

112(1164)

# Revista de Filosofía

Vol. V

Sumario

N.º 3

DR. WALTHER BRÜNING: LA FILOSOFIA IRRACIONALISTA DE LA HISTORIA EN LA ACTUALIDAD ✦ JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN: LA NADA Y LA VERDAD ✦ JUAN RIVANO: CIENCIA, REALIDAD Y VERDAD ✦ TEXTOS Y CURSOS: NICOLAI HARTMANN: EL PROBLEMA DEL SER ESPIRITUAL ✦ CASTOR NARVARTE: LA FILOSOFIA EN SOCRATES ✦ NOTAS BIBLIOGRAFICAS.

---

UNIVERSIDAD DE CHILE

1958



# Revista

# de Filosofía

Vol. V

DICIEMBRE 1958

Nº 3

DR. WALTHER BRÜNING: <i>La filosofía irracionalista de la historia en la actualidad</i> . . . . .	3
JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN: <i>La nada y la verdad</i> . . . . .	19
JUAN RIVANO: <i>Ciencia, realidad y verdad</i> . . . . .	43
<i>Textos y Cursos:</i>	
NICOLAI HARTMANN: <i>El problema del ser espiritual</i> . . . . .	61
CÁSTOR NARVARTE: <i>La filosofía en Sócrates</i> . . . . .	93
NOTAS BIBLIOGRÁFICAS . . . . .	133

José Ferrater Mora / DICCIONARIO DE FILOSOFÍA (Juan de Dios Vial Larrain) / Henri Lefebvre / LÓGICA FORMAL Y LÓGICA DIALÉCTICA (Juan de Dios Vial Larrain). / Aldous Huxley / LAS PUERTAS DE LA PERCEPCIÓN Y CIELO E INFIERNO (Maico Antonio Allendes) / P. A. Michelis / AN AESTHETIC APROACH TO BYZANTINE ART (Alberto Pérez M.) / Rudolf Arnheim / ART AND VISUAL PERCEPTION (Alberto Pérez M.) / Joseph L. Blau / FILOSOFÍA Y ESCUELAS FILOSÓFICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA (Manfredo Kempff M.) / Eduardo García Máynez / LÓGICA DEL JUICIO JURÍDICO (Natham Stemmer). / Risieri Frondizi / ¿QUÉ SON LOS VALORES? (Manfredo Kempff M.)

Visitação de Imp. y Bibl.  
10 ENE 1959  
Depósito Legal

VOL. V Nº 3

AÑO 1958

# **Revista de Filosofía**

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN  
UNIVERSIDAD DE CHILE

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

DIRECTOR:

*Félix Schwartzmann*

SECRETARIO DE REDACCIÓN

*Juan Rivano*

COMITE DE REDACCION:

*Juan de Dios Vial Larrain*

*Francisco Soler*

DIRECCIÓN: INSTITUTO PEDAGÓGICO. J. P. ALESSANDRI 774

*Impreso en las*

PRESAS DE LA EDITORIAL UNIVERSITARIA, S. A., Ricardo Santa Cruz 747. Santiago  
*Cubierta y tipografía de MAURICIO AMSTER*

## La filosofía irracionalista de la historia en la actualidad\*

EL HECHO de que los principios irracionales tengan un carácter estrictamente general y no sean, de ninguna manera, unidades históricas de un orden superior, es de importancia fundamental para la comprensión de la filosofía de la historia. Uno está inclinado a decir: Un principio generalmente válido, una ley que determina casos individuales es algo atemporal, o supratemporal, en todo caso algo independiente de lo propiamente histórico; por tanto, es algo rígido y el desarrollo mecánico es el prototipo de la realización de tal ley. Por eso, todo lo que se opone a esta racionalidad rígida pertenece a la esfera individual-concreta, real-histórica. Lo irracional con su dinámica y vitalidad, con su desorden y caos tiene que identificarse, pues, con lo histórico. Este es grave error y queremos tratar de destacarlo claramente al exponer las filosofías irracionalistas de la historia en el presente. Así como tiene que diferenciarse, en la esfera de la legalidad racionalmente captable (en el extremo mecanicista), entre la verdadera estructura general, y la realización individual en cada caso, así tiene que introducirse esta diferenciación, en forma exactamente análoga, también, para los principios irracionales de impulsos y de vida. El hecho de que estos principios determinen la individualidad histórica-concreta no en el sentido de decursos mecánicos rígidos, sino más bien en el de impulsos vivos y de movimientos desordenados, no debería seducir para hacer hundir los principios mismos en el movimiento y quitarles su validez general suprahistórica. Existe, por lo tanto, una validez general irracional que se opone polarmente a la validez general racional. Queremos ahora abordar más detenidamente las filosofías de la historia que ponen la primera en el centro.

Desde Heráclito han aparecido siempre de nuevo filosofías irracionalistas en la historia cultural de Occidente. Para la filosofía de la historia de la edad moderna es importante aquí especialmente el Romanticismo. Sus tesis son características en una medida amplia para aquella confusión de motivos irracionales e históricos que hemos mencionado como un peligro de las filosofías irracionalistas de la historia. Desde el punto de vista de la historia cultural debe ser aceptado, naturalmente, tal equívoco de elementos como un simple hecho, pero desde el ángulo

\* Fragmento de un capítulo de su obra *La filosofía de la historia en la actualidad*, que aparecerá próximamente. El Dr. Brüning, Profesor Extraordinario de la

Universidad Nacional de Córdoba, ha tenido la gentileza de enviarlo especialmente traducido para su publicación en la REVISTA DE FILOSOFÍA (N. de la R.).

filosófico-sistemático es necesaria, en este punto, urgentemente una aclaración y diferenciación. Es muy típico cómo el Romanticismo, en su lucha contra el racionalismo de la iluminación, ataca a éste no sólo desde lo irracional, sino también desde lo histórico. Ambos elementos son absolutamente no-racionalistas, pero esto no quiere decir que tengan que ver algo el uno con el otro. No podemos entrar en detalles aquí sobre esta problemática en el Romanticismo; sin embargo, nuestra consideración de los planteos actuales filosófico-históricos del irracionalismo contribuirá a la elucidación de aquellas cuestiones.

El verdadero precursor del irracionalismo filosófico del presente es Arthur Schopenhauer. Nos detendremos un poco con él, porque en su filosofía, como en ninguna otra anterior o posterior ha encontrado su expresión el principio irracionalista con una unilateralidad y pureza extremas. Schopenhauer no quería saber nada de la filosofía de la historia, porque adjudicó, según la tradición clásica, el carácter de ciencia exclusivamente a la captación de lo general, mientras que veía en la historia sólo el dominio de lo casual e individual. Pero éste no es el punto decisivo que ahora interesa. Importante, para nuestro contexto, es la doctrina de Schopenhauer sobre la voluntad. La voluntad es, para él, un principio general irracional. Es irracional porque le faltan por completo todas las categorías racionales; ya que éstas existen para Schopenhauer sólo dentro del mundo de las representaciones. Es general, porque el *principium individuationis* cae también completamente fuera de su esfera y aquí reside, para la consideración filosófica-histórica, el problema central. Sin individuación, en cualquier grado que sea, no es posible la historicidad. Toda singularidad e irrepitibilidad quedan así necesariamente excluidas. Dentro del mundo de la voluntad de Schopenhauer, cada movimiento debe tener, en último término, la forma de un círculo, no en el sentido de la estructura geométrica clara, sino como un continuo volver sobre sí mismo; pues una línea que progresa históricamente no puede concebirse sin individuación. La teoría de la voluntad de Schopenhauer es de gran importancia para la comprensión filosófico-histórica, porque separa exactamente los dos momentos, el de la irracionalidad por un lado y el de la individualidad, singularidad, historicidad, por el otro. Pero con esto no se quiere decir de ningún modo que la determinación y la relación mutua de estos elementos, representen, en Schopenhauer, una solución suficiente desde el punto de vista filosófico. Decisiva es sólo la separación de irracionalidad e historicidad, y la comprensión de su diferencia fundamental. La filosofía de la historia del presente sólo raras veces ve claro en este punto.

Un ejemplo característico de mezcla de motivos irracionalistas e historicistas tenemos en la filosofía de Friedrich Nietzsche<sup>1</sup>. Intentaremos destacar las ideas más importantes, de la multitud de sus advertencias (en lo esencial no sistemáticas) sobre este círculo de problemas. El concepto central de la filosofía de Nietzsche, es el de la vida en su fluir irracional, en su plenitud vital, en su desenfreno caótico. Esta vida es destacada, por lo pronto, agudamente de una historicidad estéril y defendida contra ella<sup>2</sup>. Nietzsche se opone a una acentuación demasiado fuerte de lo histórico como lo transcurrido y lo pasado, se opone a un tradicionalismo vacío, que carga al espíritu humano con una inmensidad de datos infecundos. Lo histórico llevado a un extremo es una desgracia; ello destruye los instintos, la inmediatez de la emoción y de la sensación. La fuerza creadora de la vida se limita así y amenaza atrofiarse. La conciencia demasiado grande del saber histórico destruye la viva inconciencia del madurar y devenir. Por eso, a la historia tiene que oponerse lo ahistórico de la vida actual; al recordar exagerado, el poder olvidar.

Así parece que en Nietzsche está diferenciada claramente la vida irracional de la historicidad, y que la segunda tiene que subordinarse como esencialmente negativa al principio general de lo irracional. Pero no podrá pasarse por alto que la polémica de Nietzsche no se dirige contra la historicidad como tal, sino más bien contra un aspecto especial dentro de su complejo total. Pues historicidad y conciencia histórica no significan solamente tener la vista clavada en lo pasado, hacer consciente lo sucedido, sino que significan también el presente histórico vivo y el futuro indeterminado que está en la obscuridad. La oposición, que muestra Nietzsche entre vida e historia se encuentra ya dentro de lo histórico como tensión dialéctica entre pasado, presente y futuro. Y aquí es necesario, otra vez, diferenciar con exactitud. Si se define la vida como un factor histórico, singular, individual, circunscrito exactamente, entonces queda la mencionada dialéctica totalmente en la esfera de lo histórico. Pero si se da al término vida un sentido más irracional, si se lo toma en el sentido de la voluntad de Schopenhauer, como un devenir fluyente, indeterminado, caótico, entonces surge recién la problemática de la relación entre lo irracional-general y lo histórico-concreto, especial. En Nietzsche, no están diferenciados claramente los dos significados

<sup>1</sup> Las teorías filosófico-históricas de Nietzsche se encuentran en los lugares más diferentes en sus obras. Edición de sus obras completas (en alemán), 20 tomos, 1895-1913. Véase también el importante libro

de Karl Jaspers: *Nietzsche*, 1936.

<sup>2</sup> En la obra *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De la utilidad y del perjuicio de la historia para la vida)* (1873-4).

del concepto de la vida. Vida se concibe, por un lado, como un devenir informe, dionisiaco; pero, por el otro, el *principium individuationis*, que hace posible lo verdaderamente histórico en su singularidad, se halla también, de alguna forma, dentro de esta vida. Así se puede interpretar la polémica de Nietzsche contra "lo perjudicial de la historia", como un ataque de lo irracional contra lo histórico (o más bien contra un aspecto de lo mismo, a saber el del pasado); o se puede ver en ella una enfrentación dialéctica dentro de la esfera histórica misma, precisamente entre los elementos del pasado por un lado, y del presente y futuro por el otro. En todo caso, podemos aquí dejar en tela de juicio esta cuestión. Ella no nos conduce a aclarar la problemática, importante para nuestro contexto, de la relación de lo general-irracional con lo especial-histórico.

Hemos visto en Schopenhauer cómo él separa estrictamente el principio de lo irracional, de la voluntad frente al *principium individuationis*. Y en la totalidad de su filosofía este último se subordina de tal forma a lo general, que no le es posible llegar a una verdadera filosofía de la historia. La dinámica general con sus procesos circulares está demasiado en primer plano. En Nietzsche, están mezclados los dos aspectos de lo irracional-general y lo histórico-especial dentro del concepto de la vida. No debe entenderse mal: no es cosa de objetar que los dos entren en una unión esencial, esto debe ser exigido incluso, esta unión desempeña, en la historia de la filosofía ya desde Platón, un papel central, en el problema de la participación, dentro del marco más amplio de la relación de lo general con lo especial. Pero unión no es mezcla. Antes de que se pueda llegar a una unión de dos elementos, tiene que ser posible separarlos claramente desde el punto de vista filosófico y este no es el caso, en Nietzsche, y tampoco en los otros pensadores irracionalistas del presente.

Enfrentemos todavía más detenidamente el concepto de vida en Nietzsche y sus relaciones con historicidad e individualidad. El concepto de la vida está determinado, decididamente, desde la voluntad de Schopenhauer. Vida es fluir dionisiaco, irregular, "caos incandescente"<sup>3</sup>, lleno de fuerzas vitales y de mutabilidad ilimitada. Se la concibe totalmente en oposición a lo rígido fijo, abstracto, como el mero devenir, como un proceso eterno, como lo completamente movable. Se venera a Heráclito como precursor de esta interpretación de la vida, y se rechaza el concepto de un ser opuesto al devenir, como eleático. "No se debe aceptar ningún ser"<sup>4</sup>. En Schopenhauer se ha mostrado que un mero devenir tomado

<sup>3</sup> Obras, tomo XII, p. 343.

<sup>4</sup> Obras, tomo XVI, p. 168.



como principio general, sin posibilidad de individualizarse histórico-concretamente, se entrega necesariamente a un proceso circular. Pues, sin el *principium individuationis* no es posible el paso a la línea, a lo singular, a lo histórico. Nietzsche no excluye rigurosamente de su concepto de la vida el principio de la individuación. Pero un signo evidente del hecho de que desempeña, por lo pronto, un papel muy subordinado, es la teoría de Nietzsche del eterno retorno de todo lo igual. Con una acentuación más fuerte del elemento individual no sería compatible una tal doctrina; ésta significa un triunfo de lo general sobre lo especial. Hemos dicho antes que en la filosofía de la historia moderna y contemporánea, la figura del círculo no encuentra ninguna aplicación como principio de explicación para el desarrollo total histórico, salvo pocas excepciones. En la doctrina del eterno retorno tenemos una tal excepción; no obstante, hay que considerar esta doctrina, en Nietzsche, en su entretrejimiento dialéctico con contraposiciones complementarias, lo que le resta algo de su agudeza. En contraste con la concepción de un desarrollo histórico en el sentido de un avanzar continuo y de un desenvolvimiento cada vez nuevo de sucesos singulares (según la imagen de la línea), el eterno retorno significa, según Nietzsche, que en muy grandes períodos de tiempo, en el "gran año del devenir"<sup>5</sup>, todo se repite una infinitud de veces (con lo cual se introduce la figura del círculo como modelo). Todos los sucesos están determinados, de esta manera, estrictamente, y se advertirá en eso, por lo pronto, una contradicción con las presuposiciones irracionalistas dionisiacas en la filosofía de la vida de Nietzsche. Una ley fija invariable se opone al fluir vivo del devenir. De hecho, puede observarse en Nietzsche, en el pensamiento del eterno retorno, una cierta tensión dialéctica<sup>6</sup>. Por un lado Nietzsche, trata la repetición constante casi en el sentido de una ley natural mecánico-causal y se empeña en demostrarla estrictamente desde presuposiciones científico-naturales: "El principio de la conservación de la energía exige el eterno retorno"<sup>7</sup>. Por el otro lado, interpreta su teoría más bien desde presuposiciones irracionalistas y entonces se opone a que se considere la repetición en un sentido rígidamente legal, natural, demasiado claramente definido. El desprecia los "organillos de manubrio" que hacen del eterno retorno "siempre la misma cantilena"<sup>8</sup>. El movimiento circular no debe tomarse aquí (como en todas las interpretaciones irracionalistas de la historia) en un sentido demasiado geométrico. Movimiento circular no significa, en este con-

<sup>5</sup> *Obras*, tomo VII, p. 321.

<sup>7</sup> Nietzsche, *Obras* XVII, p. 398.

<sup>6</sup> Véase: Jaspers. *Nietzsche*, pp. 310-311.

<sup>8</sup> *Obras*, VI, p. 317.

texto, el pasar por un círculo exactamente redondo, acompasado; sino que sólo significa el volver sobre sí mismo en cualquier forma. "Creamos en la necesidad absoluta en el universo, pero cuidémonos de afirmar de una ley, cualquiera que ella sea, que domina en el universo como una propiedad eterna del mismo."<sup>9</sup> Cualquiera solidificación racionalista tiene que evitarse. Ningún orden causalista ni finalista puede derivar como esquema rígido de la idea del eterno retorno. "El caos del universo, como exclusión de cualquiera finalidad, no está en contradicción con la idea del movimiento circular: éste es una necesidad irracional."<sup>10</sup> Pero de esta interpretación irracionalista y caótica del movimiento circular, no se sigue (y con esto llegamos otra vez a nuestra problemática propiamente filosófico-histórica) que se hayan introducido en ella, de alguna manera, elementos históricos. La disolución del orden fijo racionalista en un fluir irracional no tiene que ver absolutamente nada con la historicidad; en este punto, nos quedamos completamente dentro del dominio de lo general, lo que se pone en evidencia por la figura del movimiento circular (ya ocurra que sea tomado más en el sentido claramente geométrico o más en el sentido de lo caótico fluyente).

Pero, aunque el papel del movimiento circular, en el filosofar de Nietzsche, es muy grande, no es su última palabra sobre la historia. La idea del eterno retorno no es una tesis sistemática concluyente sobre la realidad histórica. Ella está entretrejida, en la obra total de Nietzsche, dialécticamente, con otros aspectos opuestos. El más importante de ellos es la teoría del superhombre. Ahora aparece un elemento individualista que por su tendencia fundamental se opone estrictamente a cualquiera generalidad, legalidad, necesidad, a cualquiera repetición. Aquí tienen su raíz, singularidad e irrepitibilidad, unicidad e historicidad. Según esta teoría, es el gran hombre singular, fuerte, libre el que determina esencialmente la historia<sup>11</sup>. El fin de la historia está en los "grandes ejemplares". Esta fuerte acentuación del superhombre lleva a Nietzsche a un

<sup>9</sup> *Obras*, XII, p. 60.

<sup>10</sup> *Obras*, XII, p. 61.

<sup>11</sup> Johannes Thyssen ha señalado con razón que esta tesis filosófico-histórica de Nietzsche es más una exigencia para el futuro que una interpretación de la historia hasta ahora, "que la concepción de Nietzsche sobre el gran hombre descansa originalmente en la dimensión de lo ético-

co-normativo y no en la histórico-filosófica, fáctica". (Thyssen: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*) "Historia de la filosofía de la historia", pp. 137-8. Pero con esto no está superada la contradicción dialéctica frente a la idea del eterno retorno, pues éste se refiere tanto al futuro como al pasado.

individualismo sin límites. Son los menos, los selectos, los que solamente valen. Los otros, la muchedumbre, son los "demasiado muchos", que para los grandes pueden ser solamente medio y material. Sin embargo, hay en Nietzsche (sin contar la idea del eterno retorno, que tomado en serio, excluye un verdadero libre autodesenvolvimiento del individuo), también enunciados que limitan ampliamente el extremo individualista. "Somos capullos en un árbol", dice él, una vez, y "el individuo mismo es un error."<sup>12</sup> Así está puesto otra vez lo singular en una conexión más grande, por la cual es llevado. La vida general y el hombre singular, histórico concreto están entretejidos dialécticamente en la filosofía de la historia de Nietzsche. "En efecto, Nietzsche no es individualista ni tampoco se ha perdido en una totalidad. La alternativa y la problemática que surge de ella no le son adecuadas."<sup>13</sup> En relación estrecha con la teoría del superhombre se encuentra otra idea que está también en oposición dialéctica con el eterno retorno: la voluntad de poder. La "esencia interior del ser", y por ende la esencia de la historia, es voluntad de poder<sup>14</sup>. Para nuestro problema filosófico-histórico podemos decir: Según esta interpretación, historia es acción creadora, es formación, proyecto, constitución, es deseo de ejercer el poder, mantener el poder, aumentar el poder. El hombre no es sólo un ser determinado desde la eternidad, que acepta afirmativamente el *fatum* necesario, inevitable, sino que es el hacedor y creador, el que valora y revalora, el que forma su mundo y a sí mismo.

No podemos perseguir más detenidamente los diferentes motivos dialécticos de la concepción filosófico-histórica de Nietzsche. Decisiva es, sin embargo, la fuerte impregnación de la concepción de la historia, por lo irracional general. La vida dionisiaca, con sus procesos de repetición circular-caóticos, está en primer plano. Lo verdaderamente histórico no puede expresarse aquí en forma auténtica. Pero, por ser Nietzsche de sobra un pensador moderno, le es imposible hacer del pensamiento del eterno retorno la única base de su filosofía de la historia. La realidad histórica en su singularidad concreta se abre camino en ciertas tesis dialécticamente opuestas (de las cuales debimos escoger sólo las dos más importantes)<sup>15</sup>. Encontraremos en los siguientes pensadores problemáticas muy similares.

<sup>12</sup> Obras, XII, p. 128.

<sup>13</sup> Jaspers: Nietzsche, p. 374.

<sup>14</sup> Obras, de Nietzsche XVI, p. 156.

<sup>15</sup> El carácter moderno de las ideas del superhombre y de la voluntad de poder

frente a la idea en el fondo antigua del retorno circular, ha señalado especialmente Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* ("Historia universal y suceso de salvación"), 1953, pp. 200-204.

Es típico en la filosofía de Henri Bergson<sup>16</sup> (y esto vale en principio para todas las concepciones, que parten de la primacía acentuada de lo general), que los aspectos filosófico-históricos pasan ampliamente al segundo plano. Esto puede sorprender a primera vista, pues Bergson es el representante de la vida contra lo muerto y rígido, de lo orgánico contra lo inorgánico y sin vida, del movimiento activo contra la estática pasiva y, se desearía agregar, de lo histórico-concreto contra lo abstracto-general. Queremos mostrar, en lo que sigue, que, tomado estrictamente, no es justo agregar en tal conexión este último par de conceptos. Y así obtendremos otra vez una confirmación de nuestra tesis, según la cual el camino de lo general-razional a lo irracional no conduce a la vez a la historia, sino que uno se queda aquí absolutamente en el dominio de lo generalmente válido, y de que es, por esto, filosóficamente de gran importancia el diferenciar estrictamente entre los dominios de lo irracional y de lo histórico-singular. El pensar de Bergson está determinado, pues, totalmente por la primacía de lo irracional. Su concepto central es el de la vida. Vida es, para él, actividad creadora, élan vital, dinámica pura, fluir incesante, "durée réelle", movimiento libre, continuidad unitaria. Todas estas determinaciones deben entenderse partiendo de la oposición de Bergson a las direcciones mecanicista-materialistas, que en su juventud estaban en florecimiento. Así, se opone a un determinismo rígido, sin vida, que deja hundir toda la libertad creadora en una legalidad necesaria, muerta. Lucha contra la sistemática fija de formas racionalistas que suprime los impulsos vivos de la verdadera realidad profunda. También rechaza la interpretación de la realidad determinada por el mero intelecto; éste se inclina a dividir todo en partes discontinuas, a someter todo a sus prejuicios, tomados del espacio. Frente a ello, hay que captar, con ayuda de la intuición, el devenir continuo que representa la esencia propia del mundo. Ahora bien, si preguntamos por este planteo desde el aspecto filosófico-histórico, entonces hay que decir, por lo pronto, que a la posición, que combate Bergson, falta sin duda esencialmente el elemento histórico. Un realismo determinista que se apoya en un sistema rígido de conceptos invariables y que ve todo movimiento sólo desde el punto de vista mecanicista, no puede hacer justicia, por cierto, a la historicidad. Pero, ¿y la concepción misma de Bergson? Una tesis, que niega cualquier posición racionalista ahistórica, ¿está por ello de-

<sup>16</sup> Bergson no ha escrito una filosofía sistemática de la historia. Lo más importante sobre este dominio se encuentra en

*La evolución creadora*, 1912; *Materia y memoria*, 1908; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1933.

terminada necesariamente por lo histórico? Bergson dice: vida es puro fluir. Pero puro fluir, puro movimiento como tal no es aún historia; historia es movimiento dirigido, irreversible, irrepitable; un puro fluir no es suficiente. Bergson enseña que vida es continuidad permanente. Pero la mera continuidad no es capaz de fundar la historia. La historia no puede pensarse sin discontinuidad, ella necesita, por lo menos, un comienzo y un fin (aun cuando se pongan los dos en lo infinito), en otro caso no se puede hablar estrictamente de singularidad e irrepitibilidad. Naturalmente, el desarrollo histórico también requiere un mínimo de continuidad interior, de lo contrario, se disuelve en puntos sin conexión. Pero una continuidad pura no deja ningún lugar a lo histórico. Bergson defiende la tesis de que vida es movimiento continuo, detrás del cual no se encuentra ningún portador sustancial. Pero un mero movimiento sin ningún portador individual no puede nunca tener verdadero carácter histórico. Sobre el término sustancial puede discutirse aquí. Si se aproxima el concepto de sustancia demasiado al de la sustancia material, entonces, desde el punto de vista de una filosofía determinada más espiritualmente, se lo rechazará por cierto. Pero la opinión de que sustancia tiene necesariamente un carácter material, es a todas luces un prejuicio. Si se prescinde de esta interpretación materialista, debe exigirse para un proceso verdaderamente histórico un portador sustancial; es decir, una sustancia individual (no importa de cuál dimensión) que se muestre, frente al mero movimiento, a lo menos como relativamente permanente. Así visto, en el irracionalismo de Bergson no hay ningún lugar para el verdadero momento histórico. Sin embargo, tenemos que confesar que no hemos sido del todo justos con Bergson; hemos estilizado su filosofía algo en dirección hacia un irracionalismo puro. En realidad, hay en él algunos planteos que limitan la posición extremadamente irracionalista. Pero debe decirse ya ahora, que estos elementos que conducen a una auténtica historicidad, quedan aquí en el fondo como meros agregados. No están unificados filosóficamente en una totalidad con el planteo irracionalista. Elementos históricos e irracionales se mezclan sin clara diferenciación.

Pues bien, queremos ahora elegir algunas de las ideas sobre historia en Bergson. Una es, por ejemplo, la acentuación de la estructura de espiral de la historia. Si se representa una filosofía del puro fluir, del puro movimiento sin portador sustancial, entonces la consecuencia natural, es la suposición de la figura del proceso circular para el desarrollo his-

tórico. Pero Bergson, dice expresamente<sup>17</sup>, que él tiene por más justa la imagen de la espiral. Ahora bien, la espiral es una unión de círculo y línea. Una tal tesis presupone, pues, la verdadera línea; es decir, irreversibilidad, irrepitibilidad, singularidad, discontinuidad (comienzo y fin). Pero éstos son todos elementos que no pueden encontrarse en un irracionalismo puro. En varios otros lugares destaca Bergson precisamente la irrepitibilidad, la irreversibilidad<sup>18</sup> del desarrollo universal. Particularmente acentúa, en este contexto, la importancia de la memoria y de la conservación del pasado. "De este sobrevivir del pasado resulta la imposibilidad para la conciencia de recorrer dos veces el mismo estado."<sup>19</sup> Esto es verdadera historicidad y ella está destacada, en Bergson, especialmente en oposición a la ahistoricidad, que caracteriza en principio a la materia. También en este planteo hay, pues, un elemento histórico-concreto, que está en contradicción con el fluir informe, con el élan vital meramente irracionalista. Una problemática parecida resulta de la posición del individuo en el total de la corriente vital. Schopenhauer, más consecuentemente irracionalista, ha excluido totalmente el "principium individuationis" de la esfera de la voluntad, porque vio con razón que hay que diferenciar, de una manera filosóficamente estricta, entre la vida general fluyente y la individualidad singular concreta. En Bergson, los dos principios se mezclan más fuertemente y de esto resultan tensiones dialécticas. Por un lado, Bergson designa como una tendencia fundamental de la vida, el individualizarse, el constituirse en sistemas cerrados, naturalmente aislados<sup>20</sup>. Por otro lado, atribuye a la individualidad sólo un valor pequeño frente al conjunto general de la vida. La sustancia propiamente esencial es, a pesar de todo, la actividad de la vida en el élan vital. La individualidad amenaza ser absorbida, finalmente, por

<sup>17</sup> *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (edic. al.), 1933, p. 291.

<sup>18</sup> El término irreversibilidad no significa, en sentido propio, exactamente irrepitibilidad sino, más bien, la imposibilidad del volver hacia atrás. Esto no es de ninguna manera lo mismo. Pues un proceso circular puede ser también irreversible (en este caso, tiene que desarrollarse siempre en la misma dirección), pero por esto no es irrepitible, pues se repite siempre de nuevo. Esta falta de claridad ha hecho surgir mucha confusión. Pero si se conoce la diferencia exacta de los conceptos, entonces cabe usar, naturalmente, los dos

términos en relación y complementación estrechas. Para Bergson irreversibilidad significa irrepitibilidad. Véase, por ejemplo: *L'Evolution creative* (texto francés).

<sup>19</sup> *Evolución creadora* (edic. al.), véase empero la crítica de Collingwood: *Filosofía de la historia* (edic. al.), 1935, pp. 198-200.

<sup>20</sup> Véase: *Evolución creadora*, p. 21. Véase también: La defensa bergsoniana de la libertad frente a todas las formas del determinismo: "Tiempo y libertad", (edic. al.), 1911, especialmente capítulo III, p. 110 ss.

las fuerzas irracional-universales. Es evidente que, con esto, la historicidad está puesta de nuevo en peligro<sup>21</sup>.

No es ninguna casualidad que la filosofía de la historia desempeñe en Bergson un papel secundario. Su pensar está determinado decisivamente por la filosofía de la vida, donde la vida es, sobre todo, un factor irracional<sup>22</sup>. La concepción del desarrollo histórico de Bergson está formada esencialmente por la primacía de lo general-irracional. Es cierto que lo singular-histórico no está olvidado por completo y es también conocido correctamente en su carácter fundamental, pero no está destacado filosóficamente con claridad respecto de la esfera de lo general y, por esto, no puede desenvolverse plenamente.

Algunas perspectivas interesantes para la filosofía irracionalista de la historia en la actualidad también nos dejan entrever las obras de Ludwig Klages<sup>23</sup>. Este filósofo se apoya en las cuestiones esenciales en Nietzsche, pero es más consecuente que éste dentro de la esfera de lo irracional-ahistórico, del devenir dionisiaco<sup>24</sup>. Es muy característico, en este sentido, que rechaza estrictamente la doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder. Hemos visto, que se muestran precisamente en esta doctrina planteos que pueden conducir a una verdadera historicidad frente a la mera dinámica irracional. Para Klages, Nietzsche ha echado a perder su idea original de la vida dionisiaca como vitalidad pura, y ha entremezclado la vida con elementos racionalistas que no tienen nada que ver con ella. Pues Klages es el representante de una oposición radical entre la vida y el espíritu. El espíritu es el adversario de la vida y del alma, destruye la armonía original de lo viviente. Pero la vida se puede com-

<sup>21</sup> Esta ambivalencia en Bergson entre lo irracional y lo individual fue vista ya por Troeltsch con razón: *Der Historismus und seine Probleme* ("El historicismo y sus problemas"), pp. 141, 634, 635, 640, 642. Por ejemplo, dice en la p. 642: "Pero la esencia del verdadero yo y de la personalidad, como se origina en la corriente de la vida, no está concebida por Bergson en la plena claridad de un significado metafísico...".

<sup>22</sup> Hay también una así llamada filosofía de la vida, donde vida es esencialmente una magnitud histórica; éste es el caso de Dilthey, en él cabe hablar pues mejor (con O. F. Bollnow) de una "filosofía de

la vida histórica". Es cierto que ambas concepciones de la filosofía de la vida se entremezclan en la historia de la filosofía, pero su concepto de vida es en su raíz fundamentalmente diferente.

<sup>23</sup> Su obra más importante: *Der Geist als Widersacher der Seele* ("El espíritu como adversario del alma"), 1929-1932. Además: *Vom Kosmogonischen Eros* ("Del eros cosmogónico"), 1922, *Der Mensch und das Leben* ("El hombre y la vida"), 1944.

<sup>24</sup> Véase el juicio de Klages sobre Heráclito: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1932, p. 853 ss. "Heráclito descubrió la realidad y encontró para su descubrimiento la fórmula válida del pantarei".

prender sólo desde lo dionisiaco, como plenitud orgiástica, como cambio continuo, como proceso ondulante. Todas las determinaciones irracionales están totalmente en primer plano: lo ctónico-terrenal, lo vital e inconsciente, los instintos y la sensualidad, corazón y sentimiento, lo maternal y femenino, lo pático y pasivo, el brotar creador y la oscuridad mística. Ninguno de estos conceptos lleva en sí mismo un carácter histórico y así, en Klages, la historia no desempeña ningún papel positivo. La vida es esencialmente ahistórica. La historia universal es determinada por la irrupción del espíritu en el suceso de la vida. "La historia de la humanidad nos muestra en el hombre y sólo en el hombre, la lucha hasta la muerte entre la vida difundida universalmente y un poder que se encuentra más allá de espacio y tiempo: se lo llama el espíritu."<sup>25</sup> El camino de la creciente civilización y racionalización de la humanidad, que se suele designar como progreso, es en realidad el triunfo del espíritu abstracto, rígido, en última instancia estéril, sobre la vida verdadera, triunfo que amenaza conducir a una destrucción total de todo lo viviente<sup>26</sup>. Lo histórico como acción y formación, como resolución, voluntad y consumación, como actividad libre y fuerza creadora es lo opuesto completamente al concepto de vida de Klages. El postula la vuelta a lo original-ahistórico como exigencia categórica. Debemos, según él, encontrar de nuevo al camino hacia los acontecimientos originales de la naturaleza y unirnos místicamente con la vida dionisiaca del universo. Debemos abandonar el camino del espíritu, de la voluntad, de la individualidad formada, de la historicidad singular-concreta, a favor del devenir irracional universal.

Sin embargo, también en Klages, el verdadero elemento histórico no está excluido totalmente de la filosofía, pero surge sólo del encuentro del espíritu destructor con la vida; no tiene función positiva. La auténtica realidad es la vida circularmente fluyente y ondulante en sí misma. Historia es equivocación y caída.

Si tratamos ahora como último representante de la filosofía irracionalista de la historia en la actualidad a Max Scheler<sup>27</sup>, entonces tenemos que hablar sobre todo de su último período; pues Scheler ha

<sup>25</sup>Klages, *Vom Kosmogonischen Eros*, p. 44.

<sup>26</sup>Véase también: Klages *Der Mensch und das Leben*, 1944, especialmente pp. 32-33.

<sup>27</sup>Las obras completas de Scheler están publicándose en Berna. Los más importantes trabajos para la filosofía de la his-

toria son: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* ("Las formas del saber y la sociedad"), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ("El puesto del hombre en el cosmos"), *Mensch und Geschichte* ("Hombre e historia").



trabajado en su metafísica influida por el irracionalismo tan sólo en sus últimos años y por su muerte temprana, no pudo elaborarla totalmente. Recuerda primeramente a Klages, el hecho de que Scheler habla de un protodualismo de espíritu y vida de espíritu e impulso. La verdadera realidad es, también para él, de naturaleza irracional. El impulso es la fuerza original, emocional e instintiva del ser, la que empuja el desarrollo del mundo y de la historia. Opuesto a ella está la esfera de lo espiritual. Pero el espíritu no puede derivarse, de ningún modo, del impulso. No es un producto, un mero fenómeno secundario de la vida, si no es en su esencia, completamente independiente de ésta. Sin embargo, el espíritu no llega a ser en Scheler, el adversario de la vida, como en Klages, sino que se pone a su lado complementándola. La tesis más importante de Scheler sobre la relación de espíritu e impulso es la de la impotencia fundamental del espíritu. "La teoría clásica adolece, en todos lados y siempre del mismo error, al suponer que el espíritu y la idea poseen una fuerza original."<sup>28</sup> "Originalmente el espíritu no tiene ninguna energía propia."<sup>29</sup> Si bien Scheler mantiene, en principio, la equivalencia de los dos polos, espíritu e impulso, no obstante da con aquella tesis, una preponderancia especial al último. "Lo más poderoso que hay en el mundo son los centros de fuerza del mundo inorgánico que son 'ciegos' para las ideas, formas y estructuras, y que constituyen los puntos de actividad inferiores de aquel impulso"<sup>30</sup>. Es cierto que, frente a ello, el espíritu tiene la posibilidad de presentar al impulso ideas, de mostrarle órdenes esenciales, valores y estructuras, de influir sobre él y conducirlo de este modo; pero por sí mismo no puede, en el fondo, realizar nada. La fuerza propiamente determinante no es, pues, un poder espiritual de orden y ley, la que forma al caos, sino que es más bien, un protoimpulso caótico, al cual el espíritu trata, posteriormente, de limitar y conducir con sus débiles medios. "No es la ley la que está detrás del caos, de la casualidad y arbitrariedad en el sentido ontológico, sino que es el caos el que se encuentra detrás de la ley la que posee un carácter formal-mecánico."<sup>31</sup> Ahora bien, esta teoría general cósmico-ontológica tiene validez, en lo especial, también para la historia de la humanidad. También en ella es

<sup>28</sup> *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 47.

<sup>29</sup> *loc. cit.*, p. 78.

<sup>31</sup> *loc. cit.*, p. 78.

<sup>30</sup> *loc. cit.*, p. 77.

el impulso el verdadero factor de poder. Scheler se adhiere al principio de Karl Marx, según el cual ideas que no tienen en su apoyo intereses y pasiones —y esto significa, fuerzas que se originan en la esfera vital e impulsiva del hombre—, suelen ponerse en ridículo irremediabilmente en la historia universal<sup>32</sup>. Pero esto debe bastarnos para la caracterización de la relación entre espíritu e impulso en Scheler y de la primacía del último, por lo menos, según el aspecto de la fuerza<sup>33</sup>.

Lo que nos interesa ahora más es, otra vez, la pregunta por lo histórico como tal. Si consideramos primero el impulso en sí mismo, no puede encontrarse nada semejante a una historicidad legítima. El impulso es, análogamente a la voluntad de Schopenhauer, un instinto ciego, un fluir caótico, una actividad sin dirección. Por el otro lado, se halla el espíritu cuyos elementos más importantes son estructuras generales de esencia, legalidades, valores y normas<sup>34</sup>. Aunque Scheler habla mucho del significado decisivo de la persona y de la existencia individual, no obstante, falta en el fondo en su planteo el lugar sistemático para el 'principium individuationis' y con esto, para los elementos históricos de la singularidad e irrepetibilidad. Sobre esto, dice Ludwig Landgrebe con razón: "El hombre, en su facticidad histórica es (para Scheler), visto metafísicamente, el lugar indiferente en su facticidad, en el cual se desarrolla el drama dentro del protoser escindido dualísticamente. El esquema de esta explicación del mundo es en realidad teleológico... Pero si se tiene en cuenta como carácter más profundo de la facticidad histórica, la inseguridad del futuro, el hecho desnudo del encontrarse en esta situación en cada caso, no pudiendo conocer de antemano un fin, entonces se ve que en ésta como en cualquier otra construcción teleológica, está suprimido... precisamente este carácter."<sup>35</sup> Así se confirma, en Scheler, lo que hemos encontrado ya en otros representantes de la filosofía irracionalista de la historia: una acentua-

<sup>32</sup> *loc. cit.*, p. 80.

<sup>33</sup> La primacía de fuerza del impulso con sus factores instintivos y emocionales pueden también justificar que Scheler esté aquí tratado como representante del irracionalismo. Si se acentúa más otros aspectos de su obra (y sobre períodos anteriores de su desarrollo), entonces se le puede considerar también como personalista o filósofo de la esencia. Elementos de estas dos últimas direcciones se han

conservado también en su período posterior.

<sup>34</sup> La falta del elemento verdaderamente histórico en el concepto de espíritu de Scheler la señala ya Fritz Kaufmann: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* ("Filosofía de la historia del presente"), 1931, p. 105.

<sup>35</sup> Ludwig Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart* ("Filosofía del presente"), 1952, p. 46.

ción demasiado fuerte de los factores del fluir irracional, del impulso, del devenir, de la vida, hace pasar la historicidad a segundo plano<sup>36</sup>.

La protesta de la filosofía de la vida contra el racionalismo ahistórico, con sus formas y legalidades fijas, generales, supratemporales, no conduce a una verdadera historicidad, sino que queda en la esfera de lo general. Lo racional e irracional son dos polos opuestos y, no obstante, relacionados mutuamente dentro de lo generalmente válido. La esfera de lo especial, de lo histórico-singular debe diferenciarse, en principio, frente a aquello.

(Traducción del alemán de *Katrin Goecke*).

<sup>36</sup> Algo muy análogo podría mostrarse también en José Ortega y Gasset.



## La nada y la verdad

"No sólo se presenta a mi pensamiento una idea real y positiva de Dios, o sea, de un ser sumamente perfecto sino también, por decirlo así, cierta idea negativa de la nada, es decir, de lo que se halla infinitamente lejos de toda suerte de perfección; y me veo como un término medio entre Dios y la nada". Descartes, *Meditación IV*.

1. *El centro esencial de una filosofía.* La intención del presente trabajo es determinar un centro esencial en el pensamiento de San Agustín\*, que se abra como la fuente de una concepción metafísica actual. Su desarrollo, entonces, está concebido en tres partes principales. Primero se plantea la posición de la metafísica abocada a una antinomia que define sus posibilidades: el ser y la nada; se procura, luego, esclarecer el momento esencial de la filosofía de San Agustín y se concluye indicando que las posibilidades de la metafísica encuentran en ese momento —en el alma presenciándose en la creación, esto es, en el verbo de la verdad— su situación fundamental.

¿Cómo fijar un centro esencial en el mundo fuertemente activo de un pensar filosófico? Imaginemos cada filosofía como un círculo en movimiento a lo largo del tiempo, esto es, como una rueda temporal: el área del círculo permanecerá constante durante el desplazamiento y su centro será también el mismo, pero estará cada vez en distinto lugar. En el sentido de esta imagen, la fijación del centro de una filosofía es algo que trasciende el círculo puro y compromete todo el espacio histórico en el cual la filosofía se encuentra —ahora— situada.

2. *La unidad personal del hombre.* El hombre contemporáneo tiene conciencia de ir extraviándose en un mundo carente de sentido y en esa odisea ha vivido con angustia la pérdida de su unidad personal. De cara, entonces, a la inexhausta "interioridad", la inteligencia de nuestro tiempo busca un lenguaje de fidelidad a esa situación y lo encuentra germinando proféticamente en las palabras de Kierkegaard, de Nietzsche, de Hölderlin, de van Gogh, de Rimbaud, de Dostoiewski. En estas coordenadas nos preguntamos, ¿qué significación puede tener hoy, en el espacio de nuestra vida, la filosofía de San Agustín y cómo podemos fundar, en ella, una metafísica?

3. *La filosofía ante el ser y la nada.* Hay dos clases de filosofía: una piensa la nada y otra la niega. En el comienzo del pensar filosó-

\* La méthode naturelle de l'Agustinisme doctrine agustinienne est ce rayonnement est la disgression; l'ordre naturel d'une autour d'un centre..." (Gilson).

fico se abrieron estos caminos divergentes. Parménides clausuró el ser en sí mismo, como en una esfera hermética. Sólo hay, dijo, lo que es. Hay, sólo, el ser y tal es el camino de la verdad. En cambio, Heráclito pensó que no hay "ser", que no podemos aislar y "salvar" una entidad sacando de su fluir las aguas que escurren para fijarlas en un ser éstas. He aquí un nudo para el pensamiento. A tales nudos se los llama "aporias" y el pensar, constatándolos dialécticamente, intenta desatarlos. Pero, existe como tal pensar no cuando cree haberlos desatado, sino cuando, resueltamente, apresa en ellos su pasión. Y así vamos de la dialéctica platónica a las aporias de la metafísica de Aristóteles; de la dialéctica trascendental kantiana a la Fenomenología del Espíritu, que preside, todavía, el movimiento del pensar en nuestro tiempo. La fuerza aporética del pensar determina el ámbito natural de éste y, por eso, la inteligencia filosófica vive todavía asombrada ante el ser y la nada.

Ocurre por lo mismo que cuando pensamos el ser como si fuese compacto, pleno, cerrado, y expulsamos a la nada de nuestra reflexión viva, sencillamente estamos cerrándonos el paso no hacia la nada, que creemos haber suprimido, sino hacia el ser que pretendemos pensar. Pero no es que haya una filosofía de la nada, como puede haber una filosofía de la vida, una filosofía de la historia, o una filosofía de la ciencia. No es tampoco que la nada sea, a lo sumo, un signo sombrío del pensar. Es, más bien, que la posibilidad que ha tenido la inteligencia filosófica de decir que "hay una ciencia que estudia el ser en tanto ser" (Aristóteles, *Met.* 1003a. 20), viene de aquella confusión primera en que, nos dice Platón, se halla el alma tanto respecto del ser como de la nada (*Sofista*, 243b).

4. *El ser compacto.* El pensar dispara a ciertos blancos que la misma flecha dibuja. Después se pregunta si "existen". Algunos responden que no existen y se los llama idealistas; otros responden que el blanco está en el muro, y se los llama realistas.

La nada es, pues, uno de aquellos blancos a que la filosofía apunta desde un principio. Pero, ¿existe o no existe la nada? Si existe tendríamos que suponerla como una hendidura vacía, algo como aquello donde decimos, justamente, "no hay nada" y entonces, para acertar con ella no hay que apuntar a ninguna cosa, sino tratar de colocar la flecha entre esto y aquello, donde no hay nada, qué sería nuestro blanco.

Cierta filosofía (Hegel, Bergson, por ejemplo) ha supuesto que la nada se elimina por sí misma, si se permite la expresión, sencillamente porque no es. Sin embargo, ocurre que si pensamos lo que es, en ese supuesto de la eliminación de la nada, en verdad no llegamos a pen-

sar en el ser sino en la pura entidad de esto, de eso, o de aquello. El mundo se presenta entonces como algo completo, pleno, cerrado, envuelto en la esfera del ser de que habló Parménides.

Pero, ¿es verdad todo eso? Si lo fuera, entonces, en efecto, sería el hombre una "pasión inútil" (Sartre). Porque, ¿acaso la muerte, la desdicha, el odio, la injusticia son verdaderos incrementos de la plenitud compacta del ser? ¿O es que, más bien, indican una ruptura, una posibilidad de no ser, una hendidura vacía y aniquiladora?

Parménides comprendió ontológicamente la plenitud en bloque de lo que llamó "ser". Hegel la comprendió como un proceso de sustancialización histórica a partir de una pura indeterminación que tanto es ser como nada. Marx, como la acción económica de estratos sociales. A tales variadas ficciones se llega suponiendo que lo que hay son los entes y nada más y que, en ellos, el ser está plenificado. En estas filosofías no hay nada.

5. *Los límites del ente.* La nada, como blanco del pensar, aparecerá cuando veamos que pensar la nada no es sino pensar radicalmente los entes en su estricta entidad. Es entonces —y allí— en el límite del ente, que pensamos la nada. Y lo que en tales límites descubrimos es aquello que Platón denominó en el diálogo que citamos, la "potencia del ser" (*Sofista*, 247e). Porque la potencia del ser se mide entre dos límites. Y esto es un ente: el ser entre dos límites. En los límites del ente es donde el ser se presencia en su fuerza y los límites del ente son: su principio y su fin, el origen y la muerte.

6. *La sustancia causada de Aristóteles y su ruptura en el pensamiento moderno.* Aristóteles fijó el campo de un saber filosófico cuando dijo estas cuatro cosas que aquí ponemos en un orden sucesivo:

- a) Que hay una ciencia del ser en cuanto ser (*Met.* 1003a. 20);
- b) Que lo que esta ciencia investiga son los principios y causas del ser (*Met.*, 981b. 25-30);
- c) Que el ser se dice, en su sentido fundamental, como sustancia (*Met.*, 1028a. 30), y
- d) Que la sustancia finita resulta de la acción recíproca de cuatro causas (*Met.*, 988a. 20-988b. 20. *Phys.* 11. 3-7).

De estas causas, dos articulan interiormente al ente finito, permaneciendo inmersas en él: la materia y la forma. La materia individualiza, cierra el paso y resiste la intelección; pero el ser *esto* del ente, le viene de su forma, por la que es inteligible y universalmente determinado: es árbol, tronco, mesa o altar por su forma. Materia y forma definen, así, la presencia del ente finito. Ahora bien, ¿cómo se ligán estas

causas y se conforma la materia de modo tal que lo que hay en el árbol tenga todavía la posibilidad de apartarse como tronco y aparecer en la madera y estar finalmente en la mesa?, ¿cómo es, por otra parte, que la forma, válida universalmente, radica, sin embargo, aquí y en esto que es duro, resistente, pesado, configura una mesa?

La acción de las cuatro causas aristotélicas estuvo concebida según el prototipo de la obra de arte, de la cosa fabricada a la cual concurre la constelación de las causas en una subsistente reciprocidad. De ese modo la *forma* conforma la *materia* por obra de un *agente* eficiente en orden a un *fin*; la *materia* llega a ser *esto* por la *forma* que un *agente* le imprime con determinado *fin*; pero la acción *eficiente* se perdería en el vacío sin la co-presencia de las otras *causas* y el *fin*, a su vez, promueve una acción hacia él, motivando al *agente* que *informa* la *materia*. El pensamiento griego, en su cumbre aristotélica, llegó así a una determinación cuadracausal de las cosas reales.

Pero en el pensamiento moderno ese cuadrado se desarticula y tienden a desaparecer la acción creadora de la causa eficiente y la acción teleológicamente ordenadora de la causa final. En cada ente queda, entonces, la huella vacía de una creación y la tendencia ciega a un fin, reducidas a una homogeneidad cuantificable. La dirección del pensamiento moderno (Descartes, Hume, Kant) es hacia una simplificación aniquiladora, sin que esto implique un juicio de valor, del sistema causal que determina la realidad de la sustancia en la metafísica de Aristóteles.

Los elementos causales que juegan decisivamente en el pensamiento de Descartes son la forma y la materia; sobre ellas, en particular sobre el modelo de la forma, se configuran las restantes causas y, asimismo, las dos clásicas sustancias, una pensante y otra extensa. Finalidad y eficiencia serán vistas, entonces, en tanto se encuentran inscritas en la forma donde dejan un vestigio oscuro. Por este camino el sistema estructural de las causas, de ser un cuadrado pasó luego a ser un binomio. Este binomio se ajusta a un pensar fisicalista o a un pensar formalista. La realidad estará hecha de materia, de datos sensibles, empíricos y, por otra parte, de formas puras. Y habrá entonces dos ciencias prototipo: la física y la matemática. Hume no podrá descubrir dónde se encuentra una causa eficiente y reducirá entonces esa noción a un enlace psicológico de impresiones materiales, sensibles. No habrá otra causa que las distintas posiciones de una materia en un mundo de entes hijos. Y Kant pensará el otro extremo: la causa verdadera no será sino la forma a-priori de esas posiciones, grabada en el juicio. Así, para



la metafísica moderna, el nudo de la cuestión estará en el enlace de dos mundos, en el ligamen dialéctico de un mundo de "formas" vaciadas en conceptos —según modelo matemático— y un mundo de "experiencia", vaciada en datos sensoriales —según modelo físico. Desde la forma o desde la materia se desencadena la constitución del ser real y se proyectan las otras causas. En el pensamiento de Hegel veremos que la forma va a denominarse Idea, que la materia será explicitación suya y que el fin y la eficiencia explicitadora de la dialéctica serán también immanentes a la Idea. Lo que hará Marx, como él lo dijo, será trastornar este orden y construirlo sobre la materia.

7. *Aristóteles y Agustín. La sustancia y el alma.* La crisis de la Metafísica de Aristóteles ocurre mucho antes de lo que se llama "pensamiento moderno" y lo que en éste sucede es, más bien, la crisis de la física y, más adelante, de la lógica aristotélicas. Pero, ¿qué es la crisis de una teoría, sino su entrada en un curso de transformaciones? Ahora bien, ¿en qué sentido el cuadro del pensar aristotélico, en el que culmina la reflexión filosófica griega, se transforma en el pensar agustiniano? No planteamos un problema histórico, aunque la cuestión propuesta pueda serlo. Planteamos, en cambio, una cuestión filosófica, indiscernible del filosofar y de su esencial historicidad.

Se dice que Agustín no conoce mayormente a Aristóteles, a quien cita no más de tres veces (Grandgeorge). Cuando maneja nociones aristotélicas o, en general, griegas, lo hace, casi intencionadamente, sin rigor: "Llamo esencia y más comúnmente sustancia al ousia de los griegos, dice en *de Trinitate*, éstos dicen también hipóstasis, pero ignoro qué diferencia pueda existir entre ousia e hipóstasis." Y el criterio para la decisión en el uso de términos tan cargados de significación es su modo de empleo en el habla corriente: "como en nuestra habla corriente se toma en el mismo sentido la palabra esencia y la palabra sustancia..." (*de Trinitate*). Pero, ¿hacía falta, acaso, que fuera San Agustín un erudito aristotélico? De Platón, Agustín parece haber conocido solamente el *Timeo* y haber leído algunos escritos neoplatónicos traducidos por Mario Victorino, lo cual no impide que se le haya denominado "el Platón cristiano". ¿No dice Heidegger que Kant hubiera merecido ser reprobado en un examen de filosofía griega y, sin embargo, que fue el único que pudo transformar esencialmente la teoría platónica de las ideas? (*Qué es pensar*). Es que la filosofía está parcialmente en libros. La filosofía está en el pensar actual de los hombres. En aquello que los hombres —esencialmente— hacen. Y hay, entonces, un tiempo en que los hombres piensan aristotélicamente, aún sin saber-

lo; y Agustín ciertamente debió estar entre quienes recibieron el influjo de Aristóteles, aunque fuera por la vía indirecta de Plotino. Pero hay luego un tiempo en que las formas del pensar se enriquecen con aquellas que acuña el personal y poderoso genio de San Agustín. No por esto va a desaparecer Aristóteles. Por el contrario, juntos entran a la Edad Media cristiana y la circundan como dos grandes ríos que entremezclan sus corrientes, uniéndose y separándose hasta esa desembocadura común que será Santo Tomás de Aquino.

Ahora bien, hemos dicho que el pensamiento de Aristóteles se halla dirigido hacia la estructura causal de la sustancia en la cual está —fundamentalmente— el ser. Y, ¿qué es, entonces, aquello que promueve el pensar de San Agustín? He aquí lo que responde el Soliloquio agustiniano: “¿Qué quieres, pues, saber? Todo lo que he pedido. Será mejor que lo resumas brevemente. Quiero conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Absolutamente nada” (*Soliloquios*, 11,7).

De una sustancia articulada por sus causas y construida básicamente sobre la experiencia del movimiento que, desde la física hasta la teología, atraviesa la filosofía de Aristóteles, hemos entrado a otro tipo de experiencia, a otra forma de articulación de la realidad básica. El campo de realidad de la filosofía agustiniana es el alma y este centro es el que nos interesa fijar.

Creemos, en efecto, que la significación decisiva de Agustín como pensador filosófico está en su concepción de la filosofía construida fundamentalmente sobre la experiencia que el alma tiene de sí y sobre lo que pudiéramos llamar historia de la interna articulación de la realidad del alma. Aquí vemos el centro de la filosofía de San Agustín, pero nuestro intento no está en postular esa verdad singular —que con el correr del tiempo ha caído en la más equívoca generalidad—, sino en esclarecer su sentido, fijando ese centro en su lugar propio.

8. *El alma, realidad omnicomprendiva.* ¿Cómo concibe San Agustín este ámbito propio de su filosofía que, decimos, es el alma? En este terreno el pensamiento de San Agustín vaga muchas veces en la incertidumbre de manera que no es fácil extremar las precisiones inequívocas. Pero, podemos aproximarnos a la comprensión de esta idea contraponiéndola dialécticamente a la teoría aristotélica del alma, en tanto entelequia primera de un cuerpo natural orgánico (*de Anima*, 412 a 27), por una parte, y a la concepción tomista, por otra, que distingue el alma frente a sus facultades y establece entre éstas un determinado orden de preeminencia dentro del cual prevalece el entendimiento (*Suma Teológica*, 1ª q. LXXVII a. IV y q. LXXXII a. III).

El alma, en el pensamiento de San Agustín, pese a la definición del de *Quantitate Animae*, "una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo" (Cap. XIII), no se determina en su relación al cuerpo tal que su función esencial sea conformarlo y animarlo. Por el contrario, el cuerpo, en la concepción agustiniana, presenta mucho menor exterioridad que en la concepción aristotélica, de manera que aun los principios que parecieran pertenecerle más exclusivamente, como es el caso de la percepción sensible, vendrán del alma que, de este modo, invade la corporalidad y actúa directa y decisivamente tanto en las acciones físicas y gestos corpóreos cuanto en la totalidad de las formas de la vida que culminan en la suprema contemplación. Por eso, a través de los siete grados que el alma atraviesa, según lo describe el de *Quantitate Animae* (capítulo XXXIII), toda realidad humana queda cubierta en tal forma que el alma tanto "vivifica con su presencia este cuerpo terreno y mortal" sin dejarle "disgregarse ni consumirse", como se "concentra en el tacto... o... gustando, oliendo, oyendo, y viendo distingue innumerables diferencias de sabores, olores, sonidos, y formas" cuanto, por otra parte, actúa "en la unión de los sexos", en "el cultivo de los campos", en "la construcción de ciudades", en la "invención de tantos signos", en la "potencia de raciocinar y de imaginar", en la "variedad de poesías", "en la ciencia del cálculo", en la "obediencia a la autoridad y a los preceptos de los sabios", en el "miedo a la muerte" y, finalmente "en la misma visión y contemplación de la verdad". De ahí que nos diga San Agustín en uno de sus *Sermones*: "El cuerpo no es vida para sí, el alma es la vida del cuerpo" (156,6,6), y de ahí también aquel motivo constante de su pensamiento: "Deja fuera tu vestido y tu carne y descende hasta ti" (in Joan, 23, 10).

Podría aquí ofrecerse —con verosimilitud— una explicación de tipo biográfico intelectual: la concepción del alma de San Agustín sería sólo una explicación platónico-maniquea. El conflicto que vivió Agustín por el peso de su sensualidad, agravado con la interpretación maniquea que ve ahí la lucha de dos principios supremos irreductiblemente antagónicos y sitúa al cuerpo del lado del mal, habría sido resuelto por una vía "platónica" de liberación y desprendimiento del cuerpo.

Ciertamente, platonismo y maniqueísmo fueron estadios decisivos en la evolución espiritual de Agustín, pero sólo podríamos hablar de ellos, según la hipótesis que recién formulamos, si hubieren sido puntos terminales en el desarrollo de esa evolución. No fue así. De manera que el indiscutible ingrediente platónico del pensamiento de San Agustín recibirá su sentido de la acción retrospectiva que ejerce la figura final sobre

sus integrantes y esa figura —parece obvio decirlo— no es la que se inscribe en la filosofía platónica sino en el cristianismo, no es la que recibe su inspiración de Platón, Manes o Plotino, sino de San Pablo.

El alma, entonces, no se determinará por un enfrentamiento al cuerpo —positivamente, como un principio vivificante, o negativamente por una acción liberadora— sino abarcará el cuerpo y el ámbito entero de la realidad y será, de este modo, una entidad omnicomprensiva y totalizadora.

9. *El alma y la verdad.* Si en lo anterior estuviere dicho lo que sobre este asunto cabe decir, no habríamos salido todavía de la filosofía de Plotino y se habría afirmado una generalidad que vale por igual para Leibniz y Hegel, por ejemplo. Pero, advertimos que serán el cristianismo y San Pablo quienes darán su sentido propio al pensamiento de Agustín. Y esta determinación de sentido consistirá, primeramente, en que esa realidad omnicomprensiva del alma va a definir específicamente al hombre. Y, en segundo lugar, en que lo definirá sin atender a su puesto en un grado de la escala biológica, como Aristóteles en *de Anima*, ni como un grado de cierta escala místico-ontológica, como Plotino en las *Enneadas*, sino situándole en cierto lugar singular de una "historia", eterna a la cual el hombre se incorpora como un "hombre nuevo", según se dice en el nuevo testamento. ¿Cuál será, entonces, el principio determinante que ordena la realidad del alma en el pensamiento agustiniano? ¿Será, acaso, un cosmos alrededor del cual circule el alma como una de esas sustancias separadas del octavo capítulo del libro lambda de la *Metafísica* de Aristóteles? ¿O será, más bien, un "mundo" frente al cual el alma opere como "alma del mundo" según concepciones neoplatónicas? O, en fin, ¿será el animal cuyo cuerpo orgánico va a informar, según el tratado *de Anima* de Aristóteles?

Pensamos que el principio central que permite definir el alma y por relación al cual el alma llegará a constituirse y a ordenarse, es la verdad. Delimitamos, por lo tanto, el ámbito de la filosofía de San Agustín cuando dijimos que es el alma y fijamos el centro esencial de ella cuando decimos que esta filosofía es una teoría de la verdad. No es, entonces, un centro físico, cósmico, o biológico el que determina esencialmente a esta filosofía, sino un centro religioso. Religioso, decimos, porque ¿cuál es, propiamente, la verdad que San Agustín descubre? La verdad que descubre, él nos lo dice, es el verbo de Dios: "El verbo de Dios es la misma verdad" (de *Vera Religione*, cap. XXXVI).

10. *Verbo, cosa y signo.* El verbo de Dios es la verdad misma. Dos momentos contiene la frase: la verdad es un verbo, primero, y, luego,

la verdad es el verbo de Dios. Porque cuando San Agustín dice "verbo" dos extremos de sentido tiene presente: uno viene de Agustín el maestro de retórica y el otro del cristiano que confía en las palabras iniciales del Evangelio de San Juan: "En el principio era el Verbo". La alianza de estas dos motivaciones que concurren en el sentido de la palabra "verbo", aparece nítidamente en el diálogo de *Magistro*. Los diez primeros capítulos tratan del signo verbal, pero el verbo toma otra significación a partir del capítulo undécimo que se inicia así: "Hasta aquí han tenido valor las palabras. Las cuales —y les concedo mucho— nos incitan solamente a buscar los objetos, pero no los muestran para hacérselos conocer. Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por tanto, es por el conocimiento de las cosas que se perfecciona el conocimiento de las palabras." Enseña, entonces, quien presenta a los ojos, a los sentidos o a la inteligencia, lo que quiero conocer, quien muestra los objetos y, así, descifra los signos y establece la significación de las palabras.

Ahora bien, ¿quién enseña, muestra y, de ese modo, hace conocer las cosas en lo que son, más allá del sonido y estrépito de sus signos? "La verdad es la que nos muestra lo que es", dice San Agustín en *Vera Religione* (cap. XXXVI), y en los *Soliloquios* dirá más categóricamente: "Sin temor, pues, a ningún error, tal es mi definición; verdad me parece que es lo que es" (Libro 2, cap. V). Pero, de otra parte nos dice este mismo libro, "resulta que sin un sujeto conocedor, nada puede ser verdad" (Libro I, cap. VIII), de manera que, "la verdad de una cosa consistirá en ser lo que parece. Y suprimido el sujeto que la percibe no hay verdad ni falsedad. . . Luego, el alma es inseparable de la naturaleza de las cosas" (*Soliloquios*, Libro 2, cap. IV).

¿En qué forma llego entonces a la verdad, aprendo la significación de las palabras, comprendo lo que son las cosas a cuya naturaleza el alma estará inseparablemente ligada? Nos lo dice el mencionado capítulo del *de Magistro*, que concluye así: "Comprendemos la multitud de cosas que penetran en nuestra inteligencia, no consultando la voz exterior que nos habla, sino consultando interiormente la verdad que reina en el espíritu. Y esta verdad que es consultada y enseña es Cristo, que, según la Escritura, habita en el hombre. Toda alma racional consulta a esta sabiduría; mas ella revélase a cada alma tanto cuanto esta es capaz de recibir, en proporción de su buena o mala voluntad." Y, asimismo, dirá San Agustín, en otro texto del mismo diálogo: "Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón,

hablamos de lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; también el que nos oye conoce lo que yo digo, porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve interiormente y con ojos simples... sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente."

La teoría agustiniana de la iluminación de la verdad expresa, pues, el segundo y principal sentido del "verbo". El verbo de Dios es la misma verdad que habita al hombre interior como un maestro. El verbo enseña por iluminación de aquello que es, es decir de la naturaleza de las cosas, a la cual el alma se encuentra íntimamente ligada. La verdad será entonces un esclarecimiento del alma por esa presencia interior que ilumina la naturaleza de las cosas y muestra al entendimiento lo que es.

11. *Verbo y teoría de la iluminación.* Tres interpretaciones fundamentales se han ofrecido de esa doctrina agustiniana de la iluminación, cuyo origen platónico manifiesta la metáfora misma, "iluminación", emparentada a la luz y al sol clásicos. Portalié clasifica así esas interpretaciones:

a) Panteísta: Dios, razón universal e inteligencia única ve en nosotros y nosotros en él;

b) ontologista: el alma contempla al ser divino y en Él a las razones eternas. Sería la doctrina de Malebranche, y

c) escolástica: Dios, causa y fuente de toda verdad actúa causalmente o "influye" en el entendimiento, de un modo análogo a como opera la gracia respecto a la voluntad.

No nos parece justa la apreciación crítica que Portalié hace de la doctrina escolástica, reduciendo ese "influjo" a una actuación general divina; y aun su interpretación misma de la doctrina parece excesivamente simplificadora. Puede confrontársela, por ejemplo, con textos como las *Cuestiones Disputadas* sobre la Ciencia de Cristo de San Buenaventura, o con la *Suma Teológica* de Santo Tomás, (p. 1<sup>a</sup>, q. LXXXIV a. 5 y LXXXVIII a. 3).

En lo que sigue, podrá verse un intento de entender la teoría agustiniana de la iluminación mediante una renovación de la doctrina tomista y, en particular, de un elemento sobre el cual creemos que puede construirse esa doctrina pese a que, en los textos que directamente se ocupan de esta materia, no aparece del todo explícito. Nos referimos al verbo como significación creadora.

Hemos visto que la noción verbo recorre una gama de sentido que va desde el signo verbal, "sonido articulado silábicamente en el espacio y en el tiempo que modulan nuestros labios o queda recitado en nues-

tro pensar" (de *Trinitate* IX, 10) hasta el Verbo, que es Cristo, el hijo de Dios (de *Vera Religione* XXXVI, de *Magistro* XI). ¿No será posible desprender de esa gama de sentido una significación universal que ligue aquellos extremos en una noción propiamente filosófica?

El verbo, desde luego, implica una acción. Pero cuando esta voz traduce la palabra griega "logos" que figura en la frase inicial del Evangelio de San Juan, tendremos que ver en esa acción un sentido intelectual y creador. El verbo será, entonces, una acción intelectual creadora. Digámoslo con palabras de San Agustín: "el verbo que ahora queremos insinuar y estudiar es la noticia en el amor" (de *Trinitate* IX, 11, 16). Porque, cuando "el alma se conoce y se ama, su verbo se une a ella por amor". Y el amor, en el sentido que aquí se expresa, dirá el capítulo noveno del mismo libro, es "un abrazo entre la palabra y el alma que la engendra y a ella se une como tercer elemento de un complejo incorpóreo".

Aquello, entonces, donde se halla la verdad, donde la acción corpórea y la luz de Dios concurren, será lo que San Agustín llama "verbo secreto e invisible del pensamiento y del corazón" (de *Trinitate*, IX, 10, 15).

12. *Concepción del verbo e intuición de la existencia.* "Concebimos y engendramos interiormente un verbo al contemplar las cosas en la eterna verdad", así se titula el capítulo VII del Libro IX del tratado de *Trinitate*. Y el párrafo primero de este capítulo contiene una brevísima y admirable síntesis de las ideas de San Agustín que venimos tratando. Dice así: "En la eterna Verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia; y según esta forma, conforme lo exija la recta razón, actuamos en nosotros o en los cuerpos. Y al concebir una idea verdadera de las cosas, es cuando tenemos en nosotros un verbo que hemos engendrado en nuestro interior al hablar."

El texto nos habla del verbo en esa significación filosófica que buscamos precisar. Nos dice qué es, cómo se concibe y es engendrado, quién y dónde lo crea, finalmente, qué expresa. En efecto: a) el verbo es una mirada del alma, una intuición ("intuimos con la mirada del alma"); b) el verbo es concebido como idea verdadera ("y al concebir una idea verdadera"); c) lo "hemos engendrado en nuestro interior al hablar"; d) pero, a la vez, el verbo es creado en la eterna Verdad que ha hecho todas las cosas ("En la eterna Verdad por quien han sido hechas todas las cosas"); e) expresa la forma de nuestra existencia ("intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia"), y f) actuamos en nos-

otros o en los cuerpos, "según" ese verbo, según esa intuición de la forma de nuestra existencia.

Por lo tanto, la verdad se genera, es concebida y engendrada. Es una acción creadora en la que se unifica la mirada del alma y la eterna Verdad, la intuición de nuestra existencia y la idea de las cosas. Ocurre en la forma de una mirada, de un soliloquio, de un hablar interior.

13. *Teología del alma. Inmanencia y circumincesión de sus facultades.* En el verbo, que es la verdad, el alma se ordena y unifica. Si dijimos que el alma es una entidad omnicomprendiva, hemos de agregar ahora que se halla íntimamente unificada en ese "complejo incorpóreo", al que concurren el verbo y el amor. San Agustín convoca a esa íntima unidad: "No quieras derramarte fuera; entra en ti mismo porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mutable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma dotada de razón. Encamina pues tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende. Pues, ¿adónde arriba todo buen pensador sino a la verdad? La cual no se descubre a sí misma mediante el discurso, sino es más bien la meta de toda dialéctica racional. Mírala como la armonía superior posible y vive en conformidad a ella" (de *Vera Religione*, cap. XXXIX).

Ahora bien, ¿en qué consiste y cómo se articula el "hombre interior" de que San Agustín habla?

No hay en el "alma" agustiniana esa estratificación de potencias, desde la percepción al intelecto agente, ni esa distinción de facultades con preeminencia del entendimiento, que encontramos en la filosofía aristotélico-tomista.

La unidad del "alma" agustiniana resulta de un vivo proceso que se ha denominado "inmanencia y circumincesión" de facultades. Consiste en una intensa y activa unidad de formas que se interpenetran e intercambian, recíprocamente, en un juego infinito. Estas formas tienden a organizarse en trilogías equivalentes, cuya estructura más propia es la del libro IX del de *Trinitate*: "mens, notitia, amor", el alma, el conocimiento y el amor: "Recíprocamente se hallan unas en otras, porque el alma del que ama está en el amor; el amor en el conocimiento del que ama, y el conocimiento en el alma del que conoce" (de *Trinitate*, IX, 6, 9).

Esa articulación del alma hace de ella lo que San Agustín llamó una "imperfecta imagen", en la cual se refleja la misma Trinidad que es Dios. La imagen del alma y de cómo se articula su unificación, proporciona —como se sabe— el esquema de la más profunda teología



trinitaria que es la obra de San Agustín, el mayor entre los Padres de la Iglesia. Ahora bien, esta teología tiene un rasgo característico esencial: la concepción de Dios como una naturaleza fundamental y subsistente, con anterioridad —por así decir— a las tres personas sobre las cuales los Padres griegos habían construido sus explicaciones teológicas de la Trinidad. Ese rasgo, inclusive, permite distinguir la teología griega de la teología latina. “Los latinos, dice Zubiri, verán en Dios una sola naturaleza que subsiste en tres personas; distintas por su relación de origen, las personas, ante todo, se oponen. Los griegos verán más bien cómo Dios al realizarse como persona se tripersonaliza, de tal suerte que la Trinidad de personas es justamente la manera metafísica de tener una naturaleza idéntica; las personas no comienzan por oponerse, sino por implicarse y reclamarse en su respectiva distinción. Mientras para los latinos cada persona *está* en la otra en el sentido de que las tres tienen una naturaleza numéricamente idéntica, para los griegos cada persona no puede existir sino produciendo la otra, y del concurso de esta producción personal, queda asegurada (si se me permite la expresión) la idéntica naturaleza de un solo Dios” (El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina; en *Naturaleza, Historia y Dios*, Madrid, 1954).

El esquema fundamental de la unidad del alma proporciona también a Portalí los caracteres con que distingue la teología trinitaria de San Agustín: a) Dios concebido ante todo como una naturaleza subsistente; b) atribución a la Trinidad entera de las operaciones ad-extra, y c) explicación psicológica de las procesiones trinitarias (Dict. de Théologie Catholique. Vacant-Mangenot).

Ahora bien, se dice que la teología bajo la inspiración de San Agustín concibe el misterio supremo de la fe cristiana, según la imagen del alma y sobre un patrón explicativo de orden psicológico. Sin embargo, creemos que hay una verdad anterior que cambia, tal vez, el signo y la dirección de esa idea. Es posible decir que San Agustín ha pensado psicológicamente la teología de la Trinidad; no obstante, nos parece más fundamental decir que lo que Agustín propiamente hizo fue explicar teológicamente la realidad del alma. Y, ¿qué significará, entonces, una explicación teológica? No se trata de trasponer por alegoría o simbolismo verdades de fe a otro orden de cosas. Esa transposición ha de tener un significado más fundamental y decisivo, ha de ser un acto de lo que Zubiri ha denominado “religación”. La explicación de San Agustín es una explicación religada. Es, por lo tanto, una penetración real en la ma-

teria del alma, en la forma de una toma de conciencia existencial esclarecida por la verdad revelada.

14. *La unidad del alma en el estar presente a sí.* ¿En qué consiste la unidad fundamental del alma en cuya esencia subsistente Dios mismo se refleja? La unidad del alma es una presencia a sí, una experiencia de sí y un vivir en ellas. Pero si hay una esencia subsistente, esta no constituye, sin embargo, una unidad estática. Por el contrario, constituye un verbo. La verdad está en un saber, pero fundamentalmente en un singular y originario saber que el alma tiene de sí. El ojo del cuerpo ve otros ojos, pero no puede verse a sí mismo, de manera que será con la inteligencia que podremos escrutar la potencia visiva (de *Trinitate*, IX, 3). Es el ojo, también, el que ve los cuerpos, "pero los rayos que éstos emiten, no podemos hacerlos reverberar sobre la pupila del que mira sin ayuda de un espejo" (de *Trinitate*, IX, 3). "Sin un espejo nunca verán los ojos su imagen" (de *Trin.*, X). ¿Se conoce, entonces, el alma por analogía con el conocimiento que tiene de otras almas? (de *Trin.*, LX, 3). Sin embargo, ¿cómo podría el alma conocer otra alma ignorándose a sí misma? (de *Trin.*, IX, 3, 3).

Sucede que "nada hay tan presente a sí como el alma" (de *Trin.*, IX, 3, 3). De manera que no se verá en un espejo ni se conocerá por analogía y, más aún, ni siquiera se buscaría ni trataría de conocerse si no estuviera presente a sí y si no fuera esa misma presencia la que le impulsa. "¿Dónde conoció su saber, si no se conoce? Sabe, sí, que conoce otras cosas y ella se ignora, y por aquellas se da cuenta lo que es el saber. Pero, ¿cómo sabe que sabe algo, si se ignora a sí misma. Luego se conoce. Cuando se busca para conocerse, conoce su búsqueda. Luego ya se conoce" (de *Trinitate*, X). "¿Qué ama el alma cuando con pasión se busca a sí misma para conocerse? ... Ama, es cierto; pero, ¿qué ama?, ¿se ama a sí misma? Pero, ¿cómo, si aún no se conoce y nadie puede amar lo que ignora?" (de *Trin.*, IX, 3, 3).

La más íntima esencia del alma está en esta aprehensión inmediata de su mismidad. Pero desde la propia alma no es posible dar razón de esa presencia intelectual. Del alma dá razón la verdad. San Agustín pregunta: "¿Será, acaso, en la razón de la eterna verdad donde ve la hermosura del conocimiento de sí y ama lo que intuye y suspira por su realización en sí misma?". Recordemos en respuesta el texto del capítulo VII del libro IX del tratado de *Trinitate*, que antes analizamos: "En la eterna verdad, por quien han sido hechas todas las cosas, intuimos con la mirada del alma la forma de nuestra existencia."

15. *La conversión fundamental.* La presencia del alma a sí será enton-

ces un proceso, una conversión. La hemos llamado también una historia, de ahí que el alma, nos dice San Agustín en las *Confesiones*, tiene su sede en la memoria. Es una conversión hacia la verdad. El centro esencial de la teoría agustiniana del alma no será entonces un punto inmóvil, sino una "búsqueda" a partir de su presencia "íntima y real" (de *Trin.*, X, 10, 16). Esa presencia dada en la experiencia fundamental de sí se expresa en series análogas de certezas que dicen, por ejemplo, "sé que vivo" (de *Trin.*, XV, 12), o "deseo ser feliz". Hay, pues, en el principio del saber una certeza, como ocurre en el pensamiento moderno a partir de Descartes. Pero no la certeza que da un axioma. No la certeza de un concepto primogénito definitivamente establecido. Sino la certeza conquistada en la propia posesión y autoexperiencia del alma, en ese vivo experimentar su inmediata presencia a sí que se genera, en el co-nacimiento del conocer, en la acción creadora de un verbo", "inquisición". "Es la investigación, nos dice, una apetencia de encontrar, que es sinónimo de engendrar" (de *Trin.*, IX, 12, 18). En esa investigación está permanentemente nuestra vida, de manera que, nos dirá: "busquemos como si hubiéramos de encontrar, y encontraremos con el afán de buscar. Cuando el hombre cree acabar, entonces principia" (de *Trin.*, IX, 1). Estas palabras de San Agustín responden a las del salmo 68: "Buscad a Dios y vivirá vuestra alma".

Pero, el hilo de tales ideas prosigue en el capítulo 12 del libro IX del Tratado: "lo que se encuentra es como si saliera a luz; de ahí que sea semejante a un hijo; y, ¿dónde se le engendra sino en el conocimiento? Es aquí donde florece como expresión de objetiva verdad. Porque si ya existían las cosas que buscando encontramos, no existía el concepto que asemejamos a un hijo que nace. La apetencia que late en la búsqueda procede del que investiga, y se balancea como en suspenso, y no reposa en el fin anhelado, a no ser cuando se encuentra el objeto buscado y se une al que busca... al buscar y encontrar lo que conocer anhelamos, damos a luz un hijo que es el conocimiento; y, por consiguiente, el deseo, causa de la concepción y nacimiento del concepto no se puede llamar con propiedad nacimiento e hijo; y el mismo deseo que impele vivamente a conocer se convierte en amor al objeto conocido y sostiene y abraza a su conocimiento y lo une a su principio generador. Es, pues, cierta imagen de la Trinidad el alma, su conocimiento, hijo y verbo de sí mismo, y, en tercer lugar, el amor; y estas tres cosas son una misma sustancia. El conocimiento no es al alma inferior si ésta en todo su ser se conoce, y el amor tampoco es menor si se ama cuanto se conoce y es" (de *Trin.*, IX, 12, 18).

Esta historia que juegan el alma, su conocimiento y su amor es, hemos dicho, una conversión, y esto implica un cierto ordenamiento, un equilibrio interno de sus partes. Ese equilibrio transparenta la identidad profunda y ocurre en cierta tensión en la cual el alma se ama en todo su ser y se conoce con igual perfección. Porque el alma puede amarse fuera de sus límites; puede amarse, por ejemplo, como se ama un cuerpo o bien, "más allá de las fronteras de su ser, como sólo Dios ha de amarse" (de *Trin.*, IX, 4). Entonces su amor no será perfecto. Tampoco lo será su ciencia, cuando el conocimiento sea inferior al objeto conocido. Pero, "cuando íntegramente se explora y nada exterior a ella conoce, entonces el conocimiento será igual al alma, y en esta ocasión, su ciencia participará de su naturaleza" (id.).

Estas tres realidades, el alma, su conocimiento y su amor, están como "ovilladas", nos dice San Agustín, y "se desenvuelven... no como accidentes de un sujeto, o como el color y la figura en los cuerpos, ni como la cualidad o la cantidad, sino de una manera sustancial y, por decirlo así, esencialmente". Por lo tanto, "el amor y el conocimiento no radican en el alma como en sujeto, sino son, al igual del alma, sustancia" (de *Trin.*, IX, 4, 7).

Se ha hecho, pues, el periplo de la sustancia. De Aristóteles a San Agustín: de la sustancia construida sobre el movimiento y articulada causalmente, a la sustancia constituida en el alma y articulada en el verbo de la verdad.

16. *Ontología, gnoseología y ética.* La presencia del alma a sí, vivida como un proceso de conversión, en el pensamiento de San Agustín, debe ser vista en tres planos simultáneos.

a) ontológico: el alma gesta su consistencia en ese juego de amarse y saber de su amor en la eterna verdad. "Al conocerse el alma engendra su conocimiento igual a sí misma", dice San Agustín. Y, entonces, agrega: "su ciencia iguala a su ser" (de *Trin.*, IX, 12);

b) gnoseológico: en la presencia del alma está la certeza fundamental de todo saber y el principio de la "investigación", de la "búsqueda" que engendra el verbo de la verdad, y

c) ético: "cuando se le dice al alma: concómete a ti misma, al momento de oír a ti misma si lo entiende, ya se conoce..." (de *Trin.*, X, 9, 12). Y, pregunta San Agustín: "¿para qué se le preceptúa al alma conocerse a sí misma?", a lo que responde: "con el fin de que piense en sí y viva conforme a su naturaleza". No es posible que el alma se ignore a sí, pero es posible, en cambio, que "no piense en sí". Por la "vivacidad del amor", el alma se enajena, "pierde la tranquilidad y tanto

menos piensa en sí, cuanto más segura está de no poder perderse a sí misma" (de *Trin.*, X, 5, 7). En consecuencia, "cuando se le preceptúa conocerse, no se busque como si estuviera arrancada de su ser, sino despójese de lo que se añadió. Ella es algo más íntimo que estas cosas" (de *Trin.*, X, 5, 7). "No trate el alma de verse como si estuviera ausente, cuide, sí, de discernir su presencia" (de *Trin.*, X, 9, 12).

Allí, en su propia presencia, en su unidad profunda estará la esencia indivisible de la ontología, de la gnoseología y de la ética: el pensar del ser, el pensar acerca del saber y el ordenamiento de la vida.

17. *Las figuras fundamentales de la Metafísica.* Pero, nos hemos propuesto delimitar el centro esencial de la filosofía de San Agustín como fuente y posibilidad de una metafísica actual. La metafísica es un pensar lo que está más allá, las ultimidades que dijera Zubiri, los principios primeros de que habló Aristóteles. Hemos de llegar, entonces, a ese principio que es fin de la acción intelectual. Y, efectivamente, la inteligencia toca ciertas situaciones límites, pero para constatarlas, sin ir más allá de ellas, y, en sentido contrario, para hacer de ellas una fuente de esclarecimiento de lo que está más acá. Frente a ellas la inteligencia se detiene en su misma tensión. Pues bien, la inteligencia metafísica ha logrado configurar cuatro figuras fundamentales que deseamos, en conclusión, confrontar con esta que hemos determinado en el pensamiento de San Agustín. Para hacer esta confrontación seguiremos cuatro razonamientos, en los cuales podrá fácilmente descubrirse una admirable analogía.

18. *El bien y el amor en la teoría platónica.* Veamos primero la concepción platónica en el *Banquete* (204c). Se trata del amor, cuya naturaleza ha sido ya descrita y en este lugar se pregunta, entonces, "para qué sirve en la vida humana". Diótima dice, entonces, a Sócrates que esto es, justamente, lo que tratará de enseñarle. "Se sabe, —le dice, prosiguiendo su discurso— que tal es el amor y tal su origen; sabido es, de otra parte, que se relaciona con aquello que es bello, como tú lo aseveras. Ahora supongamos —agrega Diótima— que nos sea propuesta esta cuestión: ¿En qué consiste Sócrates, y tú, Diótima, el amor de lo que es bello? O, más claramente, en esta forma: El que ama las cosas bellas, ama, pero ¿qué es lo que ama? Que ellas finalmente le pertenezcan, le respondi. Pero la respuesta reclama, dijo ella, una nueva cuestión, de esta clase: ¿Qué será del hombre de que se trata una vez que le pertenezcan las cosas bellas? Le dije que no estaba en condiciones de responder inmediatamente a esta cuestión: Y bien, respondió ella, haced como si se la cambiara y que en lugar de lo bello se pusiera el bien y se te preguntara: Veamos, Sócrates, aquel que ama las cosas buenas, ama, pero ¿qué

es lo que ama? Que concluyan por pertenecerle, dije yo. ¿Y qué será del hombre de que se trata una vez que las cosas buenas le pertenezcan? He aquí, repliqué yo, una respuesta que estoy en condiciones de dar más fácilmente: él será feliz. Es, en efecto, dijo ella, por la posesión de cosas buenas que es feliz la gente feliz. Y no hay que preguntar, además, en vista de qué desea ser feliz quien lo desea: parece, al contrario, que se ha terminado de responder."

El extremo final, en esta filosofía de Platón está, por lo tanto, en el bien. En su presencia no hay lugar, ya, a preguntar nada.

19. *La unidad de ser en la sustancia aristotélica.* Se llega también a la concepción de Aristóteles por un razonamiento de forma análoga que encontramos en el libro Z de la *Metafísica* (1041a, 5). Dice Aristóteles en este lugar, que "la sustancia es un principio y una causa: tal será nuestro punto de partida". Pero más adelante agrega: "buscar por qué una cosa es ella misma, no es buscar nada". Por lo tanto, "el hecho de que una cosa es ella misma" es la "única razón" y la única respuesta que puede darse a preguntas como ¿por qué el hombre es hombre? "A menos que se prefiera responder: porque cada cosa es inseparable de sí misma, que es precisamente lo que significa su unidad." De lo cual desprende Aristóteles una conclusión decisiva para toda su filosofía: "lo que se puede preguntar con mayor verdad", dice, es esto otro: "¿por qué un ser es predicado de otro ser?" Es manifiesto, entonces, dice, que "lo que se busca es la causa". "Ahora, agrega, la causa es la quiddidad, desde un punto de vista lógico, y la quiddidad es, en ciertos casos, la causa final" (*Met.*, 1041a., 20-30).

La figura fundamental que Aristóteles nos propone está en el ser como sustancia en tanto principio y causa predicativamente conocida. Buscar por qué esa sustancia es ella misma, no es buscar nada.

20. *La certeza y la voluntad en la metafísica moderna.* Dos concepciones de lo que puede ser una figura fundamental del pensamiento metafísico se han formulado en la filosofía moderna. Ambas están ya en el pensamiento cartesiano. Encontramos netamente expresada la primera en el Tratado para la Reforma del Entendimiento, de Spinoza. La búsqueda del alma se consume, según esta primera figura, allí donde una certeza detiene el movimiento del pensar. Este movimiento podría proseguir el infinito, pues, si tengo algo por verdad siempre será posible, no obstante, cuestionarlo, preguntando cómo sé que es verdad. Ahora bien, en la certeza, nos dice la filosofía cartesiana, la verdad encuentra su

consumación, porque allí estará la esencia misma de la cosa. He aquí el texto de Spinoza que comienza planteando el problema: "Puesto que sabemos cuál es el modo de conocimiento que nos es necesario, trataremos del camino y del método para llegar a conocer, con tal conocimiento, las cosas. Para ello hay que tener en cuenta, primero, que no se trata aquí de una búsqueda infinita, es decir, que para hallar el mejor método de investigación de la verdad, no es necesario otro método que investigue ese método de investigación de la verdad... pues, para forjar el hierro se necesita un martillo y para tener el martillo es necesario hacerlo. Para esto se necesita otro martillo y otros instrumentos; y para tener estos se necesitan nuevos instrumentos y así hasta el infinito." Ahora bien, ¿dónde termina esta vía que parece ir a lo infinito? El mismo texto lo explica a partir de un ejemplo: "Pedro es algo real; pero su idea verdadera es la esencia objetiva de Pedro, cosa real y completamente distinta de Pedro mismo. Así como la idea de Pedro es una cosa real que tiene su peculiar esencia, será también una cosa inteligible, es decir, el objeto de otra idea, la cual tendrá en sí objetivamente todo lo que la idea de Pedro posee formalmente. A su vez, la idea de la idea de Pedro tiene también su esencia, que puede igualmente ser objeto de una nueva idea, y así indefinidamente. Es lo que cada uno puede experimentar cuando ve que sabe lo que es Pedro y sabe que lo sabe, etc. De donde resulta claro que, para comprender la esencia de Pedro, no es necesario comprender la idea de Pedro y menos aun la idea de la idea de Pedro. Pues, para saber que sé, necesariamente debo saber antes. De lo que resulta que la certeza no es sino la misma esencia objetiva. Es decir, nuestro modo de percibir la esencia formal es la certeza misma. De donde resulta, una vez más, que, para tener la certeza de la verdad, no se necesita ningún otro signo, sino la posesión de la idea verdadera. Pues, como lo hemos mostrado, para que sepa no es necesario saber que sé. De donde, a su vez, resulta claro que nadie fuera del que posee la idea adecuada o la esencia objetiva de alguna cosa, puede saber qué es la certeza suprema; sencillamente, porque la certeza y la esencia objetiva son la misma cosa."

¿Cómo ha sido posible llegar a ver en ese acto puramente intelectual, que parece ser la certeza, la esencia objetiva de la cosa? Pues bien, esta es la verdad fundamental del pensamiento de Descartes que en el *cogito* aparece: si pienso, estoy absolutamente cierto de existir como ser que piensa. La existencia misma, el saber de ella y la certeza del saber son, aquí, una misma cosa. Entonces, como dice el texto citado, "para tener la certeza de la verdad" ya no se necesita nada.

También en el pensamiento cartesiano están los elementos de una cuarta figura, dentro de la cual es propuesta la metafísica moderna. A ella se refiere Heidegger en uno de sus trabajos últimos —*¿Qué es pensar?*—\* y la caracteriza con esta afirmación: “el ser del ente es voluntad”. En efecto, para esta filosofía, como dijo Schelling, “querer es protoser”, de tal manera que serán atributos del querer los que el mismo Schelling predicará del ser divino: autoafirmación, carencia de fundamento, eternidad. Esta dirección tan nítida en el Kant de la Crítica de la Razón práctica, en Fichte y en Schopenhauer y que, con palabras de Dilthey pudiera denominarse “idealismo de la libertad”, va a culminar en Nietzsche. La voluntad, entonces, terminará queriendo su propio querer —¿no es éste, acaso, el destino de los héroes de la novela romántica, de Julián Sorel o Madame Bovary, por ejemplo?— y anhelando la posesión de aquéllo que parece irrecuperable a su poderío: la salvación de lo que fue. De manera, entonces, que el “eterno retorno” será, a juicio de Heidegger, el más elevado triunfo de la metafísica de la voluntad. No obstante y quizás por lo mismo, Nietzsche presintió también la quiebra de ese absolutismo del querer al cual comprendió, en Zaratustra, como una especie de “venganza” histórica. Nietzsche, entonces, llamó a lo que denominara “redención de la venganza”, pero Heidegger entiende que en este impulso —quizás de un modo análogo a lo que ocurre en aquellas figuras que hemos descrito, en las cuales el bien, el ser y la certeza se convalidan— es la voluntad la que viene a poseerse a sí misma en la forma, tal vez trágica, que Heidegger denominara “contravoluntad de la voluntad”. Y este parece ser el sentido de aquella frase con la cual concluye Nietzsche su Genealogía de la Moral: “el hombre prefiere tener la voluntad de la nada a no tener ninguna voluntad”.

21. *Uno es todo.* Tenemos, pues, descritas cuatro figuras fundamentales, en las cuales el saber metafísico ha sido inscrito: una metafísica platónica del bien dador de la felicidad, una metafísica aristotélica del ser como sustancia causal, una metafísica cartesiana del saber fundado en la certeza, y una metafísica nietzscheana de la voluntad que se quiere a sí misma.

Hay una singular analogía en esta cuádruple forma de pasar al límite, de constatación de una ultimidad, de un principio. Se cumple en estas figuras un retorno, un ciclo metafísico-histórico de autoposesión, en el cual el ser, la inteligencia, la voluntad están en sí y estando en sí encaran su posibilidad de trascender. En este punto e instante las vías se cierran y se postula esa plena suficiencia que parece resultar de la ex-

\* Traducción inédita de Francisco Soler.



perencia platónica del bien o en la experiencia aristotélica del ser; o, por el contrario, se abren al infinito como una tentativa de la conciencia vivida en el cogito y en la voluntad de poderío.

Ahora bien, ¿se trata, acaso, de entretrejer esos hilos para hacer con todos ellos una sola tela? No, primero, porque sería desconocerle a cada uno la radicalidad de su sentido y fabricar un vano artificio. Luego, porque esos hilos, sin mengua de su singularidad, están originariamente entretreídos, según la sentencia de Heráclito, que dice: "uno es todo". ¿De qué modo están todos ellos en la unidad de la metafísica de San Agustín? ¿No hay, acaso en la experiencia cristiana del alma, tan profundamente comprendida por San Agustín, una situación fundamental, de modo que esa contextura del alma como actual presencia a sí es lo que da un sentido absoluto a aquellas ultimidades metafísicas, en las cuales vemos reiterarse una figura análoga?

Platón encuentra el término final que apaga toda pregunta, en la posesión del bien, de manera que no hay lugar a preguntar para qué desea ser feliz quien lo desea. Análogamente, según hemos visto, San Agustín nos habla del testimonio del alma como una certeza de la voluntad que se expresa en esta afirmación: "Deseo ser feliz" (de *Trinitate*, XV, 12). Y la inmediata consecuencia de esa certeza es la siguiente: "¿Cómo llamar feliz una vida que el hombre dichoso no ama? ¿Y cómo amar, si el no ser y el ser se miran con indiferencia? Luego todo el que es verdaderamente feliz o desea serlo, quiere ser inmortal. No vive en ventura quien no posee lo que desea. En conclusión, la vida no puede ser verdaderamente feliz si no es eterna."

En la metafísica cartesiana la certeza sacia el pensar. Recuérdesse el desarrollo de la meditación de Descartes: los argumentos escépticos ordenados en una metódica duda en las dos primeras meditaciones se desvanecen ante la indudable certeza del cogito. Pues bien, en el capítulo 12 del libro XV del de *Trinitate*, también San Agustín se ocupa de la filosofía escéptica de los académicos: "Existiendo, dice, dos géneros de conocimientos, uno el de las cosas que el alma percibe por los sentidos del cuerpo, otro el de las cosas que ella, por sí misma adquiere, aquellos gárrulos filósofos impugnan con muchedumbre de vaciedades el testimonio de los sentidos; pero no consiguieron poner en tela de juicio la percepción inmediata del alma en ciertas verdades fundamentales; porque nunca pudieron dudar de esta verdad: Sé que vivo." Ahora bien, ¿no es éste el trasfondo indiscutible de la meditación cartesiana? Sin embargo, como hemos dicho, el cogito no es aquí un axioma sino un principio de vida.

Ligar, por último, el voluntarismo con la filosofía de San Agustín, es un lugar común. La incorporación de la voluntad como facultad independiente del alma ocurre quizás por primera vez, justamente, en la psicología agustiniana y el primado del amor se mira como el rasgo característico de esta filosofía. Pero esta voluntad no clama venganza ni se ejerce como un puro querer en sí o contra sí. Por el contrario, el amor, nos lo dice San Agustín, es el peso, la gravedad del alma: *pondus meum amor meus* (*Confesiones*, XIII. 9, 10).

22. *Creación y verdad*. Nos interesa concertar finalmente con el pensar agustiniano, la otra vía abierta por la metafísica. Es la vía aristotélica del ser. Heidegger ha puesto de relieve una ruptura que hay en la historia de la metafísica que se advierte ya en la filosofía de Platón, pero ocurre más propiamente en el pensamiento de Aristóteles y que en definitiva extravía el destino mismo del pensar metafísico. El paso, en efecto, del "ser en tanto ser", que determina la filosofía primera aristotélica a la sustancia como ser primordial, concebida sobre el prototipo del ente sensible implica una caída del impulso originario del pensar filosófico. Por otra parte, la articulación causal de esa sustancia aristotélica se desarma, según hemos dicho, y dos de sus extremos, la acción de un agente eficiente y el fin, progresivamente se desvanecen a partir de Guillermo de Occam y del nominalismo del siglo XIV. La filosofía de San Agustín permite concebir una nueva sustancia, pero no una sustancia sensible ni desarticulada. La hemos llamado una sustancia histórica: es el alma. El alma comprendida por el cristianismo, es decir, definida por una verdad que es el verbo. No es una sustancia lastrada por el exclusivismo de lo sensible ni vaciada en la homogeneidad del cogito. El alma es una sustancia ricamente estructurada, que asume la realidad misma. Es un centro dinámico que se articula por una tensión hacia la verdad y se sitúa en un proceso que asigna valor decisivo a la singularidad de sus momentos.

Existe el alma como presencia a sí, cuyo presenciarse es un amor que en su tender se esclarece y sabe. Es un ser que se engendra como un verbo, como la noticia en el amor y que en esta plural acción —en la que el ser engendra un saber al que se iguala— refleja las procesiones trinitarias de la misma intimidad divina. Pues bien, lo que preside esta teoría del alma es el acto de creación. Crear es un saber en acción y la más alta forma de creación que conocemos es la generación, la encarnación, el dar vida. Esto ocurre en el alma. En el alma nace un ser vivo, un hijo, un verbo.

¿Es posible hallar, en este creacionismo del alma el fundamento pa-

ra una teoría metafísica? Una teoría metafísica dice lo que el ser es. Pero no hay posibilidad de pensar el ser donde no hay un principio, donde el ser se nos da como infinidad compacta, entificada. Podemos pensar el ser donde vemos que algo se origina y nace y, por lo tanto, donde vemos que algo finaliza y muere. Donde hay acción creadora eficiente y donde hay fin. No habrá, por tanto, un pensar metafísico si el ser no es pensado desde la nada "a una con la nada" (Heidegger), reconociéndole, así, un origen y comprendiendo, de ese modo, la posibilidad histórica de un alma que busca la verdad. Donde no hay un origen el ser cae a una infinitud vacía. Por eso, las dos más ricas posibilidades metafísicas de nuestro tiempo se juegan frente a la nada: Bergson la niega, Heidegger la piensa. Bergson cree que la nada no es sino un "plus" sobre el ente, representado por la negación. La nada, entonces, se resuelve en la operación racional lógica de negar. A la vista de esa idea, podemos repetir la sentencia de Parménides: "lo mismo es el pensar y el ser". La negación de la nada protege la estructura lógica del pensar, resguarda el principio de contradicción y mira al ser, según recomendó Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica*, en tanto cópula verbal que liga la enunciación y eslabona predicativamente dos conceptos. El principio de contradicción garantiza, entonces, que haya cópula verbal, paso del sujeto al predicado y no mera destrucción del sujeto. Pero, ¿nos garantiza, asimismo, el juicio no contradictorio que realmente pensamos lo que es? Sí, pero solamente en el caso de entender la sentencia de Parménides, "lo mismo es el pensar y el ser" a la luz del "principio supremo de todos los juicios sintéticos" que Kant expresó así: "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia" (Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Analítica de los principios, capítulo 2). No se trata de una crítica al pensar conceptual, sino de revisar los fundamentos del pensar conceptual, sin quedar enredados en sus postulaciones. Esta es una tarea para la metafísica, llamada a revisar todo fundamento y a fundarlo libremente. Un pensar metafísico ha de construirse mirando al ser, pero necesita para ello pensar la nada, pensar no desde el principio de contradicción, sino desde la nada.

Ahora bien, ¿cómo piensa Heidegger la nada? Heidegger la descubre en el temple fundamental de la angustia. La angustia no es el ánimo caído propio de un tiempo miserable, sino un temple fundamental en la existencia del hombre, que patentiza la nada, porque en la angustia "resta el puro existir en lo conmoción de ese estar suspenso, en que no hay nada donde agarrarse". Hay, quizás, en la angustia heideggeriana

una experiencia desolada, donde prevalece el signo negativo de un ser que nos abandona. No se trata, sin embargo, de transformar el sentido de una filosofía, como en una operación algebraica, por mero cambio de ese signo. Pero, ¿no podríamos comprender mejor la razón de ser de la angustia que patentiza la nada si la vemos integrada en el acto creador del verbo?, ¿no podemos, acaso, concebir la experiencia de la nada que aparece en la angustia como el diseño de lo todavía inexistente que prelude el acto creador? La acción creadora arranca, entonces, de la nada, pero de una nada donde late la potencia del ser que adviene. Ese "puro existir", ¿no será, entonces, la presencia fundamental del alma en su mismidad que, nos dice San Agustín en los *Soliloquios*, se encuentra íntimamente ligada a la naturaleza de las cosas cuando está en la verdad?

## Ciencia, realidad y verdad\*

INICIAREMOS esta disquisición general sobre la cuestión fundamental de las relaciones entre ciencia, realidad y verdad, mediante la enunciación de una fórmula que reúna estas tres nociones y que imponga una exigencia previa a la extendida doctrina que las concibe articulando entre sí de modo natural. Según esta fórmula, 'sólo en el caso de ser legítimo hablar de la unidad de la ciencia, podemos esperar que entre ciencia y realidad exista una conexión de verdad'. Nuestra fórmula condicional hace, pues, explícita una condición que debe cumplir la ciencia, si ha de ser verdadera en el sentido de 'acerca de' la realidad; aunque nada nos dice sobre la totalidad de las condiciones que deben cumplirse para que la ciencia posea efectivamente tal carácter. En cuanto al fundamento de esta exigencia que formulamos de manera explícita y enfática, ya diremos más adelante lo que juzgamos suficiente. Por ahora, veamos modo de justificar nuestro método, que consiste en destacar solamente una de las condiciones de la ciencia que se ha de concebir como verdadera. ¿Por qué nos ocupamos con un aspecto tan parcial de nuestro problema? Digámoslo inmediatamente: nuestra reflexión es, en lo principal, crítica, aún más, refutativa. De manera que, al iniciarla, hemos hecho la siguiente consideración elemental: 'Si un filósofo sostiene la existencia, o la posibilidad, de un objeto cuyos rasgos esenciales son, según él mismo reconoce, A, B, C y, si por otra parte, logramos nosotros probar que, por lo menos uno de tales caracteres no es real, o no es posible, ello será un fundamento suficiente para eliminar su concepción como falsa, o absurda, según sea el caso. En una palabra: rechazar una condición necesaria de un objeto equivale a rechazar el objeto. En nuestro caso, si se sostiene que hay un objeto, que denominamos "ciencia verdadera" y se dice que un rasgo suyo, esencial, es constituir un sistema a partir de las ciencias especiales; y si, por otra parte, nosotros probamos que no hay tal sistema de las ciencias, el resultado de todo ello será el rechazo de la tesis, la refutación del sentido cognoscitivo de la ciencia.'

Pero hasta aquí, nuestro desarrollo es muy formal. Por ahora, no obstante, dejaremos de lado la tarea de una cualificación más ceñida,

\* En conexión con el argumento que nos ocupa en este artículo véase G. R. G. Murre, *Introduction to Hegel*. Nuestra labor consistió en desarrollar una idea allí implícita dándole toda la fuerza refutativa que aquí manifiesta. Para una superación de las dificultades que no pueden sino ser tales en el nivel en que nos movemos, ver el mismo trabajo, y en especial el contenido de las páginas 22-5.

mientras nos ocupamos del fundamento que pueda tener nuestra fórmula condicional. Hemos dicho que la unidad de la ciencia es una condición de su carácter cognoscitivo estricto, es decir, de que sea ella verdadera en el sentido de efectuarse como aprehensión de lo que es real. Es esta afirmación solamente la que puede implicar alguna oscuridad, puesto que nada hemos afirmado sobre las otras posibles condiciones. ¿Cuál es el fundamento en que nos apoyamos para decir que la unidad de la ciencia es una condición necesaria respecto del carácter cognoscitivo de ésta? Tal afirmación no es evidente y no podemos partir desde ella sin producir la impresión de proceder dogmáticamente. Veamos, entonces, cómo viene a ser plausible mediante una explicitación de los términos, entre los cuales ha sido formulada.

Para esto, podemos empezar afirmando que la realidad es unitaria. Y a quien diga que la unidad de la realidad no es más que una construcción de la mente finita, hay que darle una respuesta en el límite mismo, no ya de una simple o refinada argumentación, sino de nuestras posibilidades de tratar esto de manera racional. Porque si la unidad de la realidad es una construcción del espíritu finito, no habrá nada que pueda ofrecerse como la naturaleza de la realidad y que tenga, al mismo tiempo, la más lejana posibilidad de superar a esta otra naturaleza lógica que se expresa en la idea de su unidad. En primer lugar, lo que se nos ofrezca como 'sustrato' de aquella construcción será, asimismo, una construcción de la mente; y mucho más alambicada y conceptual que la construcción lógica de la realidad como unitaria. En segundo lugar, cualquiera sea esta construcción ha de trascenderla el intelecto, aplicándole la categoría de la unidad, con lo cual venimos a situarnos nuevamente en una construcción unitaria. Y esto quiere decir que *no hay* tal constitución de la realidad como una mera diversidad. En tercer lugar, y finalmente, quien habla de la unidad de la realidad como construcción del espíritu hace metafísica de la peor especie, o se condena a sí mismo prohibiendo decir lo que dice. Porque se sitúa, sin poder justificar su pretensión, en una atmósfera ultraterrena, desde la cual lanza sus olímpicas declaraciones como otros tantos truenos y rayos sobre nuestra miseria intelectual. Y esto quiere decir, o bien que él sabe que la realidad no es una y que nosotros somos los que tergiversamos su naturaleza, aplicándole nuestros esquemas intelectuales, los cuales nadie puede decir de dónde proceden y por qué nos sentimos inclinados a proyectarlos donde no debemos, puesto que nos equivocamos; o si no es esto lo que significa, será entonces que él no sabe si la realidad es o no es una, pero que sí sabe que nosotros no la *conocemos* como una, sino que, simplemente, no

podemos más que *concebir*la como una. Y si se encuentra en esta situación, no debiera entonces hacer una afirmación, que no es inferencia, a partir de lo que él sabe, sino más bien temeraria afirmación de un espíritu irreflexivo. Pero dejemos de lado las pretensiones de este crítico y tratemos de desarrollar aún el problema que nos ocupa. La realidad —hemos dicho— es una. Ahora bien, podemos sentirnos inclinados a opinar que pudiera no ser así. Pero si no fuera así, sería entonces absolutamente imposible *concebir* la realidad; en ese caso todos nuestros desvelos dejarían de poseer sentido. Y esto quiere decir que deberíamos hacer una hoguera con todos nuestros libros y obligarnos (si ello es posible) a un escepticismo radical. Pero no es en las engañosas paradojas del escepticismo donde podemos cobijarnos; por lo tanto, es necesario volver sobre nuestra afirmación y sostener el carácter unitario de la realidad.

Ahora, quizás, estemos en un nivel en el cual sea fácil conseguir alguna aceptación para la condición que exigíamos a la ciencia, si había ésta de poseer un carácter cognoscitivo. En efecto, decíamos que la ciencia, si ha de referirse a la realidad como la verdad acerca de ella, debe ser unitaria. Ahora bien, si no fuera unitaria la ciencia, ¿cómo podría ser verdadera, siendo, además, como hemos dicho, que la realidad es una? Porque la unidad de la realidad no ha de ser seguramente una simple categoría que le cae encima accidentalmente, pero que permanece siempre como simple idealidad y exterioridad respecto de ella, sino en verdad, un adjetivo suyo, sin el cual no puede ella ser. ¿Cómo, entonces, si las diferentes ciencias fueran verdaderas, podrían serlo y no existir a través de ellas, aun cuando diferentemente realizada, la unidad originaria de su objeto? Y si fuera que tal unidad existe en ellas, ¿cómo podrían entonces rechazar una mutua sistematización, en la cual su diversidad *de facto* sea superada? Digámoslo aún de otra manera: La realidad es concretamente una; y si las ciencias han de ser cognoscitivas, serán entonces verdaderas; y esto quiere decir que todas las ciencias especiales versarán sobre la realidad. Ahora bien; ellas no pueden hacer que la realidad sea lo que no es, es decir, que sea una diversidad estricta y última. Por lo tanto, todas las ciencias deben poseer el mismo objeto, y las diferencias entre ellas tienen que ser correspondientes de diferencias en su objeto y no de objetos distintos y diferentes. De manera que la organización o sistematización de las diferencias de la realidad debe proyectarse de modo necesario como una coordinación unificante de las distintas ciencias, si es legítimo sostener que la ciencia es 'acerca de' la realidad.

Sabemos, entonces, ahora sí, que es del todo razonable imponer

aquella condición de la unidad a la ciencia, si ha de ser ella cognoscitiva; y podremos ahora iniciar lo que nos proponíamos, sin tener ya dudas sobre la legitimidad de nuestra exigencia. De paso, podemos hacer notar aquí que toda la anterior disquisición ha sido de un gran valor para precisar el sentido de la unidad de la ciencia, y de esta manera progresar en la cualificación que habíamos prometido. En efecto, ya hemos dado expresión a una idea, que es un constituyente esencial de la unidad de las ciencias en el sentido que estamos desarrollando; y lo hemos hecho al señalar que el sistema de las ciencias es tal (o, mejor quizás, debe ser tal), en razón de la unidad de su objeto. Hay, desde luego, una diversidad de principios o criterios de sistematización de la ciencia; se puede lograr tal sistematización desde el punto de vista del método y desde el punto de vista del objeto. Es obvio, además, que el objeto puede concebirse sobre una multitud de principios diferentes, cada uno de los cuales implicará una sistematización diferente de las ciencias. Y lo que tratamos de poner de manifiesto con todo esto es la ambigüedad notable de la noción de la ciencia como sistema o unidad. Por lo cual, lo que hemos señalado a comienzo de este párrafo es verdaderamente un progreso; pues sabemos, ya que aquella condición necesaria de la ciencia como verdadera procede, o debe proceder, de la unidad de la realidad, que es lo que podríamos entender aquí como el objeto universal de las ciencias.

Ya sabemos, pues, de dónde ha de proceder la unidad de la ciencia y también (aunque de manera aún más imperfecta) cuál ha de ser el sentido de esta unidad. Dicho en pocas palabras y mediante una metáfora, la unidad de las ciencias ha de ser orgánica; y esto quiere decir que los diferentes dominios o esferas objetivas de las ciencias especiales no han de corresponder a una simple yuxtaposición de parcelas dentro del universo ni a una mera estratificación de naturaleza mutuamente excluyente y en verdad diversas; sino que han de contener como sustrato unificadorio de su diversidad la consistencia concreta de lo real, el acuerdo efectivo y continuamente orgánico que ha de existir con toda seguridad entre las partes del universo, desde que son tales partes.

Y aquí surge una nueva exigencia que no habíamos considerado aún, y que sólo indicaremos, aunque podría incorporarse fácilmente a nuestro argumento general. En efecto, para que las ciencias puedan venir a constituir un sistema en el sentido de una proyección de la realidad a través de la diversidad de ellas, es necesario que exhiban en tal diversidad una diferenciación exhaustiva del universo. Solamente así puede aspirar el sistema de la ciencia a ser genuinamente un sistema y a ofrecer una proyección verdadera de la realidad. Y la razón de esto es que



el universo constituye un sistema, desde que existe y manifiesta interior diferenciación; de manera que nada que no sea sistemático en un sentido, en general, congruente con el universo puede ofrecerse como la verdad acerca de él. Y no quiere decir esto que estemos aquí considerando las cosas desde un nivel omnisciente y viendo, mediante una intuición demiúrgica, el sistema del universo, por una parte, y lo que sería el sistema de la ciencia por la otra. Lo que hay es que, si todo esto depende de una consideración racional, tenemos entonces derecho a ciertas exigencias. El carácter sistemático del universo es una determinación que en general es un adjetivo propio de su naturaleza. El detalle del sistema es ya un asunto diferente; y quizás sea lo más aceptable decir que el detalle del sistema del universo no ha de estar jamás al alcance de nosotros. En cuanto al carácter sistemático de la ciencia, no viene a establecerse de la misma manera. Pero nosotros no hemos afirmado aquí en modo alguno la existencia de un sistema de la ciencia. Lo que estamos examinando es justamente si es ello posible mediante un análisis de las condiciones de la ciencia en cuanto verdadera. El universo, o la realidad —hemos dicho— es sistemático. Esto ha constituido la parte categórica de nuestro punto de partida. En cuanto a la ciencia, y en lo que a sus relaciones con la realidad atañe, hemos supuesto que debemos principalmente preguntarnos si es la ciencia verdadera en el sentido de verosar ella sobre el universo. Y estamos examinando las condiciones de la ciencia en cuanto verdadera. Para ello hemos partido suponiendo que sea éste el caso y suponiendo asimismo (y esto no lo habíamos explicitado) una concepción de la verdad. Según esta concepción, la verdad de la ciencia significa que es ésta acerca de la realidad, la cual es el padrón de su validez. Resumiendo, pues: queremos examinar la cuestión relativa al valor de la ciencia; en particular si es o no la ciencia verdadera; para ello, hemos partido de un supuesto, que nos parece legítimo, sobre la realidad, y de una concepción (que en general el hombre de ciencia acepta) de la verdad. Y partir de ello implica un carácter necesario de la ciencia: su unidad sistemática. Y lo que nos aguarda como tarea es la cuestión de examinar si hay un tal carácter de la ciencia; lo cual (como lo hemos dicho ya) no es, por lo demás, prueba suficiente de su verdad.

Podríamos iniciar la discusión sobre el tema, considerando una cuestión de hecho, cuyo significado puede traducirse quizás en una dificultad que consuma todo esfuerzo concebible. Para ello hemos de considerar tres ciencias, cada una de las cuales plantea con relación a las restantes, el mismo problema: hablo de la física, la biología y la psico-

logía. En efecto, nadie querrá sostener que no sean todas y cada una de ellas dignas de ocupar un lugar en nuestro supuesto sistema de las ciencias; y nadie querrá negar que si nuestra suposición acerca de tal sistema es legítima, entonces cada una de estas ciencias ha de contribuir, al tiempo que las restantes, a una organización superior, en que han de ser consistentemente absorbidas. La ciencia, que es la física, los principios que emplea y aplica a su objeto, el modo de concebir este objeto, y la influencia consiguiente en los métodos que se inventan para llevar adelante la tarea de investigarlo, en una palabra, toda la constelación de concepciones fundamentales en que la ciencia física consiste, ha de pasar, por razón de lo que es la física y la suposición que hemos hecho, a constituir una totalidad nueva y más rica (más consistente y real), conjuntamente con otros complejos análogos en que consisten, cada una por su lado, la biología y la psicología. Cada una de estas ciencias ha de implicar una concepción de su objeto tal como para adentrar orgánicamente en una síntesis superior. Y todo ello lo decimos en razón de la suposición que estamos haciendo y según la cual 'hay' un sistema de las ciencias, suposición ésta que se manifiesta como una consecuencia necesaria, a partir de la idea de que la verdad sea un carácter de la ciencia, es decir, que la ciencia sea 'acerca de' la realidad.

Pero —y aquí comenzamos a dar formulación a la aludida dificultad—, ¿es posible una organización como ésta en el caso de ciencias tales como la física y la biología? ¿No es, más bien, una *diversidad última* la que ambas implican cuando queremos entender el objeto de cada una de ellas como una esfera comprendida dentro del universo? Por una parte, tenemos los fenómenos físicos, el puro movimiento por razón del choque mutuo de las partículas sólidas, o debido a las propiedades dinámicas de la materia; de todas maneras, la cosa puramente material y geométrica, la idea de elementos infinitamente pequeños, entre los cuales toman lugar exteriores relaciones: choques, cambios de posición, desviamientos, etc. Por la otra, en cambio, nos encontramos con unas nuevas categorías que hacen frente al mecanismo físico, al tiempo que se muestran impenetrables a sus exigencias. Tales categorías son las de mutación, adaptación, multiplicación, crecimiento, tipo, etc. Es claro que todo esto es dicho de modo muy imperfecto, pero es, en su sentido propio, verdadero: los fenómenos biológicos y los físicos implican diversas naturalezas; el finalismo de los primeros y el causalismo de los segundos es algo que no puede trascenderse. Y para mostrarlo no tiene uno más que considerar la trascendencia consumada: si los fenómenos vitales han sido llevados a un punto en que son descritos y explicados en un estilo

puramente físico, entonces hemos eliminado de ellos (si esto es posible) lo que los constituye; se ha esfumado, no una nube que estuviera impidiéndonos ver claramente los fenómenos, sino una diferencia, que era la que constituía la diversidad del dominio. Y esto quiere decir que ya no hay, rigurosamente, una ciencia como la biología, sino que ambas (física y biología) han venido a coincidir en lo mismo. Y ello es a tal punto así, que no ve uno de dónde pueda venir un principio o criterio que nos permitiera distinguir lo orgánico de lo inorgánico; en cualquier punto, si aquella consumación es supuesta, será legítimo hablar de lo que es orgánico como inorgánico y viceversa. De manera que toda distinción que pretenda establecerse legítimamente, debe recurrir forzosamente a principios o criterios que hacen imposible lo que habíamos supuesto, es decir, una articulación sistemática de ambas ciencias. Si queremos hablar de la vida y aplicar las categorías propias de lo viviente, nunca podremos establecer, sin forzar irracionalmente el argumento, un nexo orgánico entre la física y la biología.

Una diversificación análoga se establece, como es claro, entre la biología y la psicología. En este caso suele ocurrir que la pretendida reducción de lo psíquico a lo orgánico se muestra imposible, no ya por razón de argumentos ni sutilezas, sino porque la relación produce una especie de repugnancia inmediata. Nadie sabe cómo una teoría, por refinada y 'espiritual' que ella sea, pueda dar cuenta de los hechos psíquicos como fenómenos orgánicos, solamente que muy complicados y difíciles de detectar. Nadie querría decir que entre tales clases de fenómenos no hay más distinción de la que se establece por causa de confusiones e ignorancia; y que tan pronto como eliminamos la barrera en que limitan nuestros conocimientos actuales sobre el punto, nos damos cuenta de que las diferencias no pasaban de ser una sombra encajada en la realidad. De todos modos, y aun cuando la fuerza de este hecho no es, ni mucho menos, algo que debamos despreciar, podemos recurrir a una contraposición entre lo orgánico y lo psíquico, similar a la que establecíamos entre lo meramente material y lo orgánico. En efecto, decíamos allí que causalidad y finalismo constituyen polos de contraposición que nos impiden eliminar la diversidad de lo físico y lo orgánico. En el caso de la biología y la psicología existen especies de antítesis que tienen efectos similares y que son, así parece, adecuadas a la contraposición: organismo y espíritu, reflejo y hábito, función y conservación, reacción y reflexión, son ejemplos de tales antítesis; y no sería difícil idear muchas otras que fueran descriptivas de la diversidad a que estamos alu-

diendo, adecuadas a ella, en el sentido de verdaderas y, finalmente, significativas de un lapso que no podemos trascender.

Pero dejemos las cosas en este punto. No podemos dar a esta exposición el carácter de un tratamiento riguroso y en alguna medida exhaustiva del tema, pues ello desviaría nuestra atención hacia otras cuestiones que no ocupan, ni mucho menos, el foco de lo que nos interesa aquí. Nos basta con haber mostrado que frente a la física, que aplica criterios causales, está, contraponiéndose a ella, la biología, que aplica criterios teleológicos; y que frente a la biología, así determinada de un modo general, está la psicología cuyo objeto obedece a categorías como las de memoria y libertad. Ahora bien; si la física, la biología y la psicología son ciencias, y si lo que hemos dicho acerca del carácter de la diversidad estricta que implican, debe sostenerse, parece que somos conducidos por todo ello a una curiosa concepción del universo, que sería implícita al 'sistema' de las ciencias y según la cual está aquél confeccionado a la manera del traje de Arlequín: trozos diversos que forman un mosaico multicolor. Y ni aún esta imagen traduce perfectamente la estructura de esto que hemos supuesto ser un universo; porque el traje de Arlequín tiene la unidad, precisamente, del traje, la cual se constituye por razón de los remiendos que unen los retazos diferentes. Pero en nuestro caso no hay un demiurgo remendón que pueda realizar la hazaña de unir los diferentes dominios de lo físico, lo orgánico y lo psíquico en una totalidad que pudiéramos (haciendo, por lo demás, uso de una gran porción de buena voluntad) concebir como un universo. Así lo que nuestras ciencias principales implicarían como la 'realidad' o el 'universo' sería un montón irracional de 'trozos objetivos' que a tal punto se repugnarían recíprocamente que es dudoso si puede siquiera decirse de ellos que coexisten; y dudoso también que tenga algún sentido aquella coexistencia. Y para mostrar que esto es así lo que uno podría decir es que tal coexistencia no sería —como tenemos que admitir— meramente formal, sino una acumulación real de cosas reales dentro de un 'espacio metafísico'; con otras palabras (que, en el nivel en que nos encontramos, pueden emplearse sin temor de incurrir en ingenuidades) tales aspectos, factores o estratos de la realidad han de congregarse efectivamente allí, en una suerte de medio, dentro del cual cae el agregado de las cosas que son la realidad. Pero si ésta es la naturaleza de tal coexistencia, ¿quién podrá, sin incurrir en los absurdos más tremendos, sostener que aquellos elementos o factores de la realidad son estrictamente independientes?, ¿que son allí lo mismo que serían si en vez de lo que les rodea se constituyera en torno a ellos simplemente la

nada? Y si esto es así, ¿cómo puede entonces sostenerse que entre ellos no hay otra relación que la simple coexistencia? En cuanto son ellos realmente 'algo allí' trascienden la mera coexistencia, la abstracta yuxtaposición. Por lo cual no pueden, en cuanto son el supuesto de una concepción 'científica' de la 'realidad' encontrarse en una relación tan miserable como ésta que hemos denominado coexistencia abstracta. Y el resultado de todo esto es que las ciencias implican como la realidad o el universo algo que no puede ser tal. Tan pronto examinamos en sí misma la 'realidad' supuesta por las ciencias, encontramos que no puede ser la realidad. Tan pronto, en cambio, como suponemos que la 'realidad' supuesta por las ciencias es en efecto la realidad, inmediatamente se pulveriza en nuestras manos la 'realidad' supuesta por las ciencias. Dicho de modo simple: de la construcción de la realidad que obtenemos mediante las diversas y principales ciencias no hay tránsito hacia la realidad; y tampoco es posible transitar desde ésta hacia aquélla. La realidad 'concebida' a partir de los principios y supuestos que emplea el hombre de ciencia es una abstracta coexistencia que no puede pasar de 'idealidad'; y que ni siquiera es idealidad bien fundada. Y sólo en cuanto es una abstracta coexistencia tiene unidad, pero una unidad a tal punto tenue y exterior que ni siquiera se atrevería uno a decir que tal construcción sea abstractamente sistemática. La unidad de la construcción de la realidad a partir de las concepciones de las ciencias especiales es una unidad de embaldosado: la pura agregación de muchas cosas, que, por lo demás, apenas tiene un sentido que le conceda carta de ciudadanía en el mundo de la posibilidad.

Y de esta manera se muestra que lo que anticipamos nosotros como un probable resultado era más que simple probabilidad. Pues dijimos que íbamos a considerar una cuestión de hecho que resultaba de enfrentar entre sí las diferentes y principales ciencias que son la física, la biología y la psicología. Tal cuestión se refería al carácter último de la diversidad que se constituye entre sus respectivos objetos, y por razón de la cual no podemos sostener que la unitaria realidad se proyecte a través de las ciencias especiales, haciendo con ello posible que la diversidad de éstas sea objetivamente sistemática. Y lo que hemos tratado de mostrar es que tal diversidad es efectivamente última, que no hay manera de anudar las ciencias diferentes a un solo principio, como no sea alguna abstracta y formal idealidad que nada ha de significar seguramente con relación a lo que a nosotros nos interesa. Porque hemos visto que la unidad de la ciencia, en cuanto se supone ésta verdadera, ha de ser en razón de la unidad de la realidad; siendo que la situación que

de hecho se plantea implica que aquella unidad es pulverizada. Por todo lo cual, tal situación de hecho se ha transformado en una dificultad formidable que no podemos salvar, como no sea quitando a las ciencias especiales precisamente sus diferencias específicas constitutivas, lo que no es una solución que nos parezca legítima.

Pero si tales conclusiones deben sostenerse y si nuestro total desarrollo del argumento es en esencia correcto, entonces tendríamos que decidirnos a abandonar la idea de la ciencia como verdadera, por la muy simple razón de que una condición que se encontraba necesariamente implicada en aquella idea se ha mostrado inexistente. Si las ciencias especiales son verdaderas —dijimos— entonces deben ser ellas efectivamente aspectos de una totalidad sistemática superior que las comprende; y tal carácter ha de serles inherentes, según ya hemos visto, por la proyección que en ellas efectúa (a raíz de su verdad) la unidad orgánica y absoluta de la realidad. Pero tal carácter así implicado se ha mostrado que no existe; por lo cual, y finalmente, nuestro supuesto de la verdad de las ciencias se ha manifestado como uno que no debemos hacer. Las ciencias especiales —tendríamos que concluir—, las ciencias del tipo de la física, la biología y la psicología no son nada que nos suministre la verdad, en el sentido de un conocimiento de lo que es real.

Y en este punto, quizás no sea un trabajo inútil considerar una observación que puede hacerse aquí. Porque más de una persona estará seguramente lamentando que desperdiciemos nuestra energía, vaciando el vacío. 'Pues' —se dirá— 'la ciencia, a la cual concluye usted que debemos restar el adjetivo de verdadera, no tiene ni título ni ambición para tal posesión. Y si ha caído alguna vez en tales debilidades, ello habrá ocurrido allá en los años ingenuos de su infancia o en la época de su loca adolescencia. Pero no es tal el caso de los tiempos que corren ni del estado que vive actualmente la ciencia. Ya se ha curado de tales absurdas ilusiones y ha superado totalmente los arrebatos y depresiones desastrosos de la decepción. Actualmente se conoce a sí misma; sabe cuáles son sus posibilidades y cuáles sus limitaciones; y entre éstas ocupa un lugar principal, por el peligro que encerró en un tiempo para la ciencia, aquella que se refiere a la verdad. La cuestión de la verdad es un asunto archivado para la ciencia y clasificado entre aquellos que no tienen ningún significado para ella.'

Tal sería, probablemente, la observación a que nos hemos referido. Y para dar una respuesta que nos exima de los cargos que implica, podríamos continuar en la terminología metafórica de nuestro supuesto objetante. En primer lugar, tendría uno que preguntarse de dónde se ob-

tienen los criterios que permitan establecer la 'edad de la ciencia'. Porque muy bien pudiera ser que el estado de efervescencia y entusiasmo por el que atraviesa no sea otra cosa que el torbellino de lo que aún está próximo a los orígenes. En segundo lugar, ¿por qué ha de ser la ciencia un ser vivo tan monótono como el resto? ¿Por qué ha de desarrollarse ella también según el tipo habitual de desarrollo? Nadie puede pretender acertar cuando supone que lo anterior ha de ser necesariamente peor y que, por ello, lo presente sea definitivamente lapidario con relación al pasado. En tercer lugar, la vida de la ciencia no es ni unívoca ni consistente. La ciencia no tiene un departamento especial que constituya su domicilio. Si queremos decir dónde está, debemos ubicarla en la mente de los hombres de ciencia, en y como los pensamientos y razonamientos científicos que suelen realizar. Pero si esto es así, entonces, cabe decir que no hay tal convicción de la ciencia respecto de sus adjetivos, pues los hombres como el pensamiento de los cuales se realiza la ciencia, no coinciden en absoluto en relación al problema que nos ocupa. Y ésta es una situación de hecho, legítima, a la que nuestro objetante no concede la más mínima atención.

Pero dejando este lenguaje de metáforas, que seguramente delata el pensamiento oculto en la objeción, elaboremos nuestro contraargumento más definitivo. Si la *ciencia* no fuera verdadera en el sentido en que lo hemos supuesto, no creo que nadie sacaría de ello motivos de asombro. Es incluso muy probable que todos los hombres de ciencia estén de acuerdo en que la verdad es algo que se encuentra muy lejos; los habrá incluso que situarán la verdad 'en el infinito', que la concebirán (para decirlo con una insoportable imagen de matemáticas que suele emplearse) como 'el punto del infinito de una recta que es la asíntota de la trayectoria hiperbólica de la ciencia'. Así hablarán de 'aproximaciones cada vez mejores a la verdad', de 'eliminación progresiva de los residuos de adecuación', de 'una diferencia que tiende a cero entre la idealidad abstracta de la ciencia y la riqueza concreta de la realidad'. De esta manera coincidirán todos en afirmar que la verdad se encuentra todavía en 'el pozo de Demócrito' y que la ciencia no *es* la verdad. Pero la cuestión tiene otro ángulo. Pues si preguntamos a un hombre de ciencia si existe, por ejemplo, la física, como ciencia, es muy probable que concluya diciéndonos que, estrictamente, no existe; que nuestra experiencia histórica parece un argumento suficiente contra una opinión en apoyo de su actualidad de ciencia. Nos dirá, seguramente, que hablando epistemológicamente no hay grandes diferencias (si las hay) entre Aristóteles y Newton, entre Ptolomeo y Copérnico,

entre Leucipo y Laplace. Y su razón para esto será seguramente una que tiene dos aspectos: positivo el primero y según el cual todos los hombres de talento científico han tratado de llevar a término el mismo propósito, a saber, racionalizar la experiencia; negativo el segundo y en todos los casos relativo a la verdad; pues todos los grandes hombres de ciencia del pasado buscaban esto, es decir, la verdad, y todos fracasaron. En cuanto al presente, nos dirá seguramente nuestro consultado, ello vale igualmente con la saludable diferencia de que los científicos se hacen cada vez más conscientes de ello. Y el resultado de todo esto será que la ciencia, como la verdad, se desplaza también hacia el infinito, es decir, que ni hay ciencia ni hay verdad actualmente realizadas en una mente finita. Todo esto querría entonces decir que la ciencia prefiere renunciar a su realidad antes que a su condición de verdadera. No hay en parte alguna, así dirían quizás los hombres que hacen la ciencia, la verdad científica; ella gusta del alejamiento y domina el arte de escurrirse por entre los dedos. Y ello quiere decir que no hay, hablando rigurosamente, ciencia; pues la ciencia y la verdad son denominaciones diversas de lo mismo; son lo convexo y lo cóncavo de una esfera, es decir, lo mismo considerado desde regiones diferentes del espacio.

Pero hay todavía muchos argumentos que pueden hacerse valer contra la objeción que nos hemos hecho. Se dice también, desarrollando positivamente aquella concepción de la ciencia, que el conocimiento que ella nos suministra no es verdadero, sino probable. Entonces, lo que tendría que contestarse es que no es conocimiento. Un conocimiento probable es como un triángulo euclidiano, cuyos ángulos interiores suman 179 grados, es decir, una contradicción en los términos. Y si se contesta que el conocimiento, que es la ciencia, no es probable, sino que es conocimiento de lo probable como tal; entonces tendríamos que agregar que todo esto no vale como objeción ante lo que nosotros hemos dicho, pues aquí se está suponiendo que la ciencia es conocimiento. Y lo que podría hacerse notar, además, es que lo que se está afirmando parece ser ininteligible e implicar asimismo una *contradictio in adjecto*. En efecto, ¿puede haber un conocimiento de lo probable? Ello implicaría una contingencia o indeterminación objetiva de los fenómenos, puesto que el conocimiento impone la condición de objetividad a lo conocido; por lo cual deberíamos concluir que conocemos lo que, estrictamente, no conocemos. Hay, claro está, una matemática de la probabilidad; pero nada de ello es un conocimiento de lo probable como tal, sino, en verdad, una forma de referirse globalmente a lo probable. Y



la razón de esto es que cuando yo asigno un número a la probabilidad de un acontecimiento, ese número, hablando estrictamente, no me suministra conocimiento de nada. La probabilidad de un acontecimiento no es más que el resultado de ciertas hipótesis que yo hago acerca de los modos propios del acaecer natural; y no puedo ya decir que tenga conocimiento de probabilidades. Además, si la probabilidad es por razón de hipótesis, entonces el valor que pueda tener una afirmación científica es relativo a unas hipótesis que yo haga. Pero entonces, si no poseo un ideal, tendiendo al cual formulo las hipótesis, el mundo de las ciencias sería un puro caos; si ese ideal fuera la utilidad práctica, entonces hay muchos hechos de la historia de la ciencia que no podríamos explicar; si fuera, en cambio, la pura consistencia matemática, la abstracta estética de las categorías del análisis infinitesimal, el mundo de las ciencias se situaría en una esfera inaccesible y su funcionamiento práctico, al tiempo que su origen experimental, resultarían inexplicables. Parece, entonces, que este ideal necesario, y que inspira el orden y la dialéctica histórica de la ciencia, no es sino la verdad como adjetivo de la ciencia en su *status* propio y definitivo.

Volvamos, pues, al punto en que nos encontrábamos. La objeción a que nos hemos referido tenía el efecto de eliminar de una vez todas nuestras dificultades al formular la idea de una ciencia no verdadera. A nosotros, no obstante esta expectativa harto tentadora, no nos ha parecido una idea de mucho o poco valor, y hemos dado las razones que teníamos para ello. Estamos, pues, en el mismo lugar al cual nos habían conducido nuestras consideraciones y que era el de una encrucijada tenebrosa. Tratemos, por lo menos, de eliminar las tinieblas.

En nuestro desarrollo problemático de la cuestión de la ciencia como verdadera, en el sentido de 'acerca de la realidad' hay tres supuestos acerca de cuya justificación debemos decir algo en este lugar: 1) En primer lugar, está aquél relativo a la unidad sistemática de la realidad. Que la realidad es unitaria y sistemática es una afirmación que resulta de exigir que sea inteligible. Una diversidad concreta es una noción (si puede uno decir que es una noción) absolutamente impenetrable a la razón. Pero si se pretende que la realidad es impenetrable, no sólo se nos está prohibiendo toda especulación acerca de ella, sino que ni siquiera tal prohibición tiene fundamento; pues la afirmación acerca de la impenetrabilidad de la realidad es, como parece evidente, auto-contradictoria. La realidad, pues, es unitaria y sistemática. 2) La segunda suposición que hacemos se refiere a una concepción de la verdad. La verdad es idealidad; y esto quiere decir que lo verdadero es, *qua* verda-

dero, abstracto. Pero la idealidad, que es la verdad, no es una *idea*, sino un complejo ideal. Ahora bien; este complejo es sistemático, es decir, consistente. La totalidad ideal, que es verdadera, y porque es verdadera, trata de constituirse como la realidad. La meta que la idealidad verdadera se pone como patrón de medida y como 'ideal' es la realidad misma. En este sentido, la verdad absoluta es más que simple verdad, porque se ha hecho concreta y es idéntica al universo o la realidad. Por eso la idealidad verdadera es siempre falsa, porque es defectiva respecto de la verdad absoluta. Por eso, también, si la ciencia es verdadera ello será porque es idealidad consistente, cuyo padrón de medida es la realidad. 3) En cuanto al tercer supuesto, es el que origina dificultades; y se refiere a la diversidad última de la realidad, según es concebida a través de las ciencias especiales que hemos considerado fundamentales: la física, la biología y la psicología. El mundo concebido por el físico nada tiene que hacer con unos fenómenos vitales; por su parte, el biólogo ignora las modalidades propias de los fenómenos psíquicos. Nada se ha dicho aquí sobre la pretendida posibilidad de 'explicarlo' todo mediante criterios monistas y universales. La cuestión no consiste en uniformar criterios de descripción y explicación. La cuestión es muy diferente y exige que se muestre que toda esta diversidad viene a parar en lo mismo, es decir, que las diferencias que establecemos entre lo material, lo orgánico y lo espiritual son sombras que se desvanecen ante el avance del conocimiento. Pero cuando suponemos que tal pretendido progreso haya alcanzado su cumplimiento, encontramos que sucede más bien lo contrario: que nuestro 'conocimiento científico' es una sombra echada sobre la realidad de las diferencias. El epistemólogo que trata de reducir lo teleológico a lo causal tiene que terminar afirmando que todas las maravillas del universo son una fantástica casualidad, y que él, que no es nada más que una parte de la casualidad, ha elevado la casualidad a la segunda potencia, porque es una casualidad que 'se da cuenta' de su naturaleza de tal. Y esto es, incluso ante los ojos del más reaccionario antifinalista, una monstruosidad inexplicable. Más ostensible es la discontinuidad entre biología y psicología: el problema de la libertad personal (para dar este ejemplo) desafía los esfuerzos del biólogo más recalcitrante.

Ahora bien; si tales supuestos son legítimos, la combinación de ellos parece plantear un problema insoluble a la doctrina que sostiene el carácter cognoscitivo de la ciencia. La ciencia no puede concebirse como un sistema, y por lo tanto no puede versar sobre lo que parecía ser su objeto. Salir de la encrucijada implica al parecer reelaborar los supues-

tos a que hemos hecho alusión. Pero, no será este problema asunto de la exposición que hacemos aquí. Lo que nosotros teníamos en vista al redactar estas líneas era justamente introducir la cuestión. En alguna medida nos parece haberlo logrado. Y lo que podríamos agregar para llevar este discurso a un final más agradable y positivo se refiere a la dirección en que debe desarrollarse la solución de esta cuestión según nuestra manera de concebirla. Es muy difícil eliminar la convicción que tiene el hombre de ciencia acerca del carácter cognoscitivo de su actividad en el sentido de tocar la realidad mediante ella. No niega el científico que la realidad es algo más que el dominio de objetos del cual él en particular se ocupa. Pero, al mismo tiempo, tiene la tendencia a creer que todas las ciencias reunidas se reparten exhaustivamente la realidad y que la realidad es un agregado de cosas que se presta a tal distribución. Ahora bien; esta manera de concebir el punto constituye una posición completamente irracional y, además, un empobrecimiento infundado de la riqueza sistemática y consistente del universo. Sobre esto no puedo insistir aquí; y sólo me he de remitir a los resultados positivos que se obtienen del rechazo de tal doctrina. La 'realidad' de las ciencias especiales es una abstracción, es idealidad, y no puede caer dentro del universo sin ser allí trascendida y superada. Por eso, debe decirse que la ciencia es conocimiento, pero afectado de condicionalidad. La ciencia dice una palabra acerca de la genuina realidad, pero a través de abstracciones. Y por ser esto así es que la palabra de la ciencia debe, cuando se la refiere a la genuina realidad, ser trascendida. Las ecuaciones diferenciales de que habla el físico y que son descriptivas del proceso material entendido clásicamente, se muestran legítimas sólo a partir de ciertos supuestos acerca del universo, supuestos que pueden (y quizás deben) hacerse; pero que se derrumban estrepitosamente cuando aplicamos un criterio general y absoluto y según el cual la realidad ha de ser inteligible. Tomemos, por ejemplo, la noción de fuerza como concepto clásico; y tratemos de asignarle un significado como adjetivo o sustancia real. Rápidamente llegamos a la conclusión de que no tiene sentido, a no ser que recurramos a la idea (muy poco científica como es obvio) de que el universo está lleno de mónadas divinas o que el principio de las cosas es el odio y el amor. Todo esto puede parecer una broma mal urdida; pero la reflexión no puede penetrar la noción de fuerza. Otro tanto sucede cuando hacemos el supuesto de unas partículas sólidas. ¿Qué significa esta noción? ¿Es inteligible una realidad así constituida? Claro está que procediendo así, el físico explica unas cosas con otras. Pero el

punto reside *en aquello con lo cual explica*, que debe, según todas las apariencias, autoexplicarse, lo que aquí no sucede.

Y de esta manera, nuestro asunto se desenvuelve naturalmente. Porque se muestra así que el científico formula sus ideas y desarrolla sus investigaciones a partir de ciertos supuestos que hace, todos los cuales vienen a parar en abstracciones, idealidad que resulta de dividir la realidad que no es de suyo divisible. Por lo cual, entonces, la racionalidad que descubre en los objetos que abstrae es verdad a partir de una inconsistencia fundamental; pues ha destrozado la continuidad viviente del proceso del universo y ha estabilizado sus abstracciones. Es verdad acerca de una abstracción y no tiene lo que es real como correlato. La ciencia es como un médico forense, que quisiera saber algo de la vida mediante la autopsia que practica en un cadáver. Y en verdad, algo sabe. Pero esto que sabe, si suponemos que el cadáver vuelve a la vida, no ha de aplicarse inmodificado al ser viviente, sino que ha de ser trascendido y superado, al punto de no ser reconocible en aquello que lo absorbe cuando aquello que lo absorbe viene a ser el objeto del conocimiento.

# TEXTOS Y CURSOS

## El problema de la espiritualidad

### INTRODUCCIÓN

En la vida de cada uno de nosotros se plantea el problema de la espiritualidad. Este problema se refiere a la búsqueda de un sentido más profundo a la existencia humana, más allá de los aspectos materiales y físicos. La espiritualidad es un concepto amplio que abarca diferentes tradiciones religiosas y filosofías. En este curso se explorará el significado de la espiritualidad en la vida cotidiana y cómo puede contribuir a un mayor bienestar personal y social.

La espiritualidad no es un concepto nuevo, sino que ha estado presente en todas las culturas y épocas. Desde las antiguas civilizaciones hasta la actualidad, las personas han buscado respuestas a las preguntas fundamentales de la existencia. Este curso se centrará en comprender los fundamentos de la espiritualidad y cómo se manifiesta en diferentes contextos culturales y religiosos. Se abordarán temas como la conexión con lo divino, la trascendencia y el sentido de la vida.

El objetivo principal de este curso es proporcionar a los participantes una comprensión profunda de la espiritualidad y sus implicaciones en la vida diaria. Se utilizarán ejemplos prácticos y reflexiones para facilitar el aprendizaje y la aplicación de los conceptos en la vida personal.

Este curso está diseñado para personas que desean explorar su propia espiritualidad o que buscan comprender mejor las creencias y prácticas de otras culturas. No se requiere experiencia previa en el tema. El curso se dividirá en módulos que cubren los aspectos teóricos y prácticos de la espiritualidad. Se fomentarán la participación activa y el intercambio de ideas entre los estudiantes.

Los temas que se abordarán incluyen: la historia y evolución de la espiritualidad, los fundamentos de la espiritualidad, la conexión con lo divino, la trascendencia, el sentido de la vida, la espiritualidad en la vida cotidiana, y la espiritualidad en el mundo contemporáneo. Se utilizarán recursos como lecturas, videos y actividades prácticas para facilitar el aprendizaje.

Al finalizar el curso, los participantes podrán identificar los fundamentos de la espiritualidad y aplicarlos en su vida personal. También podrán comprender mejor las creencias y prácticas de otras culturas y contribuir a un mayor diálogo intercultural.

Este curso es una oportunidad única para explorar el mundo de la espiritualidad y descubrir su significado en la vida humana. Se invita a todos a participar y a compartir sus experiencias y reflexiones.



## El problema del ser espiritual\*

### INTRODUCCION HISTORICO-FILOSOFICA

1. *Las tres tareas de la filosofía de la historia.* El problema del ser espiritual no es, simplemente, el de la filosofía de la historia. Ni la historia es mera historia del espíritu, ni el espíritu, pura historicidad. Pero todo espíritu tiene ciertamente, su historicidad; y como "historia", en sentido estricto, se piensa siempre la historia del hombre. El hombre es un ser espiritual, el único de esta especie que conocemos. No es, ciertamente, sólo ser espiritual; pero sí también y esencialmente, ser espiritual. Y como tal es también ser histórico. El ser no espiritual carece de historia.

Esta conexión sitúa el problema del ser espiritual, de antemano, en la más estrecha vecindad con el círculo de problemas histórico-filosóficos. Se necesita, como etapa previa a toda investigación, delimitar y captar positivamente dicho nexo. Lo que se conseguirá mejor, si se utiliza deliberadamente un trabajo preliminar ya realizado. Es sabido que en nuestro tiempo, tal trabajo existe. No recae exclusivamente, sobre el problema del ser espiritual, sino primordialmente sobre el problema de la filosofía de la historia. Tal es la razón que el fundamento de esta Introducción deba ser histórico-filosófica.

Se hace de este modo un rodeo. Pero el rodeo, en la posición dada del problema, es, a pesar de todo, el camino más corto y —relativamente a ella— el camino recto.

El problema se escinde con sólo formularlo. Y esto es profundamente característico de las tentativas histórico-filosóficas de nuestros días. ¿Qué es, propiamente, lo que una filosofía de la historia, aparte de la investigación histórica, debe buscar? Esta es la pregunta por la pregunta que ella debe plantear. Ya aquí no hay unanimidad. Se está de acuerdo únicamente en que hay problemas de la historia que no son los de la historiografía. Pero no hay acuerdo sobre cuáles sean y hacia qué pregunta fundamental convergen. Donde hay disputa en la ciencia, allí hay una relación viva con la "cosa", allí se abren perspectivas. La filosofía ha aprendido, generalmente, de sus contiendas. Precisamente la escisión de las opiniones sobre el problema histórico-filosófico es adoctrinadora. Ella demuestra que hay más de un grupo de problemas que deben ser dominados. Por eso se debe tomar en serio y valorizar la escisión. Pues, la misma multiplicidad de las preguntas y de las maneras de proceder puede mostrar que aquí no todo concurre a una pregunta fundamental única; o también, que la pregunta fundamental que, tal vez, está realmente detrás, no ha madurado suficientemente para ser pronunciada.

Se pueden distinguir tres grupos de problemas, todos ellos representados en el pensamiento de hoy, pero netamente diferenciados entre

\* Capitulo de su obra *Des Problem des Geistigen Seins*, 1933 ("El problema del ser espiritual"), La traducción ha sido hecha por Mario Góngora, con la colaboración de Juan de Dios Vial Larraín.

sí por el contenido, por la dirección de su interés y por sus representantes.

1. Conocemos por las fuentes tan sólo partes del proceso histórico. ¿Cómo transcurre en su totalidad?, ¿hacia dónde se dirige su tendencia, si se la persigue desde el presente hacia el futuro?; ¿hay en él fines hacia los cuales se endereza o, a lo menos, leyes que lo dominan?

2. Nuestro saber de lo históricamente distante no sólo tiene lagunas, sino también es inadecuado, lleno de prejuicios y de errores habituales. ¿Cómo debe trabajar el conocimiento histórico si tiene pretensión de validez científica?

3. Nuestro vivir y nuestro conocimiento están históricamente encuadrados. Los conocemos ingenuamente sólo en su inmediatez, tomamos sus formas por absolutas, y a nosotros mismos —incluso nuestro comprender histórico— históricamente condicionados? ¿Cómo está construida ónticamente nuestra propia historicidad?, ¿y cómo eludimos, en cuanto buscadores y comprendedores, la propia condicionalidad histórica?

De estos tres grupos de problemas, el primero es el de la metafísica de la historia; el segundo, el de la metodología del pensamiento histórico; el tercero, el del historicismo y su superación. El primero tiene de común con la investigación histórica positiva su objeto, la marcha de la historia universal; sólo que pregunta por él, de otra manera. Por su planteamiento es ingenuo; las teorías que produce son, en conjunto, dogmáticas. El peligro a que está expuesto es el de todo pensamiento especulativo: el constructivismo, la transgresión del saber posible. En el segundo grupo de problemas se sitúa la crítica filosófica del pensamiento histórico, suficientemente radical para alcanzar no sólo a la especulación histórica, sino también a la investigación positiva del historiador. El historicismo, finalmente, reconduce la pregunta crítica al proceso histórico, en tanto ensaya comprender los aspectos a los cuales se dirige la crítica, precisamente como productos del mismo desarrollo histórico, cuyo curso se quería aprehender.

Podría parecer que los tres grupos de problemas se elevan uno sobre otro en línea uniformemente ascendente. Incluso podría verse en el tercero una especie de síntesis de los dos primeros, si precisamente en él, la reconducción al proceso no minara la univocidad de la pregunta. Si el saber acerca del proceso histórico está históricamente condicionado, el saber crítico acerca de esta condicionalidad está condicionado justamente por el saber acerca del proceso histórico. Aquí hay claramente un círculo. La crítica queda cazada en su propia red. El grupo de problemas del historicismo, aunque consecuente, e inevitable como tarea, es dialéctico en sus supuestos. Y mientras no pueda resolverse tal dialéctica, toda evasión del problema es ilusoria.

Esta es la razón por la cual, provisoriamente, los dos primeros grupos de problemas deben considerarse como independientes y no afectados por el último, en cuanto ellos han promovido la actual situación de la filosofía de la historia.



2. *La metafísica de la historia.* La multiplicidad de las especulaciones acerca de la historia no se limita a la filosofía de la historia propiamente dicha. Ya se inició en el pensamiento mítico. Conocida es la inmemorial concepción, según la cual existe al comienzo una Edad de Oro, un estado paradisiaco de perfección, frente al cual todo el desarrollo ulterior es sólo un continuo deterioro; el proceso histórico sería, por tanto, un gran descenso unitario. Más reciente es la perspectiva inversa, que espera la perfección y la felicidad en un lejano futuro y, con optimismo, ve en el proceso histórico un ascenso hacia ellas. Sus huellas se encuentran, durante el florecimiento de Grecia, no sólo en la utopía de Platón, que evidentemente tiene fe en la imagen de un futuro que está próximo, sino también en una teoría contractual surgida de una base sensata y realista, como la que nos ha dado Epicuro.

Para el pensamiento de los pueblos cristianos, Agustín ha trazado la idea del ascenso en su forma clásica, como la penetración y expansión del reino de Dios sobre la tierra. Con ello creó la fundamental imagen teleológica de la historia, modelo de las teorías históricas del idealismo alemán.

En oposición a la idea de Herder de un proceso de despliegue universal, que lleva en sí todavía claramente la forma de un proceso natural superior, se elabora en Kant, mediante una concepción cautamente crítica, el pensamiento del Fin moral. Ciertamente, las fuerzas que empujan a la realización no son morales —ellas consisten en el antagonismo de las disposiciones e intereses humanos—, pero están de tal manera constituidas, que impulsan al hombre a la "sociedad burguesa", a la "libertad bajo leyes externas". La teleología del Fin no se eleva todavía a una tesis metafísica. Disimula, además, su obligatoriedad tras un "como si", que ciertamente no es comprendido como mera ficción.

Los sistemas especulativos del idealismo dejan caer muy pronto toda reticencia crítica, tanto en los fundamentos como en el problema de la historia. Schelling se adelantó a todos en este punto con el *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800). Ya no se discute sobre el Fin; solamente surge la cuestión de cómo se puede pensar la garantía de su realización en la historia. La garantía no puede estar en el hacer del hombre —no porque el hacer del hombre sea limitado, ni porque carezca de libertad—, sino precisamente por su libertad. Libertad es, justamente, lo contrario a una garantía de la dirección unitaria del proceso; es, por su esencia, libertad para el mal como para el bien; no puede, por tanto, según su misma esencia, garantizar la tendencia al Bien. En ello ve Schelling la prueba de que debe haber un gobierno de Dios en la historia. Sólo la necesidad, que se apodera de toda libertad y la incorpora al equilibrio de su curso supremo, puede garantizar la realización. Y así aparece el hombre como actor en la escena del acontecer mundial, y Dios como el poeta del gran drama.

Este es solamente un punto de partida. Una vez que los límites de un cauto ponderar han sido transgredidos, ya no se hace alto. El escrito de Fichte sobre *Los Caracteres de la Epoca Contemporánea* (1806) que

se propuso ser una sentencia condenatoria de la Ilustración, y que así lo fue sin duda, para quienes lo meditaron, expone una periodización de la historia según dos puntos de vista, la razón y la libertad, que en conjunto constituyen el Fin. Al comienzo domina la razón sin resistencia, pero sin autoconciencia y sin libertad —un estado de inocencia que tiene claramente su modelo en el mito paradisíaco. Le sigue la época de libertad inicial y de pecado. La libertad toma un sentido de rebelión contra los mandatos de la razón, que considera como autoridad externa, ignorando que sus mandatos son los suyos propios. Este desarrollo desemboca en la lucha abierta contra la razón; la libertad desencadenada celebra el trastorno general de todas las vigencias superiores. Fichte entiende por esta época la de la Ilustración y la describe como Edad de la plena pecaminosidad. Pero la libertad no puede subsistir como meramente disolvente, es decir, no puede subsistir sin la razón. Una vez despierta la libertad debe, finalmente, percatarse que las vigencias contra las cuales se dirige, son las suyas propias. Descubre así su unidad con la razón y debe retornar a ésta para cumplir su propia esencia. Por eso Fichte ve llegar, en el curso ulterior de la historia universal, una Edad de la justificación y santificación iniciales, en cuyo umbral ve su propia actividad filosófica. Como quinta y última época, consecuentemente, se sitúa la síntesis plena, de aquello que desde el comienzo era, en el fondo, una sola cosa; la síntesis de libertad y razón, la Edad de Oro del futuro, la justificación y santificación consumadas.

Dos cosas sorprenden en esta construcción histórica: la concurrencia de descenso y ascenso y la marcha desigual de los dos momentos del Fin, razón y libertad. El estado dichoso está al comienzo y al fin, la infelicidad yace en el medio. Pero este estado inferior se refiere sólo a la razón, es precisamente la pecaminosidad; pero la pecaminosidad es una fase de la libertad que se fortalece. La libertad comienza, en el cuadro de la historia de Fichte, en la nada: lo que hubo al comienzo era razón sometida, sin libertad. En el centro libertad desencadenada, sin razón; sólo al final ambas se encuentran y se estimulan recíprocamente hacia el cumplimiento. El paso de la libertad en la historia es, pues, un ascenso unívoco, mientras que el de la razón comienza con el descenso y únicamente desde el estado más bajo reinicia el ascenso. Libertad y razón describen, por decirlo así, diferentes curvas en el mismo tiempo. Se cortan y se frustran hasta que finalmente coinciden. Esto no carece de significación para la metafísica de la historia. Aquí se barrunta por primera vez que el devenir de la humanidad, aunque se interprete idealista-teleológicamente, no puede ser comprendido sólo a partir de la unidad de un principio.

3. *Filosofía de la historia de Hegel.* La filosofía de Hegel ha puesto a este conflicto del pensamiento un final que deja atrás todas las unilateralidades de los predecesores y supera en grandeza todo lo que la filosofía ha aportado al problema de la historia. Como para las investigaciones que siguen esta imagen de la historia constituye en más de un respecto —precisamente en referencia al ser espiritual— un objeto de

permanente confrontación, es inevitable presentar aquí un panorama de sus tesis. Las tesis siguientes forman por cierto solamente una selección de las riquezas de su pensamiento y no aspiran a ser exhaustivas. Se seleccionan con referencia a lo ulterior.

1. La metafísica de la razón del idealismo trasciende en Hegel a una metafísica del espíritu. Portador del proceso histórico es el "Espíritu objetivo", un ser de orden más alto que los hombres individuales, un espíritu-sustancia general, con su propia vida y manera de ser. Los espíritus individuales son, con relación a él, accidentes. No son ellos, sino él en ellos, lo único que importa. Los individuos son sólo acuñaciones imperfectas de su ser. No subsisten fuera de él, son totalmente llevados por él. Pueden "separarse", ofuscados, pero el espíritu "separado" está destinado a la muerte.

2. Tras de ello está la tesis fundamental: el espíritu es todo. Según Hegel, es también verdad para lo carente de espíritu, lo material, lo viviente; solamente que en estos casos el espíritu no está en su propia figura. Despierta en el hombre, alcanza a la conciencia, se reconoce en ella, pero en ningún caso perfectamente. Permanece, como sustancia general espiritual, desconocido tras la multiplicidad de los individuos. Y estos viven de él y en él.

3. El Espíritu sustancia general no es sólo portador, sino también conductor del proceso mundial. La razón gobierna el mundo. El plan del curso de la historia es el advenir de la razón a sí misma.

4. La esencia de la razón es la libertad, el fin de la historia es el ser de la libertad, su autorrealización. A este fin se dirige por sí mismo el proceso, sea cual fuese aquello que el hombre individual pueda perseguir en él; también en su hacer está, inconsciente para él, la tendencia del espíritu hacia sí mismo.

5. La historia universal es por tanto el progreso en la "conciencia de la libertad". Esta es su íntima ley fundamental. El Espíritu es, ciertamente, "en sí lo libre", pero la libertad es "real" sólo cuando el que la tiene sabe de ella. En el caso contrario, es más bien, fácticamente, no libre. Desde siempre los pueblos han sido libres en la medida "que han sabido de su libertad".

6. Sin embargo, no todo el peso yace en el estadio final, y en esto consiste la diferencia fundamental del sistema de la historia de Hegel con el de Fichte: el proceso mismo es lo esencial de la historia, cada historia es una figura peculiar del espíritu, que no retorna. El proceso está solamente superado en el resultado, la herencia espiritual de los pueblos es la preservación de lo que hay de verdadero en ellos. Vistos en conjunto, proceso y resultado deben coincidir en su contenido. Pues "la verdad es el todo".

7. En el proceso, así entendido, marcha un espíritu mundial unitario a través de la multiplicidad de las figuras históricas. Pero como debe desplegarse en éstas, se divide en la multiplicidad de "espíritus de los pueblos" y destaca de sí diferentes "principios", o ideas fundamentales del espíritu histórico. Los espíritus de los pueblos tienen, cada uno, su

propio "principio", cuya realización constituye su tarea en el mundo. El proceso histórico es la secuencia de los espíritus de los pueblos y, como historia de las ideas, la mutación de los "principios" del espíritu.

8. La autorrealización de tal "principio" comienza en la vida histórica de un pueblo mucho antes que la conciencia del "principio". El principio opera en una época, como tarea oscuramente sentida y como un íntimo destino para determinados círculos del pueblo. La realización del "principio" es la autorrealización del pueblo.

9. A ello corresponde la periodicidad en el desarrollo del espíritu del pueblo en juventud, madurez y ancianidad. La juventud de un pueblo, la época de la dura lucha ascendente, es, según Hegel, el momento feliz en su historia. El individuo está todavía completamente oculto en un espíritu común a medias consciente; no ha avanzado hacia la independencia, se siente íntegramente miembro del todo. El pueblo crea inconscientemente a partir de su principio. A medida que va hacia la madurez y la vejez, más se transforma el crear en un goce de los frutos. Pero la fuerza se paraliza en el disfrute; el individuo se desprende, se siente como independiente, se separa del todo. Este es el comienzo de la disolución. Un pueblo que ha realizado lo que era su tarea, no tiene ya nada que buscar en el mundo. Perece. Los que en verdad gozan de sus frutos son los pueblos venideros, los que traen un nuevo principio al mundo.

10. Los medios de la autorrealización del espíritu son las pasiones privadas de los individuos. La razón se sirve de ellas, sorprende así al hombre desde dentro: hace siempre que en la prosecución de los fines personales, conjuntamente se activen y se ayuden a realizar otros fines, la realización del Principio común. Esta es la "astucia" de la razón" en la historia. En esta forma, según Hegel, rige la razón como Providencia en la historia; y con ello se liga la peculiar posición de la libertad. El hombre sirve al Principio sin saberlo. Pero su moralidad es, precisamente, obrar sabiendo, y por libre autodeterminación, a favor del Principio. Así su libertad está incorporada en la predeterminación.

11. En general, ni el individuo ni la multitud saben qué es lo propiamente "querido" en su voluntad y en su impulso. Pero todo lo grande en la historia acontece al situarse en la conciencia y al perseguirse por una libre posición de la persona. Por eso es importante que se diga a la multitud qué es lo que ella "quiere" propiamente y en realidad. Tal es la tarea y el quehacer del individuo históricamente grande. Los grandes hombres de la historia no son aquellos que avanzan hacia la multitud y la arrastran hacia lo que ella "no quiere"; sino aquellos que saben decir a la multitud lo que ella en realidad "quiere". El solo querer no es todo, como tampoco el ser libre sin conciencia: hay que saber lo que se quiere. El individuo crece en grandeza histórica en cuanto se eleva a la conciencia del Espíritu común. Así da a éste su ser-para-sí.

12. Todo reformismo violento es ilusorio, toda invocación a lo que "debe ser", todo trastorno inorgánico, todo pseudo-saber "lo que es mejor" por parte de individuos o de un grupo; en fin, toda ideología

proyectada, es también ilusoria. Real-históricamente sólo existe la marcha continua e internamente necesaria del espíritu objetivo. Anticiparse a ella es ofuscamiento. Para un Tiempo lo verdadero es algo determinado y otra cosa para otro: aquello que está en la marcha del espíritu objetivo, en devenir, a saber, lo que corresponde a su propio movimiento histórico. Todo pesimismo es igualmente erróneo: el Bien no se encuentra al término del proceso histórico, sino que está ya, constantemente, en realización. No puede verlo tan sólo quien no tiene parte en él. Por eso desea un supuesto "mejor". Pero es siempre sobrepasado por la historia misma; ella ejerce, precisamente, su crítica en cuanto deja caer lo que es incapaz de transformación. Ella es a la vez el juicio universal.

4. *Filosofía de la historia materialista.* Es superfluo someter las tesis de Hegel a una crítica. Han sido a menudo criticadas y siempre con igual efecto. Se puede indicar fácilmente dónde y cómo transgreden especulativamente los límites de lo afirmable; pero con ello se gana poco, pues faltan puntos de vista que den la medida para recoger la riqueza de los fenómenos históricos comprendidos en esas tesis. No cabe discutir que éstas se hallan metafísicamente cimentadas y que cualquier crítica toca sólo las consecuencias de esa fundamentación. En la forma en que se ofrecen, nadie, hoy día, aceptará las tesis. Pero, a pesar de todo, se advierte con facilidad que el mero rechazo es injusto. Ocurre continuamente en la filosofía: es fácil refutar aquello cuyo sentido está fuera de lo refutable. Será tarea de una investigación posterior elaborar una toma de posición frente a estas tesis que no sea solamente crítica, sino valorizadora. No puede indicarse anticipadamente hasta donde esta tarea eminentemente afirmativa aún no ha sido cumplida\*. Provisoriamente basta presentar la imagen de la historia, la construcción como tal, más acá de toda valoración y para ello es aleccionador confrontar la metafísica de la historia de Hegel con su contrapunto materialista.

Este último ha sido creado por Marx en consciente oposición a Hegel. En el fondo no es una teoría histórica, sino social, pero rebasa en tal grado hacia la dimensión histórica, que resulta un cuadro histórico que es igualmente una "construcción". La oposición se plantea, porque no se parte de la esfera del espíritu, sino de las necesidades y de la economía.

Según Marx, deciden siempre en la historia las relaciones económicas y especialmente las relaciones de producción. No sólo deciden sobre mercados, bolsas, política mercantil; no sólo sobre el nivel de vida y el bienestar material, sino también sobre las corrientes espirituales y sus transformaciones. En el fondo de toda actividad humana y de todo el despliegue de las relaciones humanas, están las permanentes necesidades de la vida. El hombre debe conservar su vida, debe fabricar lo que necesita, debe "producir".

El producir depende, a su vez, de los medios y de las fuerzas con las cuales se trabaja. La clase de instrumentos, de fuerzas naturales uti-

\* Ver 2ª p. cap. XVIII.

lizadas, las propias fuerzas de trabajo que el hombre pone, son lo decisivo. La forma de producción está determinada por los medios de producción. Una herramienta simple, sencilla, puede ser poseída por cualquiera, pero las máquinas sólo por un capitalista. La aparición de la máquina como medio de producción impone al que trabaja con ella una relación de servicio, que transforma su vida desde sus fundamentos. La forma de producción es otra y con ella otra la forma de vida.

La forma de producción, a su vez, impulsa un determinado tipo de sociedad. Hace surgir clases sociales enteras, les da el sello, la dirección de sus intereses y la relación social con otras clases; agudiza las oposiciones y da origen a la lucha de clases. Ella penetra configuradoramente en la vida social, política, espiritual. Pues toda especie de relaciones sociales se acuña en tendencias espirituales, en ideas, en valoraciones. Esto significa: la forma social es determinante para la "ideología".

A consecuencia de esta triple dependencia, el concepto de ideología se amplía enormemente y abarca por último la totalidad plena del mundo espiritual en todos sus campos: la moral, el saber, la educación, el arte, la concepción del mundo, la religión. Sobre las diferencias de las relaciones de posesión y de trabajo se levanta, en total dependencia de ellas, una superestructura igualmente variada de concepciones, formas del pensamiento, estimaciones valorativas, prejuicios, ilusiones. Cada tipo de clases, cada forma social de vida aparece de esta manera necesariamente seguida de epifenómenos del espíritu peculiar que le corresponde ("conciencia", dice Marx, pero alude a todo tipo y dirección de la vida espiritual). No es, pues, el espíritu el que determina el ser histórico, sino el ser histórico—devenido en último término económico—determina el espíritu. Y no es el espíritu el que dirige la historia, sino que burdamente es dirigido en ella por las potencias económicas.

Ciertamente que también reaccúa sobre éstas. La ideología se demuestra, a su turno, como un factor histórico secundario, que una vez aparecido, manifiesta una considerable fuerza de choque.

En Marx se muestra esto muy plásticamente, en su teoría de la lucha de clases, que se hace en nombre de una específica ideología. Engels y los posteriores formadores de la teoría han ido más allá, hasta una especie de intercambio o una recíproca adaptación de ideología y economía. Pero con ello no se supera la relación fundamental delineada por Marx, en que la vida espiritual es movida por los poderes económicos y todo nuevo movimiento viene de la misma fuente.

Tampoco serán criticadas aquí estas tesis. Se las discute en nuestro tiempo más que cualesquiera otras. La última palabra sobre ellas sin duda no se ha pronunciado todavía. Su crisis puede darse no tanto en el círculo de problemas histórico-filosóficos como en los sociológicos y político-sociales. En éstos yace una proximidad al presente y una actualidad demasiado grandes. Para nuestro problema lo fundamental está en otro plano. Y así las tesis se sitúan en otra perspectiva.

5. *La situación fundamentalmente deficiente en la filosofía de la his-*

toría. Si se consideran frente a frente, la filosofía de la historia de Hegel y la de Marx, lo primero que salta a la vista es su oposición. Es casi una oposición contradictoria en la que una teoría parece negar punto por punto lo que la otra afirma. Si, como es de esperar, en ambas hay un núcleo de verdad, se puede concluir que las deficiencias de ambas yacen en la unilateralidad del punto de partida; y como aquellas deficiencias consisten en ambos casos en ciertos fenómenos que siempre se pueden mostrar, puede concluirse, además, que ambas teorías sólo tienen ante la vista un fragmento del fenómeno total de la historia.

Pero no se sale de la dificultad a tan bajo precio. Donde una oposición se aproxima a la relación contradictoria, debe haber en el fondo —así lo enseña la lógica— un género común. En las teorías antagónicas, éste, el género, sólo puede estar en la comunidad de un supuesto inexpressado. Y cuando este supuesto se demuestra erróneo, la deficiencia fundamental de ambas se presenta como común.

En este punto se debe empezar de nuevo. Se pregunta, ¿dónde está el fundamento común, dentro del cual se contradicen las teorías? No se debe buscarlo en las tesis, sino, como se ha dicho, detrás de ellas, como algo inexpressado. Hay que considerar, pues, ambas perspectivas desde sus estructuras lógicas. En la forma de la construcción se delata el supuesto metafísico.

Lo que se presenta es algo sencillo —demasiado sencillo. Ambas tesis suponen una dependencia unívoca entre los factores del proceso histórico. No se trata de una dependencia temporal en el proceso —ésta podría ser homogénea entre momentos de la misma especie—, sino de una dependencia situada en otra dimensión, en sí intemporal, entre grupos de fenómenos heterogéneos en el proceso histórico; en último término, pues, de la relación de dependencia entre el ser espiritual y el no espiritual. Pues no cabe discusión que en el contenido total de una fase histórica siempre se encuentran ambos en la más estrecha relación. Sólo se pregunta si la fase del desarrollo espiritual determina la "material" (la económico-social) o ésta a la espiritual. Aquí está lo común a ambas teorías. Justo a partir de esta comunidad se puede captar más precisamente la oposición. Ambas quieren comprender, arrancando de un solo grupo de fenómenos, la totalidad del ser histórico. Si se designa, dentro de todo, al ser espiritual como el estrato más alto y al económico como al más bajo, se puede emplear la fórmula: Hegel intenta comprender el todo "desde arriba", Marx, "desde abajo". Ambos quieren captarlo desde uno de los extremos, sólo que cada uno desde el opuesto. Hegel no deja espacio junto al espíritu y su autorrealización, para que las cosas económicas penetren independientemente en el desarrollo histórico; tampoco Marx prevé ningún campo libre para las tendencias originalmente espirituales al lado de los resultados de las formas de producción. Ambas concuerdan, pues, en dar validez solamente a una dependencia unilateral e irreversible y excluyen de antemano la imbricación de determinaciones independientes, de estratos diferentes. Ambas aprehenden al ser histórico de un modo puramente monístico —admi-

ten una sola fuente de potencias determinantes—, como si estuviese resuelto que no pueden subsistir muchas fuentes diferentes unas junto a otras, totalmente autónomas y que puedan equilibrarse.

Así ambos cometen el mismo error, sólo que con signo opuesto. Ello se podría expresar también así: ambos hacen como si se debiera partir de la alternativa de que el ser histórico sólo se puede determinar “desde arriba” o “desde abajo”. Ambos prescinden de que estos dos casos no forman una alternativa, que la disyunción no es perfecta, que todavía puede haber muchas otras formas de determinación. Pueden operar en un curso histórico no solamente determinaciones heterogéneas —tal vez combatir entre sí, limitarse mutuamente, o bien, intensificarse—, sino que también pueden darse otros estratos del ser histórico, fuera de los situados en los extremos y éstos pueden también aportar al total determinantes propios e independientes. La forma social, por ejemplo, que, como tal no es un patrón económico ni espiritual, podría tener también junto a los otros patrones externos que juegan en ella determinando desde arriba o desde abajo, su ley propia, que puede tener, como determinante autónoma, influjo en el total.

Lo que las teorías extremas tienen de común en su unilateralidad es lo que constituye propiamente la situación problemática de la filosofía de la historia —hoy ya anticuada, pero en modo alguno superada. Muestra la típica situación deficiente en la comprensión del problema: el problema es atacado desde las dos partes, pero por ninguna de ellas es cogido en su totalidad y plenitud.

6. *Aspecto metafísico general de la situación problemática.* Lo que tal situación defectuosa contiene, se ve mejor en el hecho de que ella retorna en numerosos problemas. Donde es más visible, es en la metafísica de lo orgánico. Hasta hoy luchan ahí dos teorías opuestas, mecanicismo y vitalismo. Aquél explica desde abajo, éste desde arriba. El principio de causalidad es y sigue siendo una categoría del estrato inferior del ser, de la naturaleza inorgánica; en cambio, la teleología —y todo vitalismo opera con ella abierta o escondidamente— es y sigue siendo una categoría del estrato más alto del ser, de la conciencia. Que el organismo pudiera tener también su propio principio de determinación, planteado independientemente frente a ambos, es una tercera posibilidad que está al alcance de la mano, pero que no puede aparecer frente a los prejuicios dominantes y de antigua raigambre, aunque empíricamente no falten los indicios de ello.

De una manera no muy distinta acontece en el problema antropológico que hoy preocupa de nuevo a muchas cabezas notables. El hombre es un ser de múltiples estratos, por lo menos es a la vez ser espiritual y físico. Lo obvio sería comprenderlo justamente desde esta estratificación. En lugar de ello vemos aparecer siempre nuevas teorías que lo quieren comprender exclusivamente, desde el espíritu (por ej., desde el ethos o la libertad) o sólo desde lo natural. Entre las últimas debemos también contar aquéllas que operan con los medios de una psicología orientada hacia las ciencias naturales.



Se podría decir, en general, que domina en la metafísica la tendencia a captar cuadros complejos, unilateral y monísticamente, desde arriba o desde abajo; con categorías, por tanto, que no son las propias y que en el mejor de los casos son sólo momentos parciales que no pueden revelar la peculiaridad del total. Juega aquí el prejuicio inmemorial de que la explicación desde un principio es lo mejor, de que la simplicidad es el sello de la verdad. Se teme cualquiera especie de multiplicidad de principios, se teme el pluralismo, ya en su forma más sencilla, como dualismo, y se deja de reflexionar sobre ello. Así sucede que tenemos en metafísica dos tipos fundamentales de explicaciones del mundo, que están una frente a la otra sin mediación, a menudo contradictoriamente agudizadas. Una sostiene la razón, el espíritu, las ideas, Dios; otra, la materia, las leyes naturales, la causalidad. Aquella espiritualiza la materia y la naturaleza; ésta rebaja el espíritu a un anexo de la materia.

La larga serie de "ismos" filosóficos muestra claramente esta dualidad de tipos. El defecto en el punto de partida, se venga, en la división irreconciliable de las maneras de pensar. El dualismo que, desde ambos campos se quería eludir, no puede evitarse. Retorna en la duplicidad de los campos. La situación total de la metafísica es, pues, una característica situación deficiente. El defecto es, en el fondo, el mismo en ambos lados.

7. *Aclaración ontológica de la situación de la cosa.* Develar un defecto fundamental no es lo mismo que superarlo. Muchas veces en la filosofía sólo después del develar comienza propiamente la perplejidad. Pero no es así en éste caso. El fenómeno total del "mundo", por impenetrable que sea en detalle, muestra, sin embargo, indiscutiblemente, ya a una mirada superficial, el carácter de la estratificación. Si se logra, en la posición del problema, legitimar este carácter, se supera la situación deficiente. Para comprender la pluralidad de estratos basta con mantenerse en lo generalmente conocido. Nadie duda que la vida orgánica se diferencia esencialmente de lo físico-material. Pero no subsiste independientemente de éste; lo contiene en sí, descansa sobre él, las leyes de la física se extienden profundamente dentro del organismo. Lo que no impide que éste tenga por encima de aquél su propia legalidad, con la que no se confunde. Esta legalidad propia "sobreforma" la inferior legalidad física general. Algo semejante ocurre en la relación del ser anímico con la vida orgánica. Lo anímico es, como lo demuestran los fenómenos de conciencia, completamente desemejante a lo orgánico, forma manifiestamente sobre él un nuevo estrato del ser. Pero subsiste bajo su dependencia como un portador, dondequiera que lo encontremos. Por lo menos no conocemos en el mundo real ninguna vida anímica que no sea portada por un organismo. Si se quisiera concluir de aquí que no existen determinaciones ni leyes peculiares que no se resuelvan en las de lo orgánico, se desconocería el fenómeno y se caería en las "explicaciones desde abajo". La psicología ha establecido, más allá de toda duda, que domina aquí, una legalidad anímica es-

pecífica; ciertamente la conocemos poco (la psicología es una ciencia joven), pero todo lo que de ella captamos indica claramente su propiedad, independencia e indivisibilidad. El ser anímico es un ser "portado", pero, no obstante su dependencia, es autónomo en su modo de ser propio.

Finalmente, desde la superación del psicologismo, es un hecho bien conocido que tampoco el dominio del ser espiritual se resuelve en el anímico y en su legalidad. Ni la legalidad lógica, ni lo propio del conocer y del saber, se dejan agotar psicológicamente. Ni mucho menos la esfera del querer y del actuar, de la valoración, del derecho, del ethos, de la religión, del arte. Todas estas regiones traspasan, ya simplemente en su contenido fenoménico, el dominio de los fenómenos psíquicos. Forman, como vida espiritual, un estrato de ser de una clase propia y superior, con cuya riqueza y multiplicidad las más bajas no se pueden, ni remotamente, medir. Pero aquí también rige la misma relación hacia el ser más bajo. El espíritu no flota en el aire, lo conocemos solamente como vida espiritual portada por el ser anímico, no de otra manera que como éste es portado por lo orgánico y, más abajo, por lo material. Aquí también, y justamente aquí, se trata de la autonomía del estrato superior frente al inferior, cabalmente bajo la dependencia de éste.

8. *Multiplicidad y legalidad de la dependencia categorial.* Se puede divisar ahora hacia dónde se va con tal estructura en estratos. Hay tres puntos, en los cuales se puede resumir la relación entre los estratos del ser:

1. Cada estrato tiene sus propios principios, leyes o categorías. Nunca se comprende propiamente en sí el ser de un estrato, por las categorías de otro ser superior —pues no le conciernen—, ni del inferior —pues no le alcanzan. El reino de las categorías no está dispuesto monísticamente; la explicación del mundo por un solo principio o por un grupo de principios es una imposibilidad. Siempre, y dondequiera que se intente, lleva a violentar la propiedad categorial. El reino de las categorías es un reino estratificado. Su pluralidad es del mismo orden de magnitud que la de los estratos del ser.

2. En la constitución de los estratos del mundo, el más alto está siempre portado por el más bajo. No tiene, por tanto, un ser independiente, sino "apoyado". Se puede comprender este apoyo como una dependencia general de lo más alto con respecto a lo más bajo. Sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia, sin conciencia no hay mundo espiritual. El sentido de esta dependencia no se puede invertir; no se puede decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida; los hechos hablan en contra. A ello corresponde el sentido de la dependencia en el reino de las categorías: las categorías más bajas retornan en las más altas como elementos, las superiores están, pues, en dependencia de las inferiores, no pueden romper su trama, sino sólo "sobreformar" o "sobreconstruir". Las categorías inferiores son las

más fuertes. Esta ley de la "fuerza" es la ley fundamental de la dependencia categorial.

3. La dependencia de los estratos superiores del ser no envuelve, sin embargo, un perjuicio de su autonomía. El estrato inferior es únicamente suelo portador, *conditio sine qua non*. La configuración especial y el modo propio de los más altos tiene, por encima de aquél, un espacio limitado de juego. Lo orgánico es ciertamente portado por lo material, pero su riqueza de formas y el prodigio de la vida no proceden de él, sino que se añade un *novum*. Igualmente lo anímico sobre lo orgánico, lo espiritual sobre lo anímico son un *novum*. Este *novum*, que se pone en cada nuevo estrato, no es otra cosa que la independencia de la "libertad" de las categorías superiores sobre las inferiores. Es una libertad que confirma la dependencia en su dimensión natural y que coexiste con ella en la medida de una relación categorial de estratos que recorre de extremo a extremo. Se puede expresar su ley en conjunción con lo anterior, de la siguiente manera: las categorías más bajas son las más fuertes, pero las más altas son "libres" \*.

La ley de la fuerza y la de la libertad forman juntas una relación indisoluble y totalmente unitaria; constituyen, en el fondo, una única legalidad de dependencia categorial, que domina el reino de los estratos del mundo desde abajo hasta sus alturas. Esta legalidad enuncia nada menos que la síntesis de dependencia y autonomía. Todas las teorías filosóficas cuentan con la dependencia; pero no con una autonomía en la dependencia. Y no lo hacen sólo porque tienen en cuenta una dependencia total. Pero una dependencia total precisamente no existe en un dominio graduado de los estratos del ser. Si hubiera una dependencia desde arriba sería de otro modo; pues las categorías más altas son incomparablemente las más ricas, su plenitud de determinaciones, al hacer presa en el ser inferior, no sólo lo determinarían suficientemente, sino lo sobredeterminarían, y éste quedaría, en el hecho, totalmente dependiente. Pero ellas no lo cogen, son las categorías más "débiles". El ser inferior tiene su completa determinación en sí mismo. No hay dependencia desde arriba, sino sólo desde abajo. Pero ésta no puede ser total, pues la plenitud de contenido del ser más alto es muy superior y no puede ser ni remotamente cubierto por las categorías inferiores, aun cuando ellas permanezcan plenamente vigentes. Así subsiste en todo caso, para los estratos más altos del ser, un ancho campo de formaciones categoriales autónomas. Las categorías inferiores son las más fuertes, pero también las más pobres y elementales.

Se ve con facilidad que ambas leyes cierran el paso a toda derivación unilateral, a toda explicación monística del mundo "desde arriba" como "desde abajo", y con ello, a toda construcción metafísica de "ismos". A la explicación "desde arriba" se opone la ley de la fuerza,

\* Las dos leyes necesitan, naturalmente, una fundamentación más adentrada. No hay espacio aquí para ello. Se realiza con mayor exactitud en el libro "La construcción del mundo real" (Berlín, 1940, caps. 55 a 61). Allí está también lo preciso sobre el punto uno, tocante a la multiplicidad categorial.

en cuanto permite la dependencia de lo superior respecto a lo inferior; y el juego de la explicación "desde abajo" es contrarrestado por la ley de la libertad, que deja al desnudo la incapacidad de las categorías inferiores para producir la plenitud de las formaciones superiores. Sólo forzosamente se puede afirmar una dependencia arbitraria que, en los fenómenos, se muestra como algo muy limitado. La filosofía sólo puede sostener aquello que los fenómenos confirman.

9. *Aplicación al problema histórico-filosófico.* Lo que vale para el "mundo" vale también para la historia que en él se juega. Incluso vale para ella en un sentido más estricto que para la vida orgánica o para cualquier otro estrato del ser. Pues la historia semeja al mundo porque está construida también de múltiples estratos. Es un proceso en el que juegan por modo determinante factores de todas las capas del ser; un proceso, por lo tanto, que, si puede llegar a ser comprendido, sólo lo será como resultante total de potencias heterogéneas, que chocan permanentemente entre sí. La historia es un proceso tanto económico como espiritual, una vida de los pueblos tanto vital como cultural. Las condiciones geográficas y climáticas hablan en ella no menos que las ideas, valoraciones, errores, limitaciones propias de una concepción del mundo; los medios técnicos, no menos que la sugestión psicológica de las masas; el encuentro "casual" no menos que el impulso planeado y la "posición" de energías espontáneas.

Este atisbo, simple y en manera alguna nuevo, ha acompañado siempre, de una manera tácita, el sobrio trabajo del historiador cuando éste se aproxima al sentido de su tarea. Pero está mucho menos presente en las teorías histórico-filosóficas; así sucede que, frente a éstas, alcanza una significación revolucionaria.

Esto se ve especialmente en las dos teorías, cuya exposición fue desarrollada más arriba, y que son representativas de los criterios acerca de la historia en el siglo XIX. La metafísica de la historia hegeliana no sólo explica los procesos históricos unilateralmente desde el espíritu, sino que, sobre todo, supone que estos procesos no son en el fondo sino procesos espirituales. Por lo menos, se desvanecen casi totalmente las capas inferiores del acontecer histórico frente a las de la vida espiritual; y en cuanto llegan a incluirse en la consideración, son, sin embargo, apreciadas únicamente por los factores espirituales que en ellas hablan.

Lo mismo rige para la metafísica materialista de la historia. No sólo se esfuerza por entender todo acontecer histórico desde las relaciones económicas; más bien ella supone tácitamente que todos los acontecimientos pertenecen en el fondo a la esfera económica.

Las formas sociales y las ideologías son incluidas totalmente en esta esfera del acontecer, aparecen en ella sólo como acuñaciones, anexos, epifenómenos. Ciertamente que no se puede presentar en forma tan burda la unilateralidad de Marx y de los mayores de entre sus continuadores. Pero toda la cautela de los más sabios sirve aquí de poco, porque yace en la tendencia de la teoría el agudizar la unilateralidad

del contenido; y la tendencia, puesta ya en curso, desemboca sin freno alguno en la semicompreñsion de los prosélitos.

Por lo menos, se puede decir que en ambos casos hay una gravitacion unilateral de un estrato del ser histórico que desvaloriza y casi deja sin derecho a los otros estratos. La dependencia total que se construye trae consigo que todo el peso se coloque en el estrato que se supone independiente. Hegel no sólo va contra la ley de la fuerza, Marx no sólo contra la ley de la libertad, sino que ambos estrechan la plenitud del ser histórico. Toda construcción unilateral se demuestra como errónea. La situación deficiente de las teorías opuestas descansa aquí, como en la imagen del mundo, en un prejuicio común; y aquí como allí es un prejuicio monístico. Únicamente con la eliminacion del prejuicio queda el camino libre para un proceder que haga justicia al fenómeno total.

10. *Consecuencias para una posible aprehension del proceso histórico.* Fundamentalmente se puede, pues, mostrar en la imagen del mundo y de la historia cómo salvar la deficiencia, si bien la tarea que de allí surge no se puede cumplir sin más. Es necesario sacar las consecuencias del carácter estratificado del ser histórico. Aquéllas se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. La pluralidad de estratos del ser histórico muestra la misma relación fundamental que los del mundo en que se despliega. Lo constituyen, como ya se dijo, los mismos estratos. La legalidad de dependencia categorial será fundamentalmente la misma, aunque se puedan mostrar particularidades. Las potencias más bajas serán, aquí también, las "portadoras", las más altas, como "portadas", serán también autónomas frente a aquéllas. De ello se sigue que los factores especiales de cada estrato son, en su peculiaridad, inderivables y sólo se pueden captar dentro del círculo de fenómenos pertinentes.

2. La estructura o forma total del proceso histórico será por tanto extremadamente compleja; jugará en ella, fundamentalmente, todo lo que contiene el mundo en su multiplicidad de ser y, en cuanto ésta se halla en juego, todos sus momentos son factores esenciales o independientes.

3. La tarea que de aquí surge es inabarcable, irrealizable en los límites del poder humano. El problema fundamental histórico-filosófico comparte así el carácter y el destino de casi todos los problemas filosóficos fundamentales; no se puede resolver sin residuos, contiene un residuo irracional, es por tanto un auténtico problema metafísico.

4. A la vez que este barrunto, se plantea en otra dirección una pregunta. La metafísica de la historia del idealismo quería dar una construcción total del proceso; ordenaba en ella el presente y predecía el futuro (Fichte). Para ello necesitaba el saber del fin, la interpretación del acontecer como una realización y cumplimiento del sentido, teleológicamente determinado. Todo ello se ha demostrado insostenible ante el trabajo progresivo de la ciencia histórica. La filosofía de la historia, después de esta experiencia, no puede fácilmente pensar en

proyectar el curso del proceso. Por eso, ella retrocede frente a la pregunta por el desarrollo temporal y se detiene en una pregunta anterior que mira hacia otra dimensión. Esta dimensión corta transversalmente la temporalidad, y las relaciones que en ella dominan son relaciones categoriales; en cuanto son relaciones que unen a distintos estratos del ser dentro de la multiplicidad histórica, ellas se refieren a formas especiales de la imbricación de categorías heterogéneas. La investigación que se hace necesaria, es ontológica.

5. A ello se liga una nueva pregunta que juega en la misma dimensión y que puede valer con igual derecho como pregunta previa: la pregunta por el portador de la historia, más exactamente por la estructura de aquel patrón que "tiene historia". Este puede ser simplemente el hombre o algo que está sobre él: la Comunidad, el Pueblo, la Humanidad, el Espíritu y sus formas. Esta pregunta tiene la ventaja de que en lo fundamental se puede tratar fenomenológicamente. Dichos patrones son todos accesibles al análisis y algunos de ellos (la Comunidad, el Pueblo) ya han sido sometidos repetidamente a análisis.

Las dos últimas preguntas son de primera actualidad con respecto al problema histórico-filosófico, no en sí mismas y en todo tiempo, pero sí dentro de la situación dada del problema. La primera de ellas (punto 4) es la de más lejana perspectiva, la más complicada y la de mayor contenido, la de mayor garra metafísica. La segunda (punto 5) es sólo un preludio de la primera, pero es más inmediatamente asible. Su objeto permite toda clase de determinaciones preliminares, y toda investigación parcial que aquí se realiza, suministra un trozo del fundamento necesario para el tratamiento de la pregunta ontológico-categorial.

Este es también el punto en que comienzan las investigaciones del presente libro. Cogen de la plenitud del ser histórico solamente el ser espiritual. Comienzan, pues, en aquel punto en que el ser histórico se destaca fundamentalmente del no-histórico, pero no llevan la pretensión de agotar esta distinción. No se puede ni debe decidir nada en estas investigaciones sobre el peso de los factores espirituales en el proceso histórico. Se mantienen por tanto fundamentalmente más acá de las preguntas propiamente histórico-metafísicas; no para amputar alguna de ellas, sino para juzgar primeramente cuál de ellas es accesible a un tratamiento y dónde debe éste empezar. Por tanto, no son investigaciones propiamente histórico-filosóficas —por mucho que se ocupen continuamente de la historia del ser espiritual, sino investigaciones puramente preliminares para una posible fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.

11. *Operación de las consecuencias sobre el problema histórico-metafísico.* Como el retroceso hacia la pregunta previa ya en su mismo planteamiento obra sobre los problemas histórico-metafísicos, se puede, antes de toda investigación, dar un concepto de ellos. Estos problemas se dividen claramente, según el nuevo planteamiento en aquéllos a los cua-

les hay un acceso y aquellos que no lo tienen. Para aclararlo se pueden indicar algunos ejemplos.

Entre las preguntas a que no hay acceso alguno se cuentan las siguientes: ¿La historia es un acontecer ciego, como el proceso de la naturaleza o está dirigido hacia fines?, ¿hay en ella un "tender hacia" que la determina? ¿Domina en ella la necesidad o el acaso? ¿Es determinante en ella el hombre con su voluntad? ¿Hay, en absoluto, libertad en sentido determinante para la historia? ¿O hay otra razón determinante en la historia, que determine desde sí misma (como lo han enseñado los idealistas)? ¿La historia está axiológicamente determinada? ¿Es la realización de algo cuya esencia está puesta en ella misma y cuya existencia yace sobre ella? ¿O es un acontecer sin sentido? ¿O conduce, a lo menos, hacia arriba, es un proceso ascendente? Buscar respuestas a tales preguntas significa avanzar más allá de los fenómenos. Son preguntas histórico-metafísicas en sentido estricto. Con el giro hacia las preguntas fenomenológicas, aquéllas retroceden y pasan al segundo plano. Eso no significa que no pueda haber otro acceso hacia ellas; y si alguna vez se abre, naturalmente se presentarán también posibilidades de solución. Hasta entonces, sin embargo, hay en todo caso un largo camino, un camino que no se puede recorrer sin un cuidadoso tratamiento de las mencionadas preguntas previas. Una metafísica de la historia que en la actual situación del problema quisiera acortarlo o sortearlo, es decir, que quisiera comenzar directamente por las preguntas sobre la determinación teleológica, o por la razón en la historia, estarían condenada de antemano al fracaso. Se puede siempre, naturalmente, proyectar imágenes de la historia de este tipo —tanto en sentido afirmativo como negativo—, pero indiscutiblemente son especulaciones vacías, castillos de naipes.

Ocurre algo distinto con el segundo grupo de preguntas que están cerca de aquéllas y no son menos fundamentales, pero que tienen menos pretensión: ¿la historia es sólo de individuos o de totalidades superiores, historia de lo colectivo? Más allá de esta última posibilidad, ¿es historia de algo concreto general, de algo que es más que meramente colectivo?, ¿las formas históricamente cambiantes de la vida económica, política, espiritual, son de carácter colectivo, o son algo diferente, que la comunidad viviente se da a sí misma como forma?, ¿hay repeticiones, similitudes, legalidades del curso histórico, o todo en la historia es absolutamente singular y único?, ¿es todo en la historia temporal, procesal, o hay en ella algo supratemporal?, ¿la temporalidad de su acontecer es la misma que la del acontecer natural?, ¿la diferencia del acontecer histórico frente a todo otro acontecer, está en la temporalidad, o es sólo una diferencia del carácter del acontecer en el mismo tiempo?, finalmente, ¿la historia está condicionada por la conciencia histórica y en qué medida?, y ya que la conciencia histórica juega en la historia, ¿está ella misma históricamente condicionada, o determina como factor el curso histórico, o ambas están en recíproca acción y qué forma toma ésta?

Tampoco estas preguntas se pueden responder sin más, ni el análisis estructural de la especie indicada conduce directamente a su solu-

ción. Pero se puede, desde aquí, trabajar ordenadamente hacia una solución, pues estas preguntas no transgreden los límites de la experiencia histórica y permanecen, a pesar de ser fundamentales, próximas a los fenómenos históricos. Pero no se puede empezar con ellas, sino que se necesita el largo camino de una investigación preliminar que exige ya el trabajo de más de una vida.

Ya en el análisis fenomenológico del ser espiritual, que es sólo una parte del trabajo preliminar, se dan una serie de señales indicadoras sobre cómo debe atacarse este problema. Incluso en ese análisis muchas veces se cree tener en la mano la solución y únicamente un planteamiento suficientemente crítico puede preservar de anticipaciones prematuras. Se pueden elaborar, por ejemplo, sin objeciones, en todos los campos de la historia, las totalidades de naturaleza espiritual que ciertamente son portadas por colectividades de individuos, sin ser idénticas con ellas, pues son de otra estructura y de otra manera de ser histórica. También se puede elaborar la relación de la totalidad con el individuo y con lo colectivo; y encontrar así un fragmento considerable de su legalidad. Hasta dónde esta legalidad se pueda interpretar como legalidad del proceso histórico, es una cuestión diferente que no se puede responder en la misma medida. Pues estas totalidades espirituales se demuestran siempre como históricamente únicas; las analogías permanecen siempre en lo exterior. Mucho más determinadas son las indicaciones que se dan sobre la relación a la temporalidad. Ellas muestran unívocamente que lo específico de la movilidad histórica no se debe buscar en el tiempo como tal, sino en la estructura del movimiento en el tiempo; de manera que los supuestos y tan controvertidos elementos supratemporales en la historia, mirados más de cerca, se reducen a un mínimo que ni siquiera pertenece a la realidad propiamente histórica. El rendimiento más rico puede producirse para la posición de la conciencia histórica en la historia. Y en este punto el resultado de la investigación es inmediatamente de actualidad, ya que cuanto concierne al problema del historicismo y su superación, pesa sobre nuestro tiempo. Esta perspectiva es solamente una orientación previa que tiene que verificarse en la investigación. Toca dentro de la situación total del problema histórico sólo a una parte, ciertamente la más importante, pero no al total. El otro supuesto es el problema del método.

12. *La lógica de la historia y la formación de sus conceptos.* Si se pasa del ser histórico al conocimiento histórico, se marcha desde la luz solar de la realidad a las sombras de la reflexión. Es propio de todas las preguntas de la crítica el reconducir desde el objeto del conocimiento hacia el conocimiento mismo. Así lo ha hecho la crítica kantiana, pero sólo con el conocimiento de la naturaleza. La aparición de las ciencias del espíritu y la actualización de sus dificultades metódicas internas, trajo consigo la crítica de la razón histórica. Y después del fracaso de las grandes construcciones histórico-metafísicas, no pudo menos que esperarse de ellas lo más alto. La crítica kantiana, hasta don-



de ella alcanzaba, había fecundado duraderamente la filosofía teórica. Pareció (según se podía esperar) que su ampliación al conocimiento histórico situaría a éste sobre una nueva base.

El problema vino a madurar en la cumbre del neokantismo. Windelband avanzó en 1894 la distinción de ciencias nomotéticas e ideográficas. Las últimas son las ciencias históricas. Se diferencian radicalmente de las ciencias naturales, en que ellas no tienden a lo general, a las leyes de lo real, sino al caso particular como tal, a lo único y a lo singular por naturaleza. Lo que el historiador trabaja es siempre lo individual, siendo indiferente que se trate de personas, decisiones, hechos, o de pueblos, acontecimientos, guerras, desarrollos de toda especie. Aquí se plantea un problema cuya elaboración más precisa debemos a Rickert. Toda ciencia se mueve en conceptos. Pero los conceptos son, por su naturaleza, patrones generales; frente a la realidad, extensiva e intensivamente infinita, son solamente abreviaturas. En las ciencias de leyes, los conceptos son los elementos, pues las leyes son generalidades en que se prescinde de la plenitud del caso concreto. La formación de los conceptos en las ciencias naturales es un modelo que, sin embargo, no se puede transferir a la historia; como objeto del conocimiento, encuentra aquí su límite. El objeto individual, cuando es comprendido estrictamente como tal, no soporta ninguna generalización. Se podría agregar: incluso si en la historia dominara la legalidad lo mismo que en la naturaleza, el caso individual seguiría siendo inaprehensible bajo conceptos legales. Tampoco lo es en la naturaleza, pero la ciencia natural es indiferente frente a ello, pues sólo le interesa la ley. Pero a la ciencia histórica le interesa lo particular como tal.

Lo que sería aquí exigible son conceptos individuales, pero esto es algo imposible. Los conceptos son, por su naturaleza, generales. Todo concebir sigue el camino de la analogía. Es siempre concebir "a través" de algo que ya se debe tener. Donde se dan "puros conceptos del entendimiento" y "analogías de la experiencia", allí el concebir sigue su camino real. Pero donde cada objeto es único y donde es precisamente esta unicidad la que debe captarse, allí se frustra el concebir.

Hay pues una dificultad fundamental en la ciencia ideográfica. Se la puede afrontar ciertamente, con la consideración de que los conceptos de algo individual no necesitan ser conceptos individuales. También se puede, con Simmel, dar campo en la historia a la idea de la "ley individual" y así intentar una especie de continuidad con las ciencias legales. Pero ambas soluciones fracasan totalmente cuando se quieren utilizar metodológicamente para la ciencia histórica. Los métodos no se construyen anticipadamente como las reglas de cálculo en las ciencias exactas. El único camino que hasta ahora se ha demostrado viable es el recorrido por Dilthey. El vincula la idea de una ciencia histórica puramente descriptiva con el comprender en oposición al concebir, un procedimiento que deja su valor al concepto sólo como medio de comunicación, casi como un mal necesario de la ciencia y así traslada todo el

peso de la formación de conceptos a un comprender intuitivo, que en más de un respecto se acerca a la mirada artística.

Con ello, sin embargo, la dificultad sólo se supera prácticamente y, además, para el que está en posesión de una fuerza excepcional de intuición histórica. No se ha conseguido con ello un método comunicable que se pueda aprender y aplicar. Sólo la personal maestría de Dilthey era capaz de tal proceder.

13. *El problema del valor en la investigación histórica.* Una segunda dificultad para el conocimiento se plantea en los puntos de vista valorativos que el historiador sitúa en el fundamento, consciente o inconscientemente. Del enorme material de hechos que se le presenta debe seleccionar para alcanzar una visión total. La selección presupone puntos de vista. ¿Qué es "significativo" y qué no lo es? Es algo bien conocido que aquí juegan múltiples tomas de posición que el historiador recoge de las tendencias de su tiempo. Según Troeltsch el "objeto histórico" surge como algo bosquejable sólo por una posición de fines de la investigación "desde fuera". No hay que pensar, desde luego, en la representación histórica propiamente tendenciosa. El interés por determinados aspectos de la totalidad histórica y de lo concreto, ha decidido ya sobre la significación antes que la marcha del conocimiento tome una dirección. Se sabe "a priori", fácilmente que un ideal de austeridad histórica se realiza muy imperfectamente. Hoy día es ya antigua la exigencia, a menudo formulada, de "representar las cosas como ellas han sido". No se puede dudar de su seriedad, pero sí de la posibilidad de ejecutarla. Pues ella no puede suprimir el hecho de una dirección de los intereses y de las selecciones. Contra esto no puede proteger ninguna idea de comprensión intuitiva, ni de un procedimiento puramente descriptivo.

Se pueden distinguir con suficiente nitidez dos puntos de vista valorativos, el subjetivo o interpolado y el objetivo extraído de la importancia de las consecuencias históricas. Que Alejandro, César o Napoleón sean descritos como héroes de su tiempo, o como aventureros levantados por una ola de la historia, dependerá siempre en alto grado de la preferencia, el gusto, la valoración de la grandeza humana\*.

En cambio, que se haga valer la significación de las campañas de Alejandro para el desarrollo y la peculiaridad del mundo helenístico, no es una cuestión del gusto, sino de la visión de las conexiones históricas. Mientras más extremos sean los ejemplos elegidos, más visible será la oposición de ambas clases de valoración.

Pero, ¿dónde trazar el límite entre ellas? El material de los hechos de la ciencia histórica no fluctúa generalmente entre casos tan agudizados y escogidos por comodidad. En él se borra toda frontera; la pregunta de si, en las valoraciones que se introducen, están o no contenidas las cualidades realmente presentes en la historia, se puede decidir muy

\* Recuérdese al "ayuda de cámara psicológico" de Hegel, para el cual no hay héroes, no porque los grandes hombres de la historia no sean héroes sino porque él es ayuda de cámara.

raramente en la práctica en forma unívoca. No tenemos para ello ningún criterio que no tenga ya un carácter valorativo y que no esté sometido en verdad a la misma pregunta. Esta aporía de la valoración irradia hacia las distintas preguntas particulares. Entre las más conocidas está la pregunta por la periodización y la construcción de las épocas de la historia: ¿se puede partir de la individualidad de los pueblos y de los periodos de su vida?, ¿o bien, de la historia del espíritu y de las ideas? (por ej., de la historia de la religión, como se ha hecho usual en la historiografía cristiana); ¿o bien de lo político y del sino de la guerra?, ¿o de los desplazamientos internos de la economía mundial? Una pregunta que no procede aquí, es la de si existen cortes que conciernen a la vez a todo ello: pues, sin una interpretación forzada existen pocas posibilidades de encontrar una respuesta positiva. En consecuencia, lo que importa es cuál estrato de los hechos históricos se considera más importante. La decisión estará siempre contenida en la valoración.

14. *Lo fundamental sobre el problema de la metodología.* No es un acaso que este despliegue de la pregunta por el método en sus dos direcciones fundamentales, deje insatisfecho. Tampoco es un acaso que no se pueda responder, aunque no falten programas llenos de ingenio. Para una crítica de la razón histórica falta todavía mucho. Falta sobre todo lo que eleva a la crítica kantiana por sobre la mera investigación del método, a saber, la analítica positiva, el mostrar los fundamentos del conocimiento. Ella suministró, hasta donde desarrolló el problema del conocimiento, una construcción desde sus fundamentos. Esto es lo que todavía está ausente en el problema de la razón histórica. Ni siquiera ha sido intentada en serio, siguiendo la dirección de la pregunta.

¿Por qué es infructuosa una dilucidación puramente metodológica? Porque sitúa en primer plano un problema secundario, porque ella quiere empezar justo donde cesa la investigación viva. No hay ningún conocimiento previo del método, antes del conocimiento de la cosa, de cuyo método es ella objeto.

Este es un atisbo que puede parecer hoy día paradójico a muchos. No es raro, pues está muy cerca de nosotros la época del metodologismo en la filosofía y en la ciencia positiva. Es la época de fin del siglo XIX, en que la corriente positivista en el trabajo filosófico apenas dejó otra posibilidad que el comentario hecho a la zaga del progreso de las ciencias especiales. ¿Y qué tema mejor podía tener ese comentario que el de los medios y caminos a los cuales aquéllas debían su progreso? Pero, aún así, ello sería solamente un momento de declinación y no una senda filosóficamente errada. El error comienza cuando la filosofía se imagina iluminar anticipadamente, de esta manera, el trabajo del conocimiento de las ciencias, mostrarles el camino, proporcionarles los métodos. El error todavía subsiste.

Sobre esto hay que decir fundamentalmente: el método está siempre condicionado por el objeto, por una parte, y por la estructura del complicado acto que llamamos conocimiento, por la otra. Ninguno de los dos factores podemos variarlo a nuestro arbitrio, sino que debemos

tomarlos como son. El conocimiento de un determinado objeto no procede nunca de ésta o de aquella manera, a nuestro arbitrio. Debe comenzar en los flancos que el objeto ofrece para el ataque, es decir, en aquello que se da, siendo indiferente que estos flancos estén determinados por la calidad del conocimiento o por la del objeto. En todo caso sólo se puede avanzar desde ellos. Así queda trazado de antemano el camino y la naturaleza de la marcha. No se pueden variar ni el uno ni la otra. Ciertamente ambos pueden frustrarse. Pero entonces no hay conocimiento.

De ello se sigue que no hay, estrictamente hablando, ninguna generalización ni transferencia de los métodos desde un grupo de objetos al otro. Cada clase de objetos exige su propio método. La opinión popular sobre la generalidad de las vías del conocimiento es errónea y ha causado perjuicios. Sólo en lo más externo hay una tipología general en el procedimiento. Consiste en los conceptos dilucidados de inducción, deducción, análisis y algunos otros. Pero en el verdadero proceso de la investigación ellos nunca están aislados, no constituyen la investigación; sólo la forma especial de su empleo, los puntos en que se aplican, su entrelazamiento en un nexo mayor, constituye el método. Estos conceptos no son métodos, sino sólo abstracciones de elementos del método, altamente variables. Toda ciencia trabaja incesantemente en su método —pero no porque reflexione sobre los métodos, o porque los haga objetos de investigación. Trabaja más bien en su método en cuanto se entrega plenamente a su objeto. Su marcha es un continuo comenzar, probar, frustrarse, recomenzar, hasta que resulta un paso. Lucha con su objeto por dominarlo; y esta lucha es el logro del método. El método crece en el trabajo sobre la cosa. Es idéntico con el progreso de este trabajo. La ciencia produce, pues, su método mucho antes que la reflexión sobre él. Nada sabe de él mientras crea y no necesita saber mientras está en la verdadera creación.

Se sigue, además: todo saber sobre el método es secundario, es cosa de reflexión suplementaria. La conciencia del método nunca marcha anteriormente, sólo puede ir a la zaga. No se puede prescribir un método como una norma. Se puede tenerlo, es decir, ser dueño de él sin conocerlo, y esto es lo habitual allí donde se realiza un trabajo fructífero de investigación —y también se puede conocerlo sin tenerlo, es decir, sin ser su dueño: y esto es el típico trabajo epigonal, metodológico. Ciertamente no es necesario que el tener y el conocer se excluyan recíprocamente; pero habitualmente no coinciden, y donde están realmente juntos, ha precedido el tener y ha seguido el conocer.

Los verdaderos maestros de un método y especialmente los que abren el camino, los que crean, raramente saben su estructura con exactitud. Lo encuentran en la entrega a la cosa y trabajan con él. Es raro encontrar quienes puedan decir mucho sobre él. Y quien quiera escuchar el secreto de su poder, no debe atenerse a lo que dicen sobre ello, sino a lo que en realidad hacen. Basta que tengan el poder. El que puedan decir cómo hacen, no juega ningún papel. Semejan en eso al artista. Su arte no es enseñable.

Como ejemplos de esta situación pueden valer la mayor parte de los grandes historiadores que nos han abierto originariamente un trozo del pasado. En la frontera del trabajo histórico y filosófico, Dilthey es un representante único de esa capacidad metódica que ni él ni sus discípulos pudieron iluminar metodológicamente y que se ha mostrado también como no enseñable y sólo imperfectamente imitable. En el campo filosófico sistemático, Hegel se ofrece como un fenómeno de gran estilo, ricamente instructivo. La tan discutida dialéctica, que es la forma interna de su pensamiento, avanza hacia nosotros en sus obras con fuerza subyugante, que abre las cosas. Su saber de la esencia de la dialéctica era limitado. La sentía como un modo superior de la "experiencia"; pero las raras indicaciones que se refieren a ello, no nos delatan el secreto de esta experiencia. Debemos buscarlo en la investigación de objetos, es decir, en el total del trabajo de su vida. Esta búsqueda es el trabajo del epígono.

Queda así aclarado por qué la metodología es trabajo de epígonos, no apropiado para indicar caminos. Donde los verdaderos grandes problemas languidecen, el interés se vuelve hacia el "procedimiento" de los grandes de cuyo trabajo se alimentan. Este comentario puede ser fructífero —a su manera—, pero no cuando desconoce su posición y piensa iluminar anticipadamente el conocimiento de la cosa. El método vivo de trabajo es lo primero en todo progreso del conocimiento, la conciencia del método lo último. Aquél es el abrir caminos, ésta el despejar terrenos de retaguardia.

Aquí está el fundamento objetivo del fracaso de la metodología filosófica de la historia.

15. *El historicismo y su delimitación en el problema histórico-filosófico.* Se indicó antes cómo el historicismo, al constituir como tema la historicidad de la conciencia histórica, recondujo la pregunta por el método hacia el problema fundamental del proceso histórico. La aporía en que cayó no tiene por qué preocuparnos aquí. No lo negativo en sí, sino su aporte positivo, que no debemos perder, es lo que determina el tercer grupo de las preguntas histórico-filosóficas. ¿Cómo miramos en la historia?, ¿cómo estamos, nosotros mismos, históricamente condicionados?, ¿y cómo condiciona ello nuestra conciencia histórica? Estas preguntas se dirigen a la dependencia de la ciencia histórica, de la situación histórica real del hombre que la promueve. Son filosóficamente centrales, entre otras cosas, porque en su dirección hay una posibilidad de solución para la pregunta por el valor en el problema del método, si bien es una solución relativista.

Pero estas preguntas conducen también más allá. Hay dos clases de conciencia histórica. A la científica le antecede otra ingenua, que puede ser primitiva o desarrollada, pero que inicialmente es independiente de aquélla. Todo hombre vive él mismo un trozo de historia, sabe narrarla, la entrega a la nueva generación. Junto a lo que él mismo ha vivido, entra lo seleccionado por una tradición inmediata. Ambas cosas se complementan por una tradición consolidada —sea de la familia, de la loca-

lidad o del territorio—; y, a la vez, por lo que perdura, indicando hacia el pasado, en construcciones, monumentos, efemérides, prácticas establecidas. Hay todavía muchas otras cosas que pertenecen a esto. En conjunto, todo ello es el terreno de los datos de una conciencia histórica precientífica. La ciencia histórica conoce muy exactamente este terreno y lo utiliza como fuente abundantemente, pero con precaución.

En la conciencia histórica precientífica se capta todavía mejor la condicionalidad histórica que en la científica. Se distingue de ésta sobre todo en que lleva a la vista su condicionalidad, no la niega ni la da por superada, como la conciencia científica. Su “casualidad” y su “ingenuidad”, que constituyen su posición histórica a-científica, son precisamente su fuerza. Está totalmente cogida por todo lo que del pasado irrumpe en su presente, no tiene frente a ello distancia alguna. La conciencia historico-científica comienza por crearse una distancia, aunque no llega hasta desencadenarse de la prisión. Y esta situación, a pesar de todo el progreso, es duradera y necesaria. En este sentido la situación problemática creada para la ciencia histórica por el historicismo es ineludible y todas las tendencias a la superación chocan por este lado con una dura muralla: Pese a ser delimitada esta situación problemática, la conciencia histórica persiste, no obstante en ser prisionera de su posición presente, en vez de comprender esta posición en su llegar a ser, desde el pasado que la determina. Tal comprensión conserva todavía su cautividad; pero logra otra relación con ésta al hacer de este hecho su objeto. El que aquí se abra un camino que se puede recorrer sin exaltadas pretensiones de un resultado absoluto proviene de la reversión del problema del método hacia el problema del objeto histórico que así se cumple. Pues, aquí se cae nuevamente en la fecunda profundidad de la experiencia abierta a la conciencia histórica.

La conciencia histórica precientífica presenta el acceso más fácil. Está conllevada por lo que del pasado adviene al presente. Hay que preguntar qué es este “advenir” y cómo está constituido. Pues su mera ocurrencia es bastante notable: hay en él, por contradictorio que pueda sonar, un ser presente del pasado. Estamos evidentemente ante un factor fundamental de la estructura del ser histórico, en cuanto determina a la vez el devenir histórico y la conciencia histórica.

16. *Del ser presente del pasado en la historia.* La historia no es una secuencia de acontecimientos. Es una conexión en el acontecer, y una conexión de naturaleza muy peculiar. Pertenece a las formas fundamentales de esta conexión el que en ella lo pasado no está absolutamente pasado y desaparecido, completamente muerto, sino que todavía vive, de alguna manera, en el presente. La unidad y la irreversibilidad no son por ello en modo alguno afectadas. El presente del pasado no es repetición, ni siquiera analogía. Se puede llamar más bien, una especie de conservación, un permanecer presente, a pesar del retroceso de lo ya sido. Esto es lo que se puede designar mejor como “emerger” del pasado en el presente.

¿Cómo emerge lo pasado en el presente? ¿Qué clases de emergencia

hay? Se podría creer, en primer lugar, que es un nexo causal. Aquí el pasado determina el presente, se hace, pues, notorio en él. Y como hay conexión causal en la historia, en ella debería buscarse el primer modo del emerger. Pero en manera alguna es así. En la relación causal la causa se resuelve en el efecto, o más bien "pasa a él". En este tránsito se consume, desaparece totalmente, no se conserva por tanto en el efecto, no aparece en él. Si no se conoce la naturaleza especial del proceso —sea por experiencia o por conocimiento de leyes— no se puede ver en manera alguna por el efecto la peculiaridad de la causa. Se ha desvanecido en el efecto, no subsiste en él, no emerge en él. Si el proceso histórico no fuera sino proceso causal, no habría ningún emerger del pasado en el presente. Justamente en oposición a la relación causal se pueden aprehender con toda claridad las formas principales del emerger. Son primeramente dos, que no se pueden delimitar con total rigor, pero que notoriamente están en cierta contraposición. La primera forma se puede llamar el emerger "tácito". Se extiende a todo lo que está vivo en nosotros de lo que fue, a lo que se nos adhiere o nos domina, pero que no es sentido como algo pasado. Así ocurre con la gran masa de lo que vive por la tradición, en cuanto es sentida todavía como presente, por ejemplo las costumbres, formas de trato, usos, cuyo sentido originario está olvidado, pues tampoco correspondería a las nociones del presente, pero que con todo subsiste y es sentido como de hoy, pues todos las mantienen como propias. Esto vale para las formas de idioma y de pensamiento, concepciones (ideas religiosas o concepciones del mundo), tendencias morales, jurídicas, políticas, ideas, valoraciones, prejuicios y supersticiones. Nadie piensa en la vida práctica de dónde proceden. No se las sabe como algo pasado, no están dadas como objetos; pero no han desaparecido en sus efectos. Viven todavía en los vivientes como aquello que fue, no sin variaciones, pero reconocibles para los entendidos. Lo pasado está aquí presente, pero sin hacerse notar, tácito.

Frente a ello hay una segunda clase, el emerger "audible", y se comporta de un modo opuesto en toda la línea. Aquí el ser vivo sabe que lo pasado ha pasado —sea porque lo tiene como objeto ante la vista, o sólo porque lo siente como pasado. Conoce, pues, el emerger, y su saber pertenece a la forma misma de este emerger. Suena, en cierto modo, para él, como una voz del pasado; es sentida, ocasionalmente, por él como tal. Esto es lo que quiere decir la imagen de lo "audible": el ser presente del pasado en la conciencia que el presente tiene del pasado. Todo lo vivido por uno mismo, que el recuerdo retiene, emerge en este sentido "audiblemente" en el presente; no sólo lo que llega a ser narrado, como aquello que subsiste en las tradiciones familiares y locales en leyendas y anécdotas, sino aquello que recuerdan los monumentos, construcciones, ruinas, obras plásticas. Tal pasado puede, naturalmente, estar también vivo en los vivientes sin que éstos lo sepan expresamente. Coincide, entonces, el emerger tácito con el audible y pueden recíprocamente completarse; el pasado histórico de un pueblo se conserva generalmente en ambas formas, si bien en cortes distintos y que sólo parcialmente se cubren. Sin em-

bargo, ambas formas son autónomas y aparecen diferenciadas. Esto se hace sensible en el emerger audible cuando se viaja por tierras de antiguas grandes culturas y las huellas del pasado se alzan en toda su distancia, extrañeza y singularidad. Aquello de lo cual son huellas se ha desvanecido de la vida histórica; sólo puede emerger haciéndose presente como objeto.

Una variedad especial del emerger audible es lo transmitido por la escritura. Forma un problema parcial del ser espiritual y se tratará como tal, detalladamente, más adelante. La perceptibilidad y objetividad se realza extraordinariamente por el peculiar poder que tiene la escritura para hacer aparecer lo no presente. No es un acaso que la investigación histórica se apoye en primera línea en esta fuente.

Sólo en cuarto lugar se sitúa la ciencia histórica. No es idéntica con sus fuentes, aun cuando éstas sean ya una condensación tardía en apuntes y exposiciones. Se inicia siempre con la valoración y utilización de las fuentes. Siempre sigue siendo dependiente de las formas fundamentales del emerger. Y esta dependencia, característicamente, consiste en dos determinaciones. El momento de la selección, en la determinación valorativa y en la dirección del problema en la investigación histórica, yace casi exclusivamente anclado en lo que emerge tácitamente del pasado en el presente; en cambio, la materia que a la investigación histórica se ofrece, está dada, en su volumen más considerable, en el emerger audible-objetivo. Como la dificultad metódica y la aporía histórico-científica de la conciencia histórica está casi enteramente en la primera clase de dependencia, se comprende fácilmente que la aclaración ulterior de la situación debe buscarse en el problema del emerger tácito. A esta situación del problema salen al encuentro las investigaciones que se acometen en la segunda parte de este libro. El ser espiritual como fenómeno común suprapersonal es el plano en que juega el emerger tácito.

17. *Momentos selectivos en la conservación del pasado.* No todo lo pasado emerge en el presente. Toda conservación de lo históricamente sido, está sometida a una selección. Pero lo que decide sobre lo que puede emerger no es la estimación ni la valorización, sino el contenido y la peculiaridad de lo históricamente sido, tanto del pasado de cuyo emerger se trata, como del presente en el cual precisamente puede emerger. Aquí no domina, pues, la arbitrariedad, ni una selección consciente; domina solamente la mutación histórica de lo subsistente. Lo que en su seno o contra él se impone, se conserva en la nueva configuración de las cosas y permanece presente en ella.

De ello se infiere que dos son los momentos que deciden sobre la conservación o la muerte. En el emerger tácito se pueden separar sin dificultad. Uno es el estar en vigencia o mantenerse aún vivo (una costumbre, una concepción), o sea, la fuerza de la "cosa" para retener en sí con cierta constancia el espíritu vivo, aun allí donde aquél varía manifiestamente. Así ocurre claramente en el derecho: rige mientras es expresión del verdadero sentimiento jurídico; si se mantiene allende este



sentimiento se siente anticuado, y entonces se produce la tendencia a rechazarlo.

El segundo momento reside en la conformación del presente, en la fuerza del espíritu vivo para transformar lo viejo que tiene todavía en sí, adaptarlo adecuadamente a una nueva forma de vida. Es visible, sobre todo, en las formas del Estado, de la constitución, de las instituciones públicas. Mientras un pueblo se desarrolla con todas sus fuerzas, esas formas están en continua transformación. Es prácticamente imposible hacer brotar del suelo una nueva forma del Estado, a pesar de lo que suele acontecer en tiempos de revolución. Lo verdaderamente nuevo es siempre una osada tentativa, es inestable, por falta de experiencia no se sostiene, sólo después de experimentado a un alto precio se puede consolidar; y esto solamente allí donde vuelve a aceptar lo ya probado. El camino natural es la transformación orgánica desde dentro. Pero para eso es necesario la fuerza transformadora de lo nuevo que está en devenir.

En el emerger audible todo cambia cuando la cosa ya no subsiste y la tradición inmediata se ha consumido. Decide aquí lo siguiente: Emerge aquello que se conserva en un "medium" de gran duración en el cual está "objetivado" y que lo retiene. Las huellas de un tiempo pasado penden de la piedra o de la escritura por las cuales llegan a los que vienen después. Pero para ello se necesita, en segundo lugar, de una determinada posición del presente; el tiempo debe estar abierto para estas huellas que se le ofrecen, debe tener órgano para recibirlas. Deben adelantarse el gusto y el interés. Una obra de arte o un escrito están cubiertos y sepultados en un tiempo que no los comprende, que no reconoce lo que "dicen", aun cuando la obra esté ante todas las miradas. Todos los renacimientos están condicionados por un giro espontáneo; son un reencontrar, un redescubrir. También juega esencialmente otro factor. Hay, por ejemplo, una valoración de lo antiguo, como venerable y autorizado, en cuanto todo presente lo necesita para justificar sus propias tendencias. Se invoca lo transmitido, como lo verificado y consagrado. Así fue cuando los fundadores del Reich invocaron el antiguo "Imperio Romano de la Nación Alemana"; así es cuando el buscador religioso invoca a San Agustín o a Lutero. Tampoco el pensador desdeña tales apoyos; "esto está ya en Kant", o bien, "se encuentra ya en Aristóteles", tales invocaciones son escuchadas. Finalmente, no debe olvidarse que aquello que se conserva más fácilmente es todo cuanto satisface una necesidad duradera, una situación problemática permanente, una inclinación general humana. Muchas concepciones religiosas muestran una sorprendente tenacidad histórica, incluso cuando son de un origen casual y no corresponden ya a la dirección cultural madura; lo que en ellas se conserva es una profunda nostalgia humana que no cambia, aunque varíe la intelección del mundo. Lo mismo ocurre con los problemas fundamentales de la meditación filosófica; se conservan a través de la abigarrada multiplicidad y oposición de los sistemas, porque el mundo y la vida presentan duraderamente al hombre los mis-

mos enigmas. También prejuicios y simples futilidades se sostienen sobre la misma base. También la creencia supersticiosa en presagios que anuncian la dicha o la desdicha, incluso en los tiempos más ilustrados, se sostiene inconfesada, objeto de irrisión y, sin embargo, indesarraigable. El hombre está siempre igualmente desamparado frente a lo que no está en su poder, a lo que denomina "acaso". Su ignorancia acerca de lo que decidirá el futuro próximo es ineliminable.

18. *Diferenciación de los campos de la vida histórica.* En ambas formas fundamentales del emerger se muestran iguales diferencias procedentes de la actitud total del período. Hay períodos fieles a la tradición y otros hostiles a ella; aquéllos que retienen lo viejo por sí mismo y aquéllos que lo rechazan por sí mismo. Para aquéllos, lo viejo es fundamentalmente lo verificado y consagrado, para éstos lo añejo y gravoso. En un caso se presupone tácitamente que antes era mejor, los antiguos eran más inteligentes, estaban más cerca de lo divino; en el otro caso, antes era peor, los antiguos no sabían lo que nosotros sabemos, su influjo es sospechoso.

Como se ve, en la contraposición de estas afirmaciones y valoraciones vuelven los dos aspectos historiográficos del ascenso y del descenso —con la diferencia que aquí se dan como tales, no han sido aportadas por la reflexión filosófica previa. Son actitudes fundamentales en la vida histórica de la época, formas básicas del espíritu del tiempo. La filosofía que arraiga allí sus teorías es históricamente secundaria, está llevada por ellas, es su condensación intelectual. Esto se percibe claramente en los siglos de la tardía Edad Media, frente a la Ilustración: allí la incommovible piedad hacia lo tradicional, aquí la tendencia a desligarse en toda la línea. Y según la actitud fundamental, así las condensaciones filosóficas.

Más todavía que las épocas históricas hay que distinguir en este punto los diferentes campos de la vida histórica, especialmente de la vida espiritual. Las oposiciones se trasladan dentro de la unidad conjunta de cada época. Estos campos, según su forma interna, son de muy diferente apertura frente a su propio pasado. Y a ello se une que también la conciencia histórica concomitante es radicalmente diferente en cada uno de ellos. Hay campos del espíritu fundamentalmente vueltos a la historia y otros desviados de la historia. Y según su predominio o retroceso en el espíritu del tiempo respectivo, se presenta éste como vuelto o desviado de la historia.

En un extremo de esta gama está sin duda el terreno de la vida religiosa, en particular si se trata de religiones reveladas y fundadas. No sólo están vueltas al pasado sino que viven justamente del pasado, lo sienten como un presente durable, como elevado sobre el tiempo. Un hecho primordial, temporalmente localizado, yace en el fondo, como algo objetivo y perceptible, y este yacer en el fondo no es superado en manera alguna por la forma de la representación religiosa, que lo comprende como algo intemporalmente presente. A ello corresponde la autoridad absoluta del documento, del libro sagrado. Una religión que pierde esta presencia del

pasado se pierde a sí misma, cesa de ser lo que es, se hace reminiscencia. Si se coloca, en el otro extremo, el campo de la invención práctica y de la dominación de la naturaleza, de la técnica, la oposición es notoria. La técnica utiliza ciertamente lo logrado antaño en cuanto esto la ayuda, pero no lo sabe como pasado. Toma siempre el camino más corto hacia los fines actuales, vive presa de ellos, puramente presente, de espaldas al pasado. Tiene una historia, pero no una conciencia histórica, lo viejo es para ella sólo lo añejo, lo nuevo es lo verdadero.

Hay una larga cadena de gradaciones entre los extremos. Se sabe cuán poderosamente hace valer lo viejo su autoridad en el terreno del derecho y cuán formalmente se reafirma siempre, con cuanta fuerza resiste a las nuevas creaciones del derecho. Lo mismo vale para la forma social, la moral, las costumbres dominantes, incluso el idioma. Sólo que aquí el emerger del pasado es casi siempre tácito, mientras que el derecho, en su búsqueda de precedentes, vive vuelto a su pasado, sabe de él como objeto. Mucho más móvil e indiferente hacia lo antiguo es la economía. Ciertamente su fidelidad a la tradición es extraordinariamente tenaz en muchas de sus ramas; pero no se adhiere al pasado por sí mismo, sino que éste la retiene sobre rieles fijos. Pero juegan en ella poderes drásticos que la arrancan de esos rieles. Uno de estos poderes es la técnica, otros residen en la apertura de nuevas fuentes de materias primas, otros en crisis de producción y mercado. Todo ello obra inconteniblemente contra la inercia. Una posición especial toman las ciencias. Las ciencias naturales, por ejemplo, se desinteresan completamente de su pasado; lo que no se verifica es excluido sin escrúpulos, pero lo permanente es acumulado con igual cuidado. Ella tiene, por tanto, una aparente fidelidad a la tradición, pero en realidad se trata de la más segura vía para retener los resultados. Está en una actitud totalmente ahistórica para poner a salvo el patrimonio histórico. Totalmente diferente es el caso de la filosofía y de muchas de las ciencias del espíritu. Aquí no hay una vía más segura, sino sólo un tanteo progresivo, siempre portando consigo las fuentes de error, que ella es incapaz de mirar. Domina cierta indecisión frente al pasado. La filosofía no recoge en su progreso todos los resultados, no alberga continuamente el patrimonio histórico, no puede reconocerlo siempre con seguridad como tal. Tiene que confrontarse continuamente, en su avance, con lo que deja tras de sí, debe siempre decidir de nuevo cómo hay que estimarlo. Vive vuelta hacia el pasado, pero no vive de él.

Mucho más difícil es clasificar aquí el arte. En él puede darse simultáneamente la más profunda piedad hacia las obras de los viejos maestros, con la lucha más intensa por lo nuevo y la consciente oposición a aquéllos. Cuando las viejas formas estilísticas dominan en la creación, ellas emergen tácitamente en el presente; cuando se hacen audibles, devienen "objetivas" objetos de una conciencia, en la cual se las siente respetado y admirado, pero no sentido ya como lo propio. Lo nuevo que avanza hacia la luz lo ha dejado atrás. La nueva manera de ver, de oír, de sentir, marcha incontenible-

mente hacia lo que le es adecuado. En cuanto esa manera está históricamente en movimiento, tiene su propia ley de movimiento y vive sólo conforme a ella. En este sentido, a pesar de todo, el arte está desviado del pasado. Aparece, en sí mismo, como en sus obras, en eterno presente.

19. *El ser espiritual en la historia.* Estas reflexiones son solamente indicaciones e hitos de posibles investigaciones que no tienen aquí lugar. No pretenden ni originalidad ni perfección en ningún sentido. Tienen el único valor, para las investigaciones que vienen en seguida, de haber conducido, a partir de la situación dada en el problema de la historia, hasta el problema fundamental del ser espiritual. Conducen, desde la pregunta por el proceso histórico y su estructura, hacia la pregunta por la estructura y forma de ser de aquello que está en el proceso histórico, es decir, de lo que "tiene historia".

Ciertamente no sólo el ser espiritual tiene historia. Pero toda historia es también, y esencialmente, historia del ser espiritual. Los pueblos, los Estados, la Humanidad no son, como tales, espíritu. Pero, sin el toque del espíritu en ellos, el acontecer que sobre ellos discurre, no sería histórico. Todo espíritu, cualquiera que sea la importancia que se le conceda, tiene sin duda historia. Esta proposición suena hoy día como algo obvio. Pero no siempre lo fue. Es el atisbo fundamentalmente positivo del historicismo. Es bastante fundamental para no ser olvidado, a pesar de las excrecencias del historicismo.

Las reflexiones anteriores han indicado cómo la historicidad de cada presente pende del emerger del pasado; cómo el emerger muestra ciertas formas fundamentales que varían de múltiple manera, de acuerdo con las diferentes estructuras de los campos del espíritu. Las diferencias que se producen, evidentemente, no son temporales, sino que se repiten en cada situación temporal. No son, por tanto, diferencias históricas en sí. Pero son diferencias que pueden ser condicionantes de la estructura del proceso histórico.

De ello se infiere en general: hay condiciones en la estructura del proceso histórico que no son condiciones históricas. Tales condiciones sólo pueden ser aprehendidas en una consideración que mira en otra dirección trascendente al tiempo. Pues ellas yacen en estructuras esenciales, sea del ser espiritual mismo, sea de los campos del espíritu o de sus relaciones recíprocas.

Deben seguirse las huellas de estas condiciones estructurales antes de la pregunta histórico-filosófica. Con ello no se anticipa nada de esta última. Estrictamente hablando no son "historia" los procesos parciales que juegan en cada uno de los campos del espíritu; sólo viene a ser historia su intersección, su imbricación, su estratificación e interacción en un tiempo y en un acontecer total; en suma, su concreta unidad. El análisis de las condiciones estructurales puede constituir sólo un trabajo previo a la filosofía de la historia.

Así queda trazado el camino. Hay que saber, en primer lugar, qué es espíritu en sentido histórico, espíritu como aquello en lo cual y dentro de lo cual juegan aquellos procesos parciales. Espíritu histórico no

es el espíritu de la persona individual. Es un fenómeno total de otro orden de magnitudes y que puede llamarse con legitimidad "espíritu objetivo". Lo que esto significa no debe extraerse de la metafísica —de la idealista ni de ninguna otra—, sino sólo del análisis del fondo pletórico de los respectivos fenómenos.

En segundo lugar, hay que buscar claridad en lo que significan las objetivaciones del espíritu que trasladan y conservan, por encima de las mutaciones del espíritu histórico, un bien espiritual como encapsulado en "obras". Su forma de ser y su legalidad, notoriamente, es diversa de la del espíritu históricamente viviente y cambiante.

Y, en tercer lugar, hay que realizar la condición previa: la comprensión del espíritu individual o personal. Se verá que esta tarea no es en modo alguno la más fácil. Pero el hecho de que las personas aparezcan dadas más inmediatamente, trae consigo el que la marcha de la investigación deba partir de este último punto problemático.



## La filosofía en Sócrates\*

UN ESTUDIO sobre Sócrates debe partir de la conciencia de una dificultad inicial, tantas veces señalada: nuestra carencia de textos escritos por Sócrates o que recogieran directamente sus discusiones. Esta situación podría ser paliada si tuviéramos testimonios ajenos coincidentes. Tampoco los tenemos. Los únicos de primera mano que pretenden exponer la doctrina del maestro son los de Platón y Jenofonte, discordantes en algunos aspectos. Aristóteles no le conoció (nació unos quince años después de su muerte) y en cuanto a los diálogos dudosos o apócrifos no hay segura garantía de que fueran escritos por discípulos suyos ni aportan ningún dato importante.

Se nos va a excusar que no entremos aquí en los consabidos datos y contradatos acerca de la realidad histórica de Sócrates, si existió, cómo existió, qué enseñó, si es la imagen de Platón la más aproximada a la realidad, si la de Jenofonte (o Aristófanes, Aristóteles, etc.). Desde los que sostienen que Sócrates no existió realmente (la "leyenda" socrática) hasta los que presentan bajo su nombre una filosofía que en nada se distingue de la de Platón, las posiciones, fundadas en criterios diversos, hacen que el estudio de Sócrates sea uno de los más intrincados en la historia de la filosofía. Vamos a prescindir en este estudio de toda esa polémica. Y no porque carezca de importancia para nosotros la realidad humana de Sócrates (la realidad humana del filósofo suele ser de lo más importante, y especialmente, en este caso), sino por una resolución precisa.

Ante un problema como éste de la realidad histórica de Sócrates y de su pensamiento, es necesario ubicarse de modo que nuestra elección sea la más certera. Esto no significa que elijamos un criterio de exactitud. La exactitud, en este dominio, es inalcanzable y proponérsela, pernicioso. Todo estudio histórico es necesariamente conjetural. En este caso superlativamente. Debemos escoger la alternativa que haga posible la mejor conjetura. Así, es hasta cierto punto ocioso insistir con excesiva prolijidad en el problema de su "realidad". La objetividad, en un asunto como éste, conduce al investigador al extravío. Un criterio de valor histórico permite proceder intuitivamente a partir de una selección de datos. Sócrates será para nosotros el filósofo que, en las obras que han pretendido retransmitir su doctrina, nos parece actuar sobre temas unitariamente organizados, de cariz distinto y original. No hay modo de eludir esta reconstitución mental del filósofo a partir de una elección entre los datos que se nos ofrecen, ni siquiera en los filósofos, cuya obra ha llegado a nosotros íntegra. Pero sólo en éstos es admisible, como principio metódico, un criterio de objetividad, es decir, una consideración detenida de todos los datos. Sócrates, en cambio, es, antes que

\* El presente trabajo corresponde a la rante el segundo semestre de 1958 (N. séptima lección de su curso general de de la R).  
Introducción a la Filosofía, dictada du-

nada, un problema de filosofía que no tiene otra solución que la que deriva de un planteo bajo la forma de creación reconstitutiva, muy semejante a la artística. Es conveniente proponerse algunos temas originales de su pensamiento, respecto de los cuales hay una cierta "evidencia" histórica (el diálogo como método, por ejemplo, el humanismo socrático, etc.) y coordinar desde ellos y la presencia de su estilo de pensador, lo que revela como meditación filosófica.

Nuestra tarea se va a centrar en el estudio del filósofo tal como se nos muestra en los diálogos socráticos de Platón. Es la fuente ineluctable y que nos presenta al Sócrates que ha tenido y sigue teniendo mayor alcance histórico. Esto no implica el rechazo del Sócrates presentado por Jenofonte (que sólo en algunos aspectos difiere del platónico, pero en especial en que la imagen que nos ofrece tiene un valor mínimo para la filosofía); sólo que el testimonio de este autor es secundario. Por sus intereses y su capacidad se encuentra lejos de ser un filósofo (basta leer la *Ciropedia* o la *Anábasis* para darse cuenta de que el fuerte de Jenofonte no era, precisamente, el pensamiento filosófico). En cuanto a Aristóteles, sus observaciones, con todo y ser muy importantes, quedan debilitadas por el hecho de ser de segunda mano. Hay también razones para sospechar, dada la tendencia sistemática de su pensamiento, que se encontraba en condiciones poco favorables para aquilatar una filosofía como la socrática, llena de intenciones inexpresadas, de ocultos incentivos. No podemos tomar en serio, finalmente, la tesis de Kierkegaard, según la cual Sócrates fue retratado con la mayor fidelidad por el comediógrafo Aristófanes.

El Sócrates que a continuación se estudia es, principalmente, el de los diálogos socráticos de Platón. Sostener que su filosofía es solidaria de la platónica no implica convertir a Sócrates en antesala filosófica de su discípulo. No es difícil advertir en ambos un estilo de pensamiento claramente diferenciado. Gracias a esto, tal vez (podemos presumirlo) hubo tal fidelidad a la personalidad del maestro e intentó reflejarla y probablemente idealizarla en lo esencial. Esta probable idealización no resta valor a sus descripciones. Al fin de cuentas, toda filosofía es un intento de potenciación en ideas y propósitos. Que lo hiciera Sócrates o su discípulo, es lo de menos. Lo que importa es admitir (cosa innegable) la intención platónica de describir en lo esencial al maestro y su actividad como filósofo.

La filosofía ática comienza con Sócrates y, puesto que ésta es la que tiene una mayor influencia en el desarrollo ulterior de nuestra cultura, puede decirse que la filosofía occidental, en tanto que tal filosofía, entronca en su obra. Con Sócrates comienza el segundo "ciclo" griego. En lo que se refiere a la historia griega —y lo mismo podría probablemente extenderse al resto de la filosofía— la realización histórica concreta no es el filósofo, ni la escuela filosófica, sino lo que podríamos llamar provisionalmente (a falta de otra palabra más adecuada) el *ciclo*. Un ciclo filosófico es sumamente breve; apenas se extiende a cien o ciento veinte



años y comprende un comienzo, que puede ser heterogéneo, un momento de plenitud y un fin, que no es necesariamente decadencia.

Hemos estudiado los orígenes del primer ciclo, de una incomparable riqueza de direcciones. Sea dicho de paso, constituye un error hablar de Heráclito o Parménides como "primitivos" o primeros filósofos. Ambos están en la culminación del primer ciclo, que comienza con la escuela de Mileto y termina con Anaxágoras (desde el año 580 a 460 a. C. aproximadamente). Caracteriza entre otras cosas a esta "sabiduría" el impacto de la ciencia griega naciente, entendida aún como "saber artífice" (τέχνη) en la crisis religiosa del hombre griego. De no haber surgido la escuela de Mileto, o alguna otra similar, de la generación conocida con el nombre de "los siete sabios", podemos suponer que la filosofía europea hubiera sido algo muy afín a la sabiduría oriental (china o hindú).

El segundo ciclo comienza con Sócrates y termina con Aristóteles. Comprende desde el año 430, en que comienza probablemente la actividad de Sócrates, hasta 330-20, momento de la madurez de Aristóteles, de ciento a ciento diez años de vida filosófica creadora. Recoge este ciclo la actividad de tres generaciones culminantes, centradas en tres grandes personalidades (como ha sido siempre en filosofía), en un lapso de 35 a 40 años de distancia entre ellas.

A Sócrates le corresponde en la filosofía ática el mismo papel que a la generación de los Siete en la filosofía de la periferia griega (Jonía, etc.). No podemos decir que con Sócrates haya progreso filosófico (entendido como progresión en amplitud y profundidad) de la temática anteriormente propuesta. Es un momento de reinicio. En los fragmentos que comentamos, está presente la misma tónica vital (en la situación histórica correspondiente), el mismo temple de alma, las mismas intenciones implícitas. Sócrates está bastante más alejado de Anaximandro, Pitágoras o Parménides que de Cleóbulo, Solón o Khilón. Su situación filosófica es coafín a la de éstos.

(El tercer ciclo —del que no vamos a ocuparnos— comienza también con el predominio de la actitud vital y el valor de lo práctico—, estoicos, epicúreos y escépticos —hacia el año 300 a. C. hasta el 200, 190. Entre ellos tiene una vitalidad impresionante el estoicismo, que se desarrolla en tres fases, las dos últimas romanas. Por último (sexto ciclo), el neoplatonismo nace con Ammonio Saccas hacia el año 200 d. C. en Alejandría, culmina con Plotino y tiene su tercera expresión con Porfirio (300), en su primera fase romana. Sólo cuatro, a lo sumo, de los ciclos señalados, tienen valor destacado en filosofía. El más importante para su historia es el segundo, inaugurado por Sócrates).

La filosofía después de Kant (según Dilthey) está dirigida a una teoría del hombre, a la autognosis, que sólo es teóricamente posible en una filosofía de la vida. El sujeto humano vuelve a proponerse como metódico punto de partida y objeto preferente de toda meditación. El estilo socrático del filosofar vuelve a ser decisivo. Pero, ¿podemos decir que la filosofía contemporánea se haya puesto en lo esencial a la altura

de Sócrates? Dos de los pensadores cuyo influjo ha sido más poderoso en la filosofía llamada contemporánea (Kierkegaard y Nietzsche), intentaron en sus primeras obras una reconsideración de la personalidad de Sócrates, que por diversos conductos ha vuelto a hacerse presente en la filosofía de hoy; así, Ortega y Gasset, para quien Sócrates es la clave de la filosofía europea y de su historia y G. Marcel, que se ha declarado neosocrático. Las violentas diatribas de Nietzsche contra Sócrates contrastan con el apasionado fervor de Sören Kierkegaard, a quien debemos la interpretación tal vez más original. La filosofía existencial está en gran medida inspirada en Sócrates. Pero ni siquiera en las invectivas de Nietzsche debemos pensar que la personalidad de Sócrates haya sido desdeñada.

¿Por qué puede ser de valor para nuestro tiempo una meditación sobre Sócrates? Primero, por la energía y la autenticidad que puede sugerir a un tiempo como el nuestro, confuso y espiritualmente desvitalizado, la personalidad del filósofo. Esta experiencia de caos social y de brutalidad masiva que tan duramente aflige a nuestro tiempo, constituye una poderosa llamada a la reconstitución del hombre occidental. El "pathos" de desesperación que ha dado la tónica del pensamiento de este momento, no hace más que expresar, negativamente, esta experiencia.

Además, en Sócrates se inicia el estilo de pensamiento que tiene, junto con el cristianismo, mayor valor en la formación de nuestra cultura. Hasta podría decirse que nuestra civilización euroamericana surge y se desarrolla desde un careo dialéctico entre ambas corrientes. En la iniciación de un período filosófico, Sócrates está siempre presente: en el nuestro podría estarlo con mayor urgencia que nunca. Sobre el cuerpo anarquizado y hasta infrahumanizado de nuestra sociedad (la naturaleza humana es esencialmente distinta de la animal: requiere de un orden imposible sin el sometimiento a principios), la filosofía socrática podría constituir una fuerte y sabia pedagogía, de búsqueda de lo trascendente y no de sometimiento a cualquier cosa; precisamente el hombre de hoy se caracteriza porque se somete desesperadamente a lo primero que le ofrece una fácil satisfacción pasional: colectividad, Estado, partido o placeres. Para la forjación de un temple vital energético y disciplinado, el ejemplo de Sócrates será aleccionador siempre.

Vivir no es sólo hacerse; es hacerse mejor. Toda la obra de Sócrates podría ponerse bajo este imperativo.

1. Diálogo y humanismo: A. Supuestos del diálogo como método.

Lo primero que encontramos en Sócrates es la filosofía concebida como actividad. Filosofía es acción filosófica, que se realiza en la forma de relación interhumana planificada técnicamente: el diálogo.

¿Qué es dialogar? Es necesario abrir el camino al sentido profundo y hasta la posibilidad del diálogo verdadero. En el diálogo no se verifica sólo un simple intercambio de ideas. Esta noción no alcanza a decir nada esencial sobre él. El diálogo implica, previo a todo, una forma

de presencia: la copresencia, que sustenta todo intento de comunicación en el "logos". Se hace necesario, para estudiar el sentido de la comunicación, dilucidar las raíces de esa humana comparecencia. El diálogo, en Sócrates, aparece siempre sostenido desde la amistad. No es un mero estar ante nosotros, sino compareciente comunicación amistosa.

Hay que señalar los requerimientos psicoéticos del diálogo y sus raíces en el ser del hombre, para ubicar con fidelidad su sentido. Desde este momento podemos decir que la filosofía socrática es incomprensible si no la apreciamos en una integridad substancial. No hay en su obra una fase ética a la que se suma otra lógica o religiosa, etc. Todas las dimensiones concurren en cada uno de los momentos. Así en el diálogo. El tema debe ser estudiado desde las revelaciones de otra experiencia humana de enorme valor: la soledad. La presencia, raíz ontológica del diálogo, es algo que en la vida cotidiana ha sido oscurecida, pero cuya potencia se hace presente si observamos, por ejemplo, la vida infantil o algunos casos patológicos.

La presencia es, a la vez, reconfortante e inquietante y por sí misma vale ya más que toda comunicación exclusivamente lógica (como puede producirse por medio de un tratado filosófico escrito). Esta presencia hace que caigan el temor natural y el empecinamiento solipsista del hombre que no son sino formas distintas y opuestas de una misma debilidad natural. Cuando el diálogo es auténtico, se convierte en una forma de comunicación, en la que se participa en la vida del prójimo.

Porque vivir (ya lo vio muy bien Kierkegaard) sólo es posible desde el misterio. Y es paradójico que ese misterio no sea nunca acogido totalmente. Toda la gigantesca tarea de la cultura superior (artística, religiosa, filosófica) se halla vinculada al sentido del misterio que el hombre trata de comunicar (expresar), sin lograrlo, porque así como se encuentra para seguir buscando, el hombre se expresa para seguir ocultándose (quíralo o no). La presencia en la forma de compareciente comunicación, toma en el diálogo el sesgo opuesto al apartamiento. Es la experiencia reveladora de nuestro radical desamparo. Una soledad absoluta sería sólo en el hombre absoluta indigencia ontológica (tal vez hasta Dios creó el mundo para estar acompañado).

La presencia de lo humano es la condición ontológica de la posibilidad de comunicación. Y esa presencia da su sentido originario al diálogo. De ahí, posteriormente, el diálogo como investigación en común como colaboración en la búsqueda, etc. Hay siempre en el diálogo, junto a lo significado y expresado, lo insignificable y lo inexpressable. Pero no están ausentes del diálogo. Constituyen su sustrato, el fundamento psicometafísico de su posibilidad. Hay aspectos imponderables que escapan a la concepción misma o que se conceptúan de un modo siempre imperfecto; constituyen la materia de la situación dialógica. Estas condiciones pertenecen por esencia al diálogo filosófico, sea cual fuere la peculiar expresión de un sujeto o una época.

La primera determinación que podemos apuntar en relación al diá-

logo es la de forma de intercomunicación elegida desde el punto de vista de la labor filosófica. *El diálogo, como requerimiento de presencia en la comunicación* \*. Sócrates no escribió su filosofía, porque sostenía que la labor del filósofo ha de ser efectiva y vitalmente influyente y esto no se logra sino con un medio de interrelación proyectada dentro de las posibilidades de una perfecta comunicación: el diálogo.

Segundo: el diálogo diseña siempre una situación que llamaremos dialógica. La literatura que ha pretendido reproducir la acción filosófica de Sócrates recurre sin excepción al diálogo como forma de expresión de su doctrina. Y en los diálogos (especialmente en los platónicos) se describe con pormenores una situación, en la que se mueven personajes delineados con una gran complacencia en el detalle y el rasgo psicológico, que discurren mal o bien en un momento preciso del tiempo y un lugar acotado del espacio. La filosofía de Sócrates no es posible vivirla desde un universo esquematizado, se nos presenta ínsita en un mundo humano, desde una situación concreta.

Siempre nos encontramos en situaciones, así como se encontraban los que discutían con Sócrates o, lo que es muy parecido, consigo mismos, bajo la influencia de Sócrates. Eutifrón, el incorruptible acusador de su propio padre, parte de ciertos hechos, creencias, etc., ante los cuales su acción cobra sentido. A la vez la actitud de Sócrates ante Eutifrón se eleva sobre esa urdimbre de consideraciones nacidas de la situación y de este modo su acción hinc sus raíces en tierra propicia. Toda la teoría de la educación, del alma y de la "sofía" transcurre a lo largo del Alcibiades desde una descripción minuciosa de la ambición de éste. El Critón desenvuelve una doctrina del deber ante dos tesis opuestas y en una existencia comprometida por la decisión a tomar; la pregunta sobre lo bello se dirige a un sofista autor de bellos discursos, etc.

La situación es como una apertura al sentido de la teoría. La situación dialógica se presenta en la forma de una deliberación sobre algún proyecto por realizar. Toda situación dialógica se realiza a partir de una decisión, y está precedida por situaciones concretas (o predialógicas), cuyo origen, a diferencia de aquéllas, es indeterminado. Una situación no queda esencialmente definida por la referencia exterior al sujeto. Queda definida por la actividad de la conciencia intencional, que no es conciencia pura, sino conciencia para el ente (el hombre de carne y hueso) que se sitúa. En toda situación el hombre se encuentra aludido, es decir, pasionalmente afectado.

¿En qué sentido una situación es dialógica? En cuanto a la premencia concedida a la función del logos (más adelante veremos el significado que pudo haber tenido en Sócrates). El "logos" es la forma de comunicación desde la que el hombre da sentido a lo que Platón llamó "la pasión de los principios"\*\*, el sentirse afectado y como aprehendido por estructuras rectoras trascendentes que rigen la conducta y el pensamiento humano. Pues bien, el diálogo fue elegido por Sócrates

\* Fedro, 275 d.

\*\* República: 511 d.

tes y convertido en método (del diálogo nacerá la dialéctica), porque devela aquella situación en la que los principios se patentizan y se dota de toda su fecundidad al logos.

El diálogo es una situación-límite de este ser animado que tiene logos (ζῶον λόγον ἔχον: Aristóteles) y la labor de Sócrates en este aspecto se cifra en dotar al diálogo de toda su dignidad y eficacia para la formación del hombre. Es el método educativo por excelencia, el que permite una mayor sobriedad y exactitud de pensamiento. La filosofía aparece en Sócrates como un medio de comunicación por medio del "habla", del logos o a través de él (diá-logos). De "logos" deriva "diálogos". La preposición διὰ, en composición, apunta a la idea de un pasar, atravesar de lado a lado y, en sentido figurado, por medio o con la ayuda de algo. Su unión con logos llama nuestra atención sobre el carácter de paso o tránsito del logos (el habla) entre los que hablan. Así, "diálogo" es habla en común, conversación. Pero en el caso de Sócrates es algo más. El diálogo no sólo queda elegido como modo óptimo de comunicación con las observaciones que hicimos. Es también, el medio en la comunicación que ha de hacer presente al logos como facultad racional. Justo por la posibilidad que el diálogo hace presente de confrontar, discutir, deliberar\*.

Pero no sólo se dialoga con alguien. También consigo mismo, y ésta es, probablemente, la forma de auténtica meditación. Varios filósofos contemporáneos (Spengler, Bergson, Jaspers) observan que cuando pensamos en la actividad interior y más aún al meditar, dialogamos con nosotros mismos. Y oír (según Wundt) es hablarse a sí mismo. Repetimos interiormente lo oído y nos colocamos en el estado psicológico de su origen. Esto nos sugiere que el diálogo, independientemente de haberse desarrollado metódicamente en Grecia con Sócrates, es una constante en el quehacer filosófico de todos los tiempos. (Un magnífico tema de estudio sería el determinar las modalidades especiales del dialogar filosófico a través de la historia. Por ejemplo, detectar desde Platón en San Agustín, Abelardo, Bruno, Berkeley, Schopenhauer, etc., las características modales del diálogo como forma de comunicación y lo que revela para la historia psicológica y antropológica del quehacer filosófico).

Este tema del diálogo como situación no podría eludir tampoco (lo proponemos simplemente) una teoría del drama; habría que plantear desde nuestra actual perspectiva un problema que ha enmudecido, al parecer, desde Nietzsche: la relación histórica de Sócrates con la tragedia ática, que también está en conexión con los orígenes del diálogo socrático, y el tema Tragedia y Filosofía. El impacto de la tragedia en la aparición y desenvolvimiento de la filosofía ática es de la mayor importancia. Asimismo, "Drama y Persona", la especial concepción del hombre desde el diálogo.

Sea dicho una vez más, el filosofar es como el vivir (es una de las formas de vida), y una vida, aun la más poderosa, está siempre expues-

\* Platón: *Apología*, 38 a.

ta al riesgo y como condenada. La filosofía, vida espiritual de oculta pulsación, está engendrada en premociones no dilucidadas, de las que cobra vida y desde las que su ritmo vital se compromete. El pensamiento humano tiene una trayectoria comprometida y agónica ante ese amargo palpar o presentir su propia muerte. Ante esto suele cerrarse los ojos en toda clase de exposiciones y se persigue la tersura del sistema, cuando no se trata de arropar elegantemente un cuerpo muerto. ¡Cuántas veces lo que se nos propone como filosofía no es más que un pensamiento desvitalizado, en el que la realidad filosófica queda deprimida! El método de nuestro tiempo no puede ser otro que educar la atención hacia lo que en la filosofía hay de *vida* espiritual.

Tercer aspecto a considerar en el diálogo como método: la exigencia de autenticidad, conexas siempre en Sócrates con la exigencia de "saber". No se sabe sino cuando se es capaz de dar razón (*λογίζεσθαι*) desde una reflexión responsable, el compromiso personal de todo saber arraigado. El aspecto exterior de este saber (probar, demostrar, etc.) es sólo de valor cuando arraiga en una realidad más honda.

Entre los múltiples objetos del conocimiento hay uno principal para Sócrates: el conocimiento de sí mismo. ¿Por qué este impulso a la autognosis? ¿Cuáles son los incentivos, los supuestos que empujan al hombre a verse a sí mismo como problema? El tema, lo vimos, está en el origen de la filosofía y no sería posible dilucidar su sentido sin poner de manifiesto tales supuestos.

Uno de los problemas que tiene en tensión al pensamiento filosófico desde sus orígenes es el de la relación entre pensamiento y realidad. El conocimiento es siempre una forma de aprehensión. En Sócrates visa al dominio de sí y se constituye en una curiosa aporía cuando advertimos que nuestro conocimiento no alcanza a aprehender íntegramente nuestra realidad; es decir, que estamos implantados, originariamente, en una realidad individual que nos trasciende (ante el conocimiento). ¿Qué es, entonces, esto que permanece y nos constituye? ¿Está patente o se nos oculta? La búsqueda de la verdad, desde este enfoque, es una ambición de transparencia, de la revelación de nuestro ser.

Pero, además, nos advertimos existiendo en el seno de la heterogeneidad (cuerpo y alma, por ejemplo). De modo que la pregunta por nosotros mismos, llevada a sus implicaciones radicales, apunta a determinar nuestra realidad esencial. Puede tener, según el caso, una intención diferente. Así, es posible preguntarse por la esencia de la realidad humana, tratando de destacar un conjunto de datos que revelan el modo de ser del hombre (como ha hecho la analítica existencial del momento) o aquella dimensión de su realidad que tiene primacía o carácter verdaderamente real (en este sentido es esencial, puesto que sería como hallar el ser del hombre). Sócrates sostenía, a este respecto, que la realidad humana no se encuentra en el compuesto cuerpo-alma, sino que es esencialmente su espíritu.

• *Lysis*, 207 d. y sig.

los griegos el origen de las artes y de las ciencias. La "promethía" es la virtud de Prometheus, el hábil semidiós que la leyenda opone a su hermano Epimetheo. Prometheus es la causa del mayor bien: el conocimiento organizado en la "tekhne". Epimetheo, de todos los males (mediante la intervención de la legendaria Eva griega, Pandora). En ambos mitos, griego y hebreo, el hombre ha conquistado la ciencia contra la voluntad expresa de los dioses; pero si en este último por la perfidia del mal espíritu, en el primero por la poderosa voluntad de un titán.

La peculiar fidelidad socrática al espíritu de la "promethía" podría constituir un punto de partida clave para el estudio de la religiosidad socrática.

No han faltado valoraciones negativas de este espíritu religioso de Sócrates. Sócrates no habría sido un filósofo, sino un fanático dominado por una pasión teocrática, la misma que en todo tiempo ha atentado contra el pensamiento científico. La oposición a la "física" de su tiempo descubriría su aversión por los cosmólogos y matemáticos que pretendían divulgar los secretos de los dioses. La ciencia habría sido concebida por Sócrates como un sacrilegio. Sócrates concebido como poco menos que enemigo ancestral de los derechos del hombre defendidos por la revolución francesa.

Esta interpretación desconoce el papel que la religión pudo tener en un griego del siglo V. No alcanza a ver la religiosidad del filósofo desde su propia perspectiva histórica. ¿Cómo entender el papel del logos en el pensamiento socrático y la exigencia de conocimiento, aunque sólo fuese en la dirección de la conducta, datos en los que todos los testimonios concuerdan?

Tal vez una aproximación al tema podría emprender desde el *Prometheo encadenado* de Esquilo, a cuya representación pudo haber asistido Sócrates. El siglo V, en el que escribe Esquilo y enseña Sócrates, es un siglo de profunda crisis religiosa en Atenas. La evolución del espíritu ateniense es más lenta que la del griego de la periferia. Ya entre los siglos VI y V se ha ido debilitando la sumisión incondicional del espíritu religioso a los dioses superiores, pero en Atenas esta situación no hace crisis hasta fines del siglo de Pericles. Un soplo de entusiasmo humanista (en el sentido apuntado de culto por lo humano y de optimismo por los poderes del hombre) acompaña a la filosofía desde las primeras generaciones.

Prometheo es el dios perseguido por Zeus por haber sentido una amistad excesiva hacia los hombres (διὰ τὴν λίαν φιλότητα βροτῶν)\*; protege a la raza de los mortales en el momento en que el máximo dios griego sube al poder y, movido de piedad, acaba con el terror que el destino (la muerte) produce a los mortales. Implanta en ellos "ciegas esperanzas" (τυφλὰς ἐλπίδας)\*\* y roba para los hombres el fuego sagrado, por el que aprenderán (ἐμαθήσονται) muchas artes πολλὰς τέχνας).

\* Esquilo: *Prom. enc.*, 123.

\*\* *Id.*, 250 y sig.

Y con las artes abre el camino (πόρος) \* para combatir las humanas limitaciones y dificultades.

El viejo espíritu fatalista y piadoso está representado en el poema por Océanos. El nuevo por Prometheo. ¿Cómo caracterizarlo? Como se podría, con rasgos muy semejantes, caracterizar la tarea socrática. Sea dicho de paso, la tragedia se encuentra aquí bastante alejada del ímpetu dionisiaco y este alejamiento irá acentuándose paulatinamente, bien lejos, por cierto, de la influencia de Sócrates. Lo que caracteriza a Prometheo es la generosidad y la audacia, además de su prescencia. Parejamente, la imagen del Sócrates humilde y condescendiente, es ridícula por su falsedad. Sócrates no tiene nada de tal; debajo de su bonhomía hay una inflexibilidad acerada. Pero estos rasgos no están de ningún modo en contraposición con su exhortación al reconocimiento de los propios límites, ni su mensaje es menos un correctivo contra la soberbia. Como Prometheo, se expone a todos los males y, más allá de él, hasta la muerte, por bien de sus semejantes. El γίγνωσκε σαυτόν, conócete a ti mismo, de la sapiencia tradicional, va a tomar con él un nuevo giro. Hasta entonces había sido parcialmente un correctivo a la ambición desmedida; desde él, es un estímulo a la ciencia del hombre. Combate la arbitrariedad en el nombre del νοῦς, inteligencia rectora y esencia de lo divino. Así también Prometheo se lamenta de la injusticia de Zeus, reflexionando (συννοῶ). "Nous" y "Ironesis" son dones del dios ultrajado y son también los "poderes" (ἀρεταί) más estimados por Sócrates.

La imagen de los mortales que vivían\* como hormigas, según la tragedia de Esquilo, en un antro subterráneo, desprovistos de luz solar \*\*, podría ser una anticipación de la célebre alegoría de Platón; miraban sin ver, escuchaban sin oír y se entregaban a una vida azarosa, rodeados de imágenes soñolientas. A Prometheo deben los mortales el conocimiento de la astronomía, la aritmética y gramática, navegación, medicina y, en una palabra, todas las "artes". Prometheo es un símbolo, el símbolo del humanismo heroico ateniense del siglo V, que tiene su expresión más armónica en el genio de Sócrates. Cierto que el poema de Esquilo es inquietante. ¿Qué significado pudo tener en la sensibilidad religiosa ateniense, concretamente entendida en sus rasgos propios y en Esquilo mismo, este poema de odio y rebelión contra el máximo de los dioses? ¿Hasta qué punto la conformación peculiar del genio religioso ateniense, tan vinculado a Apolo y Atenea, hizo posible y con qué contenido, esta obra? El no haber llegado hasta nosotros más que la primera parte de la trilogía, hace todo juicio arriesgado. ¿Hay algo ulteriormente nefasto en este robo hecho a los dioses o habrá que entenderlo como una súbita llamada a la emancipación de la tradicional religiosidad, exponente de una nueva sensibilidad religiosa? Fue escrita esta tragedia lo suficientemente cerca del momento de decadencia para que podamos ver en ella un síntoma que merece una exégesis cuidadosa.

Por sobre todo, el poema exalta la condición trágica del origen, y

\* Id., 111.

\*\* Id., 445.



tal vez destino, del conocimiento. Y esto es lo que se refleja fielmente en Sócrates. La sofística sería la expresión adulterada de ese estado llevada a un extremo decadente, en la retórica y con un sentido burdamente pragmático de los ideales de vida. Para Sócrates, la actitud de los sofistas es antiprometeica (es lo que sugiere Platón en su "Protágoras"). La sofística no actúa por un requerimiento de "tekhné", entendida al modo riguroso que comienza a trabajarse desde Sócrates. La obra entera de Sócrates se realiza bajo la tuición de Prometeo, y si aceptamos, como es de rigor aceptar, que era un hombre dotado de sincero espíritu religioso, se verá hasta qué punto es inadmisibles la hipótesis de Milhaud y otros investigadores que presentan a Sócrates como un "homo religiosus" que odia la ciencia de la época y se pone veladamente contra ella. El humanismo socrático es, a la vez, religioso y prometeico. Su resultado será la ética y metafísica subsiguientes que son, en gran medida, una meta-antropología.

Sócrates es el pensador que prevé, bajo los signos disolventes de la sofística, las posibilidades de una ciencia que dilucide y alimente el fervor del hombre por lo divino en la creación de un auténtico mundo humano. Ciencia, religión, humanismo, se encuentran armonizados, tal vez de la manera más genial de la historia, en su acción filosófica. No conviene cerrar los ojos ante el temblor de inquietud que parece recorrer su obra, de inquietud por el saber, como si fuera al mismo tiempo que el gran poder del hombre, su máximo peligro.

B. La religación socrática. Atribuir a Sócrates una doctrina parece estar en contradicción con sus propias palabras. Sócrates se declaraba desprovisto de todo saber, estéril de conocimiento. No es fácil aceptarlo. Vamos a ir viendo qué ordenada y meticulosamente procede Sócrates en su método. La filosofía es, ante todo, una búsqueda (especialmente en su caso). Pero una búsqueda no puede ser emprendida a partir de una total ausencia de saber. Sócrates no estaba desprovisto de saber. El mismo declaraba saber algo: que nada sabía. Preguntarse por la filosofía socrática equivale a empezar por preguntarse cuál pudo ser el sentido de este "saber" del "no saber".

Esta afirmación envuelve una paradoja. La paradoja suele consistir en tomar un término en dos sentidos diferentes. Por ejemplo, leemos en Unamuno: "Creo que debe decirse, una y otra vez, lo que no debe decirse". En el primer caso "debe decirse" es un imperativo moral; en el segundo, el *no* nada tiene que ver con ningún imperativo; alude a la común opinión. El objeto del "no debe decirse" es el mismo que "lo que debe decirse". Cambia el sentido de ese deber y no deber. En la segunda parte de la proposición ("lo que no debe decirse") el "no deber" es un falso no deber. La frase unamuniana, claramente expuesta, aunque desprovista de la fuerza del reproche y de la energía expresiva, sería: "Eso que el común de los hombres dice que no debe decirse, eso mismo es lo que debe decirse".

En la confesión socrática de ignorancia hay algo parecido. La célebre sentencia: "Sólo sé que nada sé", recibe en los términos que denotan

el saber dos distintas acepciones: El saber en cuanto declarado no es el mismo que en cuanto declarado no sabido. De lo contrario, habría una contradicción: Sé una cosa = no sé una cosa

La solución puede obtenerse de una interpretación de la *Apología* platónica: "Será el más sabio de vosotros quien reconozca, como Sócrates, que *de nada es digno, en verdad, con respecto a la sabiduría.*"\* La sabiduría humana —se dice poco antes— *es digna de poco y de nada;* como si se dijera, "tan poco, que es como si fuera nada". Esta sabiduría humana (*ἀνθρώπινη σοφία*) es la socrática, insignificante, comparándola con la verdadera Sabiduría. ¿Qué *σοφία* es ésta? La del Dios. Sabio es el Dios, en realidad (*τῷ ὄντι*). "En verdad" (*τῇ ἀληθείᾳ*) y "en realidad" se corresponden y vienen a decir lo mismo. Aluden a la "sofía" en el sentido de plena, perfecta, absoluta. Esta es la sabiduría en el sentido pleno, la del Dios.

Filosofía no es "sofía", hablando en rigor. El filósofo no es "σοφός", sino "φιλο-σοφός", amante de la sabiduría, el que busca y se esfuerza por alcanzar el saber por excelencia. Este no puede ser alcanzado en toda su perfección por el hombre. El filósofo será un "buscador", un... investigador. La definición de la filosofía entre los socráticos tendía a concebirse como una acción de descubrimiento. Desde ellos, la ciencia en general, el saber, será investigación. Obsérvese la raíz humanista de la filosofía.

Al saber perfecto, sin riesgo de error, se opone el "humano", la *σοφία* socrática. Es la del "sólo sé"; la otra, la del "nada sé" corresponde a la del hombre *comparada* con el saber divino. Más que una alusión a la nulidad del saber, la recoge con un juicio negativo de valor ("no vale casi nada"). De donde el célebre apotegma de Sócrates podría ser traducido así: "Lo que yo sé es, ante una perfecta sabiduría (la del Dios), de un valor ínfimo"; es decir, inseguro, limitado y sujeto a error.

Hay que tener una alta idea del conocimiento para poder coajustar nuestra sensibilidad con el tono socrático. La repugnancia por el ignorar que se cree sabio tiene su origen —se ve claramente— en una alta idea del saber y en una conciencia clara de la limitación humana. Esta experiencia es la que origina su actitud y sirve de fundamento a su máxima radical. La ignorancia, asumida como *situación-límite* en el hombre.

El saber humano y el saber divino (o perfecto) son inconmensurables. Este es absoluto, pleno, infalible; aquél, relativo, fragmentario y sujeto a error. Aceptar esta verdad (que es la verdad por excelencia para Sócrates y algo que entra de lleno en el saber humano de todos los tiempos) no puede significar otra cosa que la conciencia de nuestra ignorancia e imperfección. Cuando no se tiene conciencia de tal situación (la inevitable insignificancia de la ciencia humana) no sólo no se es sabio, sino que tampoco se encuentra en la disposición de ánimo necesaria para serlo. La primera condición de la "sofía", para Sócrates, es la conciencia infranqueable de los límites de todo humano saber. No advertirlo rebasa los límites de la ignorancia misma: es una falta grave, una falta de con-

\* *Apología*, 23 A-B.

ciencia de los límites de lo humano, lo que supone una falta de reverencia por lo divino en cuanto se carece de la conciencia de la excelsitud de los dioses. He aquí la raíz religiosa de la ἀνθρώπινη σοφία de Sócrates.

La filosofía es este precario saber en la duda, el error, la falta; pero es el más alto al que el hombre puede aspirar. Por esto no podemos encontrar la filosofía socrática en un conjunto de proposiciones enunciativas, en la forma de una doctrina sistemática. La doctrina socrática es su filosofía misma y ésta es, ante todo, un temple de alma, una tónica espiritual. No puede concebirse sin los supuestos y postulaciones que mueven y dirigen su acción.

En íntima conexión con el humanismo de Sócrates está su teísmo. No puede haber duda sobre esto. Y nos pone en la pista del tema "religación socrática". El término latino "religare" es el origen, probablemente, de nuestro término "religión". Así, religación sería sinónimo de religión. Pero puede hacerse una distinción conveniente. Cuando usamos del término "religación", por referencia a Sócrates, no nos estamos refiriendo a un conjunto de ritos, dogmas y creencias ordenadas por la colectividad dentro de la religión tradicional; nos referimos a Sócrates mismo, en cuanto sometido a su experiencia de unión a una divinidad, los dioses o lo divino. Esa vivencia firmemente retenida, hecha soporte y hogar de toda una existencia, puede o no convertirse en religión prescriptiva, pero es siempre el origen de toda religiosidad organizada y la condición de una vida religiosa auténtica.

La relación entre Dios y Sócrates no es un vago atisbo deducido racionalmente\*. Es una *presencia efectiva* de la divinidad, que ordena o impide realizar algo. Es muy probable que la concepción socrática de la divinidad no fuera sino metafóricamente antropomórfica. Pero sería poco acorde con los textos que nos han transmitido su pensamiento, negar que Dios o lo divino pueda ser trascendente. Es perfectamente posible conciliar la concepción de Dios como persona y, a la vez, como ser trascendente, es decir, más allá de todo lo corporal, del mundo, y esencialmente distinto. Aun suponiendo que la idea del "Bien" (To Agathón) platónico no pudiera atribuirse a Sócrates, no es imposible aceptar en éste una idea de lo divino sobrepuesto a toda connotación. Por haber insistido Sócrates en la presencia de lo divino, concretamente aprehensible, en el hombre, se acerca a una concepción de la divinidad inmanente al alma, y por eso fue el filósofo cuya vivencia de lo religioso se halla más cercana al cristianismo.

Sócrates superó la tradicional idea de Dios a imagen y semejanza del hombre (Eutifrón), pero fue para insistir en la semejanza del hombre con Dios. No se ve, de otro modo, cómo pudiera haber una relación, una presencia y una acción efectiva y *personal* entre los dioses y los hombres. Todo parece indicarnos que en Sócrates coincidían dos creencias respecto de los dioses: quedaban trascendidos por un dios supremo, Dios por excelencia, respecto del cual nada se nos dice en los diálogos

\* *Apología*, 33 c.

socráticos en cuanto a determinar su naturaleza (posiblemente porque Sócrates no poseía una idea radicalmente diferente a la de la tradición filosófica, Jenófanes, Anaxágoras); y además, el hombre poesía, por su condición espiritual, una chispa divina, vestigio de su parentesco con el mundo divino. No perdía así su contacto con la religión tradicional (aceptaba la concepción tradicional de lo divino, depurada de la iconografía pintoresca de las leyendas populares).

Que Dios no quedaba concebido por Sócrates como "lo divino impersonal" o "campo de divinidad" \*, se puede concluir, a nuestro juicio, por varios datos. Primero, porque constantemente encontramos una referencia a la divinidad como ὁ θεός (el dios) y no sólo como τὸ θεῖον (lo divino), como habría de decirse si se tuviera que aludir a una idea impersonal de la divinidad. Segundo, por la referencia constante a Dios como "tutor" \*\*, que quiere, ordena, etc. Tercero, porque la idea de una superposición de Dios sobre los múltiples dioses no puede prescindir de una personalización del Dios superior, salvo que se identifique arbitrariamente a Dios con la idea platónica de "Lo Bueno", hipostasiado.

Todo nos indica que no iba mucho más allá de la teología política de la época. Concebía a los dioses purificados de leyendas y supercherías y los trascendía en un dios superior, innominado, el Dios de dioses dotado de νοῦς (intelecto), de superlativo poder, y omnipresente. Dios es invisible y su existencia puede demostrarse por la finalidad del mundo \*\*\*. También en Sócrates encontramos, como en germen — y desde luego sin la fuerza y grandeza que tomará con el cristianismo—, el poder anímico de la fe. El cristianismo destacará y llevará a un grado heroico (del que los griegos no tuvieron experiencia real) esta confianza en un orden cósmico del que Dios es garante y la sumisión heroica a la palabra (el llamado) de Dios. No hay en Sócrates —como no hubo en los griegos— la sospecha de un divorcio entre religiosidad y logos. Entre el orden de la "fe" y el del logos existe una natural armonía. Por eso Sócrates podía investigarlo todo y todo ponerlo en tela de juicio, sin que sus convicciones religiosas sufrieran con su actitud inquisitiva.

### 3) Ironía, mayeutica y concepción del alma: A. Ironía y mayeutica:

a) La ironía propiamente tal. Es uno de los rasgos por los que se suele caracterizar universalmente el método socrático y, sin embargo, uno de los más sujetos a diferente interpretación. Una dilucidación cuidadosa de su significado deberá comenzar por una consideración del lenguaje. Primero, de la acepción que el término tenía en el lenguaje corriente. Segundo, en los diálogos de Platón.

Ἔσομαι, preguntar, sonaba en el dialecto jónico εἶρομαι. Εἶρω (perf, εἶρηξα) significaba en primera persona decir, comunicar (y también,

\* Cf. la interpretación de I. D. García pág. a XV-a XXVI.

Bacca: "Introducción a la Apología, de \*\* Alcibiades, 124 c.

Platón" en su traducción de esta obra, \*\*\* Jenofonte: *Memorable*, I, 4, § 8.

anudar, atar); εἶρων era el que decía menos de lo que pensaba, el simulador (que se declara, por ejemplo, ignorante sin serlo). Se opone a vez, sincero. El término εἰρωνεία, ironía, en su origen, alude al preguntar, pero en una muy especial modalidad. εἶρων es el socarrón, el "preguntón", el que sonsaca y se hace el ignorante, con un matiz de burla velada.

En *Los caracteres*, de Teofrasto, se hace una descripción minuciosa del modo de comportamiento del "irónico", desarrollando el sentido popular de la expresión. La personalidad del irónico está negativamente considerada por Teofrasto; ironía es afectación de humildad en palabras y actos. El irónico es astuto e hipócrita, alaba al que desprecia y oculta su hostilidad. Es impasible en apariencia y lo que nosotros llamamos un espíritu de contradicción. Miente, tratando siempre de rehuir la verdad y aparenta estar sorprendido, no informado, incrédulo. Teofrasto, al desarrollar el significado común del término, recarga las notas peyorativas, que no tenía necesariamente.

En Platón encontramos cuatro acepciones importantes de la palabra: 1) En la *Apología* \*, hablar como por ironía (ὡς εἰρωνευομένῳ) significa hablar fingiendo, no diciendo claramente la verdad, sino ocultándola con algún pretexto o envuelta en alguna metáfora. Tal vez, burlándose. Sócrates niega en esta obra que hable irónicamente al afirmar que ha llevado la vida que le ha conducido hasta ese tribunal, por obedecer al Dios. 2) Ironizar (*Gorgias*)\*\* es chancearse, ocultando el sentido de lo que se dice o haciéndolo presente sin llamar directamente la atención, al hacerlo. Tal vez, también, burla con reproche. 3) Trasímaco alude a la acostumbrada (εἰωθυσία) ironía de Sócrates (*República*)\*\*\*. Destaca aquí la actitud del que pregunta y no quiere responder: Sócrates "ironizaría" y haría todo antes que dar una respuesta. Ironizar puede significar aquí desviar la pregunta concreta hacia sus circunloquios metódicos y sus implicaciones, lo que el sofista no advierte (*Hípias mayor y menor*, *Lakhes*). Puede significar también fingir ignorancia, como pretexto para no responder y pedir a los demás que respondan. En cuanto irónico, Sócrates es, según Trasímaco, astuto.

Ironizar no es, fundamentalmente, preguntar. El texto es claro sobre esto. Alguien tiene como respuesta una ironía o una actitud irónica. En los textos platónicos el preguntar socrático tiene el carácter de un procedimiento metódico asumido programáticamente por Sócrates; la ironía no.

Más adelante, en este mismo texto, Platón anota un rasgo más (sin calificarlo de irónico) en esa actitud socrática de preguntar y no responder: tomar la palabra de alguien y refutarle, ponerle en evidencia. Es un reproche de Trasímaco contra Sócrates. A esto responde Sócrates que el que no sabe (como él) no puede responder. La ironía lleva a la refutación.

\* 37, E.

\*\*\* I, 337 a.

\*\* 489 e.

4) Ironizar como acción afín a bromear (εἰρωνεύομενος καὶ παίζων: *Banquete*)\*, es decir, burlarse y bromear, acosar divertidamente al interlocutor y ponerle intelectualmente en aprietos. Más adelante se dice que era habitual en Sócrates hablar "irónicamente". La ironía sería una cualidad o matiz habitual de Sócrates en la conversación.

Conclusión: el significado de "eironeia" era, por lo común, peyorativo. Platón no llama metódico a este procedimiento de Sócrates. Tampoco lo considerará Aristóteles. Para ambos constituye una actitud graciosa y positiva. Interesa escudriñar el sentido de esa positividad. Ironizar es, en resumen, fingir que no se sabe, burlarse ocultando la burla, eludir toda respuesta directa, broma.

Veamos el sentido en Aristóteles antes de proseguir del que parece desprenderse de los textos de Platón (y no sólo del significado de la palabra). Dice Aristóteles: "Los irónicos, por otra parte, diciendo menos (que lo que es verdad), hacen presente un carácter más gracioso, pues parece que no hablan en vista de una ventaja, sino evitando la ostentación. Rehusan, sobre todo, la celebridad, así como hacía Sócrates." \*\*

Aristóteles confirma plenamente el primer sentido: fingir, teniéndose más acá de la verdad. El segundo, burlarse, queda mitigado por Aristóteles con la expresión "un carácter gracioso, divertido" (así como también el cuarto). La elusión está interpretada desde un punto de vista ético, como forma de evitar la vanagloria (ὄγκησόν). Aristóteles, pues, nos da la causa de la ironía y confirma todos los sentidos apuntados.

Como siempre ocurre, la realidad es más compleja que las determinaciones lingüísticas que connotan un término. Un análisis de este orden ha de ser siempre una aproximación necesaria, pero insuficiente. Platón ha querido sugerir que la ironía socrática no era entendida en su esencia y función característica y lo ha hecho a su vez irónicamente, es decir, aludiendo en forma velada, pero no menos patente, a lo que revelaba en la actitud socrática. ¿Cuál es su función? ¿Cuándo, en qué circunstancias aparece?

La ironía se presenta como un estilo de comportamiento en Sócrates con algunas personas y en casos psicológicos bien determinados. Diremos que es aquel tipo de actitud en la situación dialógica, que se hace presente en ocasiones (no siempre), a continuación de la "promethía" y como resultado de la declaración socrática de ignorancia, la ignorancia docta del que sabe que ignora. Se funda en el riesgo de un saber aparente.

En el fondo de la ironía hay siempre el intento de suscitar una situación psicológica, en la que el que discute, o mejor, aquél a quien se pregunta, se exprese con naturalidad. Es decir, es una actitud destinada en su comienzo a evitar toda inhibición, de tal modo que se realice una perfecta liberación de la tendencia expresiva. La ironía es un recurso, no necesario, en el método socrático. No es necesario, porque depende, para que surja, de la actitud y condiciones del interlocutor (así, en el *Teetetos*, el *Parménides* y otros diálogos, falta). Más que la expresión

\* 216 e.; 218 d.

\*\* *Ética a Nicómaco*, 13, 1127 b. 22-26.

de un carácter gracioso, significa un tipo de actitud en la relación humana que corresponde a un espíritu a la vez insobornable y delicado.

Por lo común, las relaciones humanas no son espontáneas; aparecen revestidas de una costra de convencionalismos, de diferencias de situación y de reservas nacidas de la desconfianza. Nuestra vida social actúa en el seno de automatismos, en un terreno de ficción y de pose. Rara vez se manifiesta cada uno de nosotros plenamente, auténticamente, en un equilibrio pleno de exigencias y renunciaciones. Por el contrario, por una serie de factores psicológicos que el ambiente abona, o aparecemos disminuidos o pretendemos acrecentarnos. Y es evidente que son muchos los que no lo advierten. En esa insensata carrera a la autoafirmación en el juicio ajeno (el tema del enajenamiento normal del hombre es de la mayor actualidad), se pretende ostentar lo que en verdad no se posee.

El tema de la ironía debería inscribirse a la cabeza de un ensayo sobre las pasiones intelectuales. Datos y antecedentes para un estudio de ese fenómeno abundan significativamente en la literatura contemporánea desde Kierkegaard, Nietzsche, Dostoiewski. La ironía socrática fue un arma contra la sofística y reacciones afines. ¿En qué sentido? Debería intentarse un estudio a fondo de la sofística desde el punto de vista de los factores psicológicos que la hacen posible. El sofista, contra el que Sócrates dirigía preferentemente su ironía, es el modelo perfecto del intelectual "afectado" por el prurito de una superioridad que no posee. Su "saber" es una ostentación de "sabiduría" (Platón se dedicó a denunciarlo). Los sofistas no pertenecen tan sólo a la Grecia del siglo V. Fue ése el tiempo que extendió su partida histórica de nacimiento; es la época del nacimiento del intelectual. El sofista es fauna que se repite (así lo ha observado, por ejemplo, K. Jaspers), lo que no es posible constatar sin inquietud. La sofística es como la enfermedad de la filosofía.

Es importante advertir que la ironía reproduce un cierto mecanismo más o menos dilatado, que podemos seguir en muchos diálogos (tal vez el más perfecto exponente en el *Hippias Mayor*. En el *Lakhes*, diálogo metódico por excelencia, está con gran precisión bosquejado)\*. La ironía socrática es el mecanismo apropiado para poner al hombre a su propio nivel actual. Lo característico es que ese nivel sea regido desde el conocimiento.

Los pasos de la ironía son:

- i) Actúa estimulando la idea más elevada que el dialogante posee de sí mismo (Nicias y Lakhes tienen, aparentemente, todas las condiciones para ser buenos educadores);
- ii) Pone de manifiesto la responsabilidad de una decisión (no pueden atreverse a dar consejos sin temor a dañar a los educandos);
- iii) Destaca una dificultad, una aporía, una contradicción aparente, dirigida a las condiciones del que dialoga (el asombro de Sócrates ante el hecho de que Nicias y Lakhes hayan disentido), y

\* 186 c-d.

iv) Termina exigiendo al que se aplica la interrogación, una prueba que justifique sus pretensiones (sometimiento a examen).

Tras esa apertura del ser humano a un mundo de posibilidades y de riesgos, que la "promethía" acusa, la ironía aparece como un poner en su lugar las cosas en cuanto a las pretensiones del educador. No es posible desconsiderar la vocación pedagógica de Sócrates. La ironía está puesta en función de la formación del hombre. Tiene (por eso es un rasgo gracioso del carácter) un cariz más bien benevolente, pero a la vez insobornable. Revela benevolencia, porque Sócrates evita reprochar abiertamente nada y éste es el secreto de la ironía. La ironía es como una invitación al autorreproche. Cuando dice: "En caso contrario no se hubieran manifestado sin temor acerca de las ocupaciones beneficiosas y perjudiciales al joven", está en verdad sugiriendo a quien esto se dirige, que es reprochable haber opinado sobre la educación sin conocerla ni ser educadores.

La ironía es una sugerencia. Lejos de consistir en irrisión o burla velada a costa del prójimo, es un intento, el más delicado, para volver la atención del dialogante hacia sus propias deficiencias, sin recurrir a la imposición humillante de la corrección de persona a persona. Responde al propósito de objetivar la acción del corrector, es decir, de hacer personalmente neutra la acción del que corrige, pero efectiva en cuanto pone de manifiesto que sus pretensiones no están justificadas. El resultado será una reconsideración de lo asumido, la introspección y auto-vigilancia cuidadosa, el examen de conciencia, la llamada de la atención hacia las dificultades de todo auténtico saber.

Nuevamente la ironía destaca la confianza en el logos, la legalidad normativa y objetiva que acompaña a todo discurso y, sobre todo, la necesidad de advertir que toda acción educadora positiva ha de nacer de la conciencia de los propios límites. Aristóteles no alcanzó a recoger, al menos en el trozo mencionado, el aspecto "activista" de la ironía. Considera al irónico bajo la nota de modestia intelectual. En verdad, la intención de la ironía no se agota en esta cualidad (que para Aristóteles no es virtud, porque es un extremo y no un justo medio); hay que verla, más bien, como un recurso correctivo contra la demasia (*μετρον ἄριστον*) en la autovaloración. Por eso se dirige, con especial intensidad, sobre los caracteres pagados de sí, envanecidos (Eutifrón, Hipias, Calicles, etc.).

Lo que en la ironía vulgar y popular es negativo, en la socrática tiene un destino educador. Es un recurso de la "paideia" socrática. El fingir que no se sabe se transmuta en Sócrates en reticente imparcialidad. Le importa hacer presente la necesidad de una introspección valorativa. Su ironía es una humorística objetivación del error; disimulo, por cierto, pero tendiente a no crear encono. No hay un eludir la respuesta, sino propósito de que el falso saber se haga por sí mismo presente. Astucia sí, pero en tanto que sagacidad; y no duplicidad, sino insobornable exigencia de saber. La aparente adulación del sofista era sólo un primer paso para poner los límites aparentes de la autonivelación que el mecanismo



lógico-catártico de la refutación rectificará inexorablemente. El aparente espíritu de contradicción no era otra cosa que sometimiento a prueba.

b) La refutación y la mayéutica. El diálogo, la "promethía" y la ironía son como los momentos preparatorios del método: el diálogo como modo de comunicación, la "promethía" como disposición previa de ánimo, la ironía como intento de volcar, la conciencia del hombre hacia sí mismo (como una invitación al autorreproche, que ha de llevar al reconocimiento de los propios límites); a éstos se puede añadir la refutación (ἐλέγχειν).

Los sofistas menores (Hippias, Trasímaco, Calicles) y los peripatéticos posteriores a Aristóteles son ejemplos de incompreensión de la actividad socrática; aparentemente era negativa. Sócrates se complacía en descubrir la ignorancia ajena, en hacer morder el polvo a sus contendores. El mismo Ortega y Gasset lo concibe como un genio dialéctico, cruel, a pesar de su aparente bonhomía, un nihilista que gozaba destruyendo el prestigio de los demás. Esta interpretación pretende reflejar, de un modo arbitrario, la realidad de la acción "racionalista" de Sócrates. Pero no es aceptable. No se trata ni de descubrir la realidad objetiva (¿cuál pudo haber sido?), ni de idealizar una conducta, sino de ver en las intenciones del método. El estudio de Sócrates no nos ofrece, como el de otros pensadores, una objetividad mejor o peor aprehensible en testimonios escritos; nos ofrece una variada gama de interpretaciones entre las que hay que escoger. Nuestra elección ha de empeñarse en potenciar el pensamiento que tuvo un valor histórico destacado en la filosofía ulterior. Platón es un exponente máximo (y Sócrates, el maestro de los diálogos socráticos y de todo lo referente a los incentivos del método). Aristóteles, el filósofo que señala los aspectos originales y creadores de su labor. Jenofonte es un testigo secundario, pero no por eso desdeñable, especialmente en cuanto pone en tensión los asertos y corrobora parcialmente a ambos filósofos. Con todo, nuestra labor no ha de ser conciliar los testimonios, sino meditar sobre las corrientes ocultas de una filosofía que es, más que ninguna, un problema para la filosofía. Así, el estudio de Sócrates ofrece, paradójicamente, un interés superior al del mero valor histórico. Es, por excelencia, el pensador que es necesario recrear en nosotros y no sólo entender o explicar.

Platón nos relata en su *Apología* los primeros pasos de Sócrates como filósofo. *Sócrates indagaba, sometía a examen, refutaba\**. Nos hemos referido ya a los dos momentos anteriores a la refutación. Consistía ésta en que fuera haciéndose claro a lo largo del diálogo que lo sostenido por aquél a quien se interrogaba era falso. La refutación tiene una relación más estrecha con el logos y será el momento preparatorio de la búsqueda del saber en sentido estricto (y no sólo aparente). Tenía un objetivo principal: hacer ver el error, *denunciarlo* y, previa esta denuncia, hacer posible el descubrimiento de la verdad: ἐλέγχειν significa "poner en evidencia".

\* 29 E.

No tenía una finalidad lógica exclusiva \*. La lógica es siempre tarea y saber subordinados. R. Mondolfo ha insistido sobre el carácter catártico (es decir, purificador) de la refutación \*\*. La filosofía como medio de purificación de los espíritus comienza ya con los pitagóricos. Ya nos referimos a la importancia que tenía para ellos la filosofía como medio de perfeccionamiento (y de salvación, al modo griego), por el conocimiento. Esto se traspasa a los eléatas. Según Proclo, "Zenón refutaba a los que afirmaban la pluralidad de los entes y purificaba su pensamiento de la tendencia a lo múltiple, pues la refutación es una purificación y liberación de la ignorancia y un encaminamiento hacia la verdad".

Algo parecido en Sócrates. *El Sofista* \*\*\*, de Platón, distingue entre dos métodos educativos: el que amonesta y el que refuta. De acuerdo con el principio socrático del saber como un "bien", que es lo que da sentido a su actividad, y que por naturaleza todo hombre tiende a "lo bueno", la ignorancia tiene que ser involuntaria. Pues bien, el método exhortativo o de amonestación no alcanza a desarraigar del alma la ignorancia, porque no hace patente que se ignora. El que cree que sabe sin saber en realidad (y ésta es la ignorancia) se aferra a su opinión.

Refutar significará hacer patente la ignorancia y es condición necesaria de todo saber auténtico. La afirmación socrática (el saber del no saber) supone una previa autorrefutación; es el principio de la búsqueda, de la filosofía. De aquí la necesidad del diálogo como método y de una planificación deliberada: el diálogo como "práctica" y hasta "técnica".

Ya nos hemos referido a la forma que adoptaba el diálogo como indagación: nada de discursos largos, sino unas cuantas preguntas muy precisas, desde una situación concreta que requiere de previa experiencia en lo que se pregunta, a partir de una deliberación en común, y discusión.

El paso siguiente, dentro del proceso hacia la refutación, será la comprobación del error por el sometimiento a examen (ἐξετάζειν) confrontando las diversas proposiciones por referencia a lo mismo; muéstrase finalmente que sobre un mismo asunto el que responde se contradice.

El resultado será que los así refutados se enojan consigo mismos y se hacen benevolentes para con los demás. El método elénico o de liberación de los errores purifica al espíritu y se dice de los que lo aplican que son médicos del alma.

Esta es la tarea socrática. Sócrates es un médico del alma. Todos los aspectos considerados hasta este momento son preparatorios y, sin ser negativos, insuficientes. La mayéutica es el momento positivo del método. En este punto la filosofía socrática se encuentra implicada con supuestos metafísicos relativos a la naturaleza del alma humana. El conocimiento

\* Una alusión al sentimiento de *vergüenza* en conexión con la filosofía platónica, y su función en la experiencia interpersonal se encontrará en la obra de F. Schwartzmann *El sentimiento de lo humano en América*, tomo II, pág. 114,

tema encuadrado en la amplia perspectiva de la experiencia del prójimo en el hombre americano.

\*\* *Sócrates* (Colección "Filosofía y Sistemas", págs. 32 y ss.).

\*\*\* 229 d, sig.

to, según el filósofo, tiene que encontrarlo el hombre en sí mismo. La tendencia humanista se concatena con el proyecto todo de esta filosofía como proceso de liberación. El principio guía de la mayeútica sería, según Platón, que "buscar y aprender es, en su totalidad, no-olvido (*ἀνάμνησις*)"\* . Esta concepción platónica, la llamada teoría de la reminiscencia, no sabemos una vez más, si corresponde fielmente a Sócrates. Mas, teniendo en cuenta nuestro criterio para caracterizar a la filosofía socrática y el supuesto de que la obra entera de Platón es un intento genial para obtener de la "praxis" socrática sus más hondas resonancias, sólo debemos intentar potenciar esta filosofía desde los aspectos hasta ahora contemplados.

La mayeútica socrática depende de una teoría del preguntar. Esto es lo que viene a decirnos en principio Platón. Y es un punto importante de su filosofía, tal vez la aporía más dura y a la vez fecunda de su doctrina del conocimiento. Sócrates afirma que sus discípulos nada han aprendido de él. Han dado a luz desde ellos mismos sus propios pensamientos, han alcanzado desde su interior la verdad. La acción de Sócrates se ha limitado a preguntar.

Dos conceptos solidarios constituyen el nudo de este problema: preguntar, saber. ¿En qué consiste saber? Saber no es aprender, es decir, pasiva recepción de datos impuestos por el que enseña. El saber es una suerte de *retención* de la verdad. Esta retención es sólo posible desde dentro. Toda tarea cognoscitiva va a la búsqueda de ideas obtenidas con claridad. La idea misma es lo que se muestra, en cuanto se muestra, en una forma determinada. Pero la búsqueda del conocimiento no se realiza desde una absoluta carencia de ideas. Sin duda que de la ausencia total de conocimiento no puede originarse éste. Estamos en posesión de un conocimiento confuso, desordenado, que conduce al error si no es destacado con claridad. Sobre este conocimiento infuso actuaba Sócrates. Las ideas están como obnubiladas en complejos de pensamientos: será necesario poner en práctica un verdadero arte obstétrico para que se destaquen con precisión y puedan surgir ante la mirada intelectual en orden y bien determinadas. Todo el preguntar es un método de orientación hacia principios no bien aprehendidos.

El diálogo propicio a la aplicación de la mayeútica deberá ser dirigido por una interrogación verdadera, es decir, un modo de preguntar develador que requiere destreza en el que interroga. ¿Qué implica el preguntar socrático? Analicemos la investigación del Menón. a) El que pregunta, *señala* y pide una respuesta; b) se sabe en cuanto se *identifica*, y c) el acto de identificar significa una *coincidencia* respecto de un objeto y estar en posesión de un signo adoptado en común para identificarlo.

Luego se parte de alguna clase de conocimiento (datos, evidencias que uno encuentra en sí mismo) y se está en condiciones de añadir lo conocido a lo cognoscible. La presencia del objeto es el dato primario de nuestro saber y la relación de implicación entre los datos, constituye el progreso en el conocimiento. Así, un problema consistiría en pedir

\* Menón: 81 d.

un juicio sobre la posibilidad de algo ("la duplicación de un cuadrado, ¿se obtiene duplicando los lados?") y en introducir conceptos que se relacionen con los datos admitidos. Toda la dificultad estriba en caracterizar detenidamente en qué consiste tanto la presencia del objeto como el proceso de relación lógica entre datos. ¿Es la presencia imposición del maestro o un redescubrimiento? ¿Y en qué consiste inferir?

La tesis socrático-platónica responde que ambos procesos (presenciar, inferir) no son sino redescubrir. Esto significa "anámnesis", no-olvido. La doctrina de la ciencia y la teoría de las ideas son concomitantes de la doctrina de la reminiscencia. La ciencia está en Sócrates vinculada a la mayeútica. Enseñar no es impartir ideas, sino colaborar al auto-redescubrimiento. En este punto se nos revela la intención socrática de convertir a la educación en el método dirigido a la manifestación, sin violencias, de la humana naturaleza *tal como ella es*. Las ideas deben ser descubiertas en la interioridad del alma, no porque en ella residan ónticamente, sino porque en ellas se retienen. La realidad exterior sería una ocasión para el descubrimiento de las ideas. Porque una cosa es evidente, tanto en Sócrates como en Platón: que el conocimiento es posible sólo si se va más allá del mero aparecer de las cosas.

La mayeútica socrática es uno de los temas más fecundos de la filosofía. También uno de los más difíciles. Nos basta llamar la atención sobre estos datos para entrar más adelante en la doctrina platónica de las ideas. Creemos que la mayeútica socrática no ha sido todavía estudiada en profundidad. Tal vez se requiera, entre otras cosas, de una psicología más honda y más filosófica que la del presente. ¿En qué sentido y por qué el saber, la toma de conciencia, tiene una función purificadora y "curativa"? ¿Qué significado tiene para nuestra existencia que el ocultamiento sea una suerte de enfermedad? ¿Y qué es, en definitiva, lo que se oculta con el hombre mismo? (no puede negarse que sean temas muy del momento, incluso científico, que vivimos).

Lo que se oculta es *lo que es*, en la forma de *esto que es*: el primer paso en la doctrina socrático-platónica de la esencia.

B) El alma, ser del hombre. Toda la labor filosófica de Sócrates está movida por el sentimiento de que el alma humana es algo precioso y divino. Dada la vena mística de su pensamiento (es un misticismo "intelectual", como las grandes filosofías), la teoría sobre el alma es una de sus claves.

Sería largo entrar a ubicar la posible concepción socrática del alma desde una descripción histórica de la evolución de esa idea. Creemos que es suficiente advertir la influencia de la tradición homérica, los pitagóricos y la teoría del "nous" de Anaxágoras. Esta última nos parece decisiva. Nuestra alma sería una participación de lo divino, pero no en el mismo sentido en que nuestro cuerpo es "parte" de los elementos naturales. La individualidad del alma y su consistencia es una tesis que se repite a lo largo de Platón y Jenofonte. El alma es soberana del cuerpo, y el "nous" el factor divino por excelencia (esto lo repetirá también Aristóteles). El saber de sí es un saber del alma.

Los griegos tenían plena conciencia de que su superioridad frente a los demás pueblos residía en su ciencia. Sócrates advertía que un ateniense era inferior al egipcio en tradición, al persa en riquezas y poder, a otros muchos pueblos bárbaros en población. Sólo el esfuerzo heleno por educarse y su maravilloso producto, el conocimiento en la forma de "tekhnai", constituía la fuerza de este pueblo, en especial de los atenienses. Toda la teoría socrático-platónica de la "paideia" partía de un requerimiento, el cuidado vigilante, la disciplina y el empeño (ἐπιμέλεια) en hacerse óptimo, superior (ἄριστος). ¿Pero de qué y para qué tal "cuidado"? ¿Cómo entender y dar sentido (que viene a ser lo mismo) a esa "preocupación"?

"¿Qué clase de "cuidado" será preciso tener, Sócrates? ¿Puedes sugerírmelo?" —pregunta Alcibiades a su amigo y maestro.\* Tal cuidado o preocupación consiste en aplicarse a ser mejor. Aplicarse a ser mejor equivale a bucar la "areté". Y buscar la areté significa tratar de ser noble o distinguido (καλοσκάθαρος). Esto no era un secreto para nadie. Pero, ¿quiénes son, según Sócrates, los mejores y más distinguidos sino los "sagaces" (φρόνιμοι), los que saben hacer algo, y en especial hacerse a sí mismos, bien? La "virtud" no será posible sino como conocimiento competente. Hay que determinar el objeto de esa "tekhne" superior del hombre.

Ahora bien, un mismo arte no se ocupa de las cosas mismas y de lo que a ellas pertenece (la gimnasia se cuida del cuerpo, pero no de lo que sirve al cuerpo, el vestido, por ejemplo). De modo que ocuparse de lo que a cada uno pertenece no es ocuparse de sí mismo. Para conocer qué arte o "saber artífice" mejora al hombre, será necesario conocer previamente *qué es* el hombre, porque sólo conociendo lo que somos, no lo que nos pertenece, será posible elaborar un método educativo. El conocimiento de sí es condición necesaria para poder aplicarse a ser mejor.

¿Y qué es el hombre? Tenemos, al menos una determinación: es el que se sirve de su cuerpo, a plena conciencia y con el sentimiento de esa responsabilidad. ¿Y quién se sirve de su cuerpo sino el alma? El hombre no es su cuerpo, puesto que de él se sirve; conocerse a sí mismo no es, en lo esencial, conocer el cuerpo. Tampoco el hombre es el conjunto cuerpo-alma, "porque si no manda uno de ellos al otro, es inconcebible que puedan ambos mandar". La conclusión de Sócrates sería: o bien el hombre no es nada o, si es algo, no puede ser sino el alma. En consecuencia, conocerse a sí mismo es, o conocer la nada (alternativa no considerada por el buen Sócrates), o el alma. Conocerse a sí mismo equivale a conocer esa misteriosa entidad que nos constituye como seres animados con una naturaleza determinada, capaz de proponerse fines, elegir, meditar.

En este punto va a surgir un problema que de un modo u otro ha tenido que ser encarado por los filósofos, en especial aquellos que han hecho del análisis del sujeto y de los datos de conciencia el punto de

\* Alcibiades, 124 b.

partida de la filosofía (San Agustín, Descartes). ¿Cómo es posible un conocimiento de sí? ¿Y si es posible, en qué clase de acto reside? El conocimiento requiere, en efecto, de una objetivación de aquello por lo que se pregunta. Y si el alma es por esencia sujeto, ¿cómo es posible su conversión en objeto? ¿Ante qué o quién sería objeto? La teoría de la reflexión interior ha pretendido dar una respuesta adecuada, o bien ha eludido el problema. Sea lo que fuere, la respuesta socrático-platónica es original y convincente. La exhortación "conócete a ti mismo" puede traducirse analógicamente en el imperativo "mírate a ti mismo". Mirarse a sí mismo no es posible por un acto según el cual el ojo fuera objeto inmediato de sí; (¿cómo podría el ojo mirarse a sí mismo?).

Será necesario encontrar un objeto tal que al mirarlo se vea en él nuestra propia mirada. El ojo se ve en el ojo ajeno y aun en aquella parte del ojo que es la mejor, la pupila. Del mismo modo el alma para conocerse deberá mirarse en el alma ajena, y en aquella parte del alma en que reside su "eficacia" o virtud, es decir, la "sofía". He aquí el fundamento antropológico-metafísico del diálogo como método. La existencia del prójimo es necesaria para la posibilidad de la autognosis. La doctrina socrática parece en esto tajante: no es posible un saber de sí sino desde el prójimo, en la comunicación espiritual. De aquí la exigencia de presencia en la comunicación y del diálogo como medio de autenticidad. La riqueza teórica de esta teoría no ha sido todavía relevada convenientemente.

Nada hay más divino en el alma que aquello por lo que es el saber ( $\epsilon\iota\delta\epsilon\nu\alpha\iota$ ) y el meditar ( $\phi\rho\upsilon\sigma\epsilon\iota\nu$ ); esta parte es la que se asemeja al Dios. "Mirando, pues, hacia Dios, nos servimos del espejo más bello"\*. Toda esta teoría del alma como esencia del hombre tiene un fundamento religioso. Por eso se justifica lo que decíamos de la filosofía socrática, que es un misticismo "intelectual", en el sentido de que alcanza a Dios por el saber y halla en ese saber la forma más pura de entrar en comunión con lo divino. Faltaría añadir que en este intento por demostrar que el hombre es su alma, actúa una noción del ser de extraordinario alcance en la metafísica occidental, cuyos supuestos sería de interés escudriñar, pero su estudio nos llevaría lejos de estas clases.

#### 4) Conocimiento y virtud. A) El concepto de ciencia en Sócrates.

a) *Ética y Logos.* La exigencia moral y de perfección en el conocimiento es una necesidad metódica para Sócrates. Desde su iniciación, el método socrático aplica dos recursos: 1) el circunloquio, por el que los problemas irán enfrentándose en una suerte de asedio temático, procurando encontrar todas sus implicaciones. Este circunloquio metódico no se dirige exclusivamente a los problemas, sino que, además, 2) someterá a prueba a los dialogantes, indagando su género de vida, sus condiciones personales, para ver si hay concordancia entre éstas y lo que se pretende (educar, gobernar, etc.)\*\*.

\* Alcibiades, 133 c.

\*\* Lakhes, 187 c.

No es método exclusivamente lógico. Se dirige al hombre en su vida y lo compromete existencialmente. Su fase lógica no es fundamental. Los resultados del método serán: 1) la adopción de auto-vigilancia, 2) la resolución de aprender mientras vivamos. La investigación no ha de limitarse a ideas u opiniones (aunque éstas sean el punto de referencia); han de ser confrontadas con la conducta. Es esencial a la filosofía socrática la exigencia de armonía entre "decir" y "obrar" (*λόγος* y *εργον*) o discurso y obra\*.

La adopción de auto-vigilancia debemos entenderla en el sentido de hacer intervenir en nuestra vida una norma o principio de ordenación de la conducta. El examen de una vida se realiza poniendo sus actos ante un imperativo: el acto bueno. La existencia está concebida desde la praxis. Los actos obedecen a distintas causas, a un deseo, a una fuerza exterior, pero también a una elección en vista de fines. Una conducta libremente elegida es "ética" en cuanto está en relación con los modos de ser permanentes del hombre, con su "carácter" (*ἦθος*). Se elige en vista de fines que comprometen al hombre en su vida, es decir, se elige sometiendo nuestra vida a un orden.

Los griegos llamaban a este someterse a un orden "*ἦθος*", de donde "ética". Pero el "ethos", el carácter, tiene una significación ética en otro sentido: en cuanto los caracteres humanos distinguen al hombre noble o de mérito del hombre sin valor humano o vil. Así, la ordenación de las costumbres deberá estar puesta, para que sea ética, en un sentido restringido y propio, en función de aquellas que pertenecen por excelencia al hombre. Y al hombre le distingue el ser un animal con logos. El sometimiento de la conducta humana a normas no es sino el exponente de su naturaleza "racional". El hombre es por esencia un ser político y su facultad esencial es el "habla" (logos).

Todo hombre tiende hacia fines; el conocimiento, el poder, la amistad, etc. Ordenar la conducta significa, en segundo término, sujetar o fijar por medio del hábito la tendencia hacia lo mejor. Eso ha de realizar la educación. De modo que la educación está sometida a la ética, así como la ética a las óptimas "potencias" humanas. Una vida ética no será aquella que, de acuerdo con la vaga terminología actual, realiza valores. Es la que realiza el "carácter" de lo humano con dignidad, una conducta que, sin violencia, elija siempre lo mejor. La filosofía socrática es eminentemente ética en el sentido de que la naturaleza humana es, por esencia, una "naturaleza ética". No hay para los socráticos un mundo lógico o del logos, por una parte, y un mundo ético o de los valores por otro. También la ética está sometida al logos.

Hay que salir al paso de dos posibles errores que se cometen al calificar la doctrina socrática de práctica y utilitarista. Es práctica en un sentido griego porque es una filosofía de la praxis humana, es decir, de la acción, que siempre tiende a fines (a diferencia, por ejemplo, del saber matemático, que no está dirigido, como tal saber, a realizar nada), pero esto no significa que carezca de sesgo teórico. Por el contrario, sólo

\* *Id.*, 188 c.

desde Sócrates la filosofía se impuso como tarea capital la búsqueda de las esencias (οὐσίαι), que inspiró el método y la filosofía de Platón y Aristóteles. La práctica es como el exponente real de la doctrina del que actúa. En este sentido también es práctica la filosofía socrática. Por la elección nos comprometemos, pero —ya lo dijimos en alguna clase anterior— lo que somos real y verdaderamente es lo que como posibilidad de vida entraña nuestra elección. No es práctica en cuanto opuesta a teórica. Tanto para Sócrates como para Aristóteles, la teoría es una refinada forma de praxis.

Se ha dicho también que la ética socrática es utilitarista, que su principio es la conveniencia. Tampoco es cierto tomado el término "utilitario" en la acepción usual. Lo será si le damos un sentido aplicado a la inspiración espiritualista de su filosofía. Para Sócrates, nada hay que convenga más al hombre que su salud espiritual. En este sentido es la filosofía un "camino" (un método) destinado a realizar la mejor vida. Lo máximamente útil, por tanto. Pero no puede interpretarse como primacía del valor utilidad, lo que sirve para las necesidades vitales y está a ellas subordinado. (El tema lo retomaremos especialmente al estudiar la concepción del saber según Aristóteles).

La vía de orientación a nuestro aserto de que la ética en Sócrates está sometida al logos, se encuentra claramente impreso en el *Critón* platónico. Encontramos, en franca oposición, dos actitudes, la de Critón y la de Sócrates. La actitud de Critón no es egoísta o mezquina; está dispuesto a sacrificar su fortuna y sufrir persecuciones por Sócrates. Está movido por la más fiel estimación de su amigo. Y sin embargo, su recomendación a Sócrates para que huya de la prisión no es ética. Ni aunque estuviera causada por el más puro sentimiento de piedad, lo sería. La piedad es una pasión, la camaradería un sentimiento noble, pero en sí insuficiente para caracterizar una acción humana en su máxima dignidad. Pasiones y sentimientos deben ser dirigidos, ordenados, de acuerdo con la concepción socrática de la conducta; sólo entonces pueden tener valor.

Lo que distingue a la conducta socrática como ética de la actitud ingénuo de Critón es el valor concedido al logos por el filósofo. Hay que obedecer al logos (πειθεσθαι τῷ λόγῳ)\*; estamos como agarrados (ἡμῖν ὁ λογος αἰρεῖ) por el logos\*\*. Logos es aquí aquel principio libremente elegido, pero que se nos impone con evidencia de su verdad, en "razón" del cual se discrimina la mejor conducta. Elegida una norma a ella ha de ajustarse la acción y no a nuestros sentimientos o necesidades, beneficios personales o esporádicos caprichos. Logos constituye el primer intento para caracterizar rigurosamente la racionalidad. El logos es un principio en la deliberación (por ejemplo: "no es correcto ser injusto ni aun con quien lo haya sido con nosotros"), al que ha de ajustarse nuestro argumentar (λογίζεσθαι) y, consecuentemente, toda la conducta.

Sólo con harta cautela puede afirmarse que la moral socrática sea intelectualista, es decir, que conceda a la inteligencia un papel preponderante y más valioso. Sin duda se inspira en el alto valor del logos,

\* 45 b.

\*\* 48 c.



pero se halla arraigada —lo hemos visto— en una concepción del *nous* y del *logos* imbricada con supuestos religiosos. Este tema como casi todos los que destacan oposiciones aparentemente irreductibles (teoría y práctica en Sócrates, por ejemplo), los supera y concilia la filosofía socrática sin esfuerzo.

*Λόγος* es el término constante de referencia en Sócrates. Su extensa gama semántica nos sugiere que es un término-clave para los griegos, al que no podían dejar de acudir en distintas intenciones significativas. Sin duda porque como tal, actuaba de enlace entre procesos de sentido que no convenía separar. En la tradición literaria, Homero y Hesíodo lo usaron en el sentido de habla, lenguaje o locución (*vox*), de donde deriva “significado”, concepto. De *logos* como habla, palabra, a la de contenido significativo o “noción” hay sólo un paso (un paso que ha tardado el hombre milenios en dar).

Pero como el habla no es sólo alusión nominativa, sino que también en la conversación se predica (se afirma o niega algo de algo en las proposiciones) significaba también sentencia o juicio (*oratio*). Ahora bien, un juicio entraña un contenido significativo y, como tal, puede un aserto ser tomado como criterio (proposición normativa que sirve de punto de referencia a seguir en la investigación o la conducta). De ahí los sentidos de “criterio” y “tema”. Y también, en cuanto expresa lo esencial de un objeto, vino a significar “definición”. En el *logos* como definición convergen las ideas de noción y juicio.

Del sentido original como habla se derivan “narración”, “conversación” y “disertación” (discurso) y, en conexión con las ideas de criterio y norma, *razón*, es decir, el discurso atento y fiel al criterio.

b) La pregunta socrática: el *τί ἔστι*, la esencia y la idea. En este punto coinciden Jenofonte y Platón. La pregunta socrática por la esencia es una de las mayores conquistas de Sócrates para la filosofía. Lo primero que pone de relieve es la vocación humanista del pensamiento de Sócrates, porque el filósofo pretendió volver la atención a los problemas humanos, en especial éticos (en el sentido expuesto). Pero la investigación sobre el *τί ἔστι*\* había de rebasar su intención primigenia y volcarse en los modos de pensamiento que se estructuraron posteriormente como lógica, teoría del conocimiento y metafísica.

De la pregunta se puede abstraer dos aspectos: uno formal, que comprende el marco de toda indagación socrática, el *τί ἔστι*; el otro se remitía al objeto apuntado que era siempre o casi siempre alguna virtud ética. Nos hemos referido a este último aspecto anteriormente. En cuanto al primero, no es ocioso advertir que tiene, a su vez, dos vertientes: una, la que insiste en el “*τί*”, el “*qué*” de la pregunta; otra, la que de algún modo caracteriza al “*qué*” como *siendo*. Así, en la pregunta “¿qué es la justicia?” se puede separar tres elementos, el “*qué*”, el “*es*”, y “la justicia”.

\* *Lakhes*, 189 d. y sig.; *Eutifrón*, 5 c. y 71 d., Etc.  
sig.; *Hípías Mayor*, 286 d. y sig.; *Menón*

La filosofía de Sócrates se vincula con la investigación eléata del *ser*, aunque de un modo muy peculiar y significativo para el desarrollo ulterior de la metafísica occidental. De ese ser indica "esto que es" una entidad determinada, la justicia, por ejemplo. Y pregunta "qué" es, en un sentido semejante al de los geómetras cuando tratan de definir una figura.

La pregunta socrática apunta a la necesidad de "ciencia", *επιστήμη*, y pretende superar el estado de simple opinión a que alcanza la experiencia ingenua. El requerimiento de "episteme" surge con el propósito de destacar la preeminencia del capacitado (*τεχνικός*) en toda obra. El ideal del saber que en Sócrates se manifiesta, es el de "ciencia" como *dominio omnitemporal* del objeto y visa a garantizar: a) un punto de partida seguro, y b) la evidencia en el conocimiento de aquello por lo que se pregunta. Ambos momentos remiten al saber *lo que es*. El método, desde este punto de vista que podríamos llamar "epistémico", tiende a poner de manifiesto la necesidad de la teoría (un saber seguro y evidente del objeto) y ésta se valora, principalmente, por su impacto en la práctica.

El teorizar es una actividad del entendimiento (*nous*) que se realiza en la interioridad del sujeto. La práctica, en cambio, es la acción del hombre de carne y hueso realizada en el mundo exterior en el uso de sus posibilidades múltiples, incluso corporales (habla, deportes, acción política concreta). La acción socrática tendería a evidenciar el carácter imperioso del saber teórico; el método se pone al servicio de la teoría. Lo original de Sócrates frente a la sofística de su época es el haber llamado la atención sobre que, entre método y fin (por ejemplo, la obtención de la templanza —fin— y los medios para obtenerla —método), se destaca el valor de la teoría; de modo tal que una realización integral y óptima del hombre no es posible sin un saber teórico cabal. El método queda trasladado, retroactivo, desde la praxis hacia la teoría.

El conocimiento del "qué" (la justicia, templanza, etc.) es la condición necesaria de nuestro conocimiento. Ciencia es, a) el conocimiento riguroso del objeto válido para todo tiempo y lugar sin excepción, b) por consiguiente, de lo que posee "mismidad", lo idéntico; c) es decir, la esencia o *οὐσία* y la idea; d) aprehensibles por la captación de su naturaleza (*φύσις*) propia, lo general o universal (*τὸ καθόλου*); e) el conocimiento de lo universal equivale a la definición (al menos en los diálogos socráticos).

La pregunta socrática genera dos temas solidarios, pero no idénticos, y esta es una de las tensiones ocultas de toda la metafísica europea: el "qué", apunta a la idea y el *eidos*; el "es", a la "ousía", esencia y entidad. Ambos destacan los siguientes caracteres de los objetos por aprehender: a) han de ser ideales, es decir, no sometidos a la temporalidad (ni al espacio, ni a los procesos causales); b) han de ser objetivos, es decir, independientes de la subjetividad humana o divina (lo santo no es santo porque sea amado por los dioses, es amado por los dioses porque es santo), con todas las notas que a la objetividad acompañan

(objectum); c) han de ser unos e idénticos consigo mismos, autosubsistentes; d) han de tener un carácter paradigmático o ejemplar, lo que les concede un rango axiológico, y finalmente, dado que la especulación socrática preguntaba por las virtudes humanas, cada idea tiene un contrario. Este último dato tiene importancia para una explicación de la teoría platónica de las ideas.

El método de investigación de las esencias (que constituye el propósito principal de un método contemporáneo, la fenomenología) tiene su origen en Sócrates. Por su intento de delimitar teóricamente o trazar los límites (definir) a los objetos ideales, Sócrates fue el inspirador de la dialéctica y la lógica ulteriores.

Se le atribuye también el descubrimiento de otro método lógico, la inducción. Se ha llamado inducción socrática al paso o tránsito (ἐπαγωγή) de los casos singulares a una fórmula global. No consiste, como la inducción moderna, en generalizar desde uno o algunos hechos, sino en obtener lo esencial de todos los casos. La inducción experimental busca alcanzar por el comportamiento de los objetos la ley general que rige ese comportamiento; la inducción socrática buscaría determinar la esencia de las cosas (virtudes, valores).

Sócrates pregunta por la esencia de la "areté", pero en vez de indagar directamente sobre ella, dirige la investigación hacia una "parte", la valentía, la santidad. Tenemos un como primer grado de particularización. Se supone que si llegamos a aprehender lo que valentía o santidad son, estaremos en condiciones de saber lo que es la virtud en general por el conocimiento de sus demás partes.

Pero, para conocer lo que la valentía es, deberemos examinar previamente los casos en que se da. Tendríamos así un segundo grado de particularización, que se remite a casos de la realidad concreta. Pues bien, el paso lógico de los casos particulares de la valentía al concepto general de valentía (y de este concepto y el de las demás virtudes a la determinación genérica de la que la valentía y demás son especies), es lo que se conoce con el nombre de inducción. Es un método discursivo de inferencia de lo universal por lo particular. El método inductivo conduciría al descubrimiento de la definición. Consiste en descubrir las notas comunes a una diversidad de objetos.

Así suele concebirse la inducción en Sócrates, por una cita de Aristóteles en la que se dice que a Sócrates se debe el descubrimiento de los razonamientos inductivos y la definición. Pero hay razones para poner en duda este aserto. Es indudable que Sócrates realizó inducciones, como todo pensador. Pero lo que no parece convincente es que la inducción fuera el método por excelencia para la captación de las ideas. La inducción podría ser un método de ejemplificación o de verificación de la hipótesis. Sócrates pide una definición y la confronta con los casos más visibles que la definición debe cubrir. El propósito no parece ser partir de lo particular a lo universal, sino hacer una confrontación intuitiva entre la determinación especial obtenida y los casos reales en que se encuentra. Más que método destinado a la obtención de definiciones

es un procedimiento de verificación (y refutación) \*. La captación de la esencia no es necesariamente inductiva.

B) El conocimiento como virtud y el aporte de Sócrates a la ciencia. Todos los hombres tienden por naturaleza al bien; \*\* es decir, el hombre está, por condición intrínseca, dirigido a lo bueno, que se propone y busca como fin. Para entender este principio de la filosofía socrática hay que tener presente que la acción humana por tendencia natural desea y busca complacerse en algo. El desear es siempre prospectivo, tiende a la realización de lo que se desea. Y se desea siempre lo placentero, lo provechoso, lo "bueno"; se busca, en última instancia, algún bien.

No sólo toda actuación en sentido restringido, sino todo acto humano en general, incluso el conocimiento, procura alcanzar un fin "bueno"; por ejemplo, la verdad. Proponerse fines significa proponerse algo benéfico. Por cierto que algunos desean lo malo, pero no a sabiendas de que es tal, sino creyéndolo bueno (lo deseen para los demás o para sí). La tendencia al mal no se realiza nunca con el conocimiento claro de que lo malo es malo; se persigue el mal confundiéndolo con algún bien. Si alguien desea el mal del prójimo, es porque cree encontrar algún "bien" personal en ese mal: una malsana satisfacción o un beneficio de algún orden. El deseo del mal ajeno es posible por ignorancia; porque no se advierte que es también un mal para el que lo desea bajo la apariencia de bien para sí.

Por tanto, la acción humana no alcanza plenamente al bien porque no posee un claro conocimiento de su naturaleza. Si lo poseyera, su elección del bien sería infalible. La caída en el mal es siempre, según Sócrates, por error. El conocimiento, no sólo *no es* axiológicamente neutro, sino que es lo valioso por excelencia. Y no sólo como fin es bueno, sino especialmente (es lo que le interesa poner de manifiesto a Sócrates) como medio para alcanzar una vida perfecta.

Los hombres no se diferencian en cuanto a capacidad de desear, sino de alcanzar lo que se proponen. La disposición potencial hacia lo bueno deberá estar dirigida en forma tal, que sea posible alcanzarlo. Esta es la tarea de la "paideia", la formación del hombre. Vivir humanamente —repetimos— no es sólo hacerse, es hacerse mejor. La vida sin examen, es decir, desprovista de un sometimiento a prueba que pase revista de toda vida como comprobando un orden, no es vivible para el hombre. La obtención de los fines específicamente humanos requiere por necesidad de la tarea gnoscitiva.

Bien y verdad están, por naturaleza, coordinados y toda conducta los persigue. A veces se busca la falsedad y hasta la mentira, vitalmente necesaria; esto no invalida la posición socrática. Lo falso no puede ser verdadero (como tampoco lo malo, bueno), pero la búsqueda o la insistencia en lo falso a conciencia de su falsedad, como medio para alcanzar algún fin (tan común en las ideologías pragmáticas de la época), no hace sino revelar, en primer término, la capacidad humana de poseer

\* *Hípias Menor*, 373 c. y sig.

\*\* *Menón*, 77 b. y sig.

lo verdadero, y la debilidad del hombre, en segundo, para arraigar en la verdad. Pero, además, también lo falso se busca como "verdadero", es decir, como *válido* para la existencia, en una voluntad perversa o ignorante. Sólo concebida y fundada la verdad ontológica y objetivamente, encuentra su ser propio.

Acompaña al pensamiento socrático la convicción de que una actividad integralmente buena y dirigida a lo verdadero considerado en sí y por sí, hace posible la actividad perfecta del alma, la felicidad o supremo bien para el hombre. Por eso Aristóteles estaba en la mejor línea socrática al definir la felicidad como realización plena (*ἐνέργεια*) del alma, según una perfecta virtud (*κατὰ ἀρετὴν τελείαν*)\*. Esto es imposible sin el conocimiento y, a la inversa, un conocimiento perfecto realizaría, indefectiblemente, una perfecta felicidad. Conocer y tender al bien son una sola y misma cosa.

Por todo esto, el pensamiento socrático es una filosofía y destaca la idea de la ciencia que acompañó a la tarea de los grandes pensadores griegos desde Thales y Solón hasta Plotino. La ciencia es una virtud en el hombre cuando es "sabiduría" (*σοφία*). No hay duda acerca de esto. Una "ciencia" que malogre el desarrollo espiritual del hombre o ponga radicalmente en peligro a la especie, no es *saber* en sentido estricto.

En la obra de Sócrates alienta un hálito religioso, pero de estilo peculiar. Es su filosofía el proyecto de una vida fiel a lo divino que sólo se alcanza por un saber auténtico, por una ciencia verdadera. Por este dato vemos cuán alejado se halla el pensador griego de sus imitadores modernos (Kierkegaard, por ejemplo) que, movidos por el afán de fortalecer su fe religiosa rechazan o menosprecian a la ciencia y proponen una concepción de la verdad que es una transcripción de las instancias de la fe. En Sócrates encontramos una actitud mental opuesta. Su obra entera fue como un llamado de atención a la dificultad y grandeza de un saber verdadero, propuesto como camino imprescindible para alcanzar una vida humana, es decir, fiel a la naturaleza divina del alma.

El aporte de Sócrates a la ciencia no es nada desdeñable. La búsqueda de esencias hace posible el descubrimiento del método de implicación de los conceptos y conduce a la lógica de clases. Además, se obtiene un método (la dialéctica) para alcanzar definiciones exhaustivas. Desde Sócrates se ordena la investigación lógicamente, se descubren las propiedades de los objetos ideales y, gracias a su tarea y método, las estructuras del juicio y de la inferencia.

Su pensamiento humanista y su concepción teleológica de la realidad llevarán al pensamiento ulterior a reconocer el valor del conocimiento para la vida y ponen en la pista al pensamiento occidental hacia la teoría de los valores. La ética tiene en Sócrates su inspirador más poderoso.

El método socrático, interpretado según Aristóteles, hace posible también una teoría de la inducción, distinta a la que nace de la ciencia

\* *Ética a Nicómaco*.

moderna, pero de rasgos parecidos. Según A. Rey, "la búsqueda de la esencia en Sócrates se hace lo mismo que en nuestra ciencia la búsqueda de la ley", con la diferencia de que en la metodología socrática la implicación se da como necesaria de derecho (puesto que está fundada en un sistema moral finalista y metafísico); en cambio, la ciencia moderna, positiva, no es sino probabilista\*. Hicimos anteriormente algunas reservas a esta interpretación de la inducción en Sócrates.

\* A. Rey: *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Livre III, Chap. I.

## NOTAS BIBLIOGRAFICAS

José Ferrater Mora, *DICCIONARIO DE FILOSOFÍA*, 4ª edición, Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1958, 1981 páginas.

Bajo este nombre que ya resulta insuficiente: "Diccionario", lo que el profesor Ferrater ha llegado a hacer es, a nuestro juicio, el más completo tratado sistemático de la filosofía que hoy pueda encontrarse, desde luego, en la lengua castellana, pero probablemente en cualquier lengua. Desde sus primeras ediciones —la segunda de las cuales fue preparada en Chile y apareció con un prólogo fechado en Santiago en 1944— la obra ha venido enriqueciéndose sustancialmente. Precisar las diferencias de esta edición respecto de la inmediatamente anterior, aparecida en 1951, no es cosa fácil, pero en términos cuantitativos puede advertirse que hay ahora 762 artículos nuevos, 189 modificados y 1481 páginas frente a las 1047 de la edición anterior.

Uno de los significados peculiares de esta obra es su valor de actualidad. No sólo por su estar "en acto", sino por su capacidad de mantenerse en el vivísimo presente de la filosofía al que viene reflejando paso a paso. De manera, entonces, que, con ser la obra un Tratado, como decimos, consigue a la vez ser como un corte transversal en el estado contemporáneo de la filosofía que permite verla en su cabal actualidad.

Esa conjunción de valores es posible gracias a la maestría con que el profesor Ferrater ha conseguido presentar sus artículos salvando los peligros —Scila y Caribdis— de esta clase de trabajos: o un exceso de erudita "neutralidad" que conduce al cero de sentido o un exceso de "compromiso" que lleva al cero de objetividad. Los artículos de este Diccionario presentan, en cambio, una personal comprensión de sus materias respectivas dada en la más objetiva forma de exposición de sus fases diversas. ¡Pero es que esto

constituye, sencillamente, un alto filosofar!

Dos progresos notamos particularmente en esta edición y nos interesa ponerlos de relieve por las fecundas posibilidades que encierran. El primero se refiere a la forma de organización interna de los artículos, a base de subdivisiones y subtítulos que dejan más a la vista la estructura del artículo respectivo y facilitan el uso del Diccionario. Por otra parte, notamos en diversos artículos fundamentales la mención detallada de "lugares clásicos" a lo menos en la filosofía de Platón y Aristóteles.

La prosecución cabal de esta última tarea nos parece una posibilidad en la cual Institutos de Filosofía o Instituciones análogas podrían prestar una magnífica colaboración a este bien común de la cultura filosófica hispánica que es el Diccionario de Ferrater Mora, y que como tal, debe ser cuidado.

Ese mismo valor de universal actualidad, que indicamos como característico de la obra, le crea tremendas exigencias, porque la actualidad es un monstruo devorador que en cada edición obliga a hacer reajustes totales. Esto parece casi imposible materialmente, pero de ahí resulta que entre los artículos nuevos, los modificados y los que permanecieron intactos, se noten desniveles de estilo, de apreciación y comprensión. A través de las ediciones sucesivas ese desnivel sigue un movimiento ondulatorio, de manera que en la edición actual encontramos en la cima de la onda los artículos sobre la lógica y la logística y las disciplinas afines a ellas de la filosofía.

Una observación, para concluir, que no es sino una gota en el océano, pero que creemos justo formular por la jerarquía y dignidad del pensamiento americano y aun a riesgo de figurar también en ciertos catálogos truculentos: en el artículo "Filosofía Americana", se mencionan diversas

corrientes y entre paréntesis un nombre representativo, por ejemplo, fenomenología (Miró Quezada), neoescolaticismo (Sepich); ahora bien, en el paréntesis de "cientificismo" se dice así: (Pardo). ¿No será mejor dejar en blanco el paréntesis del científicismo en América antes que dar tal mención?; porque, al fin y al cabo, la hoja en blanco, la tabla rasa, fue comparada por Aristóteles con el entendimiento posible, en cambio la mención que aquí se hace es una imagen de la imposibilidad del intelecto y nada más

JUAN DE DIOS VIAL LARRAIN

Henri Lefebvre. LÓGICA FORMAL Y LÓGICA DIALÉCTICA. Universidad de México, 1956, 103 páginas

Henri Lefebvre, uno de los más conocidos teóricos occidentales del marxismo, da aquí una reseña de la disputa entablada en 1950 entre los filósofos soviéticos acerca de las relaciones de la lógica formal y la dialéctica. La disputa se desarrolló a través de las páginas de "Problemas de Filosofía", órgano del Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de la URSS y bajo el auspicio de la Universidad de Moscú. Las principales intervenciones fueron de K. S. Bakradzé: Sobre el problema de las correlaciones entre la lógica y la dialéctica; V. I. Cherkasov: Sobre la lógica y la dialéctica marxista; M. S. Strogovich: Sobre el objeto de la lógica formal; I. I. Osmakov: Sobre la lógica del pensamiento y la ciencia de la lógica; L. E. Maistrov: Contra el idealismo en la lógica matemática; P. S. Popov: El objeto de la lógica formal y de la dialéctica; I. V. Savádsckaya: En torno a la discusión sobre los problemas de lógica; A. O. Makolesvki: ¿Qué debe ser la lógica como ciencia?; A. D. Alexandrov: Sobre la lógica; B. M. Kedrov: Sobre las relaciones entre la lógica y el marxismo, etc.

Dos peligros acechan al pensamiento materialista y dialéctico advierte Lefebvre: el dogmatismo y el eclecticismo. El primero representa al materialismo dialéctico como un conjunto cerrado, demostrado y establecido definitivamente. Para el dogmático el proceso del conocimiento no es infinitamente complejo, móvil, contradictorio, sino está petrificado en ciertos esquemas. El eclecticismo, en cambio, situándose en el otro extremo, atenúa el rigor doctrinal y debilita las contradicciones entre el materialismo dialéctico y las ideologías que le han precedido o le combaten.

Pues bien, durante un período reciente la filosofía soviética parece haber estado bajo el peso dogmático de un "marxismo vulgar", que definía la ciencia y la conciencia como elementos de "superestructura" dotadas de "verdad de clase". Un ejemplo de tal actitud, en la concepción de la lógica, hay en las siguientes palabras de S. V. Kaftanov: "en la antigüedad la lógica formal sostuvo la ideología de los propietarios de esclavos; en la Edad Media, fue la sierva de la teología; y, en la época del capitalismo, la lógica se ha adaptado a la burguesía para mantener a las clases oprimidas". Si esto fuere así, advierte Lefebvre, repitiendo por lo demás un argumento viejo de pensadores no marxistas, el propio marxismo habría que concebirlo como una superestructura de la sociedad socialista y su verdad sería sólo expresión del proletariado y su conciencia de clase. Es decir, el carácter "científico" del marxismo se esfuma y queda reducido a una ideología. La obra de Stalin "El Marxismo y los problemas de la Lingüística" (1950), obligó a los intérpretes vulgares del marxismo a modificar su posición, desencadenando esta disputa sobre el objeto y las relaciones entre las diversas formas lógicas.

En el trabajo de Osmakov se perfilan tres tendencias erróneas, a juicio del au-



tor, que habría en el actual pensamiento soviético: la primera que considera suficiente a la lógica formal como metodología científica, conduce a la logística y corresponde a la ideología burguesa; la segunda representa una actitud hegeliana que atribuye a la dialéctica una prioridad absoluta sobre la lógica formal y disuelve completamente ésta en aquélla, y la tercera, que sería una tendencia ecléctica, admite dos lógicas distintas e inclusive separadas.

De la primera de esas posiciones parece dar ejemplo el trabajo de Bakradzé. "La lógica —dice Bakradzé— es la ciencia del pensamiento correcto y justo, de sus formas y sus leyes... es la ciencia de las leyes que rigen la construcción regular del pensamiento... la ciencia de las leyes de la prueba", definición que Stuart Mill seguramente podría suscribir. De manera, entonces, que "Las formas del pensamiento lógico no están determinadas por la pertenencia a una clase social. Las formas y las reglas establecidas por los griegos son las mismas a las cuales nos sometemos nosotros, los ciudadanos soviéticos". Las relaciones entre la lógica formal y la dialéctica se explican, entonces, fundándose en un texto de Lenin, en el cual se define el proceso del conocimiento como yendo de la observación al pensar abstracto y de aquí a la práctica, es decir, según un camino que se esquematiza así:  $A \rightarrow B \rightarrow C$  y dentro del cual la lógica formal se sitúa alrededor de B, en el tránsito de lo particular a lo general y luego en la aplicación deductiva de una proposición a un caso concreto. La dialéctica, en cambio, estudiaría el proceso en su conjunto y puede, así, llegar a plantearse la relación entre el ser y el pensamiento. Por lo tanto, en esta tendencia la lógica formal va a conservar un dominio autónomo, reducido a uno de los momentos del proceso del conocimiento, es decir, a aquel que se refiere al aspecto

interno de la formación del pensamiento abstracto.

Las posiciones que asumen los profesores Cherkasov y Ostrogovich parecen corresponder al "eclecticismo", pues si conciben la lógica formal con la autonomía y significación común que el profesor Barkadzé le atribuye, agregan que "hace falta, de acuerdo con Lenin, hacer perder a la lógica su pretendida universalidad y su carácter absoluto, mostrar sus límites y explicar sus leyes de un modo materialista". Y entonces, Cherkasov dirá: "La lógica formal es la ciencia elemental de las formas y reglas del pensamiento humano, que refleja las relaciones más simples de la realidad objetiva". En cambio, la dialéctica va a ser una instancia superior que representa el desarrollo del conocimiento y corresponde a su nivel actual. "Porque el conocimiento es un proceso que perfecciona al instrumento del pensamiento de tal manera que, en un nivel superior, éste obedece a las leyes de la dialéctica". La lógica formal, por lo tanto, no gobierna el pensamiento en su conjunto; su dominio lo constituyen las matemáticas elementales y las ciencias que emplean categorías relativamente estables.

Lo abstracto, según la mencionada idea de Lenin, es un momento situado entre la intuición y la práctica. Ahora bien, la tesis de Barkadzé, dice Cherkasov, llega a convertir la lógica formal en lo esencial de ese tercer momento, con lo cual se coloca en una posición privilegiada frente a la dialéctica que, en tanto lógica y ciencia del pensamiento, vendría a ser impotente sin la lógica formal. Dicha tesis degrada a la dialéctica, pues lleva a concebirla no como una lógica sino únicamente como una teoría del conocimiento; de manera que Bakradzé al acogerse a este "punto de vista kantiano, renuncia a lo que había de justo en la ontología aristotélica". "Ahora bien, tanto las leyes

de la lógica formal como las leyes de la lógica dialéctica, reflejan a las leyes del mundo objetivo: pero las primeras únicamente reflejan las relaciones simples, habituales; y la lógica formal queda satisfecha con ello". Por lo tanto, la dialéctica será, al mismo tiempo, una lógica y una teoría del conocimiento que abarca y enriquece a la lógica formal.

El profesor Strogovich parece sintetizar esas posiciones. La lógica formal se aplica a los hechos simples, se limita, como decía Engels, al uso doméstico y cotidiano; sin embargo, no queda reabsorbida en la lógica dialéctica ni constituye, frente a ésta, una ciencia de rango inferior. Las leyes de la lógica formal son válidas para el pensamiento dialéctico y esto proviene de que es el universo objetivo el que contiene los objetos y relaciones que obligan a crear la lógica formal. No existe, entonces, una lógica burguesa y una lógica proletaria. Lo que ocurriría es que el burgués razona con falsedad porque violenta la lógica, escamotea los conceptos y los hace sofisticos.

Una tercera posición, dijimos, parece tener sentido hegeliano y entre quienes la representan Osmakov menciona a Vinogradov y a Leonov. En plan crítico el mismo Osmakov dice que esta tendencia comienza por confundir la lógica formal con la lógica dialéctica y termina haciendo de la dialéctica una metafísica. En esta posición parecen estar también Popov, a quien se menciona como "autor de varios trabajos sobre Aristóteles" y para quien, "el momento abstracto, formal, del pensamiento y el conocimiento concreto se presuponen recíprocamente"; y Spasov que "reduce la lógica formal a una descripción sumaria, a un momento subordinado de la dialéctica"; y Alexeiev que "critica con vigor la posición que, por una parte atribuye el contenido y el conocimiento concreto a la dialéctica y que, por otro lado, atribuye la forma a la

lógica, como si ellas tuvieran dos funciones diversas"; y Alexandrov, quien insiste en las "exigencias lógicas de precisión, rigor y coherencia", pero, por otra parte, dice que si estas exigencias se apoyan "en la pura forma lógica, entonces se apartan de la justeza objetiva".

Frente a tales formas desviadas, la doctrina oficial parece estar representada por las comunicaciones de los profesores Osmakov y Kedrov, cuyas ideas coinciden con las que establece el "Balance de la Discusión sobre Problemas de la Lógica", que la misma revista presentó a manera de conclusión de la disputa.

Kedrov rechaza el error de quienes relegan al pasado a la lógica formal, pero considera más nociva "una tendencia actual", que mezcla a la vieja lógica (formal) con la lógica dialéctica en una lógica "mixta".

La lógica dialéctica y la lógica formal enfocan el problema de la verdad; pero la lógica formal examina este problema de una manera elemental, en el "uso doméstico" (Engels) y, por tanto, "deja a un lado el desenvolvimiento histórico del conocimiento, el movimiento del pensamiento, y el devenir objetivo. Sólo atiende a una cierta realidad limitada: a los objetos realmente estables". De manera, entonces, que hay que "emplearla a sabiendas, es decir, únicamente hay que establecer la identidad en donde ella existe realmente y no mantenerla cuando ha quedado destruida en el curso del cambio". En cuanto a la lógica dialéctica, es decir, al materialismo dialéctico o, simplemente, al marxismo, éste se fija como propósito "el conocimiento completo de la realidad objetiva y su desenvolvimiento, sin límite alguno". La lógica, entonces, debe considerarse, según expresa el profesor Osmakov, como "una ciencia concreta del pensamiento" que viene a constituir lo que Lenin denominó un "reflejo del desarrollo eterno del mundo".

La revista hizo, finalmente, un balance y, sobre la base de la obra de Stalin, acerca de la lingüística, señaló las tareas que incumben a los lógicos soviéticos, la primera de las cuales vale la pena transcribirla como un excelente ejemplo de algo comparable al más sano humorismo de Chesterton: "Los lógicos soviéticos se deben aplicar con tesón a la tarea de pensar de un modo preciso y consecuente. Deben combatir implacablemente todas las violaciones a las reglas lógicas que sean cometidas por los jóvenes o los adultos".

En base a los datos que proporcionan estos textos, puede decirse que los problemas que debate la filosofía soviética alrededor de la lógica son cuestiones ampliamente estudiadas por cualesquiera de las escuelas o movimientos de la filosofía actual en Occidente: el objeto de la lógica, la universalidad de las formas puras del pensar, las relaciones entre formas de reflexión de diverso grado de abstracción o concreción y los modos y métodos de un pensar abstracto y de un pensar concreto, son cuestiones debatidas en la escolástica, en la fenomenología, en la logística, en la ontología existencial, en las direcciones neokantianas o neohegelianas y a las cuales se han dado soluciones que corresponden a éstas que se perfilan en el seno del marxismo. Claro es que en el ámbito del marxismo esas cuestiones establecen conexiones interesantes de orden político y social, aunque al precio de un trabajo teórico mucho más turbio y primitivo si se compara con el que realizan un Heidegger, un Husserl, un Russell o un Hartmann, por ejemplo. Por otra parte, la solución oficial que el Balance de la revista establece y que en los trabajos de Osmakov y Kendrov se desarrolla, en sustancia y prescindiendo de adherencias ideológicas, cae netamente dentro de los cuadros aristotélicos y de las ideas inspiradoras en la construcción

de la lógica formal y de la filosofía primera que fue la obra de Estagirita. Por todo lo cual, en conclusión, uno llega a sospechar que no hace falta una "conciencia de clase", ni la construcción de un estado socialista y todo lo demás para poder repetir en la superestructura estos viejos problemas y esas viejas verdades a las que, hay que reconocerlo, ha venido a sumarse un buen conjunto de falsedades nuevas.

JUAN DE DIOS VIAL LARRAÍN.

*Aldous Huxley. LAS PUERTAS DE LA PERCEPCIÓN Y CIELO E INFIERNO. Traducciones de Miguel Hernani y Víctor Aizábal, respectivamente. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1957, 107 y 151 páginas.*

Uno de los prejuicios más arraigados y empequeñecedores de nuestro horizonte espiritual, es el de no querer buscar ni reconocer valores allí donde no encontramos la gravedad de los académicos ni su sello oficial. Víctima de estos hábitos, sólo en virtud del ánimo visionario y anárquico del artista o del genio, nos asomamos a otros mundos y hurgamos en ellos. Pero esta vía tiene algunos inconvenientes, pues no puede esperarse de tales intentos toda la amplitud y el rigor que los temas exigen, por lo cual sus obras vienen a quedar más o menos marginadas del interés de los hombres de ciencia. La Psicología moderna ha conseguido mucho en favor de esta preocupación por lo invisible, que repudia espontáneamente a la mentalidad positivista, sin saber que la determina en buena parte. Pero la inteligencia del filósofo, que debe superar en esto la casi fatal limitación a que conduce el trabajo científico, debe mirar con mejores ojos y escuchar atenta y comprensivamente el aporte de otras sensibilidades, desde ángulos muy diversos, a fin de escrutarlos y elaborarlos de una manera más acabada.

Aldous Huxley, el notable ensayista y novelista inglés, que gusta de merodear con gran ingenio y conocimiento en lo místico-filosófico, nos entrega una vez más dos pequeños, pero interesantísimos escritos, en que discurre con un método nuevo sobre estas mismas materias. No están exentos del tono literario, a veces inútil y hasta negativo para la índole del texto, pero se hallarán pensamientos y sugerencias de indiscutible mérito.

En su primer ensayo —*Las Puertas de la Percepción*— nos describe los efectos de la mesalina, droga inocua obtenida del cacto, que los indios de México conocían y veneraban como una deidad. El propósito de ensanchar los límites de la sensibilidad ordinaria y obtener una versión aproximada de lo que serían los mundos del artista, del santo, del médium o del visionario, llevaron a nuestro autor a tan magnífica y recomendable experiencia. Huxley comprende que el mundo en que se sumerge no es el del ser absoluto o de lo Uno (del que nos hablan místicos e hindúes), pero cree que es la fuente de donde fluye gran parte de lo religioso y de lo artístico y que lo acerca considerablemente a la comprensión de ese inefable, que en tan variado lenguaje quieren comunicar los que lo han hecho suyo. En la segunda parte de su intento —*Cielo e Infierno*— completa e interpreta los efectos descubiertos, sin demostrar ni desarrollar a fondo sus afirmaciones, sino más bien mostrando por aquí y por allá la semejanza entre algunas grandes creaciones y actitudes del espíritu humano y lo sentido en el estado anormal y transitorio en que lo puso la mesalina.

El resultado de ingerir la droga no puede ser igual para todos. Las visiones se acentúan o se cargan de significados muy diversos según la naturaleza y la cultura del que las padece. Huxley reconoce que no es la suya un alma bien dotada para la música, por ej., y de allí la

pobreza de sus vivencias musicales. De igual manera, el miedo, el odio, la ira, determinan visiones horribles, así como la virtud, acompañada de "fe o amorosa confianza" las embellecen y dulcifican. De allí deduce Huxley la importancia de la elevación moral en las visiones de los santos, y se explica que una actitud moral artificiosa, producto del cálculo frío y racional que no corresponda a una auténtica encarnación de la virtud, no tenga poder para inducir visiones o las induzca terroríficas. Algunos locos entrarían frecuentemente en ese "infierno", y en más de una obra de arte se encuentran las huellas de semejante terror. Toda una rica terminología místico-filosófica cobra, entonces, un profundo significado para él y cree —bajo estos prodigiosos efectos de la droga— revivir los estados de alma que la han originado. Así, desfilarán ante su conciencia, estados sorprendentes, suscitados por las cosas más nimias, los cuales le arrojarán luz sobre los más arduos temas. "El milagro de la existencia desnuda", por ej., en el que las cosas no son agradables ni desagradables, sino que son, simplemente, y que él va a asociar con las afirmaciones últimas de un Eckhart (istigkeit, "ser-encia") o con el ser de Platón. En otro momento, suspendido por la mera contemplación de unas flores, sentirá que se le revela el alcance íntimo de expresiones como el Sat Chit Ananda de los hindúes (Ser-Conocimiento-Bienaventuranza), que por sí solas no eran ante sus ojos más que fórmulas vacías. Ha entrado en el ámbito de lo que bautiza con el nombre de Inteligencia Libre, esto es, la inteligencia detectando un mundo que está más allá de la percepción normal, pues ésta se limita a registrar lo útil, lo necesario para desarrollar nuestra existencia animal. Hay en nuestro aparato cognoscitivo un selector de la realidad que nos economiza y nos oculta todo dato que no es indispensable, vital.

Pero si conseguimos trascender ese yo utilitarista que nos cuele la realidad, se abrirá para nosotros un universo nuevo y sin límite: la realidad en su plenitud.

“Si las puertas de la percepción  
[quedaran  
depuradas  
todo se habría de mostrar al hom-  
[bre  
tal cual es: infinito”.

Es el verso de W. Blake que ilustra su pensamiento en la portada del libro. El genio tiene acceso a ese mundo, o el hombre normal bajo el efecto de algunas drogas. “El artista está congénitamente equipado para ver todo el tiempo lo que los demás vemos únicamente bajo la influencia de la mesalina”. En el orden pictórico tendrá admirables revelaciones y comprenderá sus obras hasta en lo más sutil y recóndito. También las reacciones de la locura se le iluminarán en muchos de sus mecanismos esenciales, hasta hacersele inteligible el comportamiento espantable de los esquizofrénicos; pero no intelectualmente y desde fuera, sino interiormente y de modo vivencial. Y hasta el terrible miedo a la verdad absoluta, a la realidad desnuda, que engecece, tuvo sentido pleno para él, cuando, por momentos, su experiencia parecía querer llevarlo demasiado lejos. Es el terror al “misterium tremendum”, de que nos habla la teología, la disolución del hombre ante la infinitud de Dios. Pero se sale muy enriquecido de tales vivencias, pues “el hombre que regresa por la Puerta en el Muro ya no será nunca el mismo que salió por ella” y “estará mejor equipado para comprender la relación de las palabras con las cosas, del razonamiento sistemático con el insondable Misterio, que trata, por siempre jamás, vanamente, de comprender”.

No se comparten fácilmente todas sus interpretaciones, y más de alguna parecerá

arbitraria o falsa (su alusión a la hipnosis, verbigracia, donde muestra desconocer casi completamente el fenómeno. *Cielo e Infierno*, págs. 12 y 13), pero siempre habrá que reconocer su amplitud y penetración. En síntesis, la droga tiene, a su juicio, la virtud de transportarlo a regiones de la conciencia, que él describe y valoriza así: “En los antípodas de la mente, estamos más o menos libres del lenguaje, fuera del sistema del pensamiento conceptual. Consiguientemente, nuestra percepción de los objetos visionarios, posee toda la frescura y toda la desnuda intensidad de experiencias que nunca han sido verbalizadas, que nunca han sido asimiladas a abstracciones sin vida. Su color —esa marca de la concreción— brilla con un resplandor que nos parece preternatural, porque en realidad es enteramente natural. Enteramente natural en el sentido de que no ha sido desnaturalizado por el lenguaje o las nociones científicas, filosóficas o utilitarias, medios con los que ordinariamente re-creamos un mundo dado a nuestra propia monótona imagen humana” (*Cielo e Infierno*, págs. 21 y 22).

En su intento de desentrañar el sentido inspirador y el papel que juega en nuestra vida ese mundo nuevo, Huxley cree ver allí la explicación de los adornos y atavíos de los altares, así como los objetos utilizados en la inducción del trance hipnótico y de los talismanes, pues todos ellos, que denomina “inductores de visiones”, tienen el poder de movilizar los antípodas de la mente, ensanchando la conciencia más allá de sus límites utilitarios y mostrándonos ese otro mundo que llamamos divino. Se comprende, entonces —sin negar la concurrencia de otras razones—, el universal afán del oro, las piedras preciosas, los cristales y otros carísimos atuendos que engalanan los templos. La misma idea opera en su novedosa interpretación del arte. Según él, el valor

de algunas obras de arte estaría más allá del arte mismo, estaría en su poder inductor de visiones, en su poder de transportar al otro mundo o a los antípodas de la mente. Esto es notorio, nos dice, en el arte religioso, y multiplica los ejemplos. El mecanismo obraría así: en nuestro inconsciente "reconoceríamos" ese mundo descrito o pintado por los artistas como propio de nuestro no-yo, pero sin darnos plena cuenta de ello, como es propio de cuanto ocurre en esa zona; y esto ejercería tal fascinación sobre nuestro espíritu, que desatenderíamos este mundo cotidiano para actualizar y experimentar aquel otro. Desciende a detalles interesantes: lo muy lejano como lo muy próximo arriban, transportan a los antípodas de la mente. Son los cuadros en que se prescindiría de lo que queremos que sean las cosas y las encontramos como son, ajenas a nuestros afanes y deseos, a nuestros puntos de vista. A cinco metros, en cambio, en las distancias medias, en los segundos términos, aparece lo humano. ¿Qué queda de un hombre visto a un milímetro o a una legua? Se deshumaniza. Son los mundos inhumanos del astrónomo y del atomista. Desaparece el yo para fundirse en el no-yo; se sale de la conciencia media utilitaria para invadir los mundos inútiles e infinitos del ser en plenitud. Es ver las cosas "aisladas de su contextura utilitaria", "representadas como son, en sí mismas y para sí mismas".

Huxley nos encuentra tan extraviados en nuestro intelectualismo académico, que dice, un poco amargamente, nadie va a probar la mescalina ni a aventurar nada por el otro mundo, aunque de hecho se beba y se entregue el hombre a otras prácticas dañinas y menos significativas, como el alcohol.

Son valiosas, sin duda, experiencias que, rompiendo los límites de la percepción ordinaria, nos ponen en contacto con otros aspectos de la realidad que, por tratarse

de regiones donde suele habitar el genio, la santidad y la locura, nos aproximan a su mejor inteligencia; pero no sería prudente concederles demasiada importancia ni menos referirlas a la experiencia metafísica, pues ni tienen su profundidad metafísica ni agregan una novedad esencial.

MARCO ANTONIO ALLENDES

P. A. Michélis. AN AESTHETIC APPROACH TO BYZANTINE ART. Foreword by sir Herbert Read. B. T. Batsford Ltd. 1955, 284 págs.

Herbert Read, quien prologa este trabajo, aconseja al lector comenzar su lectura por la tercera y última parte, en que se definen los criterios estéticos en la Historia del Arte.

Desde que Hegel estableciera las bases de una filosofía del arte, la mayoría de los historiadores de la plástica ha comprendido que no basta clasificar los hechos histórico-artísticos en periodos, estilos y escuelas: alguna explicación debe darse también del origen y desarrollo de estas mismas fases, relacionándolas de manera convincente con el curso general de la historia.

En esta tercera parte —que el autor divide en tres capítulos: VIII. "El Arte en el Tiempo", IX. "Las Alternancias Periódicas de lo Bello y lo Sublime en el Arte", y X. "La Interdependencia de las Categorías Estéticas"—, comienza por exponer la teoría de Wölfflin, haciendo previamente la historia de la búsqueda de las leyes generales que hacen posible una filosofía del arte, es decir, una historia de su historia.

Esta evolución íntima reposa en ciertos "conceptos fundamentales" o "categorías de percepción" (*Anschauung*). Es decir, sobrepasando la historia del arte que nos dice "qué" representa una obra y "cómo" se formó, la filosofía de la historia del arte nos explica "por qué" toma dicha obra

tal o cual forma, y explica la sucesión de los estilos.

En rápido examen, el profesor Michelis expone la teoría de Wölfflin y sus "conceptos fundamentales" que, como es sabido, parten de la premisa enunciada por Riegl, de que en la evolución del arte, la forma asume propiedades visuales a medida que pierde sus propiedades táctiles. Nos habla el autor, en seguida, del papel que la estética ha tenido en la evolución histórica del arte, pasando breve revista a los criterios de Hegel y Schnaase, que se mueve fundamentalmente dentro de la filosofía idealista del primero y que asocia —como muchos otros autores de su tiempo— la filosofía de la historia y del arte a la filosofía de la historia en general. Burckhardt es de los primeros en reaccionar contra este criterio, separando la historia del arte de la historia de lo ideal, no así de los cambios culturales; en efecto, tiende a examinar la obra de arte en sí misma. Riegl, por su parte, acuña por primera vez el término "voluntad de arte" (*Kunstwollen*), afirma la no-existencia de períodos de decadencia en el arte, negando, además, los criterios de Semper, quien sostenía que las creaciones plásticas eran un producto mecánico. El concepto de "voluntad de arte" o "voluntad de forma", fue básico en las cuestiones relativas a la discusión de los "conceptos fundamentales". A partir de este punto, hace Michelis la crítica de Wölfflin basándose, casi por entero, en la controversia surgida a propósito del libro de Passarge (*Philosophie der Kunstgeschichte* — Junker und Dünhaupt 1930). Mientras para Riegl —apunta Michelis— el término *Kunstwollen* implicaba un contenido espiritual e histórico (Schmarsow pondrá de relieve también la relación entre arte y cultura), Wölfflin limita su análisis al aspecto puramente morfológico.

Revisa a continuación, muy brevemente, los conceptos básicos del arte, formu-

lados por otros críticos inspirados por las teorías de Wölfflin, y cuyo punto de partida lo constituye en algunos casos la forma, en otros, el contenido. Frankl, por ejemplo, al explicar la evolución de la arquitectura (*Die entwicklungsphasen der neueren baukunst* — Leipzig, 1914), elabora dos conceptos básicos: lo "total" y lo "parcial". Así, según esta dicotomía, el Renacimiento apunta a lo "total", a la completación; el Barroco, en cambio, tiende hacia lo "parcial", hacia la relación con lo infinito.

Brinckmann habla de "plasticidad" y "espacio". Panofsky, por último, sostiene que toda obra de arte es la reconciliación y el equilibrio entre parejas de opuestos que surgen del problema último de "lo pleno" (*Fülle*) y de la "forma", que corresponde a la oposición metodológica de tiempo y espacio. Distingue entre conceptos a priori y a posteriori, elaborando un complejo sistema, reconociendo finalmente, que en esencia los "conceptos fundamentales" sirven sólo para caracterizar las manifestaciones artísticas, sin introducirse en el análisis de los problemas que, en cada una de las obras, el artista tuvo que resolver.

Hasta aquí la exposición crítica de la parte relativa a Wölfflin y sus "conceptos fundamentales". Continúa el Prof. Michelis proponiendo, a su vez, la identificación de dos "conceptos básicos" cuyo ritmo alternativo y juego dialéctico pueden explicar, según él, toda la historia del arte. Se trata de las nociones, clásicas ya, de lo "sublime" y lo "bello". Son las categorías estéticas —dice el autor— las que deben considerarse como "conceptos básicos" de la historia del arte, y su secuencia en el tiempo, estudiada. Así se restablece lo sublime entre las categorías estéticas y se afirma la posibilidad de interpretar cualquier período o estilo a la luz de estas nociones, es decir, como posibilidad de

contemplación de lo bello, o como experiencia de lo sublime.

Vemos, después de esta breve exposición, cómo cobra sentido la recomendación de Herbert Read de que se inicie la lectura de este libro por su última parte. Podemos ahora entrar de lleno al análisis que intenta el autor del arte bizantino, período que Michelis ha elegido para la aplicación de sus teorías estéticas, y cuyo estudio —como él mismo lo dice— “es esencial si pretendemos entender el arte contemporáneo”. Cita el ejemplo de la arquitectura moderna en que las formas pierden la articulación clásica: léase base, fuste y entablamento; mientras la materia, el espacio y la luz, se impregnan de dinamismo.

En la primera parte —“El Carácter Estético del Arte Cristiano”— se plantean problemas tocantes a lo bello y lo sublime, definiendo el ideal cristiano a la luz de sus nociones.

La parte segunda, inicia ya concretamente el estudio del arte bizantino y de la expresión de lo sublime en su arquitectura.

La arquitectura cristiana, antes de lograr la expresión de lo sublime a través de la estilización del espacio, debió revelarlo avanzando más allá de lo que la arquitectura greco-romana había avanzado en este sentido. Es decir, debió hacer del espacio el foco central de interés artístico. Así, una comparación entre la basílica cristiana primitiva y la pagana, nos muestra que los cambios fundamentales tocan a la utilización del espacio y a la voluntad de hacer de éste un centro de atracción. Distingue el autor de esta manera, en el arte cristiano, tres principios fundamentales: la acentuación de la profundidad, la búsqueda de altura y la unificación del espacio infinito.

En lo relativo a los problemas de espacio en el edificio bizantino de planta central, agrega, el espacio puede ser ampli-

ficado en todas direcciones desde el centro con más facilidad que en la basílica cristiana, logrando que la unidad del espacio se acentúe por medio de la cúpula central. De esta suerte, la estructura de plano centralizado con su acento sobre el eje vertical, que resulta en el centro de la cúpula, adquiere una aparente independencia artística. “El edificio —escribe— se presenta estéticamente aislado, como un mundo contenido en sí mismo, y completo como un cielo techando la tierra”.

A esta estructura, feliz solución de problemas funcionales y arquitectónicos, tan adecuada para los ritos sacramentales, sucede aquella que rompe su unidad centrífuga prolongando el eje longitudinal, ubicando el santuario en un extremo, como es el caso de San Sergio y Baco, en Constantinopla.

Continúa el examen de la arquitectura cristiana, con el análisis de problemas de escala, dinamismo de la composición, sistemas y materiales de construcción, decoración y perspectiva.

El capítulo V trata de la plástica y de la expresión de lo sublime en la pintura bizantina de iglesias. Descúbrense aquí características conocidas, tales como la ubicación jerárquica de los temas pintados dentro del templo; la cúpula, el ábside y el piso como símbolos del cielo, del espacio intermedio y la tierra. Esta visión teológica de los símbolos y su disposición en la iglesia, está perfectamente de acuerdo con la concepción estética que les da vida.

Antes de cerrar este brillante estudio de lo bizantino, período tan significativo en la historia del arte, crisol excepcional donde se funden las corrientes estéticas de oriente y occidente, Michelis aborda en el capítulo VI, el problema de lo que él llama las “mutaciones” de lo sublime en la evolución del arte bizantino.

El desarrollo de una categoría estética sigue, naturalmente, el despliegue de la



"Weltanschauung" de la era a la que corresponde; y sus fluctuaciones, evidentes en sus obras de arte, reflejan de este modo las fluctuaciones de los ideales de la época. Consecuentemente, le interesa al autor indagar si la categoría estética de lo sublime imperó en la era bizantina o si debió pasar por diversas etapas desde su nacimiento hasta su declinación. Si ésta es la realidad, será necesario determinar en qué forma las obras sufrieron transformaciones durante el transcurso de dicha evolución y si, además, en el período de que se trate, la categoría de lo sublime fue reemplazada por otra. Para determinar esto rigurosamente, será necesario, primero, examinar el desarrollo morfológico del arte bizantino y constatar cómo se dio o cómo se expresó lo sublime cada vez, en las tres etapas características de dicho arte: el período de Justiniano, el Renacimiento Macedonio y el Renacimiento de los Paleólogos.

Es así como cada uno de estos tres períodos marca, según el Prof. Michelis, una etapa de significativo desarrollo y una transformación que podría sintetizarse en fases que, correspondiendo a los períodos antes señalados, serían: a) fase de "extensión" (Iglesia de los Santos Apóstoles en Constantinopla; San Juan de Efeso; Mausoleo de Gala Placidia y otros), en la cual se busca lo sublime a través de la dimensión y el "aumento", o dicho en otros términos, del crecimiento gradual, de lo cual Hagia Sophia es un buen ejemplo; b) fase de "intensidad", etapa en la cual lo monumental es substituido por aquello que, acercándose más a la escala humana, exalta la imaginación por sus cualidades pictóricas (ejemplos de este tipo de construcción serían las iglesias de los Santos Teodoros en Atenas, y la de Theotokes de los Chalkaion en Tesalónica), y por último, c) fase que llama de "énfasis" y de la cual, la Iglesia de la Transfiguración del Salvador, en Atenas, y la de los

Santos Apóstoles, en Tesalónica, serían buenos ejemplos, con su acentuada tendencia a la verticalidad y su aspecto general de graciosa elevación.

Con el recuento de los factores históricos que confluyen en el arte bizantino, concluye esta excelente investigación que nos ofrece amplio material informativo, con un despliegue de profunda erudición. Ello confiere a este volumen el valor de un elemento indispensable para el especialista, ya se trate del historiador o del esteta. Con mayor razón resulta necesario para quien se ocupe del período bizantino. Pues, la justa comprensión de éste —como bien dice Sir Herbert Read— es fundamental para comprender la Historia del Arte en general. En *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*, nos enfrentamos, por primera vez en esta materia, con el dato preciso interpretado de manera clara y significativa.

ALBERTO PÉREZ M.

*Rudolf Arnheim. ART AND VISUAL PERCEPTION. A psychology of the creative eye. Faber y Faber Limited — 24 Russel Square, London — 1956, 408 páginas.*

Somos herederos —dice el autor en la parte introductoria— de una situación cultural inadecuada para la producción artística, que por otro lado ha estimulado reflexiones inexactas sobre el arte mismo. Así es como hoy día descartamos el don de aprehender y comprender por la vía de nuestros sentidos. Concepto y percepción se separan rigidamente y el pensamiento se mueve entre abstracciones. Nuestros ojos —continúa— se han reducido a instrumentos con los que se mide e identifica. De aquí la incapacidad que experimentamos para descubrir un sentido en lo que vemos.

A través de este trabajo el autor, aplicando los puntos de vista y hallazgos ul-

timos de la psicología moderna, objeto el enfoque formalista que se agota en sí mismo, y propicia el análisis de los problemas visuales en el arte, no como un mero registrar mecánico de elementos, sino como el intento de captar un significado a través de la estructura viva y más interna de las creaciones artísticas.

El pesimismo del autor frente a las posibilidades de análisis de una obra de arte en nuestro tiempo, le hace decir que no basta la mera visión de dicha obra de arte. Es decir, la visita al museo es insuficiente. La creación del artista permanecerá muda ante nuestros ojos nublados por prejuicios y errores de apreciación acumulados durante años. El artista —dice— utiliza categorías de forma y de color, para captar algo universalmente significativo en lo particular; nosotros vemos y percibimos determinadas cualidades en una obra de arte, pero nos sentimos incapaces de explicarlas; la razón de este fracaso consiste en que no logramos, en nuestro análisis visual, descubrir generalidades que lo hagan posible.

Como resultado de la búsqueda de algunos "principios guías" que permitan explicar la obra de arte, el autor entrega este libro cuyo propósito —según él mismo lo expresa— es el de discutir y comentar algunas de las virtudes de la visión, contribuyendo así a aclararla y orientarla en el campo de las artes plásticas.

Los experimentos que cita y los principios de su psicología —según él mismo lo reconoce— derivan en gran parte de la teoría de la "Gestalt". Dicha teoría, desde sus principios y durante su desarrollo, ha estado íntimamente relacionada con el arte. Así lo demuestran en los estudios de Wertheimer, W. Köhler, K. Koffka. De hecho —agrega Arnheim— algo como una mirada artística sobre la realidad hacía falta para que los científicos recordaran que la mayoría de los fenómenos de la

naturaleza no se describe adecuadamente si se analizan parte por parte. Y este concepto de totalidad, esta evidencia de que el todo no puede obtenerse por una suma de sus partes aisladas, es especialmente caro al artista.

A través de los capítulos sobre problemas relativos al equilibrio, forma, espacio, luz, color, movimiento, tensión y expresión, el autor trata de mostrar que el arte "es la cosa más concreta del mundo". Pero pone el acento, a veces con demasiado entusiasmo, en el aspecto mecánico, óptico, que él mismo rechaza. Ello es inevitable, si pensamos que va en busca de "principios guías", por terrenos tan acotados como el de la forma, y las explicaciones tanto físicas como psicológicas de los fenómenos espaciales en relación con la plástica.

En su análisis de *La Creación de Adán*, de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, indica, por ejemplo, cómo el esqueleto estructural de la composición revela el esquema dinámico del relato. Por medio de la disección de las masas y su traducción en líneas rectas y curvas, el autor pretende demostrar que hay en el cuadro un poder activo que toma contacto con un objeto pasivo que está siendo animado por la energía que recibe. La esencia de la historia representada aparece —concluye— en aquello que primero salta a la vista del espectador: el esquema perceptual dominante de la obra.

Esta explicación, junto con ofrecernos el tipo de análisis compositivo conocido, exagera el aspecto formalista, olvidando que la voluntad creadora del artista se resuelve en íntimas tensiones expresivas que no explica la geometría.

En el capítulo IV, en el que se plantean problemas sobre la pintura infantil, (¿por qué dibuja el niño así?), el dibujo como movimiento, y una explicación para el fenómeno de las preferencias por las formas circulares (el círculo primordial),

el autor comenta como psicólogo los aspectos básicos de la aserción de Henry Schäfer-Simmern, en el sentido que la intuición creadora en su esfuerzo por concebir ordenadamente la realidad, procede lógicamente desde los esquemas perceptivos más simples a los más complejos. En este sentido, Schäfer-Simmern ha mostrado ya en *The Unfolding of Artistic Activity* (Berkeley y Los Angeles, 1948) que la capacidad de "hacer arte" en la vida cotidiana, no es privilegio de unos pocos expertos poseedores de grandes condiciones, sino que dicha capacidad es parte del equipo que cada persona normalmente dotada de vista posee. Al psicólogo, esto le significa aceptar el hecho de que el estudio del arte es un capítulo indispensable en el estudio del hombre.

Por ello, el libro —según afirma el propio Arnheim— lo escribe porque observa el cansancio producido por el obscurantismo de la crítica artística, el juego de las palabras claves y los conceptos estéticos convencionales; como asimismo, por el exhibicionismo pseudocientífico y en el otro extremo, la manía por los epigramas. "El arte —concluye— es la cosa más concreta del mundo, y no hay justificación para confundir las mentes de las personas que quieran saber más sobre éste".

Pero si bien la utilidad del análisis de la obra considerada como un todo, como un esquema lleno de significación estructural, es valioso para el artista y el historiador, como lo es también para el esteta y el filósofo la discusión de los problemas de expresión, su falla principal reside, a nuestro juicio, no en el lenguaje excesivamente sobrio —por el cual se excusa el autor— sino en que nos deja vacíos tan grandes como los que Arnheim mismo pretende llenar; nos produce la sensación de haber hecho la disección fría e implacable de la obra y de la actitud del artista y del contemplador fren-

te a ella, pero nada nuevo nos agrega en lo relativo al conocimiento del misterio de la expresión, poco se adentra por la región de los orígenes mismos de la expresividad.

Porque no basta decir que las cualidades expresivas son los medios de comunicación del artista. Es necesario tratar de explicar qué es "expresión" y en qué consiste el fenómeno por el cual, a través de ella, se actualiza un mundo en un instante. Problema que sobrepasa la fisiognómica de la naturaleza o los problemas ópticos de la percepción visual.

ALBERTO PÉREZ M.

*Joseph L. Blau, FILOSOFÍA Y ESCUELAS FILOSÓFICAS EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA*, Ed. Reverté, S. A., México, 1957, 444 páginas.

El libro de Joseph L. Blau, de la Universidad de Columbia (*Men and movements in american philosophy*, 1ª ed., 1952, 4ª 1955), recientemente vertido al castellano por el profesor Tomás Avendaño, ha venido a llenar una necesidad en nuestros medios especializados que hasta ahora sólo contaban con la obra de Herbert W. Schneider, *Historia de la Filosofía Norteamericana* (Ed. F. C. E., Mexicc, 1950).

Quienes en alguna forma nos hemos ocupado del pensamiento filosófico en Latinoamérica, sea por mero afán de erudición o por un inexcusable compromiso profesional, encontraremos en la obra de Blau el complemento indispensable para lograr una perspectiva que, a contrapelo, nos ayudará a comprender mejor las causas de algunas aventuras que en esta parte del hemisferio le cupo correr a la filosofía. Esto, por cuanto al establecerse un paralelo entre ambas culturas —la del Norte y la del Sur— descubriremos que no han sido los mismos resortes los que han

movido al pensamiento en su incesante afán por responder a las apremiantes preguntas de la filosofía.

Ya en el prólogo del libro que Blau ha intitulado *Historial de los puritanos*, encontramos una clave para descifrar algunas raíces del pensar norteamericano, no sólo en el aspecto filosófico, sino también en el religioso y político.

Es indudable que el antecedente espiritual puritano de la América del Norte, frente al nuestro católico eclesiástico, ha determinado dos actitudes muy diferentes frente a la vida y, paralelamente, ha conformado dos culturas con sus respectivos e irreductibles cuadros de valores. Los puritanos de la América del Norte eran cristianos protestantes de la rama calvinista. Pero aun dentro del calvinismo formaban dentro del grupo de los adictos a la teología del "Covenant" ("teología contractual"), que suavizaba el carácter arbitrario del Dios de Calvino para hacerlo gobernar con arreglo a una norma que, aunque divina, tenía la regularidad de la ley.

Las consecuencias de dicha concepción teológica se dejaron sentir en la confianza con que el hombre podía predecir los actos de Dios desde el momento en que el elemento del capricho divino había sido eliminado. Algo más: el estudio de la naturaleza era, como lo indicó Cotton Mather en *El Filósofo Cristiano*, "un método aceptable y aprobado de rendir homenaje a Dios" (p. 2).

Sin embargo, el interés del clero puritano por el estudio de los temas científicos era indirecto: guiaba a aquéllos el deseo de extraer enseñanzas morales y religiosas del conocimiento de la naturaleza. "Eran los cielos —observa Blau— como obra de Dios y la astronomía como almacén de ejemplos para los sermones y opúsculos sobre la Providencia de Dios, lo que interesaba a los puritanos" (p. 11). De ahí que la Nueva Inglaterra no contribuyera

con aportación científica alguna en tiempos en que en Europa el estudio de la naturaleza se desenvolvía dentro de un ritmo frenético.

La filosofía y las ciencias modernas fueron conocidas en Norteamérica a través de sus representantes ingleses John Locke e Isaac Newton. La importancia de ambos pensadores durante el siglo XVIII fue tal, que Merle Curti calificó al primero como al "filósofo de los Estados Unidos". A su vez, el historiador F. E. Brasch llamó al período prerrevolucionario "la época newtoniana de las colonias norteamericanas" (p. 14). Berkeley, como es sabido, visitó los Estados Unidos en 1729 en su calidad de obispo, entrando en contacto directo con algunos representantes de la filosofía y la Iglesia Anglicana. Samuel Johnson, de Yale, partidario —aunque con algunas reservas— de las ideas de Newton, mantuvo con Berkeley una serie de discusiones filosóficas que lo llevaron finalmente a renunciar a su posición por el peligro de ateísmo que encerraba y a abrazar el inmaterialismo del obispo anglicano.

Pero el nexo entre el pensamiento inglés y el norteamericano no se debilitó con la independencia de las colonias. Por el contrario, durante la segunda mitad del siglo XVIII —época que ha sido denominada de la "Ilustración" en los Estados Unidos— fueron las doctrinas políticas y sociales de los pensadores ingleses las que mayormente influyeron en un Jefferson, un Paine o un Rush, los tres portavoces más autorizados del espíritu de la Revolución y de la "Ilustración" norteamericanas. Ni el mismo Kant logró influir en la enseñanza de la filosofía en los Estados Unidos hasta ya bien entrado el siglo XIX, y sólo indirectamente a través de las obras del pensador inglés Samuel Taylor Coleridge. En la segunda mitad del siglo ya se notó un interés más acusado por el conocimiento de la filoso-

fía alemana, tarea en la que sobresale el profesor Laurens Perseus Hickok, que fue el primero en construir un sistema filosófico en los Estados Unidos. Sin embargo, Hickok aceptó también la teoría del conocimiento de Locke y algunas ideas de Hume al lado de las de Kant (p. 115).

La "biologización de la filosofía" —como ha intitulado Blau el cap. V de su libro— se llevó a cabo en Norteamérica debido a la influencia de las obras de Carlos Darwin y a la ampliación que de dichas teorías evolucionistas hizo Spencer. No se vaya sí a pensar que el evolucionismo, con sus graves consecuencias para la religión, haya sido aceptado de manera uniforme en los Estados Unidos. Durante más de un cuarto de siglo se sucedieron múltiples controversias que versaron principalmente sobre las conexiones entre la evolución y la teología, ya que "la aceptación de la hipótesis evolucionista pareció modificar la forma de pensar de los hombres acerca de Dios" (p. 180). En esta etapa científicista de la filosofía le cupo desempeñar un papel muy importante a Francis Ellingwood Abbot, representante del realismo científico, que partió de una crítica a William Hamilton —último exponente de la escuela escocesa— y en quien el método dialéctico de Hegel encontró una nueva forma de expresión.

En los capítulos siguientes (6 a 9) se ocupa de señalar las distintas corrientes del idealismo, el pragmatismo, el realismo y el naturalismo a través de sus representantes más genuinos. Los diferentes estudios monográficos que ofrece tienen la ventaja de estar insertados dentro de un dilatado contexto que les imprime sentido, iluminándolos históricamente. La rica versación filosófica del profesor Blau le ha permitido referirse a las más variadas direcciones adoptadas por el pensamiento norteamericano con la hondura

ra y el rigor indispensables para lograr una obra profesional.

El estudio sobre el idealismo de Josiah Royce, bastante conocido en nuestro medio por sus obras *El Espíritu de la Filosofía Moderna* y la *Filosofía de la Fidelidad*, así como el capítulo dedicado al pragmatismo (Peirce, James y Mead) —la filosofía "más claramente norteamericana en sus perfiles" (p. 263)—, resaltan por el interés de ambos temas y por ser este último —el pragmatismo— el que en buena cuenta ha incorporado el caudal filosófico norteamericano al pensamiento universal.

En el capítulo final se refiere a dos figuras ampliamente difundidas en nuestro idioma: al filósofo y poeta de origen español, George Santayana, representante de un naturalismo poético, y al maestro John Dewey, que insertó su método pragmático (instrumentalismo) en el cuadro mayor del naturalismo experimental.

MANFREDO KEMPF MERCADO

*Eduardo García Máynez, LÓGICA DEL JUICIO JURÍDICO. Fondo de Cultura Económica, México, 1955, 197 páginas.*

El autor aborda en este libro diferentes aspectos lógicos que se presentan en la formulación del Derecho. Los preceptos son examinados en su carácter de juicios, de acuerdo al mismo método que la lógica general aplica al estudio de las enunciativas. No se trata el contenido o materia de estos juicios, sino su forma y estructura, así como a las partes y elementos de la norma de derecho. Es sensible que el autor se guíe más bien por el método lógico de Husserl y Pfänder y no por el de algún logicista, lo cual le lleva a varias imprecisiones e inexactitudes.

Debido a lo amplio del tema haremos aquí sólo una ligera reseña de los diferentes capítulos.

En el primer capítulo "Juicios y Proposiciones", se distingue ante todo, entre juicios enunciativos y juicios normativos, siendo estos últimos los que se tratan de preferencia en el derecho. De estos juicios no decimos que son verdaderos o falsos como en el caso de los enunciativos, sino les corresponde la calificación de válidos e inválidos. En cuanto a las proposiciones, ellas pueden ser de tal modo que encierran un sinsentido, p. ej., "el número dos es tío de Cervantes", o pueden encerrar un contrasentido como "este pentágono tiene siete lados". No considera el autor las proposiciones sin significación como "verde lo casa", y siguiendo a Husserl cree que sólo impropriadamente cabe darles este nombre.

En el capítulo segundo se estudia la esencia y estructura del juicio, en especial de los juicios relacionales, debido a su gran importancia en el derecho. Distingue entre relación conversa, relación simétrica, y asimétrica, transitiva e intransitiva, reflexiva e irreflexiva. En este punto parece que el autor no ha comprendido bien a Russell, ya que considera que los conceptos de relaciones no-simétricas, no transitivas y no-reflexivas, son inadmisibles. Presentaremos la formulación simbólica para esta clase de relaciones que tienen gran importancia para la lógica matemática. Las relaciones no-simétricas se expresan por:

$$(1) \hat{R} \{x, y\} \therefore x R y : \supset : y - R x \\ \cdot v. y R x \}$$

mientras que para las a-simétricas tenemos

$$(2) \hat{R} \{ (x, y) : x R y \cdot \supset \cdot y - R x \}$$

Ahora se puede demostrar que (1) y (2) no son equivalentes. (La formulación de las relaciones no-transitivas y no-reflexivas sigue las mismas líneas). Termina este capítulo con el estudio de las relaciones

unívocas, inversamente unívocas y bi-unívocas.

En el tercer capítulo, "Pretensión de verdad y de validez", el autor aborda el problema de cuál debe ser el criterio para la verdad en los juicios enunciativos y para la validez en los normativos. Pasa revista a varias posiciones con respecto a este problema, algunas de las cuales mencionaremos aquí.

La falta de contradicción interna; esta característica no puede ser condición suficiente de validez, aunque sí es necesaria. Las normas que encierran contradicción no pueden ser válidas, pero es posible que las no-contradictorias carezcan de este atributo.

La falta de contradicción interna; esta la concordancia con otros juicios, p. ej., "los resultados seguros de la ciencia" no lo considera un crítico adecuado. Citando a Pfänder, dice: Nada ha entorpecido tanto el progreso científico como la aplicación de este falso criterio epistemológico. Aun suponiendo que aquellos resultados fuesen realmente sólidos, la circunstancia de que un nuevo juicio los contradijese, sólo sería "signo suficiente" de su falsedad, "criterio bastante para la eliminación del error".

Tampoco acepta la "noción formal de validez y la estructura escalonada de los ordenamientos jurídicos", teoría que corresponde a lo que sostiene la escuela de Viena representada por Kelsen. Según ellos, una norma es válida si, y en cuanto forma parte de un orden cuya obediencia puede ser coactivamente impuesta por los órganos del poder. Con esto se llega a la conclusión que la validez de los preceptos es puramente extrínseca y que no hay más derecho que el que los detentores del poder consideran como tal, posición que según García Máynez no se puede sostener.

Por último, el autor establece su propio criterio que es "la correlación de la validez con lo valioso". Un precepto de dere-

cho será válido si postula la realización de valores jurídicos positivos; inválido, en la hipótesis contraria. Luego, si los juicios enunciativos son verdaderos cuando concuerdan con la realidad, la validez de los normativos tendrá que depender de su concordancia con lo valioso.

El 4º capítulo, "La norma del derecho desde el punto de vista de la cualidad", nos parece el más interesante, ya que, después de analizar los juicios positivos y negativos, el autor nos presenta un conjunto de axiomas que rige la lógica jurídica, al que llama ontología formal del derecho. La importancia de esta forma de abordarlo reside en que este conjunto de axiomas puede servir de base para su total formalización.

Los axiomas son los siguientes: 1) La conducta jurídicamente regulada sólo puede hallarse prohibida o permitida. 2) Lo que está jurídicamente ordenado está jurídicamente permitido. 3) Lo permitido sólo puede ser jurídicamente obligado o jurídicamente libre (= potestativo). 4) Si un acto es obligatorio, la omisión del acto es prohibido. 5) Si un acto es libre, la omisión del acto también es libre. La formulación simbólica para estos axiomas es la siguiente: Usaremos las letras "Pm" para permitido; "Ph" para prohibido; "O" para obligatorio; "L" para libre; "J" para actos jurídicamente regulados y "Ro" para la relación de omisión.

$$(1) Pm = J \wedge \neg Ph$$

$$(2) O \subset Pm.$$

$$(3) L = Pm \wedge \neg O$$

$$(4) (x, y) : xRo y \cdot \supset \cdot x \in O \equiv y \in Ph$$

$$(5) (x, y) : xRo y \cdot \supset \cdot x \in L \equiv y \in L.$$

Este grupo de axiomas es suficiente para deducir de él una gran parte de las normas básicas del derecho. Para poder crear un sistema aplicado se necesitan, por supuesto, axiomas adicionales como, y por ejemplo: robar es prohibido, votar en una

elección es obligatorio, lo prohibido se compone de delitos, crímenes, etc., un delito se castiga con ciertos años de prisión, etc. Si disponemos de un sistema formal completo del derecho, las sentencias se podrán deducir de las axiomas, usando sólo las reglas lógicas.

Los capítulos 5, 6 y 7 tratan de las normas del derecho desde el punto de vista de la cantidad, la relación y la modalidad. Después de analizar en detalle el "cuadrado de la oposición", el autor lo aplica para las normas de derecho que afectan a todos los individuos, y para los que afectan sólo a algunos. Pasa en seguida al estudio de la implicación, de la disyunción no exclusiva y de la disyunción exclusiva por medio de las tablas de Verdad. Para determinar la validez (al tratarse de las normas jurídicas) de la implicación, de la implicación inversa y de la equivalencia se introducen tablas de validez. Sin embargo, podemos notar que estas últimas son iguales a las tablas de valores veritativos de la lógica bi-valente. Por último, se analizan tanto los juicios positivos como los negativos, desde el punto de vista de la modalidad, para lo cual se dividen ambos en problemáticos, asertóricos y apodícticos.

Termina el libro con el capítulo 8, en el cual se discute la tesis de Kelsen. Como esta materia cae fuera del campo de la lógica, diremos aquí solamente que el autor rechaza las teorías algo positivistas de Kelsen.

Para concluir, podemos afirmar que este libro representa un paso adelante en la modernización del derecho, al hacer mención de un tratamiento axiomático para él. Con esto puede llegarse más adelante a una completa formalización del derecho, lo cual traería una mayor perfección en la aplicación de la justicia, ya que se reduciría mucho el factor "error humano".

NATHAN STEMMER.

Risieri Frondizi, ¿QUÉ SON LOS VALORES? (Introducción a la axiología), Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1958, 138 p.

Bajo el número 135 de esta importante colección, ha aparecido un nuevo libro del profesor Risieri Frondizi, ya conocido en nuestros medios cultos por sus obras *El punto de partida del filosofar* (1945) y *Substancia y función en el problema del yo* (1952).

Como en sus trabajos anteriores, el filósofo argentino se esfuerza por alcanzar el mayor rigor y ecuanimidad en la exposición y crítica de las doctrinas de que se ocupa, propósitos que se ven plenamente cumplidos a lo largo de una ceñida lectura que no se diluye en consideraciones marginales ni se abulta con los tropicalismos que, por desgracia, saben abundar en los escritos filosóficos de nuestros países.

La reflexión sobre los valores o axiología constituye una de las disciplinas más recientes de la problemática filosófica actual, pues no llega a estructurarse como tal antes de la segunda mitad del siglo XIX. Son los nombres de Lotze, Nietzsche y Brentano los que figuran en primer término. De este último partirán sus discípulos Alexius von Meinong y Christian von Ehrenfels, quienes enriquecieron la doctrina subjetivista con una amistosa polémica que se ha hecho célebre en la historia de la axiología. También se inspiró en Brentano, sobre todo en su doctrina de la intencionalidad, Edmundo Husserl, fundador de la fenomenología y antecedente directo de Max Scheler y Nicolai Hartmann, los dos sostenedores más decididos del objetivismo axiológico en Alemania.

Frondizi realiza una feliz síntesis de la polémica entre Meinong y Ehrenfels, cuyas discrepancias sobre la valoración llevaron a ambos a ampliar sus puntos de

vista, por lo demás coincidentes. En el mismo capítulo sobre las doctrinas subjetivistas expone el pensamiento del norteamericano Ralph Barton Perry, discípulo de J. Royce y de W. James, que todavía goza de gran prestigio en su país por su doctrina, en la que defiende el interés como fundamento del valor (*General Theory of Value and Realms of Value*).

Las nuevas direcciones del empirismo lógico (Rudolf Carnap), que con el análisis del significado de las palabras (semántica) redujo el problema axiológico al examen de los términos de importancia en el campo de los valores, tales como "utilidad", "salud", "belleza", "bondad", etc., también caen dentro del gran grupo de las doctrinas subjetivistas, dentro del cual son presentadas.

Aunque sin coincidir plenamente con las tesis de los empiristas lógicos, resultan sí afines las concepciones de dos notables filósofos ingleses contemporáneos. El primero de ellos, Alfred Ayer (*Language, Truth and Logic*), sostiene frente a los subjetivistas que "no podemos disputar sobre cuestiones axiológicas, pues si un juicio de valor no implica una proposición no puede haber proposiciones axiológicas que se contradigan. Y va más allá: afirma que nunca disputamos sobre cuestiones de valor sino sobre cuestiones de hecho". Su posición empirista, llevada a los juicios de valor, lo hace sostener que éstos son empíricos, o que "carecen de significación al ser meras expresiones de naturaleza emotiva".

Bertrand Russell, como Ayer, también se halla próximo al empirismo lógico y ha desarrollado una original teoría axiológica en *Religion and Science*, una obra, como casi todas las suyas, de marcado tono polémico. Tanto para Russell como para Ayer "no hay proposiciones éticas, es decir, oraciones con contenido cognoscitivo y, por lo tanto, la ética y la axiología están fuera del dominio del conoci-



miento 'científico'. Russell declara que su teoría es "una forma de la doctrina llamada de la 'subjetividad' de los valores".

Como una reacción contra las doctrinas subjetivistas que conducen derechamente al relativismo axiológico, surgieron en el presente siglo las doctrinas objetivistas, cuyos principales representantes han sido Max Scheler, Nicolai Hartmann y José Ortega y Gasset. Con razón hace notar Frondizi que el principio de la objetividad de los valores ha gozado en nuestro medio de gran autoridad, debido, sobre todo, al predicamento de Ortega y a la difusión que hizo de sus doctrinas Manuel García Morente en sus conocidas lecciones de la Universidad de Tucumán.

Frondizi realiza una síntesis de las ideas que Max Scheler desarrolló en su importante *Ética*, señalando los aspectos culminantes de la monumental y no menos atrevida concepción apriorística de una ética material de los valores. Dicho capítulo —treinta páginas en total— constituye un resumen de una fidelidad y claridad envidiables, hecho doblemente meritorio si se tiene en cuenta la extensión de la obra de Scheler y la enormidad de ideas contenidas en ella.

La parte crítica y, a la vez, constructiva del trabajo de Frondizi alcanza su mayor fuerza en el capítulo final del libro que comentamos —*Valor y situación*—. En forma sucesiva se ocupa de la unilateralidad del subjetivismo y de los errores del objetivismo axiológico, abundando en ejemplificaciones ilustrativas. El error de ambas posiciones radica, para Frondizi, en haber destacado sólo uno de los dos aspectos del problema. "Como ambos creen —afirma— que el valor tiene que ser necesariamente objetivo o subjetivo, al advertir ciertos errores de una tesis adhieren ciegamente a la opuesta." Por ello, él piensa que es necesario replantear de nuevo la cuestión bajo estas tres preguntas:

"¿Tienen que ser los valores necesariamente objetivos o subjetivos? ¿Tienen todos los valores la misma naturaleza? ¿De dónde debemos partir en nuestro examen para poder atenernos a la realidad y no a nuestras creaciones?"

La tercera pregunta es la más importante, a su modo de ver, y apela a la experiencia como punto obligado de partida en el problema axiológico. Hay aquí —escribe— "una actividad y un objeto de tal actividad. El objeto es el valor, que resulta patente a la conciencia intencional valorativa. No parece posible que la actividad tenga existencia y significación si se niega su relación con un sujeto".

Ahora bien, la objetividad del valor es algo que no puede ser puesta en duda. Sólo así se entiende que el punto de partida del análisis sea "un sujeto valorando un objeto valioso". Está sí claro que "el valor no puede existir sino en relación con un sujeto que valora". De donde resulta que no hay valoración sin valor (subjetivismo), ni valor fuera de una valoración determinada (como sostienen los objetivistas). Los ingredientes subjetivos y objetivos que entran en toda valoración varían de acuerdo a la categoría de los valores. Unas veces preponderan los factores subjetivos, como sucede en los valores de lo agradable (comidas, bebidas, etc.), mientras que en otras predominan los factores objetivos, cosa que se manifiesta preponderantemente en el plano ético y estético.

Este predominio de lo subjetivo o de lo objetivo no es, en modo alguno, caprichoso y se halla conectado con la altura o jerarquía de los valores. A medida que se asciende en la escala de valores se produce un incremento del elemento objetivo. "La altura del valor se podría medir, por lo tanto, por el mayor o menor predominio de la objetividad."

"Si se denomina 'situación' —concluye Frondizi— al complejo de elementos y cir-

cunstancias individuales, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido sólo dentro de una situación concreta y determi-

nada." En esta forma, queda superada la antítesis entre subjetivismo y objetivismo axiológico.

MANFREDO KEMPF MERCADO







