comunicación leída en el *Oitavo Colóquio de Peritos em Filosofia (Humanismo e Metafísica Cristã hoje)*, realizado en São Paulo, Brasil.

¹*Historia como sistema. Obras Completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid; vol. VI, p. 13 (Cap. I).

²*Ibíd.*

³Ortega. *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza, Madrid, 1966; p. 49 (Lecc. II).

⁴*Historia como sistema*, O.C. VI, 13.

⁵*Ibíd.*, 32 s. (Cap. VII).

Al dar un tercer paso, comprobamos que “antes que hacer algo, tiene cada hombre que decidir, por su cuenta y riesgo, lo que va a hacer”⁶. Pero no hay sólo eso. “Es menester que lo que hago —por tanto, lo que pienso, siento, quiero— tenga *sentido y buen sentido* para mí”⁷. Lo cual significa que “mi vida es [...] constante e ineludible responsabilidad ante mí mismo”⁸.

La vida se nos presenta, pues, como algo doblemente problemático. Por una parte, hay que hacerla, fabricarla, cada cual la suya. Por otra, hay que elegir responsablemente qué hacer y, por tanto, qué ser, puesto que el hombre no es —por lo pronto— sino lo que hace. Como dice Ortega, “el hombre no sólo tiene que hacerse a sí mismo, sino que lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que va a ser*”⁹.

En efecto, “en cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B”¹⁰. Recogiendo un ejemplo de Ortega, cabe señalar que en este instante cada uno de ustedes puede elegir entre seguir oyéndome con atención o desentenderse de lo que digo para concentrarse en sus particulares asuntos. Y, por escasa que sea la importancia de esta exposición, “según que haga lo uno o lo otro, cada uno de ustedes será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B”¹¹.

Hemos tomado contacto con la libertad esencialmente inherente a la vida humana. Para esclarecer su concepto, examinemos la consistencia de las posibilidades de ser que en cada instante se abren ante el hombre.

Según Ortega, tengo que inventarme esas posibilidades, “sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Eso es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. [...] el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de ‘idear’ el personaje que va a ser. El hombre es novelista de sí mismo, original o plagiarlo”¹².

⁶Ibíd., 13

⁷Ortega. *El hombre y la gente*, O.C. VII, 114 (Cap. III).

⁸Ibíd.

⁹*Historia como sistema*, O.C. VI, 33.

¹⁰Ibíd.

¹¹Ibíd.

¹²Ibíd., 34.

Entre esas posibilidades que invento —originalmente o por recepción de los demás hombres— “tengo que elegir. Por tanto, soy libre. Pero [...], soy *por fuerza* libre, lo soy quiera o no”¹³. Dicho de otra manera, y más ampliamente: “la circunstancia nos presenta siempre diversas posibilidades de hacer, por tanto, de ser. Esto nos obliga a ejercer, queramos o no, nuestra libertad. Somos a la fuerza libres. Merced a ello es la vida permanente encrucijada y constante perplejidad. Tenemos que elegir en cada instante si en el instante inmediato o en otro futuro vamos a ser el que hace esto o el que hace lo otro. Por tanto, cada cual está eligiendo su hacer, por tanto su ser —incesantemente”¹⁴. ‘No ser en absoluto libre’ es la única posibilidad que está radicalmente negada al hombre.

Ahora bien: “ser libre quiere decir carecer de identidad constitutiva, no estar adscrito a un ser determinado, poder ser otro del que se era y no poder instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado”¹⁵. Sólo un ente así constituido puede elegir su propio quehacer y, por tanto, su propio ser.

Por cierto, la libertad así concebida se muestra en plenitud cuando tenemos ante la vista todos los instantes de la historia humana y no cuando sólo tomamos en cuenta la vida individual o social en un instante determinado. La libertad del hombre particular y concreto es limitada. Sus límites son marcados por la circunstancia en que inexorablemente está. “La circunstancia o mundo en que hemos caído al vivir —dice Ortega— [...] se compone en cada caso de un cierto repertorio de posibilidades, de poder hacer esto o poder hacer lo otro. Ante este teclado de posibles quehaceres somos libres para preferir el uno al otro, pero el teclado, tomado en su totalidad, es fatal. Las circunstancias son el círculo de fatalidad que forman parte de esa realidad que llamamos vida”¹⁶. Y añade: dentro de la fatalidad de nuestra circunstancia somos libres; más aún, somos fatalmente libres porque no tenemos más remedio, queramos o no, que escoger nuestro destino en la holgura y el margen que nos ofrece nuestra fatal circunstancia¹⁷.

¹³Ibíd.

¹⁴*El hombre y la gente*, O.C. VII, 114.

¹⁵*Historia como sistema*, O.C. VI, 34.

¹⁶*Unas lecciones de metafísica*, p. 126 (Lecc. VI).

¹⁷Ibíd., 127.

En otro lugar nos dice Ortega lo siguiente: “El mundo vital se compone en cada instante para mí de un poder hacer esto o lo otro, no de un tener que hacer por fuerza esto y sólo esto. Por otra parte, esas posibilidades no son ilimitadas —en tal caso no serían posibilidades concretas, sino la pura indeterminación, y en un mundo de absoluta indeterminación, en que todo es igualmente posible, no cabe decidirse por nada. Para que haya decisión tiene que haber a la vez limitación y holgura, determinación relativa. Esto expreso con la categoría ‘circunstancias’. La vida se encuentra siempre en ciertas circunstancias, en una disposición en torno —*circum*— de las cosas y demás personas. [...] Vivir es vivir aquí, ahora —el aquí y el ahora son rígidos, incanjeables, pero amplios. [...] Vida es, a la vez, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada”¹⁸. Y a continuación, añade una importante reflexión epistemológica: No “se eche de menos que al decir yo: la vida es, a la par, fatalidad y libertad, es posibilidad limitada pero posibilidad, por tanto, abierta, no se eche de menos que razone esto que digo. No sólo no puedo razonarlo, es decir, probarlo, sino que no tengo que razonarlo —más aún, tengo que huir concienzudamente de todo razonar y limitarme pulcramente a expresar en conceptos, a describir la realidad originaria que ante mí tengo y que es supuesto de toda teoría, de todo razonar y de todo probar”¹⁹.

Pues bien: la circunstancia no se compone sólo de lo que llamamos cosas y de las demás personas; también la conforman mi cuerpo y mi psique, los aparatos más próximos con que cuento al vivir²⁰. Pero, sobre todo, está constituida por los “usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama *gustos* y lo que se llama *costumbres* de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú las aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar, exactamente lo mismo que tenemos que contar con los muros de las casas al caminar por la ciudad, so pena de abrimos la cabeza contra ellos. Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama [...] la ‘vida colectiva’, las ‘corrientes de la época’, el ‘espíritu del tiempo’, es el factor más importante de la circunstancia en que tenemos que vivir”²¹.

Es cierto que a veces la circunstancia oprime al hombre con tal fuerza que

¹⁸¿*Qué es filosofía?*, O.C. VII, 430 s. (Lecc. XI).

¹⁹*Ibid.*, 431 s.

²⁰Véase, del autor, “Notas acerca de la vida humana”; en *Teoría*, N° 2, Stgo., 1974; p. 77 s.

²¹Ortega. *Vives-Goethe*, O.C. IX, 514 (‘Juan Vives y su mundo’). Véase, también, *El hombre y la gente*, Cap. x.

casi anula su libertad. Teniendo presente la situación del individuo que va a ser ejecutado o que por cualquiera otra causa irremisiblemente va a morir, Julián Marías se ha preguntado si aún allí es libre el ser humano. Y ha respondido que “sí, todavía es libre y todavía *tiene* que elegir, porque lo humano es tomar las cosas de una manera o de otra, y ese hombre que va a morir, que no tiene más posibilidad que esa, tiene todavía que elegir libremente si va a tomar esa muerte con cobardía o con valor, si la va a tomar con orgullo o con abatimiento y vergüenza, si la va a tomar con desesperación o con esperanza”²².

La vida no es sólo circunstancial. También es temporal. Y en su temporalidad hallamos especificaciones de los límites de la libertad.

“Ante nosotros —dice Ortega— están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser”²³. En efecto, “‘haber sido algo’ es la fuerza que más automáticamente impide serlo”²⁴. Explicitemos esta tesis con palabras del propio Ortega.

“El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. [...] Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. [...] Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. *Inexorablemente, el hombre evita ser lo que fue*. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la primera y la segunda, y así sucesivamente”²⁵.

²²“El futuro de la libertad”; en *El tiempo que ni vuelve ni tropieza*, *Obras*, Ed. Revista de Occidente, Madrid; Vol. VII, p. 464.

²³*Historia como sistema*, O.C. VI, 37 (Cap. VIII).

²⁴*Ibid.*

²⁵*Ibid.*, 40 s. El subrayado es mío.

De este modo podemos explicarnos, por ejemplo, “que un segundo amor sea, por fuerza, distinto del primero”²⁶.

Considerando otros textos de este filósofo, habría que introducir una precisión en lo anteriormente expuesto. La experiencia de la vida y el sentido histórico son aquellos modos del saber que evitan que se recaiga en formas de vida que ya han mostrado su espalda, su limitación, sus inconvenientes. Pero no es seguro que el hombre adquiera en grado suficiente esa experiencia y ese sentido. Por tanto, el ser humano puede reiterar *lo que fue*, repitiendo los errores que cometió. Por cierto, ese caso constituye un modo deficiente de la existencia²⁷.

Pero *lo necesario* no reside solamente en el pasado. También se halla en el futuro de la temporalidad humana. Se trata de la vocación, de esa voz que nos dice “quién es ese que tenemos que ser”²⁸, “que es llamada hacia nuestro más auténtico destino”²⁹. “No se puede hacer —dice Ortega— sino lo que cada cual *tiene* que hacer, *tiene* que ser. Lo único que cabe es negarse a hacer eso que hay que hacer; pero eso no nos deja en franquía para hacer otra cosa que nos dé la gana. En este punto poseemos sólo una libertad negativa de albedrío —la *noluntad*. Podemos perfectamente desertar de nuestro destino más auténtico; pero es para caer prisionero en los pisos inferiores de nuestro destino”³⁰.

La genuina ejercitación de la libertad se moviliza bajo un doble imperativo que adviene a la vida desde su temporalidad. Por una parte, hay que evitar las equivocaciones del pasado; por otra, hay que ser dócil a las insinuaciones de la vocación, “que nos susurra el mandamiento de Píndaro: ‘llega a ser el que eres’ ”³¹. Refiriéndose a esto, Julián Marías ha señalado que “Ortega

²⁶Ortega. *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 198 (Lecc. IV del Curso de Lisboa).

²⁷Véase, de Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, O.C. VIII, 269, nota 2 (Par. 28); *Una Interpretación de la Historia Universal*, O.C. IX, 25 ss. (Lecc. I); *Vives-Goethe*, O.C. IX, 573 (‘Goethe sin Weimar’, I); *Ideas y creencias*, O.C. V, Cap. II, Par. 2; “Para el ‘Archivo de la palabra’”, en *Historia como sistema*, Ed. Rev. de Occ., Madrid (Colección El Arquero); *Sobre la razón histórica*, Lecc. IV del Curso de Lisboa.

²⁸*Vives-Goethe*, O.C. IX, 513.

²⁹*Ibíd.*, 514.

³⁰*La rebelión de las masas*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 123 (Cap. XI); O.C. IV, 211.

³¹*Vives-Goethe*, O.C. IX, 514. Véase, además, de Ortega, “Conversación en el ‘Golf’ o la idea del ‘dharma’ ” (O.C. II), “Pidiendo un Goethe desde dentro” (O.C. IV), *Goya* (O.C. VII), *Velázquez* (O.C. VIII).

introduce un concepto que merecería retenerse y ponerse al lado de la distinción leibniziana entre las *vérités de raison* y las *vérités de fait*: la *verdad de destino*³². Este tipo de verdad es lo que otorga su más genuino sentido a la libertad.

³²"Introducción" a *La rebelión de las masas*, Ed. Espasa-Calpe (Selecciones Austral), Madrid, 1976, p. 18. (Respecto de lo anterior —y sobre asuntos complementarios de aquellos a que he aludido— véase, de Julián Marías, 'Libertad humana y libertad política'; en *La España Real*, Ed. Espasa-Calpe, Colección Boreal, Quinta edición, Madrid, 1977).

LA INSPIRACION POETICA EN EL *ION* DE PLATON

María Isabel Flisfisch
Universidad de Chile

RE Durante la época de Pericles y Sócrates, la concepción de “inspiración” es extraña al modo de pensar de la época. Los poetas, al igual que los médicos, ingenieros y otros, eran tratados como σοφοί; es decir, que su capacidad era concebida como el producto de una τέχνη. Taylor nos dice que el poeta era sentido como conscientemente produciendo un resultado hermoso por medio del ajuste perfecto de palabras y sonidos musicales a la manera de un arquitecto¹.

Toda la primera parte del *Ion* parece fijar el objetivo del diálogo en un solo punto: saber si los comentarios del rapsoda están dirigidos por una τέχνη. Ion, que parece representar a un eminente rapsoda, comparte el punto de vista imperante en su época, y afirma que su habilidad como rapsoda es debida a una τέχνη y pretende que la rapsodia sea tratada como ciencia². Esta pretensión sólo aparece ya avanzado el diálogo; sin embargo, Sócrates, desde un comienzo, adivina la intención que hay detrás de las palabras de Ion³.

La argumentación socrática se basa en las palabras mismas de Ion cuando afirma que su habilidad está, no obstante, limitada solamente a Homero. Si tomamos cada ciencia por separado, vemos que abraza el conjunto de su dominio:

Sóc. Y bien, Ion, querida cabeza, cuando entre muchas personas que hablan acerca del número hay una que habla muy bien, ¿con seguridad cualquiera podrá reconocer al que habla bien?

Ion. Lo afirmo.

Sóc. ¿Acaso, pues, la misma persona será la que precisamente podrá reconocer a los que hablan mal, o será otra?

Ion. La misma, sin duda.

¹Taylor, *Plato: The man and his work*, III, 38.

²Cf. *Ion*, 536 d.

³Cf. Meridier, Notice al *Ion* de Platón.

Sóc. Y bien, ¿éste es el que posee el arte de los números?

Ion. Sí.

Sóc. ¡Y bien! Cuando, entre muchas personas que hablan acerca de qué tipo de alimentos es saludable, hay una que habla bien, ¿acaso una reconocerá que habla muy bien, en el caso del que hable bien, y otra que mal, en el caso del que hable mal, o será la misma?

Ion. Es evidente, sin duda, que la misma.

Sóc. ¿Quién es ése? ¿Cuál es su nombre?

Ion. El médico.

Sóc. Y bien, en resumen diremos que, cuando muchos hablan acerca de las mismas cosas, una misma persona reconocerá siempre al que habla bien y al que habla mal; o, que si no reconociera al que habla mal, es evidente que tampoco reconocerá al que habla bien, al menos tratándose del mismo tema.

Ion. Así es.

Sóc. ¿Por lo tanto la misma persona es competente respecto a uno y a otro?

Ion. Sí.

Sóc. ¿Y bien, tú dices que tanto Homero como los otros poetas, entre los que se cuentan Hesíodo y Arquíloco, hablan sobre las mismas cosas pero no en igual forma, sino que uno habla bien y los otros mal?

Ion. Y digo la verdad.

Sóc. Así pues, si realmente reconoces a la persona que habla bien, también podrías reconocer a las personas que hablan mal, puesto que hablan mal.

Ion. Al menos, eso parece.

Sóc. Así pues, querido amigo, no nos equivocaremos si decimos que Ion es igualmente hábil en Homero que en los otros poetas, puesto que él mismo reconoce que una misma persona ha de ser competente como juez de todos aquellos que hablen sobre las mismas cosas, y reconoce también que casi todos los poetas escriben las mismas cosas⁴.

(531 d-532 b)

Por lo tanto, esta misma ley debe aplicarse al saber de Ion: la rapsodia no sólo tiene por objeto a Homero, sino también a todos los poetas. Sin embargo, dos veces (532 b-c; 533 c) Ion dice que su ciencia no sobrepasa la explicación homérica, que le basta asistir a una conversación sobre algún poeta diferente para ponerse a dormir sin poder decir nada digno de atención, pero él ignora la razón. Sócrates insiste en que si Ion puede hablar bien solamente de Homero, quiere decir que su saber no es por τέχνη. El poseer una τέχνη determinada implica un poder conocer todas las materias contenidas en un determinado arte. Si la exposición de un poeta fuera un

⁴Cf. Ion, 532 d- 533 c.

asunto de conocimiento profesional experto, el mismo conocimiento que hace que Ion sea capaz de apreciar y exponer a Homero, igualmente lo haría un buen crítico y expositor de cualquier otro poeta⁵. En consecuencia, Sócrates concluye que la concepción de rapsoda como “artesano” consciente es equivocada; lo que Ion posee no es conocimiento sino “inspiración”.

Toda esta deducción socrática que ha concluido en la no existencia de una *ῥαψωδική τέχνη*, puede también aplicarse a los poetas: los poetas sólo pueden ser excelentes respecto de un solo género; si su componer fuera producto de una *τέχνη*, sabrían abordar con igual éxito todos los demás géneros⁶. Sócrates les atribuye entonces una *θεία μοῖρα*⁷, un entusiasmo y delirio que proviene de la divinidad. ¿Podríamos acaso suponer que, al igual que se postula la no existencia de una *ῥαψωδική τέχνη*, Sócrates también duda de la existencia de una *ποιητική τέχνη*? La respuesta parece ser afirmativa, y es precisamente la teoría de la inspiración poética la que nos lleva a tan arriesgada afirmación.

Soc. ...Posees, en efecto, esta facultad de hablar bien sobre Homero, pero que no es una técnica en ti, lo que te mencionaba hace un momento, sino que es una virtud divina que te estimula, lo mismo que sucede en el caso de la piedra que Eurípides llamó magnética y que los demás llamaron Heraclea. Y, en efecto, esa piedra no sólo atrae los anillos de hierro, sino que también infunde una fuerza en éstos de modo que puedan, a su vez, hacer lo mismo que hace la piedra: atraer otros anillos, de manera que, algunas veces, se forma una gran cadena de trozos de hierro y de anillos que cuelgan unos de otros. Pero la fuerza se transmite a través de aquella piedra para todos. Asimismo también la Musa, por sí misma, produce inspirados, y a través de éstos cuelga una cadena de otros inspirados. En efecto, todos los buenos poetas épicos recitan todos esos bellos poemas no por un arte, sino porque están inspirados y poseídos por un dios, e igualmente los buenos poetas líricos hacen estos bellos cantos al no estar en su razón; sino que cuando se introducen en la armonía y en el ritmo, se agitan presos del delirio báquico y, poseídos, se asemejan a las Bacantes que extraen miel y leche de los ríos cuando están poseídas, pero no cuando están en su sano juicio; y esto hace el alma de los poetas líricos, como ellos mismos declaran. En efecto, los poetas, por cierto, nos dicen que revoloteando ellos también al igual que hacen las abejas, recogen los versos de las fuentes que manan miel de ciertos jardines y bosquedillos de las Musas y nos los traen; y dicen verdad. En efecto, una cosa ligera es el poeta, alada y sagrada, y no es capaz de crear antes de estar primero inspirado, enajenado y de que la razón no esté más en él. Y todo hombre es incapaz de hacer versos y vaticinar mientras

⁵Cf. Taylor, op. cit.

⁶Cf. Grube, *Plato's Thought*, vi, 180-182.

⁷Cf. *Ion*, 534 b-c.

posea este bien. En efecto, ellos hacen versos y dicen muchas y bellas cosas cada uno sobre su argumento, de igual modo que tú sobre Homero, no ya por arte, sino por una virtud divina, cada uno es capaz de componer brillantemente sólo aquello hacia lo que la Musa lo impulsó; uno, ditirambos; otro, encomios; otro, hiporque-mas; otro, cantos épicos; otro, yambos; pero cada uno de ellos es inepto para otras formas de poesía. No es, en efecto, por arte que ellos dicen estas cosas, sino por cierta virtud divina. Si fuera por un arte propio que supieran hablar bien sobre un tema, también podrían hacerlo en todos los demás casos. Y por esto la divinidad, arrebatándoles la razón, se sirve de vates y adivinos sagrados como servidores: para que nosotros, los que escuchamos, comprendamos que no son ellos, en quienes el intelecto no está presente, los que dicen esas cosas tan valiosas, sino que es la divinidad misma la que habla y se dirige a nosotros a través de ellos. Y la prueba más decisiva que apoya mi argumento es Tínnico de Calcis, quien nunca hizo otro poema digno de recuerdo, excepto el peán que todos cantan, quizás el más bello de todos los poemas líricos, simplemente, como él mismo lo llama, “un hallazgo de las Musas”. En efecto pues, me parece que, en esto más que en nada, el dios, para que no vacilemos, nos demuestra que estos bellos poemas no son humanos ni tampoco obra de los hombres, sino que son divinos y obra de los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de ellos, poseídos como están todos y cada uno por el dios que de ellos se ha apoderado. Para demostrar esto, el dios, deliberadamente, cantó el poema más bello sirviéndose del más mediocre de los poetas:

(533 d-534 e)

En Platón, la mecánica del acto poético excluye, entonces, el conocimiento profundo y razonado de cuanto se dice (*σοφία*) e implica la anulación de la conciencia (*ὄνκ ἔμφρων*) y la intervención de un *ἐνθουσιασμός*⁸. La inspiración es definida como una fuerza divina (*θεία δύναμις*) que conmociona (*κινεῖ*), y que partiendo de la Musa, se transmite al poeta (*ποιητής*), de éste a su recitador (*ραψωδός*) y de su recitador al auditorio (*ακούοντες*). El símil usado por Platón es el de la fuerza magnética que emana de un imán y que se comunica a una cadena de anillos que cuelgan unos de otros, pero cuya fuerza original proviene del primer anillo que en este caso es la Musa. Por lo tanto, el público forma también parte de esta cadena de “entusiasmados”; su “suspensión” no es más que la inducción de un *ἐνθουσιασμός* que se transmite a través de cada uno de los eslabones de la cadena⁹. Llegamos así a una concepción de la poesía entendida como medio de comunión con lo divino. Para Grube, hay aquí una creencia fundamental de Platón que yace en la raíz

⁸Vid. Gil, *Los Antiguos y la “inspiración” poética*, p. 38-70. Cf. Ion, 533 c-536 d.

⁹Cf. Ion, 533 e.

misma de su actitud hacia el arte: el éxito del arte depende principalmente de una corriente de emoción que fluye desde el poeta hacia el actor y del actor a la audiencia¹⁰.

Los efectos directos en el poeta son descritos en comparación a la excitación de los Coribantes y al delirio de las Bacantes. Cuando los poetas penetran en la armonía y en el ritmo, logran un estado similar de εὐθουσιασμός y “posesión” (κατοκωχή); es decir, un estar lleno o colmado de dios¹¹ que excluye la presencia simultánea de su νοῦς. Es un estar fuera de sí, de su estado de normalidad psíquica¹² en que el dios le anula la voluntad y se sirve de él como su agente transmisor¹³. ¿Nos está diciendo entonces Platón que los verdaderos autores de poemas no son los poetas sino la divinidad? ¿Acaso los poetas, al igual que los rapsodas, no crean nada sino que son meros intérpretes de la deidad por la que cada uno está poseído?¹⁴ Nos enfrentamos, por una parte, a la inspiración poética con sus características de inconciencia, arrebató y posesión y, por otra, al hombre que no pierde la σωφροσύνη y permanece en pleno dominio de sus facultades mentales¹⁵. Respecto de la poesía, podríamos concluir que Platón se inclina por la primera idea.

La inspiración poética presenta un doble aspecto: comparada con la sabiduría¹⁶, es delirio¹⁷ y ausencia de buen sentido¹⁸; comparada con el simple saber hacer, es delirio divino lleno de sabiduría¹⁹. Platón no trata de demostrar la superioridad de la inspiración frente a la ciencia en la rapsodia, sino que solamente trata de establecer su condición de “inspiración” y no de ciencia²⁰.

La inspiración se nos presenta como género dividido en especies²¹ que se derivan unas de otras, y donde la inspiración rapsódica aparece casi en lo más bajo de la escala. La génesis del proceso parte de la revelación divina comunicada a los poetas, de ahí a la sesión solemne donde el rapsoda recita

¹⁰Cf. Grube, op. cit.

¹¹Cf. *Ion*, 533 e.

¹²Cf. *Ion*, 534 b.

¹³Cf. *Ion*, 534 c-d.

¹⁴Cf. *Ion*, 534 e.

¹⁵Cf. Gil, op. cit.

¹⁶Cf. *Fedro*, 265 d-266 a.

¹⁷Cf. *Ion*, 536 d6 (μανόμενος).

¹⁸Cf. *Ion*, 535 d 1-2.

¹⁹Cf. *Fedro* 245 a 6-7. Vid. Grube, op. cit.

²⁰Cf. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, ## 44-47, 94-102.

²¹Cf. *Fedro*, 266 a5.

las obras poéticas a una muchedumbre “poseída” ella también bajo el encanto de la inspiración. Sócrates presenta en realidad tres especies de inspiración, descendiendo de la más pura, la inspiración poética, a la inspiración de los rapsodas (“intérpretes de intérpretes”)²² y luego al último “anillo” de la cadena, al entusiasmo comunicado a los espectadores²³. Goldschmidt²⁴ nos dice que la especie más alta no es sino saber “inspirado”, es decir, derivado: “Los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses”²⁵.

Sóc. ¿Sabes, pues, que tu espectador es el último de los anillos de los que yo decía que reciben fuerza unos de otros por la acción de la piedra Heraclea? El anillo del medio eres tú, el rapsoda y actor; el primero es el poeta en persona; y la divinidad, a través de todos estos anillos, arrastra el alma de los hombres a donde quiere, haciendo pasar la fuerza de unos a otros; y, de la misma manera que de aquella piedra, se eslabona una inmensa cadena de maestros y ayudantes de maestros, suspendidos indirectamente de los anillos que cuelgan de la Musa. Y uno de los poetas pende de una Musa, otro de otra Musa diferente —y llamamos a esto “estar poseído”, lo que es casi lo mismo: pues es “tenido”— y de estos primeros anillos, que son los poetas, otros individuos están, a su vez, suspendidos unos de otros y reciben inspiración, unos de Orfeo, otros de Museo; pero están en su mayoría poseídos y tenidos por Homero. Tú eres uno de estos, Ion, y estás poseído por Homero. Por eso, cuando alguien canta algo de otro poeta, te duermes y no encuentras nada que decir, mientras que cuando alguien deja oír una poesía de este poeta, te despiertas al punto, y tu alma danza y encuentras algo que decir. En efecto, no es por arte ni por obra de una ciencia que dices las cosas que dices sobre Homero, sino por un privilegio y una posesión divinos, tal como los Coribantes perciben con agudeza sólo aquella melodía que proviene del dios por quien están poseídos, y rebosan en gestos y palabras hacia esa melodía y no se ocupan de las demás; así también tú, Ion, encuentras con facilidad algo que decir cada vez que se menciona a Homero, pero estás en apuros cuando se recuerda a otros, y la causa de esto que me preguntas —por qué tú encuentras qué decir sobre Homero, pero sobre los demás no— es porque eres un hábil panegirista de Homero no por arte sino por un privilegio divino.

(535 e7-536 d3)

De este análisis se podría quizá deducir que el objetivo fundamental del *Ion* consiste en la presentación acabada de una teoría sobre la inspiración poética. Sin embargo, si analizamos los diálogos platónicos vemos que Sócrates está constantemente haciendo preguntas, y es precisamente en la pregunta primaria, y no en las secundarias, donde está el punto de partida de la

²²Cf. *Ion*, 535 a9.

²³Cf. *Ion*, 535 e8-9.

²⁴Cf. Goldschmidt, *op. cit.*

²⁵Cf. *Ion*, 534 e4-5.

dialéctica platónica. La pregunta socrática fundamental reviste dos formas: ¿es X Y? o ¿qué es X? Según los estudiosos, en los primeros diálogos predomina la pregunta ¿qué es X?²⁶. Consecuentemente, podría sustentarse la hipótesis de la existencia de una teoría de la inspiración poética siempre y cuando estuviera presente en el diálogo la pregunta fundamental: ¿Qué es la poesía? o ¿es la poesía inspiración? No obstante, en el *Ion* nunca se hace la pregunta. Lo que se establece principalmente es que el poeta no es “experto” en ningún tipo de conocimiento y que, como poeta, no tiene necesariamente que enseñarnos algo. Concordamos con Taylor en que el valor más importante del *Ion* es la refutación a la creencia popular de que la función del poeta, y consecuentemente la de su exponente el rapsoda, es primariamente didáctica²⁷.

Es en el diálogo *Fedro* donde Platón aborda nuevamente el problema de la creación poética, pero esta vez desde el punto de vista psicológico y enfocando preferentemente su atención sobre el estado que se produce en el poeta cuando compone por la acción de un estímulo divino. La intención de Platón es indagar la índole de ese “trance” que presenta similitudes con otros tipos de enajenación mental que los griegos agrupaban bajo el término de *μανία*²⁸. Según Pieper, con *μανία* se refiere, en primer término, a un estar fuera de sí, a una pérdida del dominio sobre sí mismo, un estado en el que no somos activos, sino pasivos. No “hacemos” algo, sino que “sufrimos” algo. En el *Ion*, Platón acentúa preponderantemente el carácter de pérdida: los poetas y los maniáticamente exaltados no saben lo que dicen; dicen la verdad, pero no por razón de un conocimiento real que fuese propiedad disponible²⁹.

Platón distingue cuatro tipos de locura divina³⁰: la *μαντική* o locura profética, cuyo dios patrono es Apolo; la *τελεστική* o locura ritual, cuyo patrono es Dionisos; la *ποιητική* o locura poética, inspirada por las Musas y la *έρωτική* o locura erótica, inspirada por Afrodita y Eros. La “posesión y locura” de las Musas despierta a la poesía, franqueando la entrada a un mundo de verdades inaccesibles de otro modo y presta al poeta la excelencia (*ἀρετή*) necesaria que lo convierte en un hombre divino (*θεῖος ἄνθρωπος*)³¹.

²⁶Cf. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, v, 94.

²⁷Cf. Taylor, op. cit.

²⁸Cf. Gil, op. cit.

²⁹Cf. Pieper, *Entusiasmo y Delirio Divino*, p. 75-112.

³⁰Cf. *Fedro*, 265 b y 244 a-245 a.

³¹Cf. Gil, op. cit.

SIN VALOR COMERCIAL

Para Dodds, esta idea del poeta frenético, que crea en un estado de éxtasis, deriva del movimiento dionisiaco con su énfasis sobre el valor de los estados anormales en sí mismos³².

La *μανία* poética del *Fedro* no es solamente un dar cabida y habitáculo a lo divino del *ἐνθουσιασμός* del *Ion*, sino que se convierte en elemento activo de la creación poética bajo el impulso de una fuerza divina (*θεία δύναμις*) que potencia al máximo las aptitudes del poeta³³. La palabra clave en todo esto es "inspiración" que en tanto acontecimiento tiene lugar como un no-estar-en-sí, como *θεία μανία*. La gran poesía, la verdadera poesía, es sólo posible cuando proviene de un delirio divino. La creación poética, como todos los logros que no dependen enteramente de la voluntad humana, contiene un elemento que no es escogido, sino "dado"³⁴. Nadie que intente componer poesía en un estado de "sanidad" mental y recurriendo a las reglas del arte logra algo grande: "Los mayores bienes nos son concedidos en la forma de la manía en la medida en que ésta nos es otorgada como don divino..."³⁵.

Como conclusión a este breve análisis, cabe preguntarse si basta este concepto de inspiración como condición de la creación poética para sustentar una teoría del arte en Platón. ¿Es acaso la inspiración divina y sus resultados lo que Platón llama arte? En el *Ion*, Platón nos dice que el poeta habla en un estado de inconsciencia, de enajenación, por inspiración divina; su rol fundamental es ser portavoz de la divinidad por la que está poseído. En consecuencia, de la lectura del *Ion*, podemos deducir solamente que la creación artística se aproxima a lo divino, lo que no necesariamente implica una validez general como definición del arte.

³²Cf. Dodds, *Los Griegos y lo Irracional*, III, 69 y ss. Vid. *Ion*, 536 c.

³³Cf. Gil, op. cit.

³⁴Cf. Dodds, op. cit.

³⁵Cf. *Fedro*, 244 a -245 e.

LA INTELIGENCIA SENTIMENTAL, por Xavier Bóveda.
ALIANZA Y SOLIEDAD DE SENTIMIENTOS, por XAVIER BÓVEDA.

Al leer este libro a veces uno tiene la impresión de que el autor está hablando de un mundo que él mismo ha vivido y que él mismo ha sentido.

Notas y Comentarios

La obra de Bóveda es una obra que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En primer lugar, por lo que respecta a la forma, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En segundo lugar, por lo que respecta al fondo, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de".

Verde a la izquierda por un momento, se ve a la izquierda y a la derecha un libro bueno desde el que se hace, un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En primer lugar, por lo que respecta a la forma, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En segundo lugar, por lo que respecta al fondo, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de".

Los que dicen esto así se lo dicen de un modo que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En primer lugar, por lo que respecta a la forma, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En segundo lugar, por lo que respecta al fondo, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de".

Queda siempre la impresión, por que para cuando se lee este libro se tiene la impresión de que se está leyendo un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En primer lugar, por lo que respecta a la forma, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de". En segundo lugar, por lo que respecta al fondo, uno puede decir que es un libro que se puede leer con un doble propósito: "de la parte de" y "de la parte de".

LA INTELIGENCIA SENTIENTE, por XAVIER ZUBIRI,
ALIANZA Y SOCIEDAD DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES. MADRID, 1980.

RE Al ponerme a hacer esta nota me salen al paso sin poderlo remediar las muchas palabras, ya dichas, ya escritas, en torno a la publicación de esta obra. Muchas de estas palabras son elogiosas, otras regatean el elogio, otras son francamente insultantes. Pero este salir al paso significa que tengo que atenderlas antes de entrar a decir lo que yo deseo.

La obra de Zubiri ha provocado en una gran parte de la llamada —a veces con dudosa propiedad— “clase intelectual”, la necesidad de rellenar un casillero que se supone presionando, más o menos conscientemente, a ese público. Dice éste así: “A favor o en contra”, “inteligible o ininteligible”, y si la contestación es afirmativa (cosa que se ha regateado en exceso) se pasa a la valoración diríamos, si se nos permite tan anticuado término, intrínseca del libro en forma más o menos como ésta: “Realismo ingenuo revestido de extraña terminología o salto hacia atrás hacia la escolástica”.

Vuelvo a disculparme por tan extraño comienzo, pero hay que entender un libro no sólo desde el que lo hace, sino desde el que lo recibe. Una gran parte de la clase “intelectual” se ha sometido al casillero y lo ha cumplimentado debidamente. Esto no quiere decir que cualquier receptor lo haga, sino que lo han hecho por lo menos una gran parte de los que se consideran receptores adecuados. Estos receptores, ¿lo han recibido realmente? Si recibir quiere decir leer, tengo que confesar que, en una gran parte de ellos, parece que no. No lo han leído, pero se encuentran obligados a escribir o decir de él. Pero el tomar partido, el confesar que lo leído (?), no se entiende (?), pero aun así está “pasado”, es una forma de evasión, de evitación revestida de apariencia de comprensión. Es lo que significa el vituperio, e incluso algunas formas de ensalzamiento.

Los que creen estar más “a la última” han seguido principalmente dos procedimientos (profusamente repetidos en distintos artículos); uno de ellos, hacer suponer al cándido lector que es lo mismo “yo no entiendo” a “no se entiende”; otro, comparar el libro de Zubiri a otro considerado difícil, pero a fin de cuentas inteligible y sustancioso, o con otro cuya pretensión es la inútil oscuridad ininteligida, por el que escribe. Todos estos modelos han conseguido mostrar que no han leído ni el libro de Zubiri, ni —lo que es más extraño— el libro objeto de la comparación.

Quizá alguien se pregunte, por qué gastar tantas palabras en este tema. Yo creo que no es inútil. Si se sustituye, en gran porción, y en un público que se considera a sí mismo “entendido”, la crítica de un libro (de la complejidad

y originalidad que tiene el que nos ocupa) por esquemas como el que acabamos de diseñar, inmediatamente estamos tocando la vaciedad, el arribismo, la inconsistencia de esta clase social. Quizá se crea que se debe a la politización reinante (Zubiri no hace política en vez de filosofía, y eso irrita), pero yo creo más bien al revés: la politización se ha adueñado fácilmente de quienes representan este papel de intelectual. ¿Importa esto? Sí importa, porque se trata de público que se erige a sí mismo en receptor oficial, por así decirlo. Que influirá con su magisterio (y no, desgraciadamente, sólo sobre este libro), y quien quiera encontrarlo, encontrarse con el libro, con su pensamiento, tendrá que poner proa, destruir, quebrantar esa costra previa de falsificación. Me parece importante esta desconexión entre una obra de verdadera filosofía (no trato aquí de valorar el contenido) y el público al que —al parecer— iba directamente dirigido. Destino previo arduo para este libro: subrayado, no leído; valorado, no pensado. Destino demasiado frecuente entre los españoles.

Antes de entrar yo a presentaros el libro voy a decir algo que quizá sin este preámbulo no hubiera sido necesario: he leído el libro. Dicho esto ya no necesito rellenar estadillos. Quizá alguno diga: “Bueno..., ¿y qué?” (algo recuerda aquí la tan castiza y lapidaria frase de “La verbena de la Paloma”: “Ya estás frente a la casa, y ahora, ¿qué vas a hacer?”). Lo que no voy a hacer es resumir, el libro ya es bastante resumen. No se tome por tal el mostrar la articulación de los distintos temas, lo cual sí voy a hacer después. Ahí está para ser despaciosamente leído, meditado. Ahí está para servir de estimulante a nuestras flojas ideas, de modelo de exigencia a nuestra lengua filosófica. Y ante mí el libro voy a hacerle —eso es lo que voy a hacer— varias preguntas, cuya contestación, mía, desde luego, pero de la mano del libro, espero que sirva como actualización de su presencia entre nosotros.

Se trata de tres interrogantes: 1, ¿cómo se nos presenta a la lectura? 2, ¿de qué trata? 3, ¿con qué pensadores se dialoga en él?

1. *¿Cómo se nos presenta la lectura?*

Hay, por lo pronto, un modo de ordenación de los temas que salta a la vista: división en capítulos y apéndices. Casi dos libros en uno. Hay, por un lado, la línea argumental “inteligencia” dividida en capítulos. Hay, por otro, el tratamiento de cuestiones complementarias que se sitúan aparte, para no deshacer la línea argumental, los apéndices. Pero los apéndices constituyen a su vez casi otro libro a la sombra —como apoyado— en el primero, con una unidad peculiar más flexible, menos estricta, pero unidad, tanto que permitiría una posterior lectura independiente. El propósito de esta ordenación es

clarificación de los temas programados, pero también sugerencia de otros que brotan a su hilo, y precisión de temas (así, por ejemplo, la noción de formalización e hiperformalización), muchas veces tocados en los escritos y cursos de Zubiri, pero nunca suficientemente precisados.

El pensamiento reflejado en este libro se presenta, como no podría ser de otro modo, expresado en el peculiar estilo de Zubiri, a la vez conciso y refrenado, pero al mismo tiempo de tanta intensidad y temple. Pero esto no sería decir mucho, precisamente tratándose de un libro determinado. ¿Hay alguna nota peculiar en el libro a este respecto? Este libro es estilísticamente (y aquí el estilo literario es sólo resplandor del mismo pensamiento dicho) distinto —algo distinto— de los otros. La obra más cercana es “Sobre la esencia”, no necesita casi decirse. Pero respecto a ella hay mayor concisión, un modo si cabe aún más ceñido de decir. Es como si se hubiera alejado al máximo del estilo oral. Quizá se deba ello —creo yo— a que es el más pensado como libro, quizá a las muchas manifestaciones y retoques que ha tenido el tema de la inteligencia a lo largo de la docencia zubiriana. Es también un libro equilibrado, que va haciendo entrar al lector en la dificultad cada vez mayor, quizá culminante en los capítulos (enlaces con “Sobre la esencia”) de la realidad, y la realidad en la intelección.

Y para terminar este punto digamos algo del tan controvertido vocabulario zubiriano. El español que emplea tiene otra vez la pretensión de utilizar el lenguaje hablado, inverosímilmente depurado y radicalizado para la expresión filosófica. Se trata de uno de los mayores esfuerzos de pensar filosóficamente en español, haciendo a esta lengua dar de sí todo lo que permite (es él el que se lo hace realizar). Piénsese como ejemplo el análisis del término actualidad (estar de actualidad), como un modo especial de estar presente, sacado del ahondamiento vehiculado por el propio idioma. Para sacar del idioma propio lo que tiene, pero quizá no se advierte, es necesario una especie de oído filosófico, que descubra el latido significativo que sólo se descubre por una leve ondulación de su superficie. Para este descubrimiento es necesaria una cualidad rara siempre, casi imposible hoy, que no sé bien cómo llamar, pero que a lo que más se parecería sería a ingenuidad. Consiste en un despojarse (mejor dicho estarlo) de toda pedantería, de todo falseamiento, sea académico o político, para quedar situado ante la realidad, sin segundas intenciones ni resabios. Supone ello valor y ausencia de servilismo, dos cualidades del verdadero pensador. Las palabras son exigidas por la premura del decir, son discernidas de entre otras ante la avalancha del mismo pensamiento.

¿Y qué es esto así dicho? Pasamos ya al segundo punto.

2. *¿De qué se trata?*

Ya he dicho que no voy a resumir. Voy a intentar decir dos cosas: enumerar los temas articuladamente (un poco más que explicitar el título) y señalar algunas de las aportaciones nuevas.

Zubiri ha dicho muchas veces que realidad es la formalidad de la aprehensión de las cosas como “de suyo”, e inteligencia es la aprehensión de la realidad así considerada. Tratar de hacer entender esto es la pretensión de este libro. Entendido esto habríamos entendido todo y también la conexión de la obra con su tan próxima “Sobre la esencia”.

Tanto realidad como inteligencia (aunque con distinto sesgo) remiten a una aprehensión. Pero ¿qué es aprehender? No hay que dar esto por supuesto, como han hecho otros pensadores. Si lo hago corro el riesgo de cargar esta expresión con un sentido inadvertido y viciar el fundamento.

Aprender es un modo de habérselas que tiene como momento central la advertencia de lo aprehendido como otro. La aprehensión es afectante e impositiva. Pues bien, inteligir será un modo peculiar de aprehensión. Su modo de alteridad será sentir la realidad, lo otro como “de suyo” (a diferencia de sentir lo otro como estímulo propio del animal). La aprehensión es impresiva (viene del sentir), pero lo es de realidad (el sentir desemboca necesariamente en el hombre, en la inteligencia), por eso a la impresión de realidad se le puede llamar “inteligencia sentiente”.

El momento de alteridad de la impresión humana es formalidad de realidad, estructurada en los distintos modos de sentir recubiertos unos por otros (tema de especial interés en el que tantas peculiaridades de la realidad se alumbran con muy pocas palabras), y en la trascendencia de cualquiera de estos contenidos propios de cada sentido. Este aspecto modal y trascendental de la inteligencia sentiente, en cuanto constituye un todo unitario, es la misma estructura de la impresión de realidad.

Para ser aún más estricto, Zubiri enfoca el acto de inteligir desde una perspectiva esencial (lo que es inteligir o su esencia formal). Se trata de un acto —el de inteligir— de “estar presente”, y estarlo “como mera actualidad”, actualidad intelectual de la que conviene subrayar la partícula “mera” de la actualidad.

El estar presente a la inteligencia como mera actualidad es a lo que Zubiri llama “verdad real”. Pero la verdad no es aquí una propiedad de la afirmación de algo, sino la intelección que aprehende la realidad actualizándola. La verdad no añade a la realidad ninguna nota nueva más, sino sólo su mera actualidad. Por eso toda verdad se funda en la realidad, pero no toda realidad es verdadera. Este modo de entender la verdad invalida, al mismo

tiempo que alumbra, muchas de las grandes líneas de la historia del pensamiento acerca de este tema. No podemos entrar aquí en cuáles ni de qué manera. Queda esbozada la importancia del tema. Quede también mencionado como enlace con la obra complementaria "Sobre la esencia". Quede, por último, apuntado la necesidad de edificar sobre este fundamento cuáles sean los modos subsiguientes de inteligir, conceptuales y judicativos, ya prometidos por Zubiri como segunda parte de este libro.

¿Me he traicionado en el propósito inicial? ¿Es esto un resumen? Vuelvo a repetir que no, sólo —podría decir— he subtitulado. Además, he insistido en la articulación de los temas desde el arranque en el estudio de la aprehensión. Para completar lo que anuncié digo ahora unas pocas palabras sobre los temas nuevos o que han sido retocados u ordenados de modo distinto. Quiero advertir, sin embargo, que en cualquier noción de Zubiri hay siempre raíces antiguas, porque todos los temas están interconectados y han sido objeto de meditación repetida. Novedades no quiere decir aquí ocurrencias. Podría señalar a este respecto la teoría del signo, que completa la noción de señal y significado. La enumeración de los sentires en su aspecto modal, que tan nueva visión de la realidad nos proporcionan (este tema ya había sido tocado en los cursos, pero nunca expuesto con tanta nitidez y contundencia). También el aspecto trascendental de la impresión de realidad y su articulación con la anterior. Las nuevas precisiones al concepto de talidad, trascendentalidad (más tocados en "Sobre la esencia" y en los cursos), y el concepto de formalidad e hiperformalidad. Y con esto pasamos a preguntarnos:

3. *¿Con quién dialoga Zubiri?*

No voy a contestar con la mención del número de sus citas a los pensadores del pasado. El número de veces de una mención (por ejemplo, decir que cita a Aristóteles más que ningún otro) no aclara tanto como —a veces— enmascara. Estos números exigirían una interpretación de ellos que aquí no puedo hacer. Se trata de aclarar con quién necesita enfrentarse fundamentalmente para poner en claro su pensamiento, o respecto a quién resulta más aclarador el propio pensamiento de Zubiri.

Existe un momento de especial tensión dentro de esta obra enfocada como diálogo con otros pensamientos: el enfrentamiento con Parménides (momento comparable con aquel otro decisivo para la filosofía platónica). Si queremos ayudarnos a entender Parménides, podríamos decir que es él el primero en atisbar —sólo digo eso— la noción de lo real como algo de "suyo", y no un mero signo de respuesta. Este hallazgo entrevisto le va a llevar —a él y a la filosofía entera— por un camino divergente: la entificación

de la realidad. Por eso Zubiri se remontará a este primer hallazgo, y a esta inflexión divergente de la suya. En cierto modo, podrá situarse ahí su punto de partida. Incluso me atrevo a decir que su diálogo con Aristóteles es también un diálogo en que los dos se defienden y apuntalan en contra o a favor del parmenidismo.

Dentro de la filosofía más reciente, Kant (posiblemente otro de los más citados), que tan cerca apunta a la inteligencia desde lo sentiente —aun con terminología muy distinta—, pero cuyo presupuesto de la escisión entre sentir y entender le llevará a objetualizar la realidad, y ser, por tanto, en el resultado final tan alejado de Zubiri.

Más cerca de nosotros, otro de los interlocutores es Husserl, cuya doctrina de la conciencia entorpece la visión más simple y también más contundente de la doctrina zubiriana de la realidad.

Quiero, por último, apuntar un enfrentamiento —no frecuente en la obra de Zubiri— con el pensamiento de Berkeley. Me parece de gran importancia porque clarifica la noción de éste y da pie para mejorar la intelección del propio pensamiento de Zubiri. Al tratar de la actualidad y la presentidad, advierte el gran peligro de confundir estar *presente* con *estar presente*. Lo fundante es la actualidad, lo fundado es la presentidad. El invertir los papeles supone un peligro, que quizá no advertido subyace en muchas filosofías posteriores de inspiración británica, y ahora tan en boga.

No podemos explicar aquí otras muchas citas de gran interés en el doble sentido expuesto aquí. No quiero, sin embargo, terminar este punto del “diálogo” sin aludir a su propio dialogar reflexivo consigo mismo. El libro que más tiene en la mente, con el cual sobre todo conversa, es “Sobre la esencia”. Al comienzo se pregunta por el sentido de su prioridad cronológica. ¿Es una mera casualidad? Podría parecer a una mirada superficial; buceando en el tema —que algo roza con el destino profundo de la vida— se advierte que no. La entrada directa, brusca, quizá algo brusca, es “Sobre la esencia”, la reflexión en esta entrada es “Inteligencia sentiente”. Tiene sentido esta sucesión y creo que es el fundamento de cualquier diálogo consigo mismo, en el aspecto general de una “Filosofía de la realidad”.

Y después de esto tengo que hacer como los malos presentadores de una obra, decir: “Ahí está”. Exige esfuerzo, exige revisar y quizá abandonar modos de pensamiento arraigados; exige vaciarse de amaneramientos y prejuicios (¿es esto posible...?). Exige y exige, pero el resultado es gratificante, como la llegada a una fuente en la canícula.

María Riaza. Madrid, 1981

POLITIQUE ET PHILOSOPHIE CHEZ THOMAS HOBBS,
POR RAYMOND POLIN, PARIS, ED. J. VRIN, 1977, SEGUNDA EDICION AU-
MENTADA.

RE Si bien esta obra de Polin no es tan reciente, hemos creído provecho-
so comentarla por distintos motivos.

Quizá el principal de ellos es la renovada actualidad que ha cobrado el pensamiento de Hobbes en distintas partes de mundo, inclusive en nuestro país.

En efecto, contamos hoy con una nueva y cuidadosa traducción al español de una de las más importantes —y la más conocida— entre las obras de este autor, el *Leviathan*, publicada en Madrid por ed. Nacional en 1979. La traducción, a cargo de Antonio Escotado, corrige los numerosos defectos de la edición de F.C.E. de 1940 y ha sido prologada por Carlos Moya, quien efectúa una reconstitución bastante rica de las condiciones histórico-culturales que rodearon la gestación del pensamiento hobbesiano.

En nuestro país, Editorial Universitaria ha publicado en 1979 una serie de artículos sobre temas políticos bajo el nombre común de *Más allá del Leviathan*, título que corresponde a uno de los textos incluidos en el libro y que tiene como autor a Arturo Fontaine A. El artículo de Fontaine no alude en forma extensa al *Leviathan* de Hobbes, sino que se refiere a él como a uno entre los hitos importantes en la evolución de la teoría política.

En Francia, por otra parte, habría una reactualización del interés por el pensamiento hobbesiano, como se manifiesta en la publicación, en los últimos años, de tres nuevas obras dedicadas a ello. Estas son *Hobbes, Etat et Droit*, por Francois Rangeon, J. —E Hallier Albin Michel, 1982; *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*, de Louis Roux, publicación de la Universidad de Saint-Etienne, 1982; y de Raymond Polin, un nuevo texto: *Hobbes, Dieu et les Hommes*, P.U.F., 1981.

Polin, discípulo de Emile Bréhier, es quizá el único autor francés que se ha ocupado en forma continua del pensamiento de Hobbes. Su *Politique et Philosophie chez Hobbes*, que comentaremos aquí, forma parte de las interpretaciones importantes acerca de este autor.

En general las interpretaciones del pensamiento político de Hobbes difieren en cuanto a considerar el grado de dependencia de éste respecto de las otras secciones de su filosofía.

Algunos sostienen que tanto la teoría política como la antropología forman un todo independiente respecto a los principios expuestos en su obra sobre física y filosofía primera. Por otra parte, algunos autores han conside-

rado que la filosofía política de Hobbes es incluso independiente de su antropología.

Y es que la pregunta surge no sólo desde la consideración de la consistencia interna de la totalidad del sistema sino, a la vez, en referencia al orden en que fueron publicadas las distintas obras de Hobbes.

Como es sabido, las primeras obras independientes del autor inglés en ser editadas fueron, precisamente, aquellas de filosofía política; es más, su proyectado Sistema de la Filosofía, los *Elementa Philosophiae*, que sugería un orden deductivo estricto, constaba de tres secciones: I, *De Corpore*; II, *De Homine*; III, *De Cive*, pero la primera en ser publicada fue precisamente la tercera, dedicada a la filosofía política, en 1642. Más de diez años después aparecen las otras dos secciones, el *De Corpore* en 1655 y *De Homine* en 1658.

Hobbes ha justificado este desorden en el prefacio de *De Cive*, afirmando que los principios que rigen a la filosofía política son independientes de las otras secciones del sistema. Sin embargo, esta independencia no parece haber sido definida de un modo definitivo; ¿consiste en una ruptura total entre dos modos de pensamiento distinto, dependen todas las secciones de su filosofía a una perspectiva común por sobre la separación temática?

Para W. Dilthey (*Gesammelte Werke*, Bd II, S. 312-390), como anota Polin, el sistema de Hobbes no debe su división real al orden de precedencia proyectado para los *Elementa*, sino más bien correspondería a las distintas etapas en la formación del autor. De este modo, existiría primero un largo período de interés estrictamente literario que se manifiesta en la traducción de Tucídides. Luego, y bajo la influencia de Euclides y el mecanicismo moderno —hacia 1629— intenta un fundamento mecánico para su teoría política y antropológica ya preformada en su etapa humanista, alcanzando ahora, con la incorporación del materialismo como perspectiva metafísica, el grado más alto de la elaboración de su doctrina. La publicación de *De Corpore*, el fundamento general de su filosofía, ya nada agregaría a su filosofía política.

Ferdinand Tönnies, por el contrario, interpreta las etapas del pensamiento hobbesiano como una evolución especialmente en el aspecto político, que se manifestaría en sus obras por sobre la separación temática (F. Tönnies, *Hobbes, Vida y Doctrina*, ed. Revista de Occidente, Madrid, 1932).

Sólo a estas dos corrientes de interpretación se refiere Polin en primera instancia, oponiendo a ellas la suya. Frente a ellas pretende él restituir la unidad interna del pensamiento de Hobbes. Para él, hay solamente una apariencia de desorden en la publicación de los *Elementa*, que corresponde, en el fondo, a la racionalidad interna de este pensamiento. Es más, nos dice, es el concepto mismo de razón, que estaría desarrollado por Hobbes de un modo coherente a través de toda su obra, lo que justifica esta inversión del

orden. Este concepto de razón habría permitido a Hobbes elaborar su sistema sin seguir un orden cartesiano, manteniendo sin embargo una misma "actitud filosófica" en el tratamiento de todo el sistema.

Para Descartes, la filosofía debe comenzar por los primeros principios, a la vez de inteligibilidad y de existencia, que corresponden a la metafísica, el pilar en la edificación de la ciencias.

Para Hobbes, por el contrario, la metafísica no tiene porqué ser el comienzo de la investigación, pues no existe una certeza metafísica: la razón no tiene significación ontológica ni existencial. La razón es una capacidad de raciocinio y de cálculo meramente instrumental: como afirma Polin, citando De Corpore I, 2, es un método de pensamiento y de cómputo "que no revela ninguno de los principios de la naturaleza" (p. XI) sino que permite, por análisis, encontrar estos principios en la experiencia.

Es así como "el estudio de un segmento cualquiera de la realidad permite descubrir empíricamente los principios de su generación y aquellos de la sucesión de causas y efectos que constituyen esa realidad" (p. XII). Por lo que el orden en la investigación filosófica no resultará de las exigencias internas del pensamiento teórico, sino que "las consideraciones prácticas, utilitarias, bastarán para justificar el orden escogido por la filosofía". (p. XII).

Y estas mismas consideraciones prácticas serían la razón, según Polin, del interés predominante en Hobbes por la filosofía política: los acontecimientos en la Inglaterra de 1640, plena de efervescencia social y centro de la disputa sobre los derechos del soberano y los súbditos, habrían conducido a Hobbes a ocuparse fundamentalmente de una reflexión racional sobre el ciudadano y postergar las otras secciones de su filosofía. Así, y en tanto la razón constituye únicamente el cálculo de lo útil, concilia "las exigencias de la razón con las de la práctica y la experiencia" (p. XIII).

En consecuencia, este racionalismo siempre práctico es lo que explicaría, como actitud filosófica permanente, el aparente desorden de su obra, subordinada a tal punto al interés práctico que, dice Polin, "el universo del hobbismo debe ser tal que permita al ciudadano obedecer, al soberano obrar y a Hobbes componer el *Leviathan*, porque el carácter significativo y razonable de todos estos actos reside, en último análisis, en su conformidad con las prescripciones del *Leviathan*" (p. XVII).

Esta concepción del racionalismo hobbesiano será el hilo conductor en la interpretación de Polin: para él lo central en Hobbes es este concepto instrumental, utilitario, de la razón humana.

Lo distintivo del hombre en esa filosofía no es otra cosa que esta capacidad de razonar que, por otra parte, no ha nacido con el hombre, en tanto afirma

Hobbes que los hombres “nacem animales” (De Cive, Praefatio, D.L., t. II, p. 147). La razón es una facultad compleja, constituida a partir de tres capacidades interdependientes: la palabra, la capacidad de imaginar el futuro y el poder de cálculo (p. 20).

Imaginar el futuro es temer por el porvenir, es sentir inseguridad por lo que aún no es: la razón no es más que un cálculo de los medios de asegurar el futuro, que consiste en la distinción de causas y efectos por encadenamiento de palabras en el discurso (pp. 10-11-13-19). No es una luz natural dirigida hacia un bien y una verdad absolutos, sino un instrumento construido por el hombre. Este racionalismo utilitario y práctico es lo que Polin denomina capacidad teleológica, en cuanto poder de encadenar los nombres de las cosas en series causales para prevenir el futuro (pp. 10-13-15). Mas el término “teleológico” que emplea Polin para designar la capacidad de cálculo del hombre no tiene aquí una significación conforme a la tradición, pues esta capacidad de cálculo no está ordenada por fines naturales y específicos:

“El cálculo racional teleológico” (p. 13) es un instrumento sin una dirección prefijada; es así como puede conducir al error y al absurdo. Y el Estado de Naturaleza, estado de guerra de todo hombre contra todo hombre, sería el fruto de la mala dirección de la razón “el estado de error y racionios absurdos” (p. 16). Pues “el cálculo racional es un cálculo útil antes que nada, que entra en juego en la génesis de las pasiones tanto como en la investigación de los medios adecuados para satisfacerlas” (p. 60).

Por este cálculo la pasión animal deviene pasión humana: tanto el deseo ilimitado como el temor por el porvenir conducen a la razón a concebir el único medio capaz de asegurar la seguridad y los deseos futuros: el poder. Es este deseo el que conduce al Estado de Naturaleza, a la lucha universal: la maldad del hombre no es algo innato en él, sino consecuencia de un cálculo racional (p. 64).

El hombre es por ello la única especie a la que corresponde la elección entre dos condiciones, igualmente humanas, pues “sobre el eje del cálculo racional puede orientarse hacia el estado de naturaleza o hacia el estado civil” (p. 66).

Ambos estados son acordes con el equilibrio mecánico natural: el estado de naturaleza es equilibrio a nivel de fuerzas individuales iguales mutuamente limitantes; el estado civil es el predominio absoluto de la fuerza del soberano, constituyendo una unidad nacional cuya fuerza es compensada por el poder de otras naciones a las cuales se opone. De este modo, la sociedad es una creación artificial que “humaniza” el sentido del equilibrio mecánico para su provecho (p. 61), pero que no lo rompe, sino que lo encauza hacia un fin humano (p. 71).

En este sentido, las Leyes de Naturaleza no corresponden a fines éticos naturales, ni tampoco a una ley revelada, sino a preceptos de razón que respalda un soberano entendido como “por excelencia dotado de palabra y capaz de cálculos teleológicos, en una palabra, dotado de razón” (p. 74). El cálculo racional de lo útil al hombre hace coincidir, por intermedio del contrato y el poder soberano, el principio natural de la autoconservación con el bien común (p. 75).

Sin embargo, cabe preguntarse si la condición de naturaleza o estado de naturaleza, el contrato y el modelo hobbesianos de sociedad civil corresponden efectivamente a la historia humana. Según Polin sí, mas cada uno de ellos en diverso grado y de distinto modo, sin ser ninguno de ellos un hecho histórico cronológicamente situable:

“El concepto de estado de naturaleza constituye el tipo ideal de una situación histórica y remite a épocas efectivamente vividas en el pasado. El contrato social expresa una ley de la naturaleza humana y un momento, precoz o tardío, pero necesario, de su funcionamiento. El concepto de estado civil juega menos el rol de un tipo ideal que el de un modelo inmanente a la naturaleza humana, en vistas a una construcción social que es, al mismo tiempo, una construcción del hombre” (p. 98). Esto no implica un sentido lineal para la historia, una determinación racional de sus fines absolutos: “si hay un sentido para la historia hobbiana es aquel que define la satisfacción de las pasiones en la historia de los individuos al interior de la historia del Estado” (p. 107).

Pues el bien del hombre se expresa a nivel individual y está ligado al logro del confort y la riqueza de los individuos y “como más tarde para los economistas liberales y los utilitaristas, el bien de cada particular coincide en la ciudad con el bien común” (p. 115).

El bien común consiste en el establecimiento de una seguridad razonable, que proteja a cada individuo de los ataques de los demás, permitiendo el logro de una vida “más satisfecha” o “más confortable” (Hobbes, *De Cive*, cap. II, 1, 2; *Leviathan*, XVII, p. 153). En este sentido, Hobbes sienta las bases, piensa Polin, de una sociedad individualista. Pues el individuo se constituye en tal sólo por el establecimiento de la sociedad civil, y en cuanto sólo ella garantiza y hace posible la propiedad privada, verdadero principio de individuación:

“La propiedad, que aparece con el régimen civil (...) proporciona al individuo determinaciones definidas y permanencia: representa, para cada hombre privado, aquello que le es propio, aquello que es estrictamente individual en él. Sólo se adquiere la propiedad de un bien, una cosa propia

—una individualidad— si ésta es, en virtud de un contrato mutuo, reconocida por los otros” (p. 116).

El estado natural, la condición natural del hombre es la de igualdad, la indiferenciación que se expresa en el derecho igualitario a todas las cosas; la sociedad civil es la introducción de la diferencia entre los hombres por aquello que les es particular, su propiedad privada:

“...los bienes de los particulares se expresan (...) en términos de posesión, de uso, de goce, en una palabra, en términos de propiedad. El individuo humano, transformado en *the private man*, adquiere en la condición civil la realidad distinta y autónoma, la permanencia que le falta en el estado de naturaleza convirtiéndose en propietario” (p. 115).

Al mismo tiempo, las leyes civiles que norman la vida política no imponen una conducta; como lo observa Polin, ellas “determinan los derechos de la persona civil menos de un modo positivo que negativo”, pues defienden, antes que nada “a cada individuo frente a los otros” (p. 118).

A pesar de ello, Polin se niega a calificar a Hobbes de individualista o utilitarista: según él, el pensamiento de Hobbes habría evolucionado desde esta posición y, hacia 1951, su filosofía política habría puesto cada vez más el énfasis en el poder restrictivo del soberano y desdibujado los límites de las libertades individuales (pp. 119-120-121).

Según esto, existiría una conciliación en el pensamiento político de Hobbes entre ambos términos, individualismo y poder soberano pues “los individuos se dan un sentido razonable sólo por intermedio del poder social del soberano” (p. 127).

De acuerdo a ello, el poder racional del soberano sería la instancia mediadora entre los intereses privados y el bien común; Hobbes admitiría, dice Polin, la futura máxima utilitarista según la cual el interés común es igual a la suma de los intereses privados, pero “él rehusaría admitir que el bien común pueda lograrse por la convergencia de los esfuerzos interesados de los individuos” (p. 126).

Sólo a través de la restricción de la conducta por la normatividad racional del Estado el hombre devendría plenamente racional y sus intereses privados se encontrarían acordes con el bien común. Y en este punto la filosofía política de Hobbes se diferenciará del utilitarismo clásico posterior, el cual, en una simplificación empobrecedora y esterilizante, que tendría como principal responsable a Locke, contrapondrá los derechos individuales “contra la realidad del grupo social o del cuerpo político” (p. 128).

Para Polin, Hobbes no es un liberal, ni un reformista, sino, antes que nada, un conservador (pp. 150-151). El Estado hobbesiano no sería más que

un gigantesco mecanismo de autoconservación, más allá de cualquier consideración ideal y pretensión objetiva (p. 150).

No sería válida, según él, la hipótesis de Strauss (Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1953), que divide la moral hobbesiana en dos periodos de evolución de su pensamiento, el primero correspondiente a los valores aristocráticos y el segundo a una moral burguesa. Afirma Polin (pp. 153 a 175) que el honor no corresponde en la filosofía de Hobbes a una virtud fundamental en ningún período, como quería Strauss (p. 161) y que las virtudes tienen para Hobbes siempre un valor social y no absoluto (p. 172), por lo que no existe en Hobbes nada que corresponda a una moral aristocrática: en fin de cuentas, no existiría más virtud que la que coincide con los límites formales —y no naturales— de la ley de un Estado existente.

Según esto, Hobbes sería un conservador en cuanto pretendería, antes que intentar imponer los valores de un determinado tipo social, establecer las reglas que permitan la conservación de cualquier Estado. En este sentido, el criterio para discernir entre los valores necesarios a la política es siempre su utilidad para la conservación del Leviathan. Y la ley es siempre por ello algo artificial, una construcción de la razón utilitaria sólo posible por la existencia de un poder soberano y no anterior a él, pues sólo el soberano puede discernir qué sea lo realmente útil a la conservación de los individuos y la sociedad civil (p. 203).

Considerada como un todo, la interpretación de Raymond Polin destaca en lo que, a nuestro parecer, es a la vez un mérito y un defecto: en su intención de restaurar la unidad del pensamiento hobbesiano pretende hacérselo ver como un sistema sin vacíos ni oscuridades; es más, podríamos decir que su lectura de Hobbes intenta rescatar una plena vigencia de esta filosofía en sus aspectos fundamentales.

Es difícil aceptar sin más esta perspectiva, no sólo si consideramos la distancia que nos separa del siglo XVII, sino, a la vez, porque la obra misma de Hobbes está muy lejos de constituir un pensamiento exento de incoherencias, como lo prueban las principales interpretaciones de que ha sido objeto, las que no sólo consideran imposible rescatar su consistencia total, sino que difieren tanto entre sí en su línea principal como para hacernos dudar de la posibilidad de establecer esa consistencia desde un análisis puramente interno, como parece ser la intención de Polin.

En general, Polin rehúsa en su interpretación a recurrir los factores externos que puedan haber condicionado el pensamiento de Hobbes como modo posible de establecer el auténtico significado de éste. Nos referimos con ello a la ausencia de un vínculo tanto entre los conceptos de ese pensa-

miento y los de la tradición filosófica como a las relaciones entre éste y su contexto histórico.

Quizá por ello la solución que da el intérprete a ciertos problemas que plantea esta filosofía parecen algo forzados. Un ejemplo de esto es el modo en que resuelve el problema de la tensión entre el individualismo de Hobbes y la figura del soberano absoluto presente en su doctrina.

En efecto, Polin constata en la teoría política de Hobbes la existencia de los principios básicos del individualismo y utilitarismo: en la sociedad hobbesiana “el bien común no es más que el medio más razonable de alcanzar el bien de los particulares” (p. 115) y el bien del individuo está estrechamente ligado a lo que constituye lo más estrictamente individual en él, esto es, su propiedad (p. 116). Pues, como hemos citado anteriormente, “los bienes de los particulares se expresan en términos de posesión, de uso, de goce, en una palabra, en términos de propiedad” (p. 115). Al mismo tiempo afirma Polin que “el universo de los valores propios al ciudadano adquiere una objetividad a lo menos social”, refiriéndose a un texto del Leviathan en que se dice que “la valía o el valor de un hombre es, como en todas las demás cosas, su precio (...). Y, en consecuencia, no es absoluta sino algo dependiente de la necesidad y el juicio de otro. (...). Y como acontece en otras cosas, para los hombres lo que determina el precio no es quién vende sino quién compra” (Hobbes, Leviathan, x, p. 191, ed. Nacional, Madrid, 1979).

Ambos conceptos, el de la individuación del hombre en términos de propiedad —en que el bien individual consiste en el goce de lo propio— y la reducción del valor a términos de mercado —de precio, son identificados por Polin. Por otra parte, constata él el valor limitado que posee el poder protector del soberano, que “determina los derechos de la persona civil menos de un modo positivo que negativo” (p. 118) pues defiende antes que nada “a cada individuo frente a los otros”.

Sin embargo, Polin califica —de un modo *sui generis*— a este pensamiento de *conservador*, antes que de reformista en un sentido liberal. ¿Puede, sin embargo, entenderse como conservador, en el siglo XVII, a un pensamiento político que, contrariamente al orden aristocrático, hace depender la diferencia entre los hombres en términos de posesión, de propiedad y que, al mismo tiempo, propone como único criterio de valor entre ellos el precio que alcancen en un mercado de oferentes y demandantes? Nos parece que no, si consideramos como conservador a un tipo de pensamiento que pretende validar el orden tradicional antes que transformarlo. Sin embargo, Polin interpreta la teoría política de Hobbes como conservadora en el sentido en que “todo orden humano estable que existe actualmente es reputado digno de ser conservado simplemente porque es estable y existe actualmente” (p.

151), lo que no parece pueda conciliarse con el amplio desarrollo de los principios individualistas y utilitaristas que el mismo Polin destaca en esa teoría.

Por otra parte, no nos parece convincente la afirmación de Polin según la cual “el concepto de estado de naturaleza constituye el tipo ideal de una situación histórica y remite a épocas efectivamente vividas en el pasado” (p. 107). Como bien lo ha señalado C.B. Macpherson (C.B. Macpherson, *La Teoría Política del Individualismo Posesivo*, Oxford, 1962), Hobbes mismo empleó raramente la expresión “estado” de naturaleza, siendo mucho más frecuente en su obra el término “condición” de naturaleza, en tanto con ello se alude no a una etapa superada o superable de la humanidad, sino a la condición humana, que, aun cuando pueda ser regulada artificialmente en la sociedad civil a través del poder soberano, se manifiesta en plenitud cuando este poder deja de existir por cualquier causa.

En propiedad, el estado de naturaleza no es un hecho histórico, un estado superable, sino la condición del hombre sólo restringida en la sociedad.

Puede decirse, no obstante, que la interpretación de Polin es en su totalidad una contribución valiosa al esclarecimiento de la obra de Hobbes, que por su mismo intento de revalidar el sentido global del proyecto filosófico hobbesiano, permite dirigir la atención hacia aspectos no descubiertos en un análisis más crítico.

Alejandro Madrid Zan

Reventosense han publicado los poemas y otros textos, algunos en el libro
Cinco de noviembre para la cruz de Francisco Soler G. y de Pedro Rafael
García II.

Francisco Soler G. y Rafael García, presentados por Vicente Espeso,
del 1.º de mayo de 1923. En: Encuentro Filológico en la Laguna, editado por Rafael
García II en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla
y Jaime Narros, los poemas de Francisco Soler G. y de Pedro Rafael García, en la
Enciclopedia de la Universidad de Sevilla, editada por la Universidad de Sevilla, Sevilla,
de 1984, vol. 1, p. 100.

Homenajes

En el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por
Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, se publicaron los poemas de Francisco Soler G.
y de Pedro Rafael García, en la Enciclopedia de la Universidad de Sevilla, editada por
la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje
se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael
García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el Instituto de
Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.
Este libro de homenaje se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G.
y a Pedro Rafael García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el
Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984,
vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje se publicó en Madrid en el libro de homenaje a
Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de
mayo de 1923, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla,
Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.

En el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por
Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, se publicaron los poemas de Francisco Soler G.
y de Pedro Rafael García, en la Enciclopedia de la Universidad de Sevilla, editada por
la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje
se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael
García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el Instituto de
Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.
Este libro de homenaje se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G.
y a Pedro Rafael García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el
Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984,
vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje se publicó en Madrid en el libro de homenaje a
Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de
mayo de 1923, en el Instituto de Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla,
Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.

En el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por
Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, se publicaron los poemas de Francisco Soler G.
y de Pedro Rafael García, en la Enciclopedia de la Universidad de Sevilla, editada por
la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje
se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael
García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el Instituto de
Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.

En el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael García, editado por
Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, se publicaron los poemas de Francisco Soler G.
y de Pedro Rafael García, en la Enciclopedia de la Universidad de Sevilla, editada por
la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100. Este libro de homenaje
se publicó en Madrid en el libro de homenaje a Francisco Soler G. y a Pedro Rafael
García, editado por Vicente Espeso, del 1.º de mayo de 1923, en el Instituto de
Investigaciones Filológicas de la Universidad de Sevilla, Sevilla, de 1984, vol. 1, p. 100.

Recientemente han fallecido dos personas pertenecientes al quehacer filosófico de nuestro país. Se trata de Francisco Soler G. y de Pedro Rafael Gandolfo B.

Francisco Soler Grima nació en Garrucha, provincia de Almería, España, el 1º de mayo de 1924. Se licenció en Filosofía en la Universidad de Madrid. Colaboró en el Instituto de Humanidades fundado por José Ortega y Gasset y Julián Marías. Fue profesor en la Universidad Nacional de Colombia, en la Universidad de Concepción, en la Universidad de Chile y en la Universidad de Valparaíso. Miembro del comité editorial de la *Revista de Filosofía*, publicó en ella varias traducciones de textos de Heidegger: "La pregunta por la Técnica" (Vol. v, N° 1, 1958); "El Habla" (Vol. VIII, N° 2-3, 1961); "Alétheia" (Vol. IX, N° 1-2, 1962). Diversas publicaciones periódicas recogieron su aporte: en Madrid, la *Revista de Psicología General y Aplicada*, *La Hora*, *Arbor* y *Cuadernos Hispanoamericanos*; en Bogotá, *Mito*, *Nuevo Extremo* y *Eco*; en Santiago, además de la *Revista de Filosofía*, *Anales de la Universidad de Chile*, *Mapocho* y *Teoría*. En 1963 apareció su traducción del *Aristóteles* de W. Bröcker (Ediciones de la U. de Chile, Santiago). Su principal obra, que ha quedado inconclusa, se editó en 1965: *Hacia Ortega*. I. *El mito del origen del hombre* (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la U. de Chile, Stgo.).

Pedro Rafael Gandolfo Barón, S.S.CC., nació en 1912. Fue profesor de la Universidad de Chile, de la Universidad Católica de Chile y de la Universidad Católica de Valparaíso, donde desempeñó el cargo de Director del Instituto de Filosofía desde 1964 hasta 1971. Colaboró en diversas publicaciones periódicas como *Estudios*, *Finis Terrae*, *Dilemas*, *Revista del Pacífico*, *Philosophica* y *Revista de Filosofía* ("La visión religiosa de Goethe", Vol. I, N° 2, 1949; "Lo religioso en la filosofía existencial", Vol. IV, N° 1, 1957). Su interés por los pensamientos de Aristóteles, Santo Tomás, Nietzsche y Heidegger se manifestó a través de numerosos ensayos; entre ellos, "Aclaraciones sobre la teoría aristotélica de la substancia", "La idea de teología en Santo Tomás de Aquino", "La aventura de Federico Nietzsche" y "Heidegger, pensador político". El año 1975 recibió la investidura de Doctor en Filosofía Honoris Causa en la Universidad Católica de Valparaíso. Su voluminosa obra inédita saldrá a luz próximamente.

La *Revista de Filosofía* ha querido testimoniar su homenaje a estas dos figuras del pensamiento en Chile. Para hacerlo, ha creído adecuado mostrar su presencia viva a través de dos textos pertenecientes a la producción filosófica de ambos.

CULTURA, NATURALEZA E HISTORIA

Rafael Gandolfo

RE Lo mismo que en la vida de un hombre así en la vida de un pueblo suele haber épocas auroras anunciadoras de luz, épocas de esplendoroso mediodía y épocas crepusculares no exentas de belleza. Pero pueden darse también en ese pueblo épocas brumosas, grises y soñolientas donde los hombres no hacen más que prolongar oscuramente una vida sin horizonte que se abra “ni a lo finito, ni a lo infinito”. Son esos los aspectos que se reflejan en lo que llamamos cultura de un pueblo.

Desdichadamente la palabra cultura es de aquellas cuyo sentido puede achicarse, minimizarse hasta el extremo de expresar algo subalterno o incluso insignificante. Consideremos en efecto lo que ella significa, habitualmente, en el espíritu del hombre contemporáneo, habitante de nuestras ciudades populosas. Para ese hombre cultura designa un estado de la existencia social caracterizado primeramente por la prosperidad, esto es por la abundancia de bienes materiales susceptibles de complacer todos los antojos de nuestra cambiadiza humanidad. Obviamente esa sola abundancia no bastaría para designar a la cultura, si no se conjugara con la seguridad vital, con la práctica de una cierta higiene y con el ejercicio de los buenos modales. Prosperidad, seguridad de vivir, higiene y buena educación, esta suma aparece cada vez más en la mente del hombre de hoy como la acabada expresión de la cultura en tanto estado deseable para una sociedad.

Nos asombraría entonces, si es que formamos parte de los seres que se asombran, descubrir que los pueblos más creadores de la historia, los que han entregado a la posteridad las obras más imperecederas, más ricas y fecundadoras, fueron pueblos relativamente pobres. Grecia, Roma, el Gran Medioevo, el Renacimiento carecieron en absoluto de esa abundancia de bienes de que disfrutamos nosotros. Las más grandes obras de la razón humana, los más excelsos monumentos de la poesía y del arte se gestaron en ciudades sin electricidad, sin agua potable, sin desagüe ni electrónica y las más portentosas ideas alumbraron en cuartuchos oscuros sin calefacción, ni ventilación y más aún, nos asombraría tener que admitir que con esa suma de prosperidad, más seguridad, más higiene, más buenos modales, podemos

constituir una masa de seres humanos incapaces de testimoniar por nuestras obras de la grandeza, del honor y de la gloria del hombre. Poner a la vista este hecho histórico no es insinuar un menosprecio por la prosperidad y los bienes que se le adjuntan ni sugerir una desvalorización de la tecnología en que ella se sustenta. Ni siquiera pretende decir que podamos prescindir de esa prosperidad y del aparato científico-técnico en que se sostiene, sino tan sólo quisiera situar la una y el otro en el lugar que le corresponde. Este lugar ha sido y será siempre un lugar subalterno, todo lo honroso y admirable que se quiera, pero subalterno. Porque la cultura de un hombre o de una comunidad no consiste fundamentalmente en las actividades productivas que se ordenan a satisfacer deseos o necesidades, no importa la calidad o la cantidad en que estos se dan. Las actividades que hacen cultura no son aquellas que sirven para colmar los vacíos que experimenta a cada paso nuestra vida sensible, no son aquellas que pretenden aplacar tristeza, nostalgias o apetitos, porque son aquellas que hacen al hombre habitar un lugar de la tierra. Habitar es algo más que vivir y que sólo al hombre le está confiado. Las aves viven en el aire, los peces en el agua y las fieras en la selva, pero sólo el hombre puede construir un lugar, esto es, un medio dentro del cual las cosas de la naturaleza lo mismo que las obras de ingenio humano se vuelvan para él en líneas directrices hacia una dimensión o espacio de libre vuelo y de definitivo reposo. Aunque parezca extraño y probablemente monstruoso, las producciones del hombre son capaces de generar un movimiento, una circulación a su alrededor que impelen al hombre a ir de un lado a otro, tirado constantemente por fuerzas cuyos resultados no puede prever, algo así como un muñeco manejado por hilos invisibles y que no se detuviera jamás. Pues bien, un pueblo que demostrara una enorme capacidad científica, tecnológica e industrializadora, pero que no se dejara conmovir por ninguna visión poética de la realidad, ni guiar por ninguna concepción filosófica o religiosa de la totalidad, sería un pueblo incapaz de habitar la tierra y asignarle al hombre su rango en el universo.

Cultura, pues, es un nombre que encierra una multiplicidad de obras o producciones del espíritu: se trata de obras desde luego duraderas, que sobreviven a los actos que las producen, además de obras tan diversas por sus contenidos y sus figuras, que desafían a toda tentativa de clasificación. Códigos de leyes, máquinas, poemas, canciones, ciencias, ritos, manuales prácticos, concepciones filosóficas, todo eso integra el acervo cultural de un pueblo y todo eso no sólo está allí, inerte frente al hombre de ese pueblo, sino que actúa sobre él transformándolo en algo nuevo que las fuerzas de la naturaleza jamás podrían engendrar, a saber, el hombre real concreto, con

su sensibilidad, sus gustos, sus repulsiones y su capacidad de acción sobre el medio que lo envuelve y sobre sí mismo.

Esta propiedad reactiva de la cultura sobre el sujeto y a cuyo círculo pertenece, tiene una singular relevancia sobre el tema propuesto hoy en nuestro estudio y meditación. Y es que el hombre nace dos veces; la primera nace de la naturaleza a través del seno materno; la segunda nace de ese poderoso e irresistible caudal de imágenes, símbolos, creencias e ideas que se imprimen en su alma y genera en ella presentimientos, aspiraciones, decisiones y voluntades hacia metas determinadas. Y es este segundo nacimiento el que hace imposible que nuestra primera mirada al mundo que nos rodea sea una mirada virginal, un encuentro directo con las cosas y las personas. Necesariamente empezamos a pensar con pensamientos que han sido de otros y que el lenguaje nos transmite, empezamos a ver la realidad próxima o lejana con una visión que nos han traspasado otros, y aun nuestras primeras inclinaciones positivas o negativas, nuestras primeras simpatías y antipatías han sido imprimidas por otros sin que nos diéramos cuenta. Es así como se constituyen en cada uno de nosotros los órganos primigenios de conocimiento y de acción y es así como se genera en cada cual su sensibilidad a los valores y bienes.

Algo trascendental sin embargo ocurre en este proceso, esto es, en este segundo nacimiento de nuestra humanidad. Considerado en su punto de partida ese nacimiento puede ser definido como una asimilación, generalmente poco o nada consciente, de contenidos ya preparados y puestos a nuestra disposición por el medio social en que nos toca existir. Regularmente esa primera asimilación produce una comprensión borrosa de lo asimilado, deficiente e incapaz de movilizar el dinamismo de la razón. Conceptos, teorías, símbolos, modelos de fabricación o técnicas, son captados por la mente humana y talvez aplicados aquí y allá al conocimiento de los hechos o a la producción en serie de artefactos o de resultados cualesquiera, pero no despiertan ningún ansia de amplificar el área de lo conocido y descorrer el secreto que yace detrás de los fenómenos, como tampoco suscitan ninguna voluntad de transformar los métodos de fabricación, o de alcanzar otras metas más allá de las ya logradas. Puede incluso decirse que el espíritu del hombre tiende con demasiada frecuencia a reposar sobre resultados ganados mediante el esfuerzo de las generaciones pasadas y a disfrutar de un mundo a cuya existencia no ha contribuido.

No siempre, sin embargo, sucede así, y este es el hecho trascendental al que apuntábamos antes. Hay hombres en quienes la inteligencia se deja sacudir por ese elemento de la realidad que siempre la rodea a modo de un halo o de un nimbo y que jamás se pone de manifiesto como un hecho visible

y tangible. Esa inteligencia presente que detrás o al lado de lo conocido se extiende algo desconocido, pero que no es otra cosa sino la prolongación de lo mismo. O bien descubre que junto a lo ya inventado por la razón en respuesta a las exigencias o apetitos de la vida, hay otras invenciones posibles que pueden satisfacer mejor aún esos apetitos y los otros que se van suscitando. Hay hombres, que a diferencia de los demás, se plantean problemas nuevos en términos tales que hacen posible una respuesta. Es la mirada del espíritu que apunta a algo desconocido pero que sabe o vislumbra el lugar donde hay que buscarlo. El mismo resultado ya logrado, así por vía de ejemplo, la misma ley científica ya establecida puede serlo por otros caminos más rigurosos o más ciertos. O bien nuevos sectores de la realidad son avistados; así el mundo de lo infinitesimal en la física moderna o en la bioquímica, con sus propios interrogantes y sus propias exigencias de respuesta. Pero no es sólo en orden al conocimiento de las cosas donde se manifiesta esta posibilidad de la razón humana, de hacer retroceder sus límites iniciales y de aventurarse en territorios inéditos amplificando de un modo imprevisible el área de lo conocible. También en ese otro orden de la inventiva fabricadora o poetizadora ocurre en tal o cual ejemplar de la especie humana la irrupción de un procedimiento nuevo para obtener de un modo más simple y eficaz lo que antes se obtenía por vías más penosas o inseguras. O sucede en un nivel más alto el descubrimiento de un medio capaz de cumplir aspiraciones hasta ese instante consideradas como fantásticas. Así muchos han soñado volar, esto es, usar al aire mismo como elemento para vencer la pesantez y avanzar libremente sobre la superficie de la tierra, pero sólo un hombre hace ver que ese sueño es una auténtica posibilidad, ese hombre del Renacimiento que se llamó Leonardo da Vinci. Lo mismo acontece en el nivel más alto a que pueda alzarse la razón. Ese nivel es aquel en el que el espíritu quiere abrazar la totalidad de lo real y penetrar en ella la ligadura más fuerte que la une, la ensambla y la sostiene. Tal es el nivel en que se cumple la pregunta por el fundamento absoluto del mundo, la pregunta que ha de perseguir obsesivamente a la inteligencia del pensador aunque la esperanza de una respuesta plena se aleje interminablemente. A ese mismo nivel se alza la mente del más poderoso creador en el dominio del arte, pues lo que él en el fondo persigue no es la simple combinación de elementos sensibles capaces de suscitar sensaciones detectables al oído o la vista, sino otra cosa, más difícil y en cierto modo sobrecogedora, cual es la de dejar pasar el rayo de una cierta plenitud, de una cierta sobreabundancia de ser a través de su obra hecha de materia pura y simple; luz y color, volumen, sonido o movimiento. Pero aquí también, sea en el campo de la concepción filosófica, sea en el del más atrevido designio creador, el espíritu del hombre,

si bien colmado de tanta riqueza acumulada por la historia, parece no contentarse jamás con la posesión de esa riqueza sino que, vuelto sobre ella y nutriéndose de su sustancia, se siente necesitado de buscar otra cosa, como si lo conquistado como verdad o realizado como belleza hubiese a la vez ocultado y oscurecido algo cuyo esclarecimiento a él le incumbiera en el presente en que vive. Así se teje la vida del pensamiento humano como una inquietud sin descanso posible, a la vez asombrado y descontento de su propia obra.

Es en esta perspectiva en la que hay que ubicarse para un planteamiento fecundo del tema elegido: la relación entre cultura e imitación. En efecto, no es posible aclarar esa vinculación si no volvemos nuestra reflexión al problema de la asimilación del fondo cultural por el individuo en su presente histórico. Penetrar en ese proceso tal como ocurre en cada uno, tener a la vista la enorme diversidad de casos según la forma cultural asimilable, comprender al mismo tiempo la muy distinta relevancia que puede alcanzar ese proceso para la vida de una cultura, son tareas que encubren enormes dificultades. Por eso quisiera limitarme a algunas observaciones sobre este tema que pudieran acaso arrojar alguna luz sobre las cuestiones que habrán de suscitarse al tratar las formas de cultura en particular.

Me he referido anteriormente a la variedad inabarcable de las producciones que el espíritu va entregando a las generaciones posteriores. Pensadores ilustres como Dilthey y Hegel, historiadores de la más alta jerarquía como Burckhard y Spengler se han sentido sumergidos por este enorme caudal de creaciones ya visible en el círculo de cualquier gran cultura nacional. Lo que nos asombra, desorienta y marea no es tan sólo la diversidad cualitativa de las formas de la cultura, sino otros dos aspectos fáciles de destacar. El primero es la muy diversa valiosidad de lo que acarrea una cultura y se nos ofrece a nuestro esfuerzo asimilador. No guardan dentro de sí mismas la misma energía fecundadora, la misma pujanza germinativa, las modas en el vestido o en el amueblamiento, las ideologías políticas o pseudo religiosas, que las teorías científicas, las interpretaciones más elaboradas de los fenómenos naturales o sociales o que los grandes estilos arquitectónicos o musicales. Hay expresiones de la cultura de muy pobre contenido y otras que debajo de pretensiones arrogantes de explicarlo todo o de poseer la clave, digamos la receta de las más sublimes transformaciones sociales, disimulan su incoherencia lógica y su vacío de verdad. Una combinada orquestación publicitaria y una trabajada apariencia de científicidad o de moralidad pueden hacer aparecer a tal utopía política como portentoso engendro del genio humano y de esta manera captar el asentimiento de muchedumbres. El otro aspecto es el hecho de que las producciones del espíritu nos llegan de hecho en un

grado muy desigual de elaboración. Los estilos artísticos, los modelos de fabricación lo mismo que las interpretaciones teóricas de los fenómenos, salen a nuestro encuentro; los unos acabados con toda su potencia a la vista, los otros a modo de esbozos o proyectos incipientes.

Frente a esta inabarcable variedad de producciones culturales es fácil constatar la necesidad y la dificultad de una selección. Esta necesidad y dificultad se hacen más agudas para los que de algún modo la naturaleza ha colocado en los puntos de avanzada de una cultura. Me refiero a los investigadores en el sentido más amplio de este término, a los indagadores en el horizonte del espíritu, del círculo de las posibilidades que misteriosamente abre cada momento de la vida y cada época de la historia. Ellos son como los centinelas encargados de avistar lo que una humanidad situada en tal punto del tiempo reclama para aproximarse a la cima de su posibilidad y de este modo alcanzar su medida. Para ellos de lo que se trata no es simplemente de disfrutar de la obra ya cumplida y descansar en ella sino discernir en la masa de lo advenido que ha tomado forma, las líneas de fuerza, el aliento y la dirección de una verdad y de una belleza todavía intocada, en fin, la idea, el modelo, el llamamiento que remueve nuestro fondo y lo vivifica.

Cabe preguntarse de qué depende el acierto en esta selección en el material que nos entrega la cultura ya hecha. Para algunas actividades culturales el paso fundamental consistirá simplemente en el hecho de colocarse el investigador en el lugar que le es propio, y ello significará especializarse, limitar el campo de su visión y dirigirlo hacia aquello que le ha propuesto como objetivo posible. En efecto, hay campos de investigación como lo son los de la ciencia positiva o la tecnología en que los objetivos están ya en cierto modo dados, sea por los desarrollos anteriores, sea por las necesidades de conservación o de progreso que experimenta el individuo o la sociedad. Y lo que ocurre con los objetivos ocurre paralelamente con los medios a poner en juego en la realización de los mismos. Para el científico de hoy, para el tecnólogo, para el físico, el biólogo o el economista, el campo de elección de objetivos y medios se delimita por sí solo y se estrecha, pues los problemas a resolver están delante de los ojos, como que son esbozados por la realidad histórico-cultural en que esos investigadores viven. Pero hay otras formas de la cultura, pensamos en el vasto dominio de la creación poética o de la búsqueda filosófica, en que jamás los problemas están tan claramente delimitados y enumerados como en la ciencia experimental o la técnica, pero sobre todo en que los caminos para responder a ellos jamás se diseñan demarcados con nitidez a la visión del entendimiento.

La primera dificultad, pues, para una recta contribución al despliegue de

una actividad cultural radica en la necesidad de un discernimiento en que la aptitud personal debe adecuarse con las vías ya abiertas por obra de otros espíritus. Sin embargo, la necesidad de este discernimiento no aclara la dificultad más grave con que tropieza de hecho la investigación. Esta dificultad estriba más bien en la resistencia de la mente para retroceder a los orígenes de toda creación y descubrimiento y es inherente a la más peligrosa tendencia de nuestro espíritu, cual es el de la pereza, esa especie de entropía mental o, con un término más simple, tendencia al menor esfuerzo. Una tendencia así no sería tan poderosa, no triunfaría tan fácilmente de la voluntad de ser si no arraigara en una necesidad, cual es la necesidad de existir repitiendo incesantemente lo que desde un comienzo nos brinda la naturaleza y luego, en el plano de la vida humana, lo que entrega la cultura. Existir humanamente es repetir los gestos, las actitudes y comportamientos de otros humanos, de aquellos que constituyen nuestro medio. Esta necesidad de repetición vale igualmente para la vida de la razón tal como se expresa en la investigación de la verdad teórica o en los procesos de la creación poética o técnica. Para avanzar en esas líneas debemos como primer paso apropiarnos de estructuras mentales sin las cuales seríamos incapaces de emitir el juicio más elemental con pretensiones de verdad. Así, el uso que hacemos del pensamiento lógico es en el fondo una repetición de estructuras insertas en la naturaleza de la razón. Pero tan esencial como repetir esas estructuras congénitas a nuestra mente resulta mostrarnos capaces de apropiarnos de otras que no están insertas en la constitución de nuestro espíritu y que debemos acoger de la tradición pensante vigente en nuestro ámbito.

Sin embargo, jamás esa necesidad de repetir conformándonos a estructuras mentales ya hechas nos fuerza a lo que podría llamarse la repetición pura. Podemos ciertamente recaer en la reproducción sin variaciones de esquemas prefabricados, podemos limitarnos a aplicarlos mecánicamente, sea para enjuiciar la realidad, sea para ordenarla y manipularla, pero no estamos forzados a ello. Se diría, al contrario, que allí donde nuestra razón toma conciencia de sí misma, en ese mismo instante se siente irresistiblemente movida a modificar los esquemas establecidos, y si ello no le es posible, abordar un dominio en que esos esquemas no tengan validez alguna.

Es ése el momento en que a la inteligencia no le basta que un modelo de explicación teórica o un modelo de fabricación se haya mostrado útil y practicable en sus aplicaciones, sino que querrá descubrir en ese modelo la razón de su eficacia y, a la vez, de sus limitaciones. Tratará consecuentemente de extraer de ese modelo el secreto de su fuerza iluminadora u operadora y querrá mostrarlo como modalidad particular de un modelo más

universal. Quizás quiera ir más allá todavía e indagar el motivo que lleva a la inteligencia a avanzar en una línea determinada entre otras posibles, esto es, el motivo que la impele a proponerse tales o cuales objetivos en vez de otros y de escoger tales o cuales vías en vez de otras, en la consecuencia de los mismos. No es de ningún modo grato adentrarse en esta profundidad donde nada hay que asegure el éxito de nuestra incursión y donde nada aparezca como inmediatamente utilizable, y por eso es poco probable que muchos se aventuren en esta búsqueda que es la del origen de nuestras formas de pensamiento y de la orientación que de hecho toman. Y sin embargo sólo esa búsqueda llevaría a descubrir un espacio de libertad capaz de desatar las ligaduras de nuestros hábitos mentales y de romper la estrechez de nuestra visión. Sólo en la medida en que el espíritu se hace capaz de alzarse a ese punto encuentra en sí mismo una libertad de movimiento frente a todas las metas propuestas de antemano y frente a todos los caminos ya trazados. Esta libertad de movimiento no es otra cosa sino la eterna e indestructible trascendencia del espíritu humano sobre su propia obra, ese su eterno e indetenible estar más allá de sí mismo dejando atrás sus propias creaciones, avizorando constantemente otras que jamás podrá realizar él mismo sino otros distantes de él en el espacio y en el tiempo. Al describir en estos términos la dificultad que experimenta el hombre en reactualizar en sí mismo su capacidad de innovación sobre la base misma de su necesidad de repetición, lo que hemos tenido a la vista son las mentes fundamentalmente investigadoras, son los hombres de ciencia, los pensadores, los artistas conscientes de su arte, los tecnólogos de más alto nivel. En fin, son los hombres hechos para presentir, cada uno en su dominio, ese margen de realidad que se adelanta a la vez próximo y brumoso en el problema que es por primera vez planteado o en la tarea que es por vez primera abordada.

Ese hombre es aquel que recoge la intención más secreta que se oculta en la necesidad de repetición y por eso, lejos de asustarlo o incomodarlo la asimilación de la obra puesta ante sus ojos, ella lo incita y se le convierte en tarea ineludible. Ninguno como los más grandes innovadores se ha vuelto hacia el pasado para escudriñarlo y desentrañarlo, ninguno tampoco ha aprendido mejor de los maestros, a veces anónimos, que los han precedido. Cabe decir que la tendencia a innovar en la actividad cultural es tan originaria como la contraria, a repetir. Ello se refleja en el plano de la publicidad, en el tipo humano tan abundante en nuestra época, el tipo del snob, el hombre permanentemente devorado por la urgencia de estar al día y de no aparecer pasado de moda, el hombre atento a las modas intelectuales. También el snob siente la necesidad de innovar, de no repetirse a sí mismo, pero la proyecta a la exterioridad de su existencia, al reflejo social de la misma, y así

consigue un cierto resultado positivo, a saber, ocultarse la monótona repetición de sí mismo, la repetición de sus pequeños vicios y sus pequeñas virtudes, esto es, de la vulgaridad de su existencia.

II. Hemos sido invitados a una tarea, poco común sin duda, por el decreto de alguna divinidad invisible, a un examen de la actividad cultural de nuestro pueblo. Detrás de esta invitación subyace la esperanza de medir nuestra situación cultural en casi todos los grandes sectores de la cultura y luego, de proponer un cierto pronóstico. Es dudoso, sin embargo, que lleguemos a algo más que conjeturas. El obstáculo en este caso, tratándose de este pueblo de Chile, no proviene ciertamente del inmenso patrimonio de obras de alta jerarquía, sino más bien de su ausencia. En vez de obras acabadas, monumentos de perfección clásica o realizaciones marcadas por algún sello original, es presumible que hallemos tan sólo gérmenes, esbozos, fragmentos o bien, imitaciones ligeramente modificadas, y no para mejor, de producciones clásicas elevadas al rango de modelos. Sin embargo, sería injusto y poco veraz juzgar el panorama chileno de su cultura a través de ciertas actividades culturales y sobre todo, medirlo con un padrón extranjero. En efecto, Chile es una nación de historia breve, pero que ha logrado configurar un cierto tipo humano peculiar caracterizado no sólo por rasgos biológicos o psicológicos, sino más bien por esa disposición del alma que los griegos llamaron "Ethos". Esa disposición presente en los miembros de la comunidad nacional ha fructificado a través de la historia en el ejercicio de virtudes eminentes, a saber: virtudes políticas, domésticas y militares que lo hacen sobresalir entre las naciones iberoamericanas. El rol de esas virtudes ha sido de incalculable importancia en la constitución de nuestro ser nacional, pues ha dado origen a la fundación de un Estado fuerte, de una familia sólidamente ligada y de una protección segura frente al enemigo de fuera y de dentro. El ejercicio de esas virtudes hace posible el mantenimiento de un tipo humano y de un medio social sobre el cual pueden florecer las expresiones más altas de la cultura. Este es el lado positivo de nuestra historia. Sería, sin embargo, insensato desconocer el lado negativo, esto es, nuestra falta de pujanza espiritual para preparar el advenimiento de obras creadoras cargadas de ejemplaridad en los dominios del arte, del pensamiento puro, de la investigación científica y la invención tecnológica. Dos signos entre otros hacen ostensible esta deficiencia del alma nacional. El primero es la ausencia a través de la historia de un órgano selectivo capaz de discriminar en las normas culturales extranjeras lo rico en sustancia y virtualidad de lo vacío e insustancial; hoy como ayer y hoy más que ayer, nos dejamos subyugar por doctrinas sin conceptos iluminadores, abundantes en soluciones verbales y sobre todo angostadoras del panorama de la realidad. Ayer nuestros abuelos

ilustrados se dejaron influir por un romanticismo de arrebatos sentimentales, el de Werther o Jorge Sand, pero no por aquel otro que rezuma el Fausto de la epopeya. Luego, más cerca, en los inicios de este siglo un cierto positivismo proliferó en las cabezas de mentores políticos, juristas y educadores. Todavía más cerca de nuestros días la forma más burda, y más chata, del llamado materialismo histórico conquistó el espíritu de no pocos intelectuales, artistas, maestros y dirigentes políticos. El otro signo de nuestra indigencia cultural es la poca perduración de los impulsos culturales en las raras épocas que han prosperado. Más que desarrollo cultural se ha dado en este pueblo de Chile lo que la voz autorizada del historiador Mario Góngora denomina oleadas de entusiasmo, pasadas las cuales las semillas no prenden en el suelo del espíritu y terminan por morir. El soplo del espíritu, venga de donde venga, ha sido entre nosotros un fenómeno pasajero y casi sin porvenir. Sin embargo, algo ha ocurrido en este país entre los años veinte y cincuenta de este siglo y cuya resonancia en los diversos sectores de la cultura sólo podrá ser apreciada con el tiempo, cuando la atención de los estudiosos se vuelva hacia esa época. Lo ocurrido en esas décadas es un acontecimiento sin precedente en la historia de nuestra cultura. En efecto, son esos los años en que penetran en nuestro ámbito corrientes espirituales, interpretaciones científicas, estilos artísticos, en fin, ideas cargadas de vitalidad y preñadas de consecuencias. Es el tiempo en que el chileno ilustrado oye hablar, se interesa y apasiona por los más grandes exponentes del pensamiento europeo. Los nombres de Proust, Rilke y de Tomás Mann, empiezan a circular en nuestro aire; la nueva arquitectura entra con Le Corbusier; los estilos de la pintura y la plástica más avanzada, la del cubismo y surrealismo, encuentran amplia acogida en nuestro medio; y no sólo eso, pues las más osadas y herméticas teorías científicas son temas de discusiones, trabajos y conferencias que desbordan el círculo de los especialistas, como ocurre con la teoría de la relatividad de Einstein. Son también los años en que los pensadores de más relieve en la historiografía y la filosofía europea son acogidos, estudiados y debatidos por inteligencias juveniles perspicaces, ansiosas. Son los años en que nos llegan desde fuera las formas de pensar acuñadas por nombres como Spengler, Dilthey, Bergson, Husserl y Scheler, y al final de esas décadas la de Heidegger. Se diría que en esa época el espíritu del chileno ilustrado demuestra a la par una enorme vivacidad espiritual y una capacidad de selección en la extraordinaria profusión de producciones que le ofrece la cultura europea. Por primera vez prueba que sabe escoger y escoge bien, como si le hubiesen nacido nuevos órganos de captación, nuevos sentidos más sensibles que los de antes. Definitivamente el horizonte intelectual del chileno deja de ser provinciano y entra en la circulación de los más

trascendentales movimientos que han agitado el alma de Occidente en los dos últimos siglos.

Sin lugar a dudas, desde esas décadas hasta hoy mucho se ha perdido de la finura espiritual y del entusiasmo que las caracterizó. Pero el horizonte abierto por la sensibilidad de esas generaciones no se ha cerrado. La inteligencia del chileno se mueve espontáneamente en un círculo más amplio y sus exigencias de verdad y de belleza se mantienen vivas debajo de las turbulencias de las luchas políticas y sociales, viva, pero con una vida más bien latente y no muy segura de crecer y desplegarse en las condiciones en que le toca existir. Quizás lo más saludable que pudiera acontecerle hoy es la toma de conciencia de los peligros que la acechan. Esta toma de conciencia, si ha de ser algo, ha de ser justamente la de esos puntos débiles de nuestra complejidad espiritual, y que se han hecho palpables en el transcurso de nuestra historia. Porque, hay que decirlo de una vez, el espíritu de este pueblo permanece ajeno a la naturaleza y al paisaje físico que lo envuelve entre Cordillera y Mar; ajeno también a su propia historia que no parece ni conocer ni admirar; ajeno a su presente y la gama tan extensa de conflictos que lo dividen y de influencias que lo perturban. Sacudir esta falta de conciencia parece tarea ineludible, la única que hará posible en un futuro incierto infundirle un sello propio y una orientación definida a toda la tasa de energía que se esconde en el alma de nuestra nacionalidad.

III. Las consideraciones precedentes han girado alrededor del problema de la asimilación de estructuras mentales, estilos y modelos que preexisten al sujeto hombre en el momento en que irrumpe en la vida. Se ha intentado mostrar cómo, en general, esta asimilación implica por parte de ese sujeto la necesidad de una repetición de lo pensado y proyectado por otros. Obviamente, en este caso que es el del investigador o el artista, cabe hablar de una imitación por parte del que asimila y repite, pero, se trata de una clase de imitación que es connatural a nuestra naturaleza, tan connatural que sólo expresa el hecho genérico de depender de otros en el punto de partida de cualquier actividad racional. El carácter de ser sólo individuos diferenciados de todos los demás genera una dependencia de nuestra vida individual respecto a la vida de otros, dependencia que no se reduce a tal o cual aspecto de esa vida, sino a su totalidad. La asimilación de formas de pensar ya constituidas, ya delineadas en cuanto a su dirección y su desenvolvimiento, lleva a cabo sin esfuerzo esta apropiación de lo producido por otros, para convertirlo en cimentación y fuerza impulsora de nuestra racionalidad. Sin embargo, esta necesidad tan humana de asimilar repitiendo, se topa muy luego en nuestra existencia con el problema nuevo e imprevisto y con la tarea

de responder a su exigencia; ese problema que nos impone la realidad circundante misma cuando en algún punto se vuelve amenazante, o que simplemente nace de la vitalidad sobreabundante de una inteligencia excepcional capaz de hacer nacer problemas, en cierto modo, gratuitos, no impedidos por necesidades biológicas o psicológicas, problemas que aparecen a primera vista como los de un juego que inventa la razón para distraerse y que son los del poeta, los del artista, los del pensador que filosofa. Es en este instante cuando el hombre busca instintivamente fuera de él mismo alguna luz que lo encamine por el territorio incierto que acaba de apercibir. Es aquí donde decimos que está el punto en que su mente quisiera ver dibujarse como en una pantalla los rasgos genéticos de la imagen que necesita, arrancándola de una vez de la oscuridad, de la nada. En el momento de la innovación y del salto hacia adelante, quisiera asegurarse de la precisión y del acierto de su salto, poniendo en claro la representación de un modelo, de un método, de un estilo que ya ha probado en otra circunstancia ser eficaz. Para innovar la mente requiere algo a lo que pueda seguir con la mirada, ese algo que es el modelo, el ejemplo o el arquetipo, y en verdad, puede hallarlo o no hallarlo, y, de hallarlo puede equivocarse su búsqueda y apuntar la vista a lo que ilusoriamente se le aparece como afín. En esta línea, inevitablemente el investigador como el artista corren el riesgo de extravío, vale decir, de la tentativa obsesiva e impaciente de imitar lo que es inimitable, o de imitar lo que repugna a la intención de su proyecto original.

Es claro que hemos tenido presente hasta ahora en la relación entre asimilaciones, innovación e imitación a casos determinados de la actividad cultural, a casos, por decirlo así, absolutamente específicos, pero, siempre detrás del hombre que piensa y escribe, detrás del hombre que compone o inventa o detrás del que investiga la naturaleza y la persigue en sus meandros, hay el hombre a secas que quiere hacer de su vida total algo con sentido; al lado de la actividad específica que ejerce hay el modo de vida que debe elegir y en el que esa actividad será sólo una pieza, acaso la pieza más importante, acaso meramente una pieza. En esta perspectiva se replantea otra vez el problema de la reacción entre asimilación, innovación e imitación. Sin embargo, lo que modifica el planteamiento es que en este caso el individuo está expuesto a padecer la influencia de lo ajeno, sin que tenga que enfrentarse claramente a la cuestión de la idoneidad de esa influencia. Los modos ajenos de vida, esos modos prestigiosos por venir de pueblos ricos en tradición y en cultura, nos invaden y subyugan sin necesidad, casi siempre, de practicar elecciones deliberadas. Sin saber cómo, juicios de valores que se extienden del dominio estético al ético, normas de conducta, modas en el vestir, en el hablar y en el gesticular, empiezan a modelar nuestra vida para

bien o para mal, angostando nuestra mirada, dilatándola, aclarándola o alucinándola; y este es, sin duda, el más grave problema que plantea en la actualidad al hombre de este pueblo la invasión de la cultura extranjera, no importa si viene de Europa o de América. Su gravedad se acusa por cuanto parecemos extrañamente indefensos ante esa invasión, sin una vitalidad propia fuertemente acentuada como para discriminar y rechazar lo que es fútil o degradante en las valorizaciones y ejemplos foráneos.

Quizás nunca en nuestra historia se ha hecho más dificultoso para el hombre de nuestro pueblo, cualquiera que sea el estrato a que pertenece, sustraerse a ese fastuoso y prepotente ropaje de gloria y de suficiencia con que se viste hoy la prosperidad, al confort y al lujo que la acompañan y a esa soberbia de vida que rápidamente genera en los que la alcanzan en alguna medida. Nunca como ahora, pareciera más difícil al hombre de ese pueblo cumplir en sí mismo el imperativo, a la vez simple y profundo, que dice: Llega a ser el que eres.

PROLOGO A CIENCIA Y TECNICA DE MARTIN HEIDEGGER*

Francisco Soler

RE Con la concisión requerida por el carácter de estas páginas introductorias a Heidegger, intentaremos responder a dos preguntas: 1. ¿Quién es Heidegger? 2. ¿Qué lugar tienen en su obra pensante los dos escritos que siguen?

I. ¿Quién es Heidegger? Fallecido el año 1976 es, en frase de Ortega, “uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos”. Por lo que uno entrevé, ser pensador no es flojo asunto, y aunque todo el mundo se mueva y sea en una interpretación pensante de eso que, sin compromiso, podemos llamar “la Realidad”, *ser pensador*, esto es, haber traído el ser a presencia en las palabras de la lengua materna, tener ideas de las cuales puedan vivir los prójimos, es, en palabras del propio Heidegger: El Acontecimiento-apropiador, que apropia y destina mutuamente ser y pensar.

De alguna manera, todos vivimos de la ‘luz’ acogida en Mundo llevada a cabo por el “gran” pensador; de ahí el abuso lingüístico de llamar pensador a cualquier profesor de filosofía que, a lo más, se distrae con sus alumnos. Pero *un pensador* es el acontecimiento de lo Extraordinario; según el modo de lo Mismo a él asignado, como *el poeta*: Hölderlin. Si tomamos como patrón para medir la grandeza de un pensador parte de lo que el propio Heidegger dice, habría que consignar: “Heráclito y Parménides no fueron aún ‘filósofos’. ¿Por qué no? Porque ellos fueron los más grandes pensadores. ‘Más grande’ no se refiere al cálculo de lo que realizaron, sino que indica hacia otra dimensión del pensar”.

El benévolo *lector*, no avezado a estos discreteos filosóficos, ya debe estar alarmado por las cosas que se están diciendo en las pocas líneas escritas y sorprendido se estará preguntando qué significa lo dicho; incluso puede preguntarse por qué hemos subrayado la palabra ‘lector’ líneas más arriba. Lo malo sería que el susodicho lector hubiera resbalado sobre lo escrito.

*Estas páginas fueron antepuestas por el autor a sus traducciones de ‘La pregunta por la técnica’ y ‘Ciencia y meditación’, ensayos de Heidegger que proyectaba publicar en un volumen bajo el título *Ciencia y Técnica*.

Heráclito y Parménides se mueven en otra dimensión del pensar, otra que la llamada "filosofía". Indicar hacia esa otra dimensión del pensar, requiere ingresar en la propia dimensión pensante del pensador Heidegger. Hagámoslo con brevedad y claridad; para ello hay que reiterar un gran círculo en camino al centro.

Las 'cosas' que pueblan el Cielo, la Tierra, el Mundo y el Universo, están ordenadas en grandes ámbitos o campos de cosas: naturales, artificiales; reales, fantásticas; vivas, muertas; buenas, malas; minerales, vegetales, animales; hombre y mujer; Oriente y Occidente. A su vez, cada ciencia, cada oficio, tiene su campo de 'objetos' a los que se aplica y un saber mediante el cual los trata. Ordenaciones de las cosas, clasificaciones, localizaciones, modos de espaciar, en suma, un vasto plan de atenuamiento *a* y *con* las cosas del mundo, a las que estamos ligados de por vida.

En un cierto momento de la historia del hombre (siglos VI a V, a.d.C.) y en un cierto lugar (Grecia), de cuyo nombre hay que acordarse, surgió una nueva manera de estar el hombre en el Mundo: pensar lo que las cosas, ellas mismas, *son*. Dos pensadores de esas fechas del nacimiento de Occidente, Heráclito y Parménides, acogen el brillo que desde la lengua materna se cierne sobre las cosas. El ánimo del hombre se templea en un nuevo πάθος —*pathos*: sentir— que *admira* lo más maravilloso: que las cosas *sean* y que sean *lo que son*. En consonancia y correspondencia —ὁμολογεῖν, *homologeîn*— con el nuevo y arcaico aliento del Mundo (λόγος, *Lógos*) viven esos pensadores. Es el amanecer del pensar occidental, destinado por el Ser, que acoge a la existencia griega a su servicio.

Esa mañana del pensar sólo fue flor de un día (unos trescientos años, de los que todavía vivimos). Desde la fuente mañanera brota un gran río que llega hasta nosotros, los últimos advenidos, que "llegamos tarde para los dioses y temprano para el Ser". En una serie de transmutaciones, el hombre de Occidente va alejándose y dando la espalda a su Patria. Rápidamente el 'pensar devoto' al servicio del Ser, se va a transformar en filosofía, que busca detrás de todos los ruidos de la historia, y pregunta: ¿Qué es ser? Se extiende la noche de los tiempos, en cuya medianoche estamos. Por cierto que este oscurecimiento de la Tierra no se debe sólo ni principalmente al hombre; no se trata de una deficiencia del pensar, fácilmente subsanable. Es el Ser Mismo el que se retira y retrae; dicho con una palabra mañanera para el Ser y en dicho de Heráclito: Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ —*Physis kryptesthai philei*: Lo más propio del brotar en ser es su quedar retraído.

Volvamos al asunto del Ser con el que, decíamos, nació el pensar, que, con Platón, se transmutaría en filosofía. Si miramos en torno nuestro, podemos ir fijando nuestra mirada en las cosas que hay: Cielo, atardecer, un árbol que

eleva su copa al cielo, la noche que se cierne...; se podría encargar a las computadoras que fueran haciendo la lista de todas las cosas que hay, aunque fracasarían, entre otras razones, porque sólo pueden registrar lo que hay ahí, fuera de mí, pero no las que se encuentran aquí, dentro de mí dentro, y que si yo no las digo se quedarán por siempre ignoradas.

Sin duda alguna, cada cosa es la cosa que es y no otra; ese árbol ahí es ese árbol y no otra cosa, por ejemplo, un elefante; y así sucesivamente. Pero, toda cosa, cualquier cosa, por extraña y rara que sea: esta casa abierta a la luz del sol poniente, el número 4, un casi sueño que tuve anoche; la mirada de mi hija Soledad; mi no estar ya en este mundo una vez que me haya ido de él, a donde ya no hay horizonte; toda cosa, cualquier cosa *es*: es la cosa que es, pero *es*, brilla y luce en *su ser hacia nosotros* que la miramos.

Y el pensar atento del hombre puede fijar su mirada en ese 'es' de la cosa, e incluso en el *es*, no ya de una cosa particular y concreta, sino en el ES de toda cosa. Un ejemplo: puedo preguntar a alguien: ¿Qué es aquello que se ve encima de la montaña? Respuesta: un árbol. Puedo seguir preguntando: ¿qué es un árbol? Y de ahí saltar a una última pregunta: ¿qué es ES, o SER? Precisamente en las respuestas que se han dado a esta última pregunta, consiste la historia de la filosofía.

Pero el asunto tiene un lado más que hay que consignar, para ingresar en el camino pensante del maestro Heidegger: El filósofo tradicional (desde Platón hasta Nietzsche y Bergson) ha considerado el ser *de* la totalidad de las cosas que son, esto es, de los entes. Por cierto, los entes, las cosas, tienen ser, son; mi mano es mi mano, tiene ser, en este caso de mano; si no tuviera ser, no sería, no sería mano. Así, todas las cosas del Mundo tienen ser, cada una a su modo, manera, genio y figura. La filosofía sida hasta ahora ha pensado ese *ser de las cosas*, el *ser de los entes*; ha pensado el ser en esa dimensión, de otro modo no habría sido filosofía, Metafísica.

Pero se puede pensar el Ser, por lo menos, de dos maneras: como ser de los entes, como ser que *las cosas son*; en este caso, el ser sería *en y de* las cosas. Es una manera oblicua de considerar al Ser, según la cual se hace consistir al Ser en su estar radicado en las cosas, en los entes y, así, se reduce el Ser a un ente más: el *Summum Ens*; en este modo de pensamiento se produce una tergiversación (recuérdense los cambios que se han hecho por los filósofos respecto a la *verticalidad* del hombre y cómo han intentado ponerlo del revés: los pies en la cabeza y la cabeza a los pies, y viceversa): se toma a los entes por lo propiamente ser y éste queda rebajado a ser un ente más: fundamento, primera causa o primer principio de todo lo que es.

En todo caso, la filosofía sida hasta ahora ha considerado la entidad —*Seiendheit*— de los entes y de ella se han dado diversas interpretaciones:

Idea platónica, *Enérgeia* y *entelégeia* aristotélicas, *cogitatio* cartesiana, *Voluntad de poderío* como *Eterno Retorno de lo Igual* nietzscheana, etc. Incluso en el Heidegger de *Ser y Tiempo* hay textos que, de no ser leídos verdaderamente, podrían avalar este modo de pensamiento; por ejemplo: “Lo Ser es en cada caso ser de lo ente”; otro: “Ente *es* independiente de la experiencia, conocimiento y captación, por medio de los cuales es abierto, descubierto y determinado. Pero Ser “*es*” sólo en el comprender del ente, a cuyo ser pertenece algo así como comprensión de ser”. Pero el *es* aplicado a lo ente, que el propio Heidegger subraya y el “*es*” entrecomillado, dan qué pensar.

Pero el Ser no es sólo ni principalmente *ser de los entes*, de las cosas. Parménides es el primer pensador que acoge, colecta y retiene el *reclamo*: ἐστὶ γὰρ εἶναι —*esti gar einai*: pues SER es lo que es—. Desde ahí hay que invertir lo pensado hasta ahora; hay que girar; no seguir adelante en el alejamiento de la fuente originaria; tenemos que volvernos con el oído atento hacia lo dicho en el alba del pensar por los pensadores mañaneros. El Ser no es propiedad de lo ente; por el contrario, éstos, los entes, son lo que *son en el Ser*, merced y gracias al Ser, que se da, destina, regala en los entes, frutos frutivos del Ser, quedando éste retraído a fin de que en su abierta luz puedan aparecer las cosas de este mundo con brillo propio.

Hay que abrir, pues, una meditación armónica para y hacia el Ser; otra manera de verlo y oírlo que la sida hasta ahora; una meditación temática y expresa del Ser Mismo; hay que liberar al pensar del círculo del mundo de los filósofos y hacerlo retornar a su Elemento: el Ser. “Hasta ahora se ha medido la capacidad del pensar por su permanencia fuera de su elemento, como si midiéramos la capacidad de un pez por su capacidad de permanecer en lo seco”.

Como decíamos, la Metafísica, desde una mirada oblicua y previa al Ser, ha tratado el ser de los entes; el pensar abandonó su casa y se convirtió en teoría de los entes; el Ser fue abandonado y olvidado. Precisamente “de la experiencia del olvido del Ser, ha surgido mi pensamiento”, nos dice el propio Heidegger; es un largo olvido de más de dos milenios. Pero, puestos ya en camino del recuerdo (Andenken), hemos de comprender el olvido griegamente ἐπιλανθάνεσθαι —*epilanthánesthai*—, como retirarse de la presencia hacia la ausencia. En ese término griego está la raíz de la palabra clave de la filosofía griega: Ἀλήθεια —*Alétheia*—, vertida al latín por *veritas* y nuestra “verdad”. Con la traducción al latín de ese y los otros términos claves del pensar griego, habría comenzado “la falta de suelo” del pensar occidental. Algún día habrá que meditar lo que se juega en esto del traducir: “De la traducción del término εἶν —*eón*, ente-ser— pende el destino de Occidente.

'*Ἀλήθεια*' es la palabra que nombra —*Φύσις*, *Physis*— la experiencia griega del Ser: el estar abierto, en brillo, luz y esplendor, luciendo cada cosa a su manera; por tanto, lo Abierto (*Lichtung*), lo brillante, luminoso —*φαινόμενον*, *phainómenon*—; este es un lado de lo *εἶναι*, ente-ser. Junto y mismo con ello está la *Φύσις* —*Physis*—, el brotar en ser, surgir, advenir, lo fuerte y potente, que mantiene y retiene y *da ser*: aspecto, forma, figura y brillo en la propia mismidad (piénsese en las 'pulsaciones' primaverales de las anuales primaveras y en el retraimiento tormentoso del invierno; tenemos que recuperar nuestro mirar y conducirlo a la capacidad de admiración de los 'fenómenos físicos'; las explicaciones de las ciencias nos han arrancado de nuestro lugar en la 'naturaleza natural' y nos han descompuesto en una 'naturaleza técnicamente domesticada').

En trama con las dos palabras indicadas, *Alétheia* y *Physis*, se da una tercera: *Λόγος* —*Lógos*—: lo reunidor que trama; lo único 'sabio'. *Lógos* fue traducido al latín por *verbum*, 'palabra'; sería, pues, *la palabra griega* para lo que nosotros comprendemos como lenguaje. Pero carecemos del oído capaz de escuchar griegamente esas palabras. Al respecto, citemos un texto que da que pensar: "Lentamente se disipa la tiniebla, a saber, para nuestra meditación, que la lengua griega no es un simple lenguaje como las lenguas europeas conocidas por nosotros. La lengua griega, y únicamente ella, es *Λόγος*. De ello tendremos que tratar en nuestro diálogo más penetrantemente. Para empezar baste la indicación que en la lengua griega, lo dicho en ella es, de un modo señalado y al mismo tiempo, lo que lo dicho nombra. Si oímos griegamente una palabra griega, entonces seguimos su *λέγειν*, su inmediato exponer (*Darlegen*). Lo que ella ex-pone es lo pro-puesto (*Vorliegende*: lo que está puesto ahí delante). Mediante la palabra oída griegamente nosotros estamos inmediatamente junto a la cosa (*Sache*) pro-puesta, no primeramente junto a una mera significación del término".

Los griegos vivieron en el *Lógos* de la *Alétheia*: en la *ποίησις* —*poiesis*— de lo desvelado, en el traer a arte manifestador lo ya abierto en luz; ese fue el Destino a ellos asignado.

Pero, en la *Alétheia* —*Unverborgenheit*, desvelamiento— no pensaron el velamiento: *λήθη* *Léthe*, que es lo dominante en aquélla.

Hay que tratar de dar una aclaración a lo últimamente dicho. Dejemos constancia que precisamente el intento (y logro) de pensar la *Léthe* es uno de los lados del pensar heideggeriano y lo que da sentido a su "vuelta al pensar del alba griega".

Así como *Alétheia*, apertura, brillo y esplendor, está emparentada en lo que nombra con *Physis*, brotar en ser, y *Lógos*, acogido en ser y reunido en el propio límite unitario, y si la tomamos como palabra única para de-signar al

Ser, tendríamos que mirar en lo indicado por ella las dimensiones de lo Ser acogidas en las otras dos palabras; así, tendremos ahora, para ingresar en las 'últimas' dimensiones del pensar de Heidegger (según los escritos hasta ahora aparecidos), que destacar con la mirada algunos lados de lo escondido en la *Léthe*.

Partamos de las cosas cercanas de nuestro mundo, tratando de verlas en-ser. El conjunto de todas ellas forma un todo; por muy extraña que fuera una posible y nueva cosa que surgiera en el Universo, tendría que tener el rasgo de 'cosa', sería cosa, o real, o existente; en suma, sería, tendría ser.

Ahora bien, toda cosa, cualquiera que sea, es ella misma, no otra; por ejemplo, la rosa consiste en algo que le da ser y 'hace' que sea rosa; es su *τέλος* —*télos*—, el 'espacio' de ser que ella espacia, la cara-de-ser que ella tiene, una de las figuras que lo Invisible toma y da. Pero ser-rosa no es serlo de una vez y para siempre, sino estar-siendo-rosa; ser es un verbo transitivo y activo; estar siendo rosa en algún momento de su ser: brotando, en plena flor, marchitándose. Otro ejemplo; entre las múltiples cosas que hay, figura la noche; hay un modo de ser propio y peculiar de la noche; para (empezar a) verlo basta con mirar al cielo de noche; la noche es una criatura única que, tomada en ella misma, no se parece en nada a ninguna otra, por ejemplo, a una rosa; pero ser-noche es *nochear* y como la noche es cosa grande, de amplio ámbito, cuando ella hace su hacer, muchas criaturas realizan su comportamiento nocturno: flores que se cierran, pájaros que duermen en los árboles, gallinas al gallinero, el murciélago vuela (tal como él, se comporta nuestro ojo con 'lo más visible', según Aristóteles), "el buho de Minerva emprende su vuelo"; como no hay nada más que ver y la televisión también ha terminado, los hombres se duermen, se vuelven a su mundo privado ('idiota'; "los sueños son el modo de pensar metafísico de los primitivos", según Ortega); otros hombres aprovechan su sombra para el merodeo; otros miran a lo lejos con aparatos especiales.

En suma, la noche *nochea* y el río *ría* y la rosa *rosea* y la nada *nadea* y *λόγος λέγει* — el *Lógos leguea*—, dice Heidegger con su *pensar tautológico*.

Pero, decíamos, ser noche es estar siendo noche y no de una vez para todas; por el contrario, cuando mejor y más tranquila está en su ser, ya tiene que empezar a irse y dejar de ser noche: el día comienza a despuntar y paso a paso la va eliminando de la faz del Planeta; y tres cuartos de lo mismo le pasa al día: apenas ha llegado la plena luz del mediodía, cuando ya también empieza a irse y al poco rato ya está anocheciendo. Así, cabría decir de lo que acontece en la faz del Mundo: ¡ya viene, ya viene! ¡Ya se va, ya se va! ¡Las pulsaciones ritmadas, el venir a luz y el retirarse de ella!

Cada cosa tiene pegada a la espalda de su ser la dimensión propia de su no-ser; entre ambos podría decirse que hay entablada una lucha a muerte: la noche nochea *su* no-ser noche y la rosa rosea *su* no-ser rosa y el hombre hombrea *su* no-ser hombre (aunque aquí, en la dimensión del hombre, habría que 'bajar' (o 'subir') a lo estrictamente personal y hablar de 'Solerear', lo que no es de gran interés para nadie).

Si nos esforzamos por trascender de la cosa individual a la dimensión del Ser, que liga a cada cosa con ella misma y a todas las cosas unas con otras, tendríamos que decir: Hay el Ser que serea (*sit venia verbo*) los entes, que serea las cosas, el múltiple esplendor maravilloso de las innumerables cosas que pueblan y ornan el mundo. Pero también en el seno mismo del Ser hay entablada la más fantástica lucha — πόλεμος, *pólemos*, que según Heráclito es el 'Padre de todas las cosas'—. Recuérdese que al final de *Ser y Tiempo* habla Heidegger de su obra como afán de circunscribir un ámbito en el que pueda plantearse la polémica en torno al Ser; aunque en otro lugar nos recuerda que tal polémica no se ha desatado aún; (en al ámbito de nuestra lengua castellana está haciendo falta un estudio que plantee 'la polémica en torno al Ser en Heidegger, Ortega y Zubiri'). El Ser es lo más polémico, lo más disputable (Strittige), nos dice Heidegger en *Carta sobre el Humanismo*. Y es que el Ser, él Mismo, no otro Algo, sino el propio Ser es Nada. Esta última frase requiere punto y aparte.

Eso que venimos llamando "ser de las cosas" no es una cosa o algo más que cabría enumerar entre las cosas que hay y con lo que se podría tropezar como nos pasa con un árbol, por ejemplo. Todo lo que hay en torno mío en este momento: mar allá abajo, cielo ahí arriba, rosa amarilla abierta ahí en el rosal, etc., etc., además de lo propio de cada una, tiene una dimensión 'común', un rasgo o rayo (κεραυνός, *keraynós*: rayo del que dice Heráclito que gobierna todas las cosas): su brillar con luz propia en el ámbito de lo luminoso-abierto, al que llamamos Ser. Pero, si trasponemos con la 'mirada' el ámbito de las cosas, hacia el Ser, más allá de éste no hay nada. En distinción de Zubiri sólo cabe hablar del "orden de la talidad" (el de *tal* cosa determinada) y el "orden de la trascendentalidad".

Ahora bien, sin lugar a dudas podemos decir, porque es así y no porque lo digamos nosotros, que ese mar que está ahí, frente a mí, *es*; si tratásemos de decir las señales (σημάτια, *sémata*, en palabra de Heráclito y Parménides) de ese "es", habría que consignar: 1. Es *mar*; 2. *está-siendo* mar; 3. es mar desde y en lo abierto que es el Ser mismo; 4. es mar en lo abierto del Ser (*Lichtung des Seins*) hacia el hombre, que mantiene lo abierto y libre y en Ello se mantiene.

Digamos ahora (y con mucha más razón que cuando lo decimos de un ente, el mar, por ejemplo): *El Ser ES* y tratemos también de recoger las

señales de ese ES. 1. El sentido más fuerte, quizás, de ese ES: que serea a los entes; no sólo *que es en los entes*, sino que (estamos evitando la palabra "hace") 'determina' (bestimmt) y permite ser (seinlassen) a los entes el ente que son. 2. Pero, el Ser mismo no es un ente con el que cabría encontrarse; por tanto, 3. Visto desde los entes, el Ser no es, a saber, no es un ente más; si tomamos como medida decisiva de lo que hay y ES a los entes de este mundo, habría que decir que el Ser no es, que es un invento del hombre, o bien, que es lo "in-definido, i-limitado" (ἄπειρον, *ápeiron*, según se dice que dijo Anaximandro de Mileto), o "Lo inmediato indeterminado" (Hegel).

En su camino pensante hacia lo Ser, Heidegger ha tratado y logrado mantener franco y libre el Entre (Zwiefalt) que se da entre los entes y el Ser, que se indicaría en las frases: ser *de los entes*, entes *en el ser*; se trata de lo que él ha llamado "la diferencia ontológica", que podemos reunir en la frase: el Ser no es, a saber, no es *ente*. 4. Pero no es lícito tomar a los entes como medida, ya que lo que ellos son, lo son merced y gracias al Ser. Sin el ámbito luminoso en cuya luz pueden mostrarse como lo que son: naturales, artificiales, históricos, materiales, presentes, pasados, venideros, etc., no se podría decir nada de ellos, ni siquiera que son; pero ese 'ámbito luminoso' es el Ser, en cuya comprensión se mueve siempre el hombre y sin la cual, simplemente, no sería hombre.

Vayamos de nuevo en arremetida a la cosa misma que hay que pensar: el ES del Ser. Decíamos que cabe acceder a él desde los entes, pero lo que no cabe es pensarlo como un ente más, por muy sumo o supremo que sea.

Si miramos desde los entes hacia el Ser, fijándonos en lo que podríamos llamar: el otro sentido fuerte que la palabra Ser indica, es decir, mirando hacia la *Léthe* dominante en la *Alétheia*, se ve: el modo como cada cosa es la cosa que es, es estar-siendo cosa; pero esto implica estar en algún nivel de su desarrollo y este despliegue de la cosa tiene sentido y está determinado por el no-ser de la cosa. Dicho de otra manera, ser hombre concreto (¿hay realmente otro tipo de hombre que el hombre real "de carne y hueso"?), es estar-siendo hombre; pero estar siendo hombre significa estar en tránsito de ser hombre en cualquiera de sus modos (niño, joven, hombre 'maduro', anciano) a no-hombre; es decir, aunque sea al modo concreto que cada cosa realiza, ser tal ente determinado es estar en lucha con el no-ser que, como una espada, atraviesa el propio ser. El ser concreto y real de algo no es un estático yacer de una vez por todas, sino tránsito, ser-en-movimiento, aparición fugaz hacia la desaparición; ("cuna en vuelo a sepultura", diría Ortega); en suma, finitud y muerte. Y finitud en doble sentido: a) Cada cosa solamente es ella misma, *no es* las demás cosas: la noche no es el día, el hombre no es la mujer, la Tierra no es el Cielo, el hombre no es el mundo, el rosal no es el

pulgón. b) Finitud en sentido temporal: en la lucha a muerte de cada cosa con el no-ser de su ser, el no-ser acaba por triunfar: ya no es la cosa (¡la potencia del no-ser!).

Traslademos ahora nuestra mirada hacia la Nada del Ser; hacia la *Léthe* de la *Alétheia*. Ya señalamos que en el ser de las criaturas de este mundo hay lados negativos y de nada, que también las constituyen y como sería injusto, quizás, atribuir el 'lado bueno' de las cosas al Ser, y las negatividades asignárselas en propiedad a las cosas mismas, como siendo ellas las responsables de lo malo que les pasa, tenemos que pensar que si el Ser determina a los entes, tal determinación es para lo bueno y para lo malo. Por tanto, hemos de pensar en el Ser Mismo la Nada, como una de sus dimensiones.

Para evitar los trastornos lingüísticos que se producen al aplicar el "es" a la nada y al no-ser, con lo que resultan frases como: "la nada es", "el no-ser es" (pero, ¿cómo puede decirse "la nada es"? La nada es nada; o sea: nada. Asuntos como ese es lo que desacredita al gremio filosófico a los ojos del hombre de ciencia y común y hacen que se ría a mandíbula batiente); para evitar tales trastornos, aunque no sólo ni principalmente para eso, Heidegger escribe el 'asunto' así:

¿Ser: Nada: Mismo?

Con ello evitamos predicar, sin más precaución, el "es" al Ser, a la Nada y al Mismo; es decir, está por pensar cómo el Ser 'Es', cómo la Nada 'Es' y cómo ambos 'son' Mismos. Esto implica también que no podemos pensar a ninguno de ellos por separado, sino que hay que pensarlos en trama, los tres en Uno.

Estamos tratando de pensar la Nada del Ser, la *Léthe* de la *Alétheia*. Si consideramos a esta última como *presencia*, la primera sería *ausencia*; y dándoles valor verbal a los términos: *Alétheia* sería presenciación, desvelamiento, y *Léthe* ocultamiento, velamiento, retraimiento. No sería, pues, la *Léthe* sólo el *no* de los entes, que abriría el ámbito que media hacia el Ser, que permite que éste se luzca como Mismo y otro que los entes; no sería sólo el *ámbito de la diferencia ontológica*. No tendríamos sólo ese lado de retraimiento y distancia de lo ente, donde el ser puede brillar en lo propio, sino que es algo del Ser mismo, una cierta manquedad o insuficiencia del Ser; el Ser también es necesitado.

Pero lo que nos parece más digno de ser pensado y dicho es: el 'no', la 'nada' del Ser mismo indican hacia lo pletórico, rico, abundante, sin medida ni tasa posible, propios del Ser. Piense el lector en las infinitas, múltiples, variadísimas cosas; en el limitado pero infinito Universo; en los hombres sidos, que son y serán; en que no hay ninguna cosa que falte en el ámbito de

lo que es: hay hasta el 'hueco'; todo está lleno "como un huevo" con infinita variedad de cosas y, por si fuera poco, de cada tipo de cosa hay, a su vez, cuantos ejemplares se quieran, por ejemplo, de espigas de trigo o de hormigas; la cantidad y variedad de hojas de un árbol y de hojas de árboles; la cantidad de estrellas que agujerean de blanco el cielo de la noche; la cantidad de espigas de trigo de un tragal ("Nuestro pensar debe aromar como un campo de trigo en la tarde estival, ¿cuántos tienen hoy olfato para ese aroma?" Nietzsche). Y como muchas de esas cosas que hay se consumen y agotan día a día o año a año, ahí están de nuevo despuntando y apareciendo, renovadas, a la primavera. Serían, pues, tres notas que recogemos: a) Diversidad infinita de las criaturas del mundo; b) Infinita cantidad de esa diversidad; c) Perpetua renovación de lo consumido año tras año.

Ahora bien, lo que hay que tener en cuenta y razón es que todo eso no es porque sí y al buen tuntún, sino que, por el contrario, todo está sostenido, mantenido, retenido, contenido por la 'mano del Ser' —*χρῆ τοῦ εἶντος, kré tou eontos*, que podría haber dicho Parménides—.

Para terminar con este lado del Ser, vamos a consignar un extraño texto de Heidegger: "Im Sein hat sich anfänglich jedes Geschick des Seienden schon vollendet" —En el Ser se ha consumado ya al comienzo todo destino de lo ente— (*Epílogo a Was ist das Metaphysik? sub fine*).

Intentamos ahora dar un nuevo paso, viendo un lado más en el camino pensante de Heidegger: *Hombre y Ser*, y para ello vamos a partir de un texto del pensador, en el que éste se hace una pregunta que el lector también se habrá hecho muchas veces, si es que ha seguido leyendo este escrito hasta este punto, lo que es dudoso. "Pero lo Ser —¿qué es lo Ser? Ello es Ello mismo. A experimentar y decir eso, tiene que aprender el pensar venidero. Lo "Ser"— esto no es Dios ni tampoco fundamento del mundo. Pues lo Ser es más amplio que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios. Lo Ser es lo más cercano. Empero, esta cercanía sigue siendo para el hombre lo más amplio". (*Carta sobre el Humanismo*. Traducción modificada de R. Gutiérrez. Taurus, Madrid. 1966, pág. 28).

Se trata del ser del hombre puesto de manifiesto, abierto y traído a lenguaje que Heidegger ha llevado a consumación.

En agosto de 1955 Heidegger abrió el coloquio de Cerisy-La-Salle, Normandía, en torno a *¿Qué es eso — la Filosofía?* con las siguientes observaciones: 1. Hay que olvidar todo lo aprendido. 2. Aquí no hay que razonar ni argumentar, sino abrir bien los ojos y los oídos. 3. Las preguntas más tontas son las mejores. Así, nosotros también ahora tenemos que olvidar todos los

supuestos saberes metafísicos sobre el hombre, que siempre parten de una consideración del hombre que lo radica en lo animal, a lo que se añade el alma, espíritu, la razón, etc.; hay que dejar a un lado las antropologías, psicologías y sociologías si queremos sumirnos y asumir la esencia del hombre en su dignidad.

Para desencubrir la esencia o ser del hombre lo que no se puede hacer es considerarlo aislado y aparte, por sí y en sí mismo. Precisamente el pensar metafísico moderno no sólo ha hecho eso, sino que, además, ha fundamentado y radicado en el hombre, concebido como *cogitatio*, subjetividad, *ego*, el ser de las demás cosas. La experiencia moderna de lo ente, de las cosas, consistió en ponerlas como objetos para y desde un sub-jeto; las cosas, en este modo de pensamiento, son real y efectivamente *presentes* cuando han sido retrotraídas a la *representación*, que las asegura y les da suelo firme; en la certeza de la *conciencia* las cosas adquieren un ser seguro y firme.

Ahora bien, Heidegger desde un principio ya con el nombre con que nombra a la criatura, que tradicionalmente se viene llamando en nuestra lengua “hombre”: *Dasein* —ser-ahí, o el ente que *es* el ahí— lo sitúa de patitas en las calles del Mundo, fuera de la jaula de la conciencia. El hombre es ser-ahí, ser-en-el-mundo o el ex-sistente. El único privilegiado ente que ex-siste, es decir, que es él mismo en el sentido, verdad, claror (*Lichtung* = calvero; según el Diccionario de la Real Academia, “lugar en el bosque despejado de árboles”) del Ser; el hombre es la instancia ex-sistente en la verdad y lucimiento del Ser, verdad y lucimiento que son el Ser mismo. El hombre es la criatura que saca o da a luz la que recibe del Ser; está ex-puesto a ser.

Ninguno de los Humanismos sidos hasta ahora ha visto al hombre en la grandeza, dignidad y responsabilidad de su ser. Tal grandeza se mide desde lo grande y Alto: ser el único entre todos los entes que habita en la cercanía del Ser; el hombre es el “vecino del Ser”, y a la responsabilidad del pensador está asignado mantener abierta la luz del Ser en medio de los entes. El hombre es “el pastor del Ser”. No hay cosa alguna, el hombre (“grosse ‘Ding’ = gran ‘Cosa’”) tampoco, que esté separada, aislada y suelta, haciendo la guerra por su cuenta en el ámbito ontológico; las diversas cosas constituyen Un Todo, están sostenidas (o pro-tenidas; sub-stancia, pre-stancia) por lo “*Ev* —*Hen* = Uno— el único Uno aunador que, según Heráclito “está en sí mismo reunido a *no-querer* y *querer* el nombre de Zeus”.

Reiteramos: Heidegger es el pensador del Ser. No es un filósofo; Ortega tampoco. Ya lo oímos en el texto citado más arriba: “experimentar y decir”: El Ser es Ello Mismo. En *Tiempo y Ser* nos dice que se trata de pensar al Ser sin respectividad a los entes: “Desde lo Mismo y hacia lo Mismo, decir lo Mismo”.

No es, pues, un filósofo. Oigámosle en un par de textos: “¿Un pensar que no podría ser ni metafísica ni ciencia?

¿Una tarea que desde el comienzo mismo de la filosofía y desde el hecho mismo de su comienzo, estaría cerrada a la filosofía? ¿Y que, a partir de entonces se habría mantenido encubierta constantemente, cada vez más, en el transcurso del tiempo?

¿Una tarea del pensar que, en apariencia, implicaría la afirmación de que la filosofía no estaría a la altura de lo que es el asunto propio del pensar, y de que, en consecuencia, no sería más que la historia de una pura y simple decadencia?

¿No es éste el modo de hablar propio de una presunción que pretendería levantarse por encima incluso de lo que fue la grandeza de los pensadores de la filosofía?” (*El final de la filosofía y la tarea del pensar en Kierkegaard vivo*. Alianza editorial. Madrid. Pág. 136).

No vamos a transcribir la respuesta que sigue en el pasaje citado a tales objeciones; recogemos, más bien, una similar que cuenta J. Beaufret: “No hay filosofía de Heidegger, y si debiera haber algo como tal cosa, yo no me interesaría en tal filosofía”. Es el propio Heidegger quien así hablaba, quien continúa: “Mi declaración no es, de ninguna manera, una broma, y, para ser más preciso, no significa sólo que hasta ahora yo no he edificado un sistema de filosofía y que no edificaré jamás ninguno. Significa que la cuestión que yo planteo no es una cuestión de la filosofía tradicional. Con eso yo no quiero decir, de ninguna manera, que se trate de una cuestión excepcional y que pretendería reinventar la filosofía, sino de la cuestión que en la *Introducción a ¿Qué es Metafísica?* se caracteriza como *regreso hasta el fundamento de la metafísica...* En esta problemática está comprendida una posición que, en cierto sentido, sobrepasa la metafísica —sin duda, no en el sentido de que la metafísica sería falsa, sino en la medida en que, en ella, algo queda en retraimiento y fuera de cuestión, en el sentido en el que habla la palabra griega $\Lambda\eta\theta\eta$ ”.

Heidegger es el pensador del Ser. El Ser se da, dona y destina; en el Ahí —Da— del Ser habita el hombre, en cuanto el re-clamado e inter-pelado por el Ser. El pensar del hombre no manda en el Ser, sino que perteneciendo (gehört) al Ser, puede oír (hört) la voz del Ser (Stimme des Seins), oír que es un (cor) *responder*, que habría que abrir en el sentido de la unión con la *esposa* en los *esponsales*, con los cantos o *responsos* por nuestro ser de “mortales sobre la Tierra”.

Pensar no es andar a zarpazos (Zugriff) con las cosas cercanas y lejanas; pensar no es meter en jaulas, agarrar, asir, prender, imponer, aplastar (Begriff). Ya el Ortega joven había clamado: “¡Salvémonos en las cosas!”.

El pensador, peregrino fuera de su patria, movido por la suscitación alentadora (Zuspruch) del Ser, emprende el camino de regreso al origen (Ur-sprung = salto originario, súbito e imprevisible para todo pensar), que rasga como el rayo la oscuridad de la noche; paso a paso atrás (Schritt zurück) va desmontando las capas encubridoras del Ser, instalando preguntas como señales del camino: “¿Por qué hay ente y no más bien nada?”; “¿Es el Ser un humo y un vapor; el último vapor dejado por la realidad al evaporarse”, como decía Nietzsche, o constituye el destino espiritual de Occidente?”. ¿Cuál es la morada del Ser? ¿*Qué es Metafísica?* ¿*A qué se llama pensar?* ¿*Qué es eso — la filosofía?*

Ya a esta altura del camino de regreso a la fuente, el pensar, que cada vez se va volviendo más pensante, se ha convertido (Kehre) en un pensar devoto —*προμος*, *promos*, tramado—, que recuerda (Andenken) el olvido de lo permanente (“Lo que permanece lo fundan los poetas”) y en un trabajo hermenéutico —*ἑρμηνεύειν*, *hermeneuein*— da anuncios del oscurecimiento del Mundo e impreca *pregonando* con *preguntas* (*Frage*): “El preguntar es la devoción del pensar”.

Valga sólo una indicación al último paso en el camino pensante de Heidegger: a lo largo de este largo prólogo nos han aparecido algunas referencias al lenguaje: “Únicamente la lengua griega es *lógos*...”; “El lenguaje es la casa del Ser” —y esto no es ‘metáfora’, sino que, a su juicio, desde la comprensión del Ser como estancia (Aufenthalt) y morada del hombre, experimentaremos algún día lo que son *casa y morada*—; “Todos los caminos del pensar conducen, más o menos perceptiblemente y de una manera inhabitual, a través del lenguaje”, nos dice en *Pregunta por la Técnica*. También nos surgió el traer a Palabra o lenguaje (zur Sprache bringen) y “venir a lenguaje” (zur Sprache kommen) como tarea del pensar.

Pues bien, en la búsqueda de Heidegger de los ‘lugares’ del Ser, en el afán de una *Topologie* del Ser, se llega a la sencilla frase, citada más arriba: “El lenguaje es la casa del Ser”. “El Ser habla a través de toda lengua”, nos dice en *Holzwege*; no es el hombre, sobre todo, quien habla, sino la lengua ‘materna’ en la que habita (*Die Sprache spricht*). Después de trasponer las teorías corrientes sobre el lenguaje, intenta llevarnos a una *experiencia* del habla.

Impulsado por la interpelación de lo más cercano, ingresa en la “casa del Ser” y Ahí “oye” al Ser que, albergado (bergen, Entbergung, Unverborgenheit) en el lenguaje: *Dice, indica*, da *indicios* (sagen, Saga, Zeigen, Zeige). Jean Paul llama a los fenómenos de la Naturaleza “índices espirituales”.

Este pensar que ha ingresado en su Elemento y *oye*: das Geläut der Stille (¿repique de campanas de la calma?), la voz del Ser (Stimme des Seins), es el último paso del pensar que está en camino (unterwegs zu) hacia (sí y) lo

Mismo. Se trata del *pensar tautológico*; recuérdese que el dicho de Parménides: “Pues es lo mismo pensar y ser” ha movido todo el pensar occidental, según Heidegger. Respecto a tal pensar, oigamos y meditemos un solo texto: “El pensar que aquí es reclamado, yo lo nombro pensamiento tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología. Este género de pensamiento está aún más acá de toda distinción posible entre teoría y praxis. Para comprender esto es necesario que nosotros aprendamos a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía no hay sino caminos; en las ciencias, al contrario, solamente métodos, es decir, maneras de proceder.

Así comprendida, la fenomenología es un camino que conduce allá abajo, ante (ein Weg der hinführt vor...); y que se deja mostrar eso ante lo cual es conducida (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente. Únicamente ahí se vuelve comprensible que en los Griegos no hubiera conceptos. En concebir hay, en efecto, el gesto de una captura. El ὄπισμός griego, al contrario, rodea tiernamente lo que la mirada toma en vista; no concibe”. (*Questions IV*, 338 s.).

Tratamos de indicar hacia el último paso en el camino-pensar de Heidegger, del pensar que pregunta al pensar que está a la escucha (Cf. Heráclito *Frag.* 50 B): “Todo asentar preguntas se mantiene ya dentro del *reclamo* (Zusage) de lo que será puesto en la pregunta. ¿Qué experimentamos si meditamos eso suficientemente? Que el preguntar no es la auténtica postura (Gebärde) del pensar, sino el oír el *reclamo* (Zusage = *reclamo*, suscitación, *interpelación*) de lo que debe llegar a pesquisa (Frage)”. (*Unterwegs zur Sprache*, p. 175).

Estamos en lo último, apenas columbrado por nosotros, del pensar de Heidegger. Le hemos llamado ‘lo último’ para designarlo de alguna manera; podríamos haberlo nombrado también ‘lo más alto’; Heidegger lo llama: “lo más inaparente de lo inaparente, lo más simple de lo simple, la más cercano de lo cercano y lo más lejano de lo lejano, en donde nosotros los mortales nos mantenemos durante nuestra vida”.

Se ‘trata’ de: *das Ereignis* (¿acontecimiento-apropiador?); es lo que *permite-ser* a Ser y Pensar lo propio de cada uno. Al respecto, permítasenos citar un largo texto:

“Llegado a este lugar el Seminario emprende la tarea de clarificarse la noción de *Ereignis*...

Siguen preguntas: ¿qué relación entretiene el *Ereignis* con la diferencia ontológica? ¿Cómo decir lo *Ereignis*? ¿Cómo se articula con la historia del Ser? ¿Sería el Ser el rostro de lo *Ereignis* para los griegos? ¿Se puede, finalmente, decir: “*Sein ist durch das Ereignis ereignet*”? Respuesta: Sí.

Para entrar un poco en estas cuestiones (que son muy difíciles mientras

que su comprensión no se haya preparado suficientemente), retengamos primeramente una serie de *indicaciones* susceptibles de preparar vías variadas y convergentes de acceso a la *cuestión* del *Ereignis*...

—Uno de los buenos caminos para llegar al *Ereignis* sería llevar la mirada hasta la esencia del *Gestell* (disposición), ya que él es un pasaje de la metafísica al otro pensar..., pues lo *Ge-stell* es esencialmente ambiguo...

—El negativo fotográfico, por decirlo así, del *Ereignis* es lo *Gestell*.

—No se podría llegar a pensar lo *Ereignis* con ayuda de los conceptos de ser y de historia del ser; tampoco con ayuda del griego (que se trata precisamente de “sobrepasar”).

Con lo *Ereignis*, ello ya no es en absoluto griego; y lo más fantástico aquí es que lo griego continúa guardando su significación esencial y a la vez no llega a hablar más como lengua. La dificultad estaría, quizás, en que la lengua habla demasiado aprisa. De ahí el intento de ir en *En camino hacia la palabra*.

—Con lo *Ereignis* no es que la historia del ser esté en su término, sino que ella no aparece como historia del ser. No hay épocas para lo *Ereignis*. *Das Schicken ist aus dem Ereignis* (el envío de la destinación es a partir del acontecimiento-apropiador). (*Questions* IV, 301 sq.).

Del pletórico darse de lo *Ereignis* es acordado y confiado un “Es gibt” (se da, hay) “del cual también requiere “lo Ser” para alcanzar, en cuanto presentir, a lo propiamente suyo... Lo *Ereignis* confiere a los mortales la morada en su esencia, para que puedan ser los hablantes”. (*Unterwegs zur Sprache*, 258).

Ahora, una información: Entre los títulos de los 57 (!) volúmenes previstos de la Edición de Obras Completas de Heidegger, figuran dos volúmenes titulados, respectivamente: *Das Ereignis I* y *Das Ereignis II*; aún nos queda, pues, mucho camino por recorrer.

Atraído por la misma decisión, el pensador Heidegger encuentra en el camino hacia lo Mismo al poeta: Hölderlin, también errante “en la noche sagrada como los sacerdotes sagrados del dios del vino”. Uno, el pensador en su acercarse discerniendo lo que se cernía concerniéndole, ingresa en la casa del Ser: *Die Sprache* (el habla, la lengua); en su girar en “círculo hermenéutico” ingresa en la *Ἀληθείης ἐκύκλεος ἀτρεμές ἦτορ* —*Alethéias ekykkleos atremés hêtor*, verdad bien circular de corazón impertérrito—, en el centro íntimo, corazón de pulso rítmico de lo *εἶν* —*eón*, ente-ser—. Ingresar en la casa del Ser cada vez más inicialmente (*anfänglichlich*) para pensar la posibilidad que nos estaba preservada en el gran comienzo griego de Occidente.

Otro, el poeta, también vuelto, en su viaje por lo extranjero, hacia el destino Griego: “El fuego del Cielo”, encuentra lo propio, la Patria:

“Pero, ahora amanece
Que lo Sagrado sea mi palabra”.

Como dos árboles que crecen juntos “en montañas las más separadas”, aunados en lo *Mismo*, donde pueden diferenciarse (διαφορά = di-ferencia), ambos al servicio del lenguaje: el pensador *dice* el Ser, el poeta *nombra* lo sagrado.

Es, pues, la Patria del hombre lo que está en Juego. Para ser publicado después de su muerte, Heidegger depositó en la revista *Spiegel* un breve artículo titulado: *Sólo un dios puede salvarnos todavía*. El Tema (θήμα, Thésis) en este momento de la historia de Occidente, quizás, sea: *El Ser y lo Sagrado*:

Valgan como signos unos textos de Heidegger:

1. “...La Patria de este habitar histórico es la cercanía al Ser.

En esta cercanía se consume, si es que se consume, la decisión, si y cómo el Dios y los dioses se rehúsan y continúa la noche, si y cómo alborea el día de lo Sagrado, si y cómo en el advenimiento de lo Sagrado puede comenzar de nuevo un aparecer-brillante del Dios y de los dioses. Pero lo Sagrado, que ante todo sólo es el espacio esencial de la Deidad, que, a su vez, sólo custodia la dimensión para los dioses y el Dios, únicamente puede venir a fulgor si antes y en una larga preparación, el Ser mismo se ha lucido y es experimentado en su verdad. Sólo así comienza desde el Ser la superación de la falta de Patria, en la que no sólo el hombre, sino la esencia del hombre anda errante”. (*Carta sobre el Humanismo*, p. 37).

2. “Que el Dios viva o que siga muerto, no se decide mediante la religiosidad de los hombres y menos aún mediante las aspiraciones teológicas de los filósofos y de los científicos. Que Dios es Dios se acontece-apropia (ereignet sich) desde la *Konstellation* del Ser y dentro de ella”. (*Die Technik und die Kehre*, 46).

Al respecto, breves indicaciones. Se trata de las ‘relaciones’ (alguna palabra hay que emplear) entre Ser, Sagrado, Deidad, Dioses, Dios: a) En la *Konstellation* del Ser ‘ereignet sich’ el ‘es’ de Dios; Dios y Ser no son idénticos, dice Heidegger en algún texto, y cita también a Meister Eckehart: *Deum non competit esse* —A Dios no le compete el Ser—; b) lo Sagrado es el ‘espacio esencial’ de la Deidad; c) la Deidad, a su vez, sólo es la custodia de la *Dimensión* del Dios y de los Dioses; d) hay también las palabras (verbos): *alborear* del día de lo Sagrado, “es” aplicado a ‘espacio esencial’, la *Dimensión custodia* y *acuerda* (gewährt), Dios y los dioses *Erscheinen* (aparecer-brillante), lo Sagrado *Scheinen kommt* (viene a fulgor), que Dios *es* Dios *ereignet sich* (se acontece-apropia). Sabemos también por otros escritos de Heidegger que el término ‘ente’ no se le puede aplicar a Dios; tampoco Dios es el Ser; por tanto, lo sagrado, Dios, dioses, no entes, no ser. ¿Cómo dirigirnos a ellos, ya que no podemos preguntar qué *son*? Por tanto: ¿qué (son): reales, imaginarios, entes, qué consistencia tienen? Nada de eso. Habría que abrir ‘algo así

como una dimensión' más, además de las que ya hay: ser, ente, real, imaginario, etc., para nombrarlos y acercarse a su 'presencia'; por ahora sólo cabe decir: Sagrado.

¿Quién es Heidegger? El pensador que en lo arcaico ha abierto el Mundo venidero, un nuevo habitar del hombre sobre esta Tierra. En armonía con ese mundo advenidero, los hombres de hoy tenemos que ir aportando con nuestro pensar de aprendices un nuevo atenuamiento a las cosas y una abierta libertad con nuestros prójimos. Con las cosas, dejándolas ser lo que ellas mismas son; permitirles brillar en su belleza (según Platón, "lo más visible"): día, noche, viento, mar, Cielo, Tierra, esta rosa; abrirnos a su ser acogedoramente y salvarlas en la Palabra. Con los prójimos, no substituirles en su libertad, sino encaminarlos en diálogo hacia la elección de su propio ser.

II. *Los escritos: La Pregunta por la Técnica y Ciencia y Meditación.* Son los dos primeros ensayos del libro VORTRÄGE UND AUFSÄTZE —Ensayos y Conferencias— Editado por Neske. Pfullingen. 1954. Hay una excelente traducción francesa: *Essais et Conférences*. Gallimard, 1958. Trad. de André Préau y Prefacio de Jean Beaufret. Este, junto con F. Fédier y un pequeño grupo de discípulos, son quienes han tomado a Heidegger con la seriedad que hace al caso y continúan pensando, en fiel y libre discipulado, el ámbito pensante abierto por el maestro de Friburgo. Sin duda alguna, los *Dialogue avec Heidegger*, 3 volms., es lo mejor que acerca de Heidegger se ha publicado, junto con los breves trabajos de Fédier (por ejemplo, *Parole —Poème— Sacré*, Rev. *Liberté* de Montreal), prólogos y notas iluminadoras a sus traducciones de Heidegger. ¡Beaufret y Fédier están pensando en Francia!

El 1 de diciembre de 1949, bajo el título "Einblick in das was ist" —Mirada en lo que es—, Heidegger pronunció cuatro conferencias: *Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr y Die Kehre*. La segunda de ellas, *das Gestell*, en versión aumentada, la volvió a pronunciar Heidegger el 18 de noviembre de 1953 en el *Auditorium Maximum* de la Escuela Técnica Superior de Munich, bajo el título: *Die Frage nach der Technik*, en el marco de la serie de conferencias "Las artes en la época de la Técnica", organizada por la Academia Bávara de Bellas Artes. Esta segunda versión es la que nosotros presentamos en traducción española revisada.

Ciencia y Meditación, es el texto de una conferencia pronunciada ante un pequeño grupo de oyentes en Munich el 4 de agosto de 1953, como preparación para el ciclo de conferencias mencionado más arriba.

¿De qué se trata en estos escritos? La respuesta forzosamente ha de ser concisa.

Ciencia y Técnica, al servicio mutuamente una de la otra “están hoy en situación de imprimir su cuño específico a la historia del hombre; la energía atómica, descubierta y liberada por las ciencias, suele concebirse como el poder que debe determinar la marcha de la historia”. Desde Descartes —“ha llegado el momento en que el hombre sea señor de la tierra”— el hombre moderno se ha puesto en camino hacia el dominio de todo lo que hay: impone sus condiciones a lo real —caos—, domina, aplasta, explota, tritura, transforma, acumula, distribuye; en suma, *produce*, fabrica el mundo. Desde la “Naturaleza divinamente bella / más vieja que los dioses de Oriente y Occidente”, de Hölderlin, hasta la “Nature est sôte”, de Heisenberg, hay el más largo camino desviado.

La situación peligrosa que hoy se cierne sobre la humanidad toda, que hace que los científicos y tecnólogos especialistas en especialidades, corran de un país a otro, de congreso en congreso, situación que ya ha llegado a la primera plana de los diarios (“Un siglo más de lectores de periódicos y hasta el mismo espíritu olerá mal”, decía el tremendo Nietzsche) y que se manifiesta, entre otros, en los siguientes hechos: destrucción del Mediterráneo (el *mare nostrum*, cuna de civilizaciones), al que se le asignan 30 años más de vida antes de la contaminación total; el desequilibrio ecológico; la destrucción del mundo vegetal; la alarmante destrucción del ozono de la atmósfera; el crecimiento de los desiertos (“*Der Wüste wächst*”, “el desierto crece”, rugía Nietzsche, y “de ese desierto que crece el del Sahara es un caso particular”, comenta Heidegger).

El poderío transformador y destructor ya en manos del hombre: producir desiertos, deshielar los polos, con los anegamientos totales subsecuentes; ya el Informe Pauling hacía notar que las bombas termonucleares almacenadas a esas fechas (1965), podían destruir la Tierra varias veces; y desde entonces el poderío atómico-destructor de las ‘Grandes Potencias’ ha aumentado desmesuradamente: hoy se calculan en unas quinientas mil por lado y lado; pero no todas las armas destructoras son ‘brutales’; la última, a juzgar por las noticias filtradas de lo “Top secret” o que atraviesan la “cortina de Hierro”, ya aprobada por un *Congreso* más, la bomba de neutrino, sólo va a destruir a los hombres, o a los edificios y construcciones —¡quelle finesse!— Y, por cierto, las indicadas no son las “armas secretas”; si esas son las conocidas ¡cómo serán las secretas! Algún sádico “Doctor Insólito” debe haber por ahí, en algún Instituto Tecnológico, inventando algún artilugio o bombita para matarnos de la mejor manera: ¡de risa! ¿Por qué no se dedican a inventar cosas para vivir?

“¿Será destruida repentinamente la civilización actual? ¿O bien va a consolidarse para una duración prolongada, sin reposar en lo que permanece

ce, sino estando más bien destinada a organizarse en un cambio continuo, en que lo nuevo deja sitio en cada momento a algo más nuevo todavía?”. Pregunta Heidegger.

Séanos permitido citar *in extenso* un patético texto de 1935:

“Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América, por el otro; Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada por el desencadenamiento de la técnica y la organización abstracta del hombre normal. Cuando el más apartado rincón del globo haya sido técnicamente conquistado y económicamente explotado; cuando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad, mientras que lo temporal, entendido como historia, haya desaparecido de la existencia de todos los pueblos; cuando el boxeador rijga como el gran hombre de una nación; cuando en número de millones triunfen las masas reunidas en asambleas populares —entonces, justamente entonces, volverán a atravesar todo este aquelarre, como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? — ¿hacia dónde? — ¿y después qué?”

La decadencia espiritual de la tierra ha ido tan lejos que los pueblos están amenazados de perder la última fuerza del espíritu, la que todavía permitiría ver y apreciar la decadencia como tal (pensada en relación con el destino del “ser”). Esta simple comprobación no tiene nada que ver con el pesimismo cultura, ni tampoco, como es obvio, con el optimismo. En efecto, el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, la sospecha insidiosa contra todo lo creador y libre, ha alcanzado en todo el planeta tales dimensiones que, categorías tan pueriles como las del pesimismo y del optimismo, se convirtieron, desde hace tiempo, en risibles”. (*Introducción a la Metafísica*, p. 73).

Y “lo más peligroso” es que el hombre se instale definitivamente en el modo de pensamiento científico-técnico, cerrándose así a la posible experiencia del lugar del hombre sobre la Tierra. Es propio del *pensar representativo*, que *pone* a la Naturaleza como almacén de reservas de materias primas, necesarias para la producción continua e ilimitada, *ponerse* a sí mismo como el único pensar; con ello se ciega y cierra a su proveniencia esencial, el pensar griego mañanero: la *ποίησις*, que lo ha hecho posible, y también para todo otro pensamiento posible, más allá del mundo técnico.

Ciencia y Técnica no son sólo ni principalmente asuntos dependientes del hombre; ambas son un Destino del Ser. Heidegger reconduce el pensar

científico-técnico, que interpreta la Naturaleza obligándola a mostrarse en su carácter energético, al suelo donde tiene sus raíces: la Filosofía, cuyo acabamiento es el despliegue de las ciencias. Pero más allá también de la Filosofía, es Parménides quien habla a través de Filosofía y Ciencias y Técnicas: la εὐκύκλος Ἀληθεία.

Con el crecimiento del peligro técnico, “crece también lo salvador”. A lo que mantiene reunidas a las diversas posiciones técnicas, llama Heidegger *das Gestell* —lo dis-puesto—. Pero el destino técnico tiene una doble faz, cabeza de Jano, donde aparece también el destino venidero, lo salvador: *das Ereignis*. De ese nuevo destino ya hay señales.

“No es preciso ser profeta para ver que las ciencias modernas, en su trabajo de instalación, no van a tardar en ser determinadas y regidas por la nueva ciencia de base, la cibernética. Esta ciencia corresponde a la determinación del hombre como ser cuya esencia es la actividad en un medio social. La cibernética es, en efecto, la teoría que tiene como objeto el manejo de la planificación posible y de la organización del trabajo humano. La cibernética convierte el lenguaje en medio de intercambio de mensajes y, con él, las artes en instrumentos manejados con fines de información”.

Para Heidegger más inquietante aún que la conquista del espacio, es la posibilidad ya en marcha de que el hombre, con la biofísica, se produzca él a sí mismo, como un objeto técnico más: Con ello se haría saltar en pedazos la intimidad del hombre.

Finalmente, el lenguaje se ha empobrecido y puesto al servicio de la informática y cibernética, con las cuales se decapita a la lengua y se la pone al servicio de la máquina; es decir, se convierte la lengua —“Casa del Ser”— en mero instrumento de información al servicio de una economía, dirigida por una política, que con la ciencia como instrumento de los instrumentos, puesta a su servicio, impone a todo lo que alienta sobre la Tierra su “Voluntad de Poder” total.

“¿Qué consecuencia práctica sacar de este estado de hecho? Dicho de otra manera: ¿qué le queda por hacer al filósofo?”

El presente seminario constituye ya una forma de respuesta. “Y por eso yo estoy aquí”, dice Heidegger. Se trata, para algunos, infatigablemente, de trabajar fuera de toda publicidad en mantener vivo un pensamiento atento al ser, sabiendo plenamente que este trabajo debe intentar fundar, en un lejano porvenir, una posibilidad de tradición —bien entendido que no se puede poner a un lado, en diez o veinte años, una herencia bimilenaria”. Así hablaba Heidegger el domingo 7 de septiembre de 1969, en el *Seminario de Thor*.



