

HUMANIDADES

Director: RODOLFO M. AGOGLIA

Secretario de Redacción: HUGO E. MENDIOROZ

XXXIV SECCION FILOSOFIA

RODOLFO MONDOLFO	La conciencia moral en Sócrates, Platón y Aristóteles.
RODOLFO M. AGOGLIA y FRANCISCO E. MAFFEI	Ciencia y metafísica en Aristóteles.
EMILIO A. ESTIU	Arte y liberación.
EUGENIO PUCCIARELLI	La historia en el plano del arte.
NARCISO POUSA	La metafísica en Jean Wahl.
CARLOS M. HERRAN	Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo.

BIBLIOGRAFIA

Libros de *E. Gilson, L. Landgrebe, A. Wenzl, L. Klages, A. Aron, B. Croce, J. C. Flügel, J. Dewey, R. Mondolfo, L. Gardet y W. Windelband.*

Comentarios por Emilio D. L. Rosso, Walther Brüning, Aníbal Villaverde, Juan José Hernández Arregui, Armando Asti Vera y Eugenio Pucciarelli.

INFORMACIONES

Ministerio de Educación

Universidad Nacional de Eva Perón

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

HUMANIDADES - FILOSOFIA

XXXIV

HUMANIDADES

HUMANIDADES

Director: RODOLFO M. AGOGLIA

Secretario de Redacción: HUGO E. MENDIOROZ

XXXIV

SECCION FILOSOFIA



A. D. Delucchi
7 - XII - 54.

Ministerio de Educación

Universidad Nacional de Eva Perón

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

1954

Este número ha sido preparado por personal técnico del Departamento de
Filosofía y Pedagogía e Institutos anexos.

Queda hecho el depósito que exige la ley

Impreso en la Argentina.

Talleres Gráficos de Angel Domínguez e Hijo, 38-420. Eva Perón (Bs. As.)

I N D I C E

	<i>Pág.</i>
RODOLFO MONDOLFO, La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles	7
RODOLFO M. AGOGLIA y FRANCISCO E. MAFFEI, Ciencia y metafísica en Aristóteles	31
EMILIO A. ESTIU, Arte y liberación	49
EUGENIO PUCCIARELLI, La historia en el plano del arte	59
NARCISO POUSA, La metafísica en Jean Wahl	67
CARLOS M. HERRAN, Sobre algunos problemas religiosos en el existencialismo	77

BIBLIOGRAFIA

EMILIO D. L. ROSSO, <i>Jean Duns Scot</i> por Etienne Gilson	99
WALTHER BRUNING, <i>Phänomenologie und Metaphysik</i> por Ludwig Landgrebe	103
— <i>Materie und Leben</i> por Aloys Wenzl	104
ANIBAL VILLAVERDE, <i>Los fundamentos de la caracterología</i> por Ludwig Klages	106
JUAN J. HERNANDEZ ARREGUI, <i>Sociólogos alemanes contemporáneos</i> por Raymond Aron	107
— <i>Ética y política</i> por Benedetto Croce	108
— <i>Psicoanálisis de la familia</i> por J. C. Flügel	110
— <i>El hombre y sus problemas</i> por John Dewey	111
— <i>El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica</i> por R. Mondolfo	112
ARMANDO ASTI VERA, <i>Expériences mystiques en terres non chrétiennes</i> por L. Gardet	113
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>Historia de la filosofía moderna</i> por W. Windelband	116

INFORMACIONES

Departamento de Filosofía y pedagogía. Primer Congreso argentino de Psicología. Congreso internacional de filosofía. Congreso internacional de filosofía de las ciencias.	119
---	-----

LA CONCIENCIA MORAL EN LA ETICA DE SOCRATES, PLATON Y ARISTOTELES

I. *Sócrates: El examen interior y el autodomínio. El perfeccionamiento espiritual como premio para si mismo*

El principio inspirador de la ética socrática debe reconocerse como una herencia de motivos procedentes de la religión órfica, con su honda conciencia del pecado y exigencia de purificación, que se habían expresado luego en la escuela pitagórica con el precepto del cotidiano examen de conciencia y con la obligación de avergonzarse por las propias faltas ante sí mismo más aun que ante los demás. La herencia ética del pitagorismo repercute igual y simultáneamente en las doctrinas morales de Demócrito y en las de Sócrates: vale decir en las dos corrientes antagónicas del materialismo y del idealismo.

En *Hippias Mayor*, 298 B-C, Sócrates declara que, aun cuando sus faltas pudiesen escapar a los demás, jamás escaparían a alguien frente al cual experimenta mayor vergüenza que frente a cualquier otro; y que ese alguien es él mismo, Sócrates, el hijo de Sofronisco. Lo cual corresponde al precepto del oráculo délfico (conócete a ti mismo) al que siempre remite Sócrates, y a la exigencia que él considera fundamental en la vida del hombre: cuidar de su alma para mejorarla.

La realización de esta tarea implica un constante examen

Conferencia leída en la Facultad de Humanidades el 20 de agosto de 1953.

de conciencia, según la norma y la costumbre de los pitagóricos, con los cuales Sócrates debe haber tenido vinculaciones, como lo han señalado particularmente Taylor y Burnet. En la *Apología* (cap. XXVIII, 38 A) Platón le hace declarar expresamente que “una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre”; y esta declaración corresponde perfectamente a toda la actividad desarrollada por Sócrates durante su vida, según todos los testimonios, y se compadece con otras ideas que le hacen expresar tanto Platón como Jenofonte, pese a las divergencias que ambos presentan en sus respectivas representaciones e interpretaciones de la figura y el pensamiento socráticos; y parece por lo tanto que puede considerarse históricamente acertada.

Por cierto que toda afirmación respecto de la persona, el pensamiento y la enseñanza de Sócrates debería fundamentarse en una solución previa, debidamente justificada, del “problema de Sócrates”, que desde hace largo tiempo es objeto de investigaciones y discusiones, y presenta las arduas y complejas facetas que ha señalado recientemente en forma adecuada V. de Magalhães Vilhena en sus doctos estudios: *Le problème de Socrate: Le Socrate historique et le Socrate de Platon, y Socrate et la légende platonicienne* (Press. Univ. de France, 1952, ps. 568 y 285), a los cuales seguirán otros tomos. Pero en lo que respecta al imperativo del examen de conciencia, no sólo nos parece justificado atribuirlo a Sócrates por los motivos mencionados, sino que, por otro lado, el significado histórico de la proclamación de este principio y de las ideas vinculadas estrictamente con él, que los testimonios —divergentes en otros aspectos— atribuyen coincidentemente a Sócrates, no puede ser invalidado ni siquiera por una crítica negativa extrema como la formulada por Olof Gigon ⁽¹⁾. Este autor sostiene no sólo que

(1) O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berne, Francke, 1947. Es sin duda más radicalmente negativa la crítica de E. Dupréel, *La Légende Socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922 (c. también, del mismo autor, *Les sophistes*, Neuchâtel, 1949), que quiere hacer de Sócrates una ficción literaria del nacionalismo ateniense de Platón y los llamados socráticos, quie-

no es posible otorgar realidad histórica a ninguno de los retratos discordantes que de Sócrates nos han dejado sus contemporáneos, sino que ninguno de ellos la tuvo ni siquiera en vista. Todos esos retratos pertenecerían a la *Sokratesdichtung*, a la literatura destinada a la configuración ideal del modelo del “sabio”, tal como cada uno de los autores lo concebía, pero sin que ninguno de ellos se preocupara en absoluto por la fidelidad histórica. Platón, Jenofonte, Aristóteles y los demás autores que lo mencionan, se han servido del nombre de un tal Sócrates, condenado a muerte por impiedad en el año 399 a C., tal como hubieran podido utilizar otro nombre cualquiera, con el fin de llevar a cabo su creación literaria; y por lo tanto no existirían testimonios históricos dignos de tal denominación acerca de este personaje, ni mucho menos de la doctrina que pueda haber sostenido.

Esta tesis negativa, a la cual por otra parte se han formulado objeciones sobre la base de algunos testimonios históricos sustraídos a toda disputa ⁽²⁾, no puede invalidar, como hemos dicho, el valor y significado histórico de los rasgos que trazan coincidentemente las distintas representaciones de Sócrates, no obstante las divergencias que presentan. No sólo el hecho de que Jenofonte, Platón, etcétera, hayan elegido a Sócrates como representante de un tipo ideal de sabio que en todos ellos — pese a las discordancias recíprocas — presenta rasgos comunes o susceptibles de combinarse en mutua armonía, significa que el personaje real debía poseer tales rasgos; sino que, al atribuírselos, los discípulos documentan que veían

nes habrían inventado la existencia, la enseñanza, las vicisitudes, la condenación y la muerte de este maestro imaginario para ocultar su propia esterilidad especulativa, apropiándose mediante esta ficción de las doctrinas de los sofistas extranjeros: Protágoras, Gorgias, Pródico, Hipias. La superficialidad y arbitrariedad con que procede Dupréel han sido puestas en evidencia por Diès (*Autour de Platon*, págs. 182 y sigs.), Nestle (*Philol. Woch.*, 1922), Shorey (*Class. Philol.*, 1922), Carteron (*Rev. philos.*, 1923), Stefanini (*Platone*, I, passim) y, recientemente, por H. Cherniss (*Amer. Journ. of Philol.*, abril de 1952), autores a los que me remito.

(2) Cr. E. De Strycker, *Les témoignages historiques sur Socrate*, Mélanges H. Grégoire II, Bruxelles, 1950.

a su maestro dotado de tales caracteres, es decir, que esos caracteres, fuesen reales o imaginarios, son los que han ejercido su influjo histórico en el desarrollo de la ética griega ⁽³⁾. Y esto es lo que más nos importa, y lo que podemos dejar establecido pese a todas las negaciones de la hipercrítica.

Por lo tanto puede reconocerse que el primer rasgo, de la exigencia de un conocimiento de sí mismo que se logra mediante el examen de conciencia, con la finalidad de mejorar a su propia alma, existe sin discusión en el Sócrates que ha ejercido su influjo inspirador y estimulador en la formación de sus discípulos y en el desarrollo de las ideas morales en Grecia.

En la convicción íntima respecto de las exigencias indicadas, se inspira, por lo tanto, el esfuerzo constante de Sócrates, su actividad de maestro y mentor, considerada por él como misión de toda su vida, que Dios le ha confiado y sin cuyo cumplimiento no cree que le valga la pena vivir. Consiste en un esfuerzo continuo para despertar en todos los hombres la conciencia moral, estimulándola mediante la vergüenza que se experimenta al dejar de cumplir con el deber hacia sí mismo y hacia Dios. Sócrates explica esto a sus jueces al citarles (en la *Apología* platónica) las palabras que acostumbra dirigir a sus conciudadanos, preocupados por el logro de bienes exteriores más bien que por su perfeccionamiento espiritual. “¡Oh, hombre óptimo!... ¿No te da vergüenza preocuparte por tus riquezas, con la finalidad de que se multipliquen hasta donde sea posible, y de la reputación y el honor, y no cuidar solícitamente de la sabiduría, de la verdad y del alma, con el objeto de que llegue a ser tan buena como sea posible?” ⁽⁴⁾

Cuidar el alma para hacerla mejor, significa experimentar una exigencia interior de purificación, semejante a la que

⁽³⁾ Con razón dice M. Vilhena (*Le problème de Socrate*, págs. 12 y sigs.) que, aun cuando se nos escapara el Sócrates real, “la crítica tiene todavía que ocuparse del socratismo”.

⁽⁴⁾ Platón (*Apología de Sócrates*, XVII, 29-30). Para el fundamento de la interpretación aquí delineada, remito al capítulo “Sócrates” de mi obra *Moralistas griegos*.

determinaba entre los pitagóricos la práctica del examen de conciencia, que Sócrates vuelve también a enseñar. La realización del perfeccionamiento interior no puede parecerle viable sino mediante una energía interna, vinculada con la conciencia de un deber, en lucha contra las fuerzas de los apetitos y las pasiones, que son también, sin duda, interiores, pero se hallan vinculadas con la existencia exterior y la atracción de los bienes materiales y los goces sensibles. Sócrates habla en el *Protágoras* platónico, así como Demócrito en sus escritos ⁽⁵⁾, de un “dejarse vencer por sí mismo” y de un “llegar a vencerse a sí mismo”, porque la lucha entre las pasiones y la voluntad de bien se realiza en la interioridad del sujeto, entre un sí mismo inferior y uno superior. Pero es lucha en pro del autodomínio y la autonomía, contra la heteronomía, lucha por el bien interior que sólo puede ser libertad espiritual, contra los atractivos exteriores, que significan dependencia de algo que reside fuera de nosotros.

Este aspecto de la enseñanza de Sócrates, cuya eficacia multiplicaba él mediante la sugestión de su ejemplo personal, ha sido convertido luego por Antístenes, que exalta “la fortaleza de ánimo de Sócrates”, en la doctrina moral de la escuela cínica, cuya exigencia básica e ideal ético se sintetizan en la libertad espiritual y la independencia respecto a toda necesidad ⁽⁶⁾. Pero al interpretar en este sentido y en forma por

⁽⁵⁾ Cf. *Protágoras*, 358. Recuérdense los siguientes fragmentos de Demócrito: B 241 Diels: “No sólo es valiente quien vence a los enemigos, sino también quien triunfa de sus propios deseos”; B 236 Diels: “Es arduo combatir con el propio corazón; pero vencerlo es propio del hombre que razona bien”. Estos fragmentos expresan las mismas ideas que el 75 de la Colección Mullach (no aceptado por Diels), cuyas palabras coinciden con las de Sócrates: “la primera y mejor de todas las victorias es el vencerse a sí mismo; pero dejarse vencer por sí mismo es lo más torpe y malo”.

⁽⁶⁾ Antístenes afirma enérgicamente la naturaleza puramente espiritual e interior tanto del bien como del mal: “Creo que los hombres tienen su riqueza y su pobreza no en la casa, sino en el alma” (en Jenofonte, *Sympos.*, 4, 34). Diógenes acentúa la exigencia de liberación de todas las necesidades exteriores y las pasiones y deseos, vinculados siempre con objetos exteriores que esclavizan al hombre: “a semejanza de Hércules, protector de mi escuela, he dominado a fortísimos atletas y a ferocísimas bestias: quiero decir la pobreza, la ignominia, la ira, el

cierto unilateral y excesiva la enseñanza de su maestro, Antístenes obedecía a una exigencia que expresaba sin duda el propio Sócrates, como se ve, por ejemplo, en las palabras que le atribuye Platón en el *Menexeno*: “El hombre que sólo pone en sí mismo lo que lleva a la felicidad o cerca de ella, y no permanece en dependencia de la condición de los demás, de modo que su situación se vea obligada a oscilar según la buena o mala situación de aquéllos, es el que se halla preparado para la vida óptima, es el sabio, valeroso y prudente” (*Menexeno*, XX, 248) (7).

Pero el hecho de que Sócrates ubique en si mismo la fuente de toda felicidad no significa que él se aisle en forma egoísta de los demás, sino que coloca el verdadero bien en lo espiritual antes que en lo corpóreo, y por este camino siente y reconoce en el anhelo y esfuerzo mismo de autoelevación moral su vinculación con el prójimo, por la solidaridad mutua que nos une a los otros en la realización del perfeccionamiento espiritual. La

temor, el deseo y el más cruel y engañoso de todos, el placer” (en Dión Crisóst., *Orat.* IX, ed. Arnim, I, 105). Crates exalta a la libertad como diosa de los cínicos: “Ni subyugados ni dominados por el placer, que es cosa de esclavos, ellos (los cínicos) aman a la reina inmortal, la libertad, etcétera” (en Clement., *Stromat.*, II, 413 A). Por otra parte, los cínicos pintan con colores sombríos la esclavitud a que nos someten las pasiones: “Os sucede a vosotros lo mismo que al que montaba un caballo desbocado; el caballo, sin gobierno, lo arrastraba en su loca carrera, sin que él pudiera descender. Y encontrándose con uno que le preguntó: ¿hacia dónde vas?, dijo: hacia donde éste quiera, y señaló al caballo desbocado. Y si bien os preguntase a vosotros ¿hacia dónde vais?, deberíais responder, si quisiérais responder la verdad: hacia donde quieren las pasiones, el placer, la vanagloria, la avidez de ganancia, la cólera, el temor; hacia donde cualquier otra pasión quiera arrastrarnos. Porque vosotros no montáis un solo caballo, sino ora éste, ora aquél, y todos desbocados y enfurecidos” (Luciano, *Cyn.*). Esta exigencia de autodominio y autonomía espirituales pasa en la época postaristotélica tanto a los estoicos como a los epicúreos.

(7) Lo cual coincide perfectamente con las ideas que Jenofonte (*Memor.*, IV, 5) hace expresar a Sócrates: “¿Crees que la libertad es una cosa bella y sublime para el hombre, no menos que para la ciudad? —La más bella y sublime, sin duda. —Ahora bien: a quien se encuentra dominado e incapacitado para hacer lo mejor, ¿le juzgas libre? —No, en absoluto. —Y los intemperantes ¿te parece que sólo están impedidos de hacer las cosas mejores, o también forzados a hacer las más innobles? —No menos forzados a esto que impedidos de aquéllo... Entonces los intemperantes están sometidos a la peor de todas las esclavitudes”. Sobre estos puntos cf. “Sócrates” en mi obra *Moralistas Griegos*,

mayor alegría para Sócrates — nos refiere Jenofonte, *Memor.*, lib. IV, 8 — residía en la conciencia de su mejoramiento espiritual. “¿Ignoras que a ningún hombre en el mundo le concedería sobre mí el derecho a afirmar que ha vivido mejor y más alegremente? Pues según mi parecer, viven en forma óptima quienes estudian para hallar el mejor modo de llegar a ser óptimos, y viven muy felices quienes tienen más viva la conciencia de su mejoramiento”.

Vemos entonces que en contra de la opinión corriente, según la cual se subordina la felicidad a la posesión de bienes exteriores — descuidados por Sócrates hasta el punto de que Antifonte, según el testimonio de Jenofonte, lo llamaba: “verdadero maestro de infelicidad” —, existe según Sócrates una fuente interior de felicidad que consiste en la conciencia de un constante mejoramiento; pero se declara aquí que este mejoramiento no lo obtiene el hombre por sí solo, sino asociando a él a su prójimo. “¿De qué otra fuente — dice Sócrates en el pasaje de los *Recuerdos* de Jenofonte que se refiere a la discusión con Antifonte — crees que proviene tanto placer, sino del sentirse transformado en mejor y de contribuir al mejoramiento de los amigos?... Ahora bien, éste es el pensamiento que llena mi vida” (libro I, cap. 6).

El automejoramiento tiene que ser al mismo tiempo esfuerzo dirigido al mejoramiento del prójimo; en esta exigencia estriba la ciencia de amor que Sócrates se jacta de poseer en el pseudoplatónico *Theages* (p. 128), en el acto mismo de confesar su ignorancia acerca de todas las otras ciencias. “De todas estas ciencias bellas y felices yo no sé nada, aun cuando quisiera saber; pero repito siempre, por así decirlo, que me encuentro en la condición de no saber nada, fuera de una pequeña ciencia: la del amor. Pero en ésta puedo jactarme de ser más profundo que todos los hombres que me han precedido y los de nuestro tiempo”.

Por amor, justamente, y no a la espera de una recompensa, quiere Sócrates que se beneficie a los demás, procurando su mejoramiento; aun cuando los beneficios se muestren in-

gratos, subsiste íntegra para el benefactor desinteresado la recompensa verdadera, que consiste en la satisfacción interior de su conciencia por el bien cumplido. “Si tú quisieras — pregunta Sócrates a Querócrates en la conversación relatada por Jenofonte, *Memor.*, lib. II, cap. 3 — persuadir a un amigo tuyo de que tuviera cuidado de tus cosas, ¿qué harías? Primero lo tendría yo de las tuyas... ¿Y si quisieras obtener que te acogiera como huésped?... —Primero lo acogería yo a él... —Y tú, entonces... , ponte a la obra de hacer mejor a ese hombre... —¿Pero si a pesar de obrar yo así, él no se transformara para nada en mejor? —Y ¿qué otro peligro corres, sino el de mostrar que tú eres hombre bueno y pleno de amor hacia tu hermano, y él, en cambio, malo e indigno de los beneficios?”

La bondad, pues, no exige un premio o una remuneración, sino que es premio y remuneración por sí y para sí misma, en tanto satisface la conciencia del deber; así como para repeler del propio espíritu y de la propia conducta la maldad y la injusticia, no es necesaria la previsión de un castigo exterior, porque encuentran éstas su mayor castigo en sí mismas, es decir, en la perturbación que producen en la conciencia moral. No hay, pues, que cometer nunca injusticia, ni siquiera devolverla cuando se la recibe: puede considerarse que la expresión de este concepto, formulada en el *Critón* platónico, corresponde en un todo a la orientación ética de la enseñanza y la conducta de Sócrates.

“Entonces — dice Sócrates en el *Critón*, X, 49 — no se debe cometer injusticia de ninguna manera. —No. —Ni aun quien ha recibido injusticia puede, como por lo general cree la gente, cometerla a su vez, ya que de ningún modo puede hacerse injusticia. —Parece que no. —Y ¿es justo o no devolver mal por mal, de acuerdo con lo que dice la gente? —No, con seguridad. —Porque el hacer mal a los demás no difiere en nada de la injusticia. —Dices la verdad. —De manera, pues, que no se debe devolver a nadie injusticia por injusticia, mal por mal, cualquiera sea la injusticia que hayas recibido. —No. —Mira, Critón, yo bien sé que son y serán pocos lo que lo

entiendan así... Por mi parte, hace mucho que lo he pensado así y también lo pienso al presente”.

El diálogo tiene lugar en la cárcel donde Sócrates está esperando la ejecución de su condena de muerte, y en vano ha tratado Critón de convencerlo para que se sustraiga, mediante la fuga preparada por sus amigos, al cumplimiento de tan injusta sentencia. Sócrates objeta firme e irrevocablemente con su constante convicción ética, que aun en ese momento mantiene sin vacilar. “Pensarlo todavía en el presente”, en este presente en que entonces se encontraba, significaba para él someterse a una injusta condena de muerte, sacrificar su vida, con el fin de no violar las leyes de la patria. Aun cuando las demás gentes pudieran absolver a quien devolviera injusticia por injusticia, Sócrates sabía que no podía absolverlo el tribunal interior de la conciencia, superior a cualquier otro. La voz de la conciencia moral debe pues ser oída por sobre todo; sus exigencias y sus prohibiciones son decisivas en todo caso: ésta es la enseñanza suprema que Sócrates ha legado, con su resolución de no sustraerse al cumplimiento de la innmerceda e injusta condena.

La influencia ejercida por la enseñanza socrática, que no se limitaba, como la de otros filósofos, al círculo restringido de los discípulos, sino que solía dirigirse a cualquiera de sus contemporáneos, ha contribuído poderosamente, sin duda, a difundir en vastas esferas culturales de esa época la noción de conciencia moral que él predicó mediante la palabra y el ejemplo. No puede asombrarnos, por lo tanto, el encontrar en escritores que se hallan al margen del dominio propio de la filosofía, tales como el pseudo - Isócrates en su discurso *Ad Demonicum*, una afirmación clara del concepto de conciencia moral, que ya había contribuído también a propagar, por otro lado, las ideas pitagóricas recogidas y desarrolladas por Demócrito. “No esperes jamás — dice el pseudo Isócrates — permanecer oculto al cometer cualquier acción deshonesta; pues aun cuando pudieras ocultarte a los demás, tendrías en ti mismo la conciencia de tu culpa”.

II. *Platón: La conciencia y la responsabilidad. La sensación interior de la conciencia.*

Platón profundizó en forma sumamente eficaz estas ideas. Partiendo de la enseñanza de Sócrates, desarrolló ulteriormente la teoría de la conciencia moral, y representó de la manera más viva y eficiente la conciencia del pecado como turbación y trastornos interiores del alma, y por ende como infelicidad insanable del malvado, aun en medio de los mayores triunfos. Tampoco faltan en Platón, contrariamente a lo afirmado por Brochard, las preocupaciones por la vida futura, que se afirman de manera particular en la parte final del *Gorgias* y en la *República*. “Yo creo firmemente en estas cosas — dice Sócrates en el *Gorgias*, LXXXII, 526 D y sigs., hablando del juicio final a que están sometidas las almas de los muertos — y voy considerando cómo lograré presentar mi alma al juez lo más pura posible. . . Y me esforzaré, en efecto, para vivir siendo lo mejor que pueda, y así morir cuando llegue mi hora. Y exhorto también a todos los otros hombres, en lo que me es posible, y a ti también, hacia esta vida y esta prueba, que declaro superior a todas las pruebas de este mundo, y te censuro porque no te encontrarás en situación de ayudarte cuando llegue para ti la hora de esa justicia y esa sentencia de las que ha poco hablaba. En cambio, al arribar ante el juez eterno. . . y estar en sus manos, balbucearás y te atacará el vértigo. . .”

Y en la *República* se expresa desde el comienzo, en las palabras del anciano Céfalo, la preocupación por el destino de ultratumba, que despierta en el alma del hombre a medida que avanza hacia el término de su vida, y se tiñe de terror o de serenidad según que uno tenga conciencia de sus pecados o de sus buenas acciones: “Pues tienes que saber, ¡oh Sócrates querido!, que cuando uno se acerca al momento en que debe pensar en la muerte, se insinúa en su interior el miedo y la preocupación con respecto a cosas en las cuales antes no pensaba. Pues los mitos que se cuentan respecto de lo que ocurre en el Hades, es decir, cómo debe cumplir allí su pena quien aquí

ha sido injusto, aunque hasta el momento los tomara en broma, le perturban entonces el espíritu porque teme que sean verdaderos; y ya sea por debilidad senil, sea porque se halla entonces cercano al más allá, el hombre comienza a verlos con mayor claridad. Por lo tanto se llena de sospechas y terrores, y empieza ya a cavilar y considerar si no ha pecado contra alguien. Y quien halla en su vida muchas iniquidades, a menudo despierta del sueño como los niños, estremeciéndose siempre de terror, y vive esperando lo peor. Quien en cambio no tiene en sí mismo conciencia de ninguna culpa, lleva consigo la suave esperanza, la buena nodriza de los ancianos, como dice Píndaro” (8).

Luego, en la parte final de la *República* (lib. X, cap. 13, 614 B y sigs.), el mito de Er, el armenio, presenta de la manera más impresionante los tormentos infernales que sufren los pecadores — durante toda la eternidad cuando sus pecados son más graves e incurables —, en medio del pavor y el horror que producen el ambiente y los demonios ardientes, junto con el mugido espantoso de la vorágine que vuelve a arrojar al abismo de los sufrimientos a las almas que anhelan huir de sus fauces.

Sin embargo, lo que en Platón más interesa para nuestro tema, no se refiere a los terrores de ultratumba por sí mismos, sino en cuanto se hallan vinculados con la conciencia del pecado, que — como hace decir Platón a Céfalo — estimula y constriñe de continuo a quienes piensan en la muerte, para que efectúen su examen de conciencia. Lo que más nos interesa aquí es la conciencia de la responsabilidad que según Platón manifiestan quienes están invadidos por el terror a la vida de ultratumba, como puede verse en el mismo mito de Er; es la noción de conciencia moral que él expresa; es el hecho de que considere la conciencia del pecado como condena interior y tormento del alma en la vida presente.

(8) *Republ.*, lib. I, cap. V, 330 d - 331 a. La cita de Píndaro se refiere al fragm. 214.

En el mito de Er, las almas que deben reencarnarse son conducidas de Lájesis, hija de Ananke, que tiene sobre sus rodillas las suertes y los paradigmas de las diversas formas de vida. Cada una debe elegir la suya libremente, pero con conciencia de su responsabilidad. El “profeta” que les presenta los distintos modelos de vida para que elijan, les advierte acerca de la responsabilidad que ellas mismas tienen: “no os elegirá vuestro daimon, sino que sois vosotras las que tenéis que elegirlo a él... La areté no es propiedad de nadie. Cada cual participa de ella en mayor o menor medida, según que la enaltezca o la deshonne. La responsabilidad es de quien elige su suerte. Dios no es responsable”.

Esta declaración, que se encuentra en la *República*, 617 D-E, coincide con lo que se dice en el *Timeo*, 42 A-D, al hablar de la creación y destinación de las almas humanas, que llevan connaturalmente consigo sensibilidad, apetencias y pasiones, y “si ellas logran dominarlas, viven en la justicia; si se dejan dominar por ellas, viven en la iniquidad”; de manera que “promulgadas estas leyes para las almas, el demiurgo se encuentra exento de responsabilidad (*ἀναίτιος*) en lo que respecta a la maldad de cada uno”. Aquí también, en el *Timeo*, Dios aparece libre de responsabilidad en la conducta humana, y la virtud no les es dada a los hombres como propiedad, sino que cada uno — según rezan las palabras citadas de la *República* — debe conquistar su participación en ella mediante su adhesión activa.

Pero en el mito de Er, la libertad y responsabilidad de las almas pueden parecer más limitadas que en el *Timeo*, en cuanto que, una vez efectuada la elección, el destino que el alma tendrá en la nueva vida queda sellado por las Parcas y por su madre Ananke, y se hallan determinadas todas las consecuencias que acarrea el modelo de vida elegido, de modo que el alma que escogió en forma apresurada e inconsiderada, a raíz de su inexperiencia ⁽⁹⁾ o codicia, se encuentra luego condena-

(9) Es notable —y, en cierto sentido, “étonnant”, según la expresión de R. Schaerer (*Sur l'origine de l'âme et le probl. du mal dans le platonisme*, “Rev.

da al mal destino que su torpeza le impidió prever. “Estamos, pues, predestinados — comenta Robin ⁽¹⁰⁾—. Pero, réprobos o elegidos, ¡no nos queda sino atribuirnos a nosotros mismos lo que será nuestra vida! En resumen, dos cosas parecen evidentes: Platón no quiere renunciar al Destino, y, por otra parte, quiere que Dios resulte inocente del mal que nosotros cometemos”.

Pero esta interpretación de Robin, según la cual fatalidad y responsabilidad se oponen en Platón de una manera difícil de conciliar, no toma en cuenta algunos elementos que ofrece, la misma parte final de la *República*, destacados oportunamente por Jaeger. El momento en que se elige la forma de vida es aquel en que se afirma en pleno la responsabilidad del alma, y es resultado y conclusión de toda la vida anterior. “La extraordinaria seriedad — observa Jaeger — con que Platón concibe este problema y lo convierte en el único asunto que verdaderamente domina toda la existencia del hombre, se expresa en el postulado de que el hombre debe prepararse en esta vida con todas sus fuerzas para poder realizar la elección que deberá hacer en la otra vida cuando, tras una peregrinación milenaria, se disponga a descender nuevamente sobre la tierra para

de *theol. et philos.*”, Lausanne, 1939, pág. 72)— que Platón atribuya especialmente esta inexperiencia e ingenuidad a las almas que proceden del cielo, “precisamente porque no han sido probadas por el dolor” (*Rep.*, 619 D). Hay aquí un reconocimiento de la valía moral del dolor, que según Moeller se introdujo recién con el cristianismo y resultaba incomprensible para la antigüedad clásica. Pero en este caso, debe tratarse para Platón del dolor vinculado con la experiencia del mal que se conoce por las injusticias ajenas y no por las propias —como opina, en cambio, Schaerer, *loc. cit.*—, precisamente por lo que se ve en la *Republ.*, 408 D - 409 C, donde Platón distingue, y no identifica, las condiciones requeridas para ser buen médico, de las necesarias para ser buen juez: el primero, dice, tiene que haber experimentado en carne propia las enfermedades que debe curar en los demás, porque cura el cuerpo ajeno por medio de su propia alma, y no de su cuerpo; en cambio, el juez, a quien corresponde gobernar mediante su alma a las almas ajenas, no debe tener la propia contaminada, sino libre del mal, cuya naturaleza debe conocer por vía de doctrina y no de experiencia, esto es, por haberlo estudiado extensamente como cosa ajena en las almas de los demás, y no porque lo sienta como algo propio en sí. Es probable que con esta distinción, Platón quiera oponerse a Antífonte, para quien la experiencia personal del pecado constituía un requisito indispensable en la consecución de la sabiduría.

(10) *La moral antigua* (ed. española), pág. 172.

vivir una vida superior o inferior (cf. *Rep.*, 615 A, 621 D). Ahora no es un ser libre en el pleno sentido de la palabra, sobre todo si se ve embarazado para ascender por sus antiguas culpas. Pero puede, no obstante, laborar en la obra de su liberación, siempre y cuando luche por seguir el camino ascendente (*Rep.*, 621 C 5). Si el hombre se esfuerza por marchar siempre hacia arriba, su liberación se llevará a cabo en una vida nueva” (21).

De aquí resulta que la predestinación constituída por el tipo de vida que el alma ha elegido, es una predisposición adquirida a consecuencia de la vida anterior — cuya conciencia debe tornar más agudo nuestro sentido de responsabilidad en la vida presente — más bien que una fatalidad trascendente, coercitiva e ineluctable — que nos quitaría todo sentido de responsabilidad y toda fuerza para resistir. El daimon que cada alma elige se asocia luego a ella por obra de Lájesis, como “custodio de la vida y cooperador en el cumplimiento (ἀποπλήρωτης) de las cosas elegidas” (*Rep.*, 620 D): lo cual recuerda la concepción del daimon expresada por Esquilo en el *Agamemnon*, cuando el coro niega que Clitemnestra sea irresponsable (ἀναίτιος) de su crimen, y afirma que el daimon sólo puede ser corresponsable (ὀυναίτιος). Tal como Esquilo, en *Los siete contra Tebas*, hacía expresar por el coro la convicción de que el hombre puede y debe resistir al impulso del daimon y vencerlo (versos 687, 698, 705 y sigs.), así también Platón asevera en el *Timeo* que las almas deben dominar los impulsos y las pasiones para vivir en la justicia y no en la iniquidad; y en la *República* afirma que podemos salvarnos si reconocemos que el alma es “capaz de soportar todos los bienes y todos los males, para mantenernos siempre en el camino que lleva hacia arriba”.

De esta manera, la obligación de que nos hallemos conscientes de nuestra responsabilidad se afirma para toda nuestra vida presente y para cada una de las acciones que pueden lle-

(11) Cf. *Paideia*, II, págs. 451-2 de la edición castellana.

varnos sea por el camino ascendente, hacia la purificación liberadora, sea por el opuesto, que nos precipita hacia la condenación final. Para “mantenernos siempre en el camino que lleva hacia arriba” necesitamos evidentemente poseer una conciencia vigilante de nuestra responsabilidad y practicar un constante examen interior; de modo que el destino del hombre en la vida moral presente y en la futura eterna consiste, para Platón, en una creación continua de su conciencia moral. El mismo Robin se inclina a reconocerlo cuando, al citar un pasaje del Libro XII de las *Leyes*, donde dice: “para cada uno de nosotros la realidad de la existencia está constituida por lo inmortal, que ha recibido el nombre de alma y que se presenta ante otros dioses para rendir cuentas”, comenta: “la individualidad se halla, pues, esencialmente constituida por la persona moral, con su mérito y su demérito; afirmación que, por otra parte, no hace sino precisar lo que Platón expresaba por boca de su Sócrates moribundo” (12).

También en este punto queda así confirmada la vinculación de la ética platónica con la enseñanza de Sócrates; y el acuerdo mutuo de las respectivas orientaciones se ratifica igualmente en otros aspectos.

En conformidad con las enseñanzas de Sócrates. Platón repite que no es vergonzoso recibir la injusticia o el mal, sino cometerlos, porque el alma viciada es el peor de todos los males. “Niego que deba uno sentir vergüenza porque lo abofeteen injustamente, o lo hieran en el cuerpo o roben; sino que más feo y malvado resulta que me abofeteen y hieran injustamente, a mí y a mis cosas, me roben, esclavicen, y violen mi casa; en suma, cualquier acto injusto dirigido en contra de mí y de las cosas que yo poseo, es más feo o malvado para quien comete la injusticia que para mí, que soy su víctima (13).

La vergüenza, en efecto, no debe experimentarse por lo que hacen los demás, sino por lo que hace uno mismo: pero

(12) Cf. Robin, *op. cit.*, págs. 46 y sigs. en la edic. citada, donde sin embargo se traduce por “el individualismo” la expresión de Robin: “l’individualité”.

(13) *Gorgias*, 508.

en este vuelco de la opinión común está implicado también el tránsito de la forma exterior de la vergüenza — hacia la gente y sus prejuicios — a la forma interior, hacia la propia conciencia moral. Este tránsito mostraba la influencia del precepto pitagórico, que exhortaba a avergonzarse más de sus propias culpas frente a sí mismo que a los demás; precepto que ya recogiera Demócrito, vinculado con el hábito de practicar el examen de conciencia que también enseñaba Sócrates. De ambos elementos surge, como consecuencia, la tranquilidad de conciencia frente a las ofensas recibidas, por las cuales el sujeto no tiene responsabilidad, y su perturbación por las que comete reconociéndose responsable. Al intervenir la conciencia moral, por lo tanto, es más vergonzoso para cualquiera cometer injusticia que recibirla. “Entonces — dice otro pasaje del *Gorgias*, 469 — ¿tú desearías más bien recibir injusticia que cometerla? — Para decir verdad, no quisiera ni una cosa ni la otra, pero si me viera precisado a elegir entre cometer o recibir injusticia, elegiría más bien el recibirla que el cometerla”.

En la *República* Platón explica y demuestra ampliamente que la injusticia y la maldad constituyen un vicio del alma, y por ende el peor de todos los males, que se convierte en castigo de sí mismo, a raíz de la turbación y discordia interiores que engendra en la conciencia. De manera que la felicidad y la infelicidad ya no dependen del éxito exterior, dado que residen en la satisfacción o el tormento interior de la conciencia; y quien logra los mayores éxitos al precio de la maldad, se encuentra en el más hondo abismo de la miseria moral, mientras que quien es víctima de las más tremendas adversidades a consecuencia de su honestidad y bondad, tiene su verdadero premio en la aprobación de su conciencia.

Platón plantea el problema mediante el contraste más cabal y típico entre las dos situaciones opuestas. “No quitemos al injusto nada de su injusticia, ni de la justicia al justo, sino que supongamos a uno y otro perfectos en su conducta. . . Que se dé, pues, al perfecto injusto la perfecta injusticia, y no se le quite, sino se deje que, cometiendo injusticias máximas, logre

la máxima fama de justicia... Y frente a él imaginemos al justo, que no cometiendo nunca injusticia, tenga máxima fama de injusto...; con el fin de que, llegados ambos al máximo extremo, el uno de la justicia, el otro de la injusticia, se juzgue cuál de los dos es más feliz" (14).

El resultado de este cotejo parece sorprendente: la felicidad está en razón inversa de los éxitos logrados por cada uno de los dos. "De modo que el alma justa y el hombre justo vivirán bien, y mal el injusto... Pero quien vive bien es feliz y bienaventurado; y quien no, al contrario... Por lo tanto, el justo es feliz, el injusto mísero" (15). Sin embargo, la perfecta infelicidad que aguarda al perfecto injusto, pese a sus grandes triunfos en la vida y a su misma fama de justo, depende del hecho que — como dice el *Teeteto*, 176 D — "el castigo de la injusticia... no es el que los hombres imaginan, golpes y muerte, a los que a veces logran escapar aun cometiendo injusticias; sino que es un castigo al que no es posible sustraerse". Puede evitarse el castigo exterior, ocultando a los demás sus propias maldades; pero no el interior, que se realiza en el alma y en la propia conciencia, a las que nunca puede uno ocultarse. La existencia de una sanción interna, ineludible, ofrece la solución — mejor dicho, la superación — del problema llamado del anillo de Giges. El pecado lleva en sí mismo su castigo a raíz de la *conciencia del pecado*, cuyo tormento el culpable no puede esquivar, y sólo logra aliviar mediante la expiación. Por eso el castigo humano y divino — cuando no se trate de los tormentos eternos del infierno, que no admiten un término y no dejan lugar a una redención final — no es un mal, sino un beneficio para el culpable, que sólo mediante la expiación puede purificar y apaciguar su alma, manchada y atormentada por el pecado.

"A mi parecer, Polos — dice Sócrates en el *Gorgias*, 472—, quien comete injusticia y es injusto, es absolutamente misera-

(14) Cf. *República*, II, 4, 360 y sigs.

(15) *República*, I, 24, 353 y sigs.

ble, pero es más desdichado todavía cuando no expía sus faltas y no sufre la pena impuesta por los dioses y los hombres”. La opinión vulgar queda totalmente trastocada: el lograr ocultarse y evitar el castigo no es una suerte, sino una desgracia para el criminal, la mayor desgracia que puede tocarle después de haber perpetrado el delito.

De esta manera, aun planteando el problema moral como problema de la felicidad — de acuerdo con la orientación general de la ética antigua, que, sin embargo, no puede considerarse extraña a la ética cristiana ⁽¹⁶⁾ —, Platón coloca el centro y criterio de ese problema en la conciencia moral, que es conciencia del deber y conciencia del pecado que lo viola, y por lo tanto juez y castigo interior inexorable e ineludible.

III. *Aristóteles: El mal moral y la virtud. El hombre plasador y responsable de su personalidad. La conciencia del deber y el juez interior.*

Aristóteles no podía ser inferior a su maestro en este aspecto, sino que profundiza aun más la indagación ética platónica. Y al repetir la sentencia común a Sócrates y Platón y a Demócrito — que es peor cometer que padecer injusticia — Aristóteles explica: porque el cometerla es maldad, mientras el recibirla deja exento de esta mancha espiritual.

“Es evidente — dice en la *Ética a Nicómaco*, V, 11, 1138 — que el recibir y el cometer injusticia son males ambos... , pero es todavía peor cometerla, porque el hacer injusticia va acompañado de la maldad más completa y absoluta o casi... , en cambio, el recibir injusticia ocurre sin maldad ni injusticia”.

Aristóteles complementa de esta manera una reflexión de

(16) Se ha afirmado la persistencia de tal orientación en San Agustín, y justamente lo ha hecho Eucken, en su libro: *“La visión de la vida en los grandes pensadores*, sección II, B, 2: “felicidad, bienaventuranza: he aquí el único fin al que se dirigen todos los pensamientos y el deseo ardiente de ese hombre”.

Demócrito. Lo que es bueno de verdad, había declarado el filósofo de Abdera, es la voluntad de bien; lo que es malo de verdad, agrega el estagirita, es la voluntad de mal. El bien y el mal moral quedan ubicados entonces — mucho antes de San Agustín y de su tratado *De libero arbitrio* — en la voluntad del hombre, fuente tanto del mérito como de la culpa. Y así como Demócrito admiraba la conciencia del deber que se mantiene y afirma en el espíritu del hombre aun en medio de las adversidades, también admira Aristóteles la voluntad de bien y de justicia que reina en la conciencia humana, y resplandece en ella pese a todas las aflictivas desventuras que puedan atormentarla ⁽¹⁷⁾.

“Esta, pues, la justicia, es una virtud perfecta . . . Ni Ésero ni Lucifer inspiran una admiración similar” ⁽¹⁸⁾. La comparación que aquí traza Aristóteles entre la admiración provocada por la virtud y la suscitada por el espectáculo de las estrellas, se anticipa a la célebre de Kant, expresada en la “Conclusión” de la *Crítica de la razón práctica*, donde afirma que las fuentes máximas del sentimiento de admiración y veneración hacia lo sublime eran las dos siguientes: el cielo brillante y estrellado sobre nuestras cabezas, y la ley moral que reina en la conciencia del hombre ⁽¹⁹⁾. Aristóteles no sólo compara entre sí las dos fuentes del más alto sentimiento admirativo, sino que afirma la superioridad de la interior sobre la externa.

Su admiración por la virtud se halla vinculada con el conocimiento que tiene de que es una creación del hombre mismo y de su voluntad. La virtud es un hábito de elección, para

(17) ὁμῶς δέ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν (Sin embargo, aun en medio de estas (adversidades) resplandece la honestidad): *Ethica Nicóm.*, I, cap. 11, 1100 b. 30.

(18) *Ethica Nicóm.*, V, 1, 1130.

(19) Creo que el citado pasaje de la *Ética a Nicómaco* se halla mucho más cerca de la página de Kant que el fragmento 10 Rose - 12 Walzer del *De Philosophia* de Aristóteles (relativo a las dos fuentes, cósmica y psicológica, de la fe en Dios), que W. Jaeger, *Aristóteles* (pág. 188 de la edic. mejicana) compara con ésta.

Aristóteles; y en toda elección interviene una valoración de las distintas posibilidades y una decisión de la voluntad, en tanto libre y, por ello, responsable. Por esa facultad de elección, precisamente, diferencia Aristóteles al hombre de los otros animales, dado que aquél tiene el poder de actuar o no actuar, obrar el bien o el mal.

Pero como cada acción contribuye a la formación de un hábito y del carácter del hombre, así éste no es sólo padre de sus acciones, sino también de sus hábitos, es creador de su carácter, plasmador de su personalidad ética respecto de toda vinculación con las ideas de la fatalidad y predestinación que había conservado, por lo menos en parte, Platón en su mito del daimon o genio personal que cada alma elige antes de su reencarnación en un nuevo cuerpo, daimon que constituía para él la predisposición innata de cada uno hacia una determinada orientación de su conducta en la vida. Es cierto que el sujeto podía y debía — según hemos visto al examinar los pasajes de la *República*, el *Timeo* y las *Leyes*, referentes a este problema — resistir a las tendencias y los impulsos malvados y de esta manera realizar la purificación y conquistar la salvación de su alma; pero su acción voluntaria tenía de ese modo una finalidad y un carácter eminentemente negativos, de neutralización de los impulsos y las pasiones innatas que lo empujaban a cometer actos reprochables. Aristóteles, en cambio, al sustituir la idea de las tendencias innatas por la de los hábitos adquiridos y al estudiar el proceso de formación de estos hábitos, reconoce a la acción humana un carácter y una eficacia eminentemente positivos y activos, que consisten precisamente en la producción de los hábitos que plasman al hombre mismo.

De esta manera Aristóteles no reconoce una especie de predestinación que el hombre debe a su daimon o índole personal innata; antes bien, según dice Robin, “trata de probar

(20) Un examen muy sagaz de esta cuestión puede encontrarse en *La doctrina della persona morale nell'Etica nicomachea*, artículo de Dom. Pesce publicado en “Archivio di storia della filosofia italiana”, 1936.

contra Platón que si hay solidaridad de nuestra conducta con respecto a nuestros antepasados y a nuestro medio, somos sin embargo responsables de lo que somos, obra progresiva de nuestra vida. Él pone el acento sobre esta otra solidaridad que, a partir de un primer acto, se establece entre todos los actos del individuo, y sobre nuestra responsabilidad, en lo que concierne a las repercusiones, fijadas por el hábito, de este acto inicial" (21).

Del hombre mismo, entonces, depende ser bueno o malo: en conclusión, él es padre e hijo a la vez de sus acciones (22),

(21) Cf. Robin, *op. cit.*, pág. 156 de la ed. francesa y págs. 168 y sigs. de la edic. argentina. En esta última, sin embargo, el período final resulta ininteligible porque se traduce: "il met l'accent sur cette autre solidarité... et sur notre responsabilité", con estas palabras: "él acentúa esta otra... y sobre nuestra...".

(22) Ver *Ethica nicóm.*, III, cap. I-IV, 1110-14. En estos capítulos, al explicar que son acciones voluntarias en el pleno sentido de la palabra las que proceden de una deliberación y elección, Aristóteles insiste en afirmar repetidas veces el concepto de que la deliberación siempre se refiere a acciones que se hallan en nuestro poder (ἐφ' ἡμῶν), de manera que tenemos plena responsabilidad de ellas. El mismo concepto se encuentra expresado también en *Ethica Eudemia*, II, cap. X, 1226 b: la deliberación se realiza acerca de las cosas que tienen la posibilidad de ser o no ser, porque se halla en nuestro poder el hacerlas o no hacerlas; y también en *Rhetorica*, I, cap. IV, 1935 b: la deliberación concierne a todas las cosas que pueden referirse a nosotros y cuyo principio de generación se halla en nuestro poder. Esta condición de "hallarse en nuestro poder" se relaciona expresamente en el pasaje citado de la *Rhetorica* con la posibilidad o imposibilidad de llevarlas a cabo en que nos encontramos; lo cual, sin embargo, no debe entenderse solamente en sentido físico, sino también moral. En efecto, la *Ethica nicóm.* vincula claramente la condición de "hallarse en nuestro poder" con nuestra responsabilidad, que nos cabe precisamente por el hecho de que podamos o no hacer, y por nuestra libertad de deliberación y elección. "Parece, por lo tanto, según se ha dicho, que el principio de las acciones es el hombre, y la deliberación se refiere a lo que él mismo puede realizar" (*ibid.*, § 15). El concepto está explicado más claramente un poco después, en el § 19, que Robin (*op. cit.*, pág. 173) comenta de la siguiente manera: "Al término de su análisis de la preferencia moral, da esta definición: "siendo el objeto de la elección algo deseable, sobre lo cual se ha deliberado y que forma parte de las cosas que se hallan en nuestro poder (ἐφ' ἡμῶν), la elección misma debe ser un deseo deliberativo de las cosas que se hallan en nuestro poder". Nuestra moralidad y felicidad parecen, pues, estar en nuestras manos: el hombre, dice Aristóteles, es el principio y generador de sus acciones, como lo es de sus hijos; el hombre engendra al hombre; e igualmente por sus actos se engendra también a sí mismo virtuoso o vicioso".

Acertadamente señala Robin, además, que "la elección de que se trata se

las cuales, luego de haber llegado a engendrar sus hábitos espirituales, se convierten en manifestaciones o indicios de ellos ⁽²³⁾.

De este modo la virtud, como hábito espiritual, es hija y madre de la voluntad de bien y de las buenas acciones: “la virtud del hombre — dice la *Ética a Nicómaco*, II, 5, 1106 a 22 — será un hábito por el cual el hombre se torna bueno y convierte en buena su propia obra”.

La virtud es manifestación de la $\varphi\sigma\delta\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, que en la *Ética a Nicómaco* significa la “razón práctica” o “conciencia moral” ⁽²⁴⁾. Aristóteles la distingue, en efecto, de la inteligencia ($\sigma\acute{o}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$) en tanto ésta tiene únicamente una función judicial, y aquélla la tiene imperativa. “La razón práctica, pues — dice en la *Ética a Nicómaco*, lib. VI, cap. XI, 1143 a, 8 — es imperativa, porque su fin consiste en dictaminar qué *se debe* hacer y qué no; en cambio, la inteligencia es sólo judicial”. Pero este carácter imperativo de la razón práctica procede de la interiorización de la ley moral en la conciencia, que es el resultado de todo el proceso de educación ética del hombre. El niño no posee todavía una ley interior, y sólo la adquiere mediante la educación, al formarse sus hábitos espirituales y su personalidad moral, formación que es todo un proceso de tránsito de la heteronomía a la autonomía de la

hace entre los actos *posibles* y se relaciona con un “acto futuro”; por lo cual Aristóteles se apoya en la indeterminación de lo futuro para su crítica a la teoría megárica (*Metaph.*, IX, 3, 1047), que intentaba suprimir lo potencial y lo contingente, reduciendo lo posible únicamente a lo que es verdadero desde toda la eternidad, es decir, necesario. Contra este fatalismo lógico, que Diodoro Crono quería fundamentar mediante su llamado “razonamiento dominador” (cf. Cicerón, *De Fato*, 17; Epicteto, *Dissertat.*, II, 19: verlos en mi obra *El Pensamiento antiguo*, tomo I, págs. 189 y sigs.), Aristóteles defiende la existencia de los hechos “futuros contingentes”, que es lo único que puede salvar la libertad y, por consiguiente, la responsabilidad de la acción humana.

(23) τὰ δέπραγμα σήμεια τῆς εὐεχίας ἐστίν, dice Aristóteles en su *Rhetorica*, I, 9, 1167 b, 32.

(24) Justamente así lo interpreta D. Pesce (*op. cit.*), de acuerdo con Jaeger, quien en su *Aristóteles* (cap. sobre el *Protréptico*) había señalado el cambio de significado que ocurre desde el *Protréptico*, donde *phronesis* significaba “razón teórica”, hasta la *Ética a Nicómaco*, donde significa “razón práctica”.

persona humana ⁽²⁵⁾. La formación de la personalidad moral realiza precisamente la conquista de la autonomía; cuando la ley se ha interiorizado, “el hombre está en situación de ser él mismo ley para sí mismo” (*Ética a Nicómaco*, IV, 1278 a, 32).

Ley para sí mismo, porque tiene en su conciencia moral el imperativo categórico que le dice y manda lo que *se debe*: la razón práctica se manifiesta como conciencia del deber, que dictamina “cuánto *se debe*, y por qué causa *se debe*, y hacia quién *se debe*, y por qué fin y cómo *se debe*” (*Ética Nicóm.*, II, cap. V, 1106 b, 21) Esta interiorización de la ley constituye la unidad moral de la personalidad ética; la unidad que confiere al virtuoso su armonía y satisfacción interior, que lo torna compañía deseable para sí mismo, en tanto que el malvado se halla siempre dividido interiormente y resulta enemigo para sí mismo ⁽²⁶⁾.

Es evidente que en esta idea de la amistad o enemistad del hombre consigo mismo, por la cual resulta él una compañía deseable o indeseable para sí mismo, se halla implícita la concepción de una especie de coloquio interior constante de cada cual consigo mismo, que representa un verdadero y continuo examen de conciencia. En la enemistad interior del malvado la conciencia moral se manifiesta como conciencia del pecado, inquieta y perturbada por el remordimiento, mientras la satisfacción interior — o amistad consigo mismo — del bueno es conciencia del deber cumplido. Así, los aspectos esenciales de la conciencia moral, legisladora de sí misma, juez interior, premio y castigo para sí misma, se muestran a plena luz en la ética aristotélica.

RODOLFO MONDOLFO.

(25) Véanse los primeros capítulos del libro II de la *Ética a Nicómaco*.

(26) *Ethica Eudemia*, VII, 6, 1240 b. Naturalmente, al apoyarme también en esta obra, la reconozco — junto con Jaeger en su *Aristóteles* — como obra del estagirita, contra la tradición instaurada por L. Spengel, quien la atribuyó a Eudemo.

CIENCIA Y METAFISICA EN ARISTOTELES

1. — *Actualidad del problema.*

Podemos advertir, dentro de la problemática filosófica contemporánea, la renovada y especial atención de que son objeto dos cuestiones de tradicional importancia especulativa: la de la relación existente entre filosofía y ciencia, y la del carácter científico de la filosofía, o sea su posibilidad de constituirse en ciencia rigurosa. La primera tiene su origen en la radical revisión de planteos que hoy afecta juntamente a todas las ciencias positivas de la naturaleza; y, necesario es reconocerlo, a la filosofía existencialista cabe, mejor que a ninguna otra, el mérito de haber sabido hacerse cargo de la aludida situación. Preocupada por establecer el significado último de esta crisis, ha iniciado un acercamiento más comprensivo de la filosofía hacia la ciencia, fruto del cual es la siguiente conclusión altamente reivindicatoria del saber científico: que sobre la base de las más recientes orientaciones científicas y como un resultado lógico de las mismas, recobran las ciencias su lugar natural frente a la filosofía, se instalan en un plano ontológico común, como filosofías especiales. Para los existencialistas, que han rectificado con ventaja el estricto punto de vista de Husserl sobre la cuestión, no hay propiamente hablando ciencias *fácticas*, ciencias cuyos principios sean simples generalizaciones de hechos, pues

todas las ciencias proceden por principios que abren acceso a los hechos, vale decir que, lejos de condicionarlos, alterarlos o configurarlos, fomentan a priori su autoaparición frente al sujeto cognoscente. La función mayéutica que el logos erodemático de Sócrates cumplía frente a la razón del interrogado, la cumple ahora el logos humano frente a toda forma de ser en general. De ahí que, firmemente afincados en su nueva posición fenomenológica, los existencialistas entiendan siempre el logos al servicio o en función del *on*, y estimen los distintos principios de la ciencia como otros tantos recursos del logos (horizontes) para poner al descubierto (*fáinomai*) el ser de particulares esferas de entes. Así se explica, pues, que acuerden valor filosófico a cada una de las ciencias y que las consideren, sin más, como ontologías regionales.

La segunda cuestión, que reconoce una compleja trayectoria histórica, experimentó una transformación decisiva merced a los trabajos de Husserl, de los cuales surge clara la posibilidad para la filosofía de alcanzar categoría científica siempre que se mantenga en el cerrado plano fenomenológico de las esencias y a ellas restrinja su problemática, donde no lleguen las incitaciones e inquietudes de la vida personal y los intereses de la existencia. Si tenemos en cuenta el hecho tan elocuente de que el existencialismo ha liberado a la filosofía de tal restricción al probar el alcance metafísico del análisis fenomenológico, esto es, su aplicabilidad a la existencia, sin que por ello se resienta la cientificidad del método, resultará comprensible entonces la estrecha vinculación que guardan, desde el punto de vista de la fenomenología, las cuestiones aludidas y cómo concurren y se refuerzan mutuamente, en este mismo plano, las soluciones que de ellas se proponen. Pues si, por un lado, resulta factible encarar cada ciencia, fenomenológicamente, como una filosofía particular, de reflejo, la filosofía surge no sólo convertida en ciencia, sino en la más estricta de todas, en la ciencia, por así decirlo, de las ciencias. Y a nadie escapará

que si la filosofía cumple con los requisitos del rigor científico ha de ocupar esta situación de primacía, como ciencia fundadora de las otras.

El entrecruzamiento tan explicable de estas cuestiones hoy en pleno debate, basta para conferir actualidad a todo estudio concierne a las mismas en una filosofía de tanta gravitación histórica como la aristotélica. Pero este interés no sólo viene determinado por un motivo tan general. Hay todavía algo más importante y de un orden más especial; porque la tentativa del existencialismo por otorgar valor ontológico a la ciencia está entendida como una *restauración* del punto de vista clásico y en este sentido ha buscado especial apoyo histórico en la filosofía aristotélica. Lo cual demuestra por sí mismo no sólo la utilidad, sino también la necesidad de una exégesis aclaratoria de las ideas aristotélicas; pues como es característico de la historia de la filosofía que las doctrinas originarias más relevantes se erijan en visiones normativas que tienden a perdurar y reaparecer en el decurso histórico del pensamiento, la explícita ratificación del punto de vista aristotélico frente a la ciencia, como fenomenológico, proporcionaría una pauta segura y eficaz para intentar la reinterpretación de concepciones epistemológicas hasta el presente no muy bien estimadas, como (a simple título de ilustración), las renacentistas de Leonardo y Galileo, que reclaman un examen histórico-crítico mucho más riguroso; y quizás podamos entonces descubrir en ellas la supervivencia de una valoración del conocimiento científico, de raigambre netamente clásica, abusivamente cancelada después y que hoy procura reasumir el existencialismo con miras a un fecundo entendimiento con la filosofía y a una urgente y necesaria renovación de las bases de la ciencia.

¿Qué entendió, pues, Aristóteles por ciencia y cómo concibió la científicidad de la metafísica?

2. — *Aparente ambigüedad del término "ciencia".*

Apenas queremos indagar en torno al concepto de ciencia en Aristóteles tropezamos con una seria dificultad. Las distintas definiciones que Aristóteles proporciona a lo largo de sus obras: conocimiento de las causas, de lo universal, de la esencia, de lo necesario, parecen contradecir su clasificación de las ciencias y el uso que él mismo hace de este término en numerosos pasajes. Así por ejemplo, no sin razón suele atribuírsele la clasificación de las ciencias en teoréticas (metafísica, matemáticas, física), prácticas (sabiduría práctica, ética) y productivas (artes), pues esta opinión se encuentra apoyada por múltiples textos aristotélicos, principalmente de *Metafísica*, verbi gracia, X, (1064 a 10), donde se habla claramente de *episteme poietiké* y *praktiké*, y II, 993 b 20-25, o I, 982 b 10, en los cuales especifica el objeto de la sabiduría diciendo que no es una *episteme poietiké* sino especulativa. Pero estas consideraciones se verían desvirtuadas por la idea expresada con frecuencia por Aristóteles, de que el arte y la sabiduría práctica (ética) no son ciencias. La primera distinción aparece claramente establecida en *Met.*, I, 981 a 1-5, donde se diferencian arte y ciencia en vista de los fines, dado que el primero conoce con miras a la producción, mientras la segunda por el valor intrínseco al saber mismo; y en varios pasajes señala Aristóteles que el arte no es una ciencia, aunque suponga sí, un principio teórico o científico, pues lo esencial en el arte es la actividad que promueve un cambio en otro ser distinto de aquél que posee tal principio y en tanto que es otro. Además, el arte se verifica para Aristóteles en el plano de lo contingente, de tal manera que sus obras pueden ser como no ser, lo cual se opone al carácter de necesidad propio de toda ciencia. Finalmente, para citar un texto inequívoco, podría oponerse al uso del término *episteme* referido al arte, la neta distinción de las seis formas de conocimiento a saber (*eidénai*) sita en *Met.* I, 980 a 22-983: sensación, memoria, experiencia, arte, ciencia y sabiduría. Y aún podría seguirse en detalle tal diferenciación, de acuerdo con la función

y jerarquía, el objeto, el origen, etc., de cada una de ellas. Basta con señalar, sin embargo, que el arte, en su forma originaria, surge como una simple generalización de la experiencia: mediante la comparación de casos particulares abstraer, e inferir el principio; pero en la medida en que sólo la eficacia de su aplicación puede dar alguna certidumbre de su hallazgo, este principio permanece siempre inseguro y la inferencia carece de la necesidad privativa de la ciencia, que surge, específicamente, como la indagación de las causas verdaderas de los fenómenos y su conocimiento. Claro está que el arte puede aparecer luego desarrollado sobre base científica, siendo en este sentido mucho más cercano de la episteme. Pero ni aún en la forma más elevada de conocimiento y aplicación reflexiva de reglas determinadas, puede el arte confundirse con la ciencia, precisamente porque en este caso depende de la ciencia y la supone. En las artes incipientes, pues, anteriores a la ciencia y promotoras de ella, las razones y juicios verdaderos en que se funda la actividad son inseguramente inducidos por el propio artesano, y en las artes con base científica, en cambio, proporcionados con seguridad por la ciencia; de modo, que en ésta, su forma más típica, el arte no es sino una simple utilización de conocimiento científico, pero nunca, como la ciencia, una investigación autónoma de saber.

En cuanto a la sabiduría práctica, ella, se opone, según ha advertido muy bien Ross, al concepto de ciencia como saber de lo necesario. En los *Segundos Analíticos*, se exige especialmente de las premisas del razonamiento científico que sean necesarias, y el silogismo práctico que precede a la acción no satisface tal requisito. Sus premisas sólo son probables, meras opiniones admitidas por todos o por los más sabios (*Et. Nic.* 1095 a-b, 1098 a, 1142 a, 1145 b). El propio Aristóteles expone cuál es el objeto de esta sabiduría manifestando que trata de las cosas que son generalmente tales, pero que pueden ser de otro modo; es una especie de *arte de actuar* basado en la deliberación acerca de los medios adecuados a un cierto fin. Y para abundar en ejemplos podríamos agregar todavía la radical di-

ferencia que establece entre la ética (como indagación del bien) y las matemáticas — diferencia que podría extenderse a toda ciencia —, en el sentido de que la primera no procede a partir de sólidos principios, de los cuales trata de derivar las necesarias consecuencias, sino que procura elevarse a ellos, por cuya razón no es demostrativa, como la ciencia, sino meramente dialéctica.

De todo lo expuesto cabría concluir que en Aristóteles el concepto de ciencia encierra una flagrante contradicción, pues a primera vista parecería haber dos afirmaciones inconciliables: la de los citados pasajes de la *Metafísica*, en que se dividen la ciencias en teoréticas, prácticas y productivas, y la que distingue netamente la ciencia del arte y de la práctica (presente en *Ética a Nicómaco* y en *Segundos Analíticos*) y con la que conecta la división más estricta de las ciencias en metafísica, matemáticas y física (que se desprende del libro XI de la *Metafísica*). ¿Que decir, pues, de estos dos criterios contradictorios, legítimamente sostenidos y apoyados por textos de innegable valor? ¿Habría que concluir en el reconocimiento de una oposición insoluble?

No cabe duda, sin embargo, que la ambigüedad es más aparente que real. Descartado el hecho — por la imposibilidad de precisar con rigor la cronología real de los libros aristotélicos — de que el concepto y la doctrina de la ciencia deben haber ido evolucionando hacia una precisión cada vez mayor, ya la simple consideración imparcial de los enunciados aristotélicos inclina a conceder mayor importancia a la clasificación de las ciencias en metafísica, matemáticas y física. Pero un examen más detenido del término *episteme* acaba por desvanecer toda incertidumbre. Porque este término sirve para designar, junto a la ciencia en el sentido más riguroso, la forma más alta de *saber en general* (eidénai), y la forma más alta de saber es el saber fundado o constituido por principios racionales, en oposición a la doxa y al conocimiento empírico o vulgar. Así, *episteme* posee, aparte de su significado específico, el más genérico de *conocer racional*; y en este sentido, no sólo abarca el saber

científico sino también el práctico y el productivo, pues éstos tienen una estructura inequívocamente racional. Aristóteles mismo nos da la confirmación de este empleo de *episteme* cuando la sustituye por otros términos genéricos, como por ejemplo en *Met.* VI, 1025 b 25, donde usa los vocablos *teoretiké*, *praktiké* y *poietiké* referidos expresamente a *dianoia* (actividad o proceso intelectual), texto que indujo a Chaignet a proponer, para evitar confusiones, que se sobreentienda siempre, junto a *teoretiké*, *praktiké* y *poietiké*, *dianoia* y no *episteme*. Pero sin necesidad de echar mano a tal recurso basta, con fines discriminativos, tener presente la doble acepción de *episteme*, como conocimiento general y como ciencia estricta, que se reserva entonces para una forma especial del primero, o sea el *teórico* (*episteme theoretiké*). Con lo cual el cuadro de las formas del saber en Aristóteles resultaría ser el siguiente:

Eidenai (conocer)	{ Sensación Memoria Experiencia Episteme (en sentido lato <i>dianoias</i>)	{ Productiva (Arte) Práctica (Saber práctico) Teóricas (Ciencias o epistemes en sentido estricto): Filosofía Primera Matemática Física
----------------------	--	--

Y así delimitado primariamente el concepto de *ciencia*, cabe preguntarse ahora más concretamente por los caracteres que la definen. ¿Cuál es la constitución interna de toda *episteme theoretiké*?

3. — *Hacia un concepto riguroso de ciencia.*

Cuando se quiere penetrar en la íntima estructura de la ciencia en Aristóteles hay que remitirse principalmente al profundo análisis que este filósofo hace en los *Segundos Analíticos*, donde se halla expuesto el concepto básico y algo así como el término ideal de toda la búsqueda, la idea central con la cual es posible cotejar las distintas definiciones de ciencia propor-

cionadas en otros textos para llegar a su exacta delimitación; porque, en cierto modo, esa idea las engloba y explica, a la vez que constituye su elemento de unión. En la obra citada, la noción de *ciencia* aparece condicionada recíprocamente a la noción de *lógica* (analítica); vale decir, que la *lógica* sólo puede definirse en relación con la *ciencia* y la *ciencia*, en su acepción más primaria o radical, sólo con referencia a la *Analítica*, o sea, a su estructura *lógica*. Ninguno de estos conceptos puede ser entendido independientemente.

La *lógica* (analítica) tiene por objeto para Aristóteles *sistematizar el saber*, y esto porque sólo el saber sistematizado era *ciencia* (*episteme*). Pero sistema era para él *apódeixis*, relación necesaria o demostrativa; de ahí que la *lógica* sea la exposición de la *apódesis*, de la relación de prueba, y que no constituya una investigación autónoma, sino subordinada a la *ciencia* (y en especial, veremos luego, a la *metafísica*, que da el fundamento de la *ciencia*); era simplemente un arte, instrumento u órgano, y ésta es la razón por la cual no figura en el cuadro del saber: porque no es la *apódesis* misma sino sólo su teoría, esto es, su investigación. Y como sólo la *apódesis* constituye el término de la indagación, la *lógica* (analítica) no es para Aristóteles instrumento u órgano cognoscitivo en general, sino epistemológico. Nos enseña no a conocer, sino a convertir nuestro saber en *ciencia*, a arquitecturarlo u organizarlo científicamente. Por eso no proporciona métodos para adquirir el conocimiento sino para sistematizarlo apodicticamente.

El conocimiento reconoce en Aristóteles otras fuentes y principios: se obtiene por la acción conjunta del *nus* y los sentidos, porque el verdadero objeto de todo conocimiento es la realidad y la realidad es la sustancia, un compuesto de materia y forma, de particular y universal, a cuyo núcleo inteligible sólo puede llegar el *nus*. Pero una cosa es conocer y otra saber científicamente. Saber científicamente es conocer la relación de dependencia entre las distintas formas inteligibles de la realidad, captadas por el *nus*. La facultad que relaciona estos conocimientos entre sí es para Aristóteles el *logos*; él re-

fiere un conocimiento a otros mediante otros y, en general, a aquéllos que son primeros (arjai o principios). El logos explica nuestros conocimientos, desarrolla las relaciones implícitas que hay entre los mismos; las cuales no son a su vez sino la traducción de relaciones reales, nada más que un reflejo de un logos objetivo o real, de la estructura racional misma de la realidad.

¿Qué supone pues el saber científico?

En primer término, ciertos *conocimientos*. Si yo digo, por ejemplo: todos los hombres son mortales, Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal, este razonamiento presupone el conocimiento de que todos los hombres son mortales y de que Sócrates es hombre, y además el conocimiento de qué es ser mortal y de qué es ser hombre, y por último, el conocimiento de un ser particular, Sócrates, de quien afirmo todo. Dicho sucintamente, el razonamiento supone el conocimiento de sustancias (existencias), de esencias y de propiedades, y hablando con todo rigor, supone la visión (noesis) de sustancias, esencias y propiedades. Pero el saber científico no es visión (nóesis) sino relación o mediación de conocimientos o visiones (diánoesis). De ahí que suponga, además del conocimiento, la *logicidad* del mismo; si las visiones directamente obtenidas de la realidad por el nus no pudieran relacionarse entre sí, si no hubiese entre ellas referencias lógicas implícitas, no habría saber científico; de modo que sólo puede haber saber científico de la parte logicizable de tales conocimientos. Por eso denominó Aristóteles Analítica a su lógica, porque era el arte de *resolver* las relaciones implicadas en todo conocimiento ⁽¹⁾. Finalmente, queda una tercera suposición: la *logicidad de lo real*: Porque

(1) Así se explica, por otra parte, que la lógica no se identifique para Aristóteles con la metafísica; pues como no considera que el conocimiento concreto sea absolutamente racionalizable, queda un residuo óntico irreductible al logos, y por ello la lógica sólo es la introducción a la metafísica, pero no la metafísica misma. Ese residuo o límite insuperable para el logos era el existente, y en forma más simple, la materia, que era límite para la logicización del ser precisamente porque era *ser*. Para Platón, en cambio, que entendía la materia, en cuanto opuesta al logos, como el no-ser, el ser se resolvía totalmente en logos y la lógica equivalía entonces a la metafísica.

como Aristóteles entendió el conocer, fenomenológicamente, como descubrimiento de la realidad, si ésta careciera de elementos y conexiones lógicas, tampoco las habría en el conocer. La logicidad del conocimiento procede, pues, y es reflejo de la logicidad mucho más primaria de lo real. Sólo que Aristóteles conicibió también el proyecto, y lo realizó, de estudiar la estructura de la pura logicidad, con prescindencia de los conocimientos en los cuales se halla incorporada. En el caso de la demostración, por ejemplo, estimó que podía independizarla de lo que se demuestra y considerar tan sólo la forma o esquema de la relación que se establece entre los juicios. A esta forma pura de la relación la llamó *silogismo*, y a su estudio, que equivalía al de la logicidad pura o abstracta y prescindía de la materia misma del conocimiento, lo denominó Analítica Primera, o examen de la articulación interna del logos, de lo que formalmente lo constituye, la cual retrotraía, como es natural, al análisis del juicio (*Peri hermeneias*) y del concepto (*Categoriai*). Esto no significa, sin embargo, que Aristóteles cultivara una lógica formal o pura en el sentido que hoy damos al vocable; porque para él ese estudio no tiene significado sino en cuanto adquiere luego una confirmación científica, y si bien es posible examinar, con abstracción de sus distintos contenidos la ley que les es inmanente, como esta ley se da tan sólo con ellos, en rigor, únicamente por ellos y en ellos podemos conocer la forma pura del pensamiento. Por esta razón, Aristóteles no estudió el silogismo sino en cuanto forma o esquema de una demostración científica, esto es, en cuanto fundado objetivamente en una relación real de nuestros conocimientos (y otro tanto ocurre con el juicio y el concepto). Las relaciones abstractas o puras se dan originariamente en las concretas, dependen del hecho del conocimiento y lo suponen; sin conocer, el silogismo, —esquema de la demostración— no sería aprehensible; ya que para Aristóteles el logos puede desarrollar únicamente relaciones implícitas en lo noético y sólo a través de este desarrollo conocerse a si mismo, en su propia estructura. Por esto, frente a la Analítica primera, figura la Analítica Segunda, o estudio

del conocimiento científico mismo. De modo que la Analítica se divide en primera y segunda, de las cuales una es abstracta y la otra concreta y presupuesta por la primera, en virtud de que constituye el análisis directo del conocer por el logos. En este análisis, el logos *dianoetiza* la materia noética, desenvuelve las relaciones de fundamentación implicadas en el conocimiento, actualizando así su posibilidad o virtualidad científica.

Pero ¿qué es lo reductible a logos en el conocimiento, que es lo dianoetizable? Dianoeticidad para Aristóteles es definibilidad y demostrabilidad. El logos dianoetiza por definición y demostración; sin embargo, la demostración es la dianoetización por antonomasia, porque enlaza los conocimientos por mediación (diá) y esto permite jerarquizarlos, sistematizarlos en orden a su grado de prioridad lógica y evidencia cognoscitiva, siendo los más evidentes los que sirven de fundamento a los otros.

La demostración implica dos tipos de conocimientos: aquéllos que sirven para demostrar y aquéllos que son demostrados; los primeros poseen dianoeticidad activa y los segundos dianoeticidad pasiva. Dado que la ciencia es la demostración o dianósis en su sentido más riguroso, resulta evidente entonces que los conocimientos más científicos serán aquéllos que posibilitan la demostración. Se pueden clasificar, pues, los conocimientos, de acuerdo con su jerarquía científica, vale decir, de acuerdo con su grado de dianoeticidad activa o capacidad de fundamentación, en: 1º) conocimientos que son exclusivamente demostrativos y por lo tanto indemostrables. Aristóteles los dominó principios y comprenden: a) conocimientos con arreglo a los cuales se efectúa la demostración (axiomas); b) conocimientos a partir de los cuales se demuestra (tesis) y que abarcan las hipótesis (enunciados que expresan la existencia de algo) y las definiciones (enunciados que expresan la esencia de los objetos). Los a) son principios formales y los b) materiales, vale decir, las verdaderas proposiciones de las cuales arranca toda sistematización científica; 2º) conocimientos que tanto pueden servir para demostrar como ser demostrados;

son las proposiciones *pe se*, que expresan propiedades inmediatamente derivadas de la esencia; 3º) conocimientos que sólo pueden ser demostrados, proposiciones que expresan propiedades secundarias de los objetos. En el orden de importancia de nuestros conocimientos están indudablemente en primer término aquéllos que poseen dianoeticidad activa, luego los que contienen a la vez dianoeticidad activa y pasiva, y finalmente los que sólo gozan de dianoeticidad pasiva. Y aún podríamos decir que de los primeros son los más científicos aquéllos que permiten demostrar más y con mayor necesidad.

A este concepto riguroso de ciencia llega la profunda investigación aristotélica de los *Segundos Analíticos*. Y si reflexionamos sobre ella veremos que, definida la científicidad en función de la dianoeticidad o demostratividad de los conocimientos, ella absorbe y unifica eo ipso las otras definiciones de ciencia que el propio Aristóteles ofrece en múltiples textos de sus obras: ciencia como conocimiento de las causas, de lo universal, de lo necesario, de la esencia. Porque aunque poseamos conocimientos noéticos verdaderos, hasta tanto no sepamos la capacidad dianoética de los mismos, esto es, su radio de demostratividad, no somos conscientes de su auténtico carácter científico; o en otros términos, sólo en la demostración un conocimiento se revela como conocimiento de la causa, en la medida en que su objeto se muestra apto, a través de una relación lógica necesaria, para determinar la existencia, el aparecer (en los sucesos temporales) o la forma de otro objeto; y, en general, es la esencia lo que se manifiesta como causa de la conclusión (*Seg. Anal.*, I, 2, 27-30), la cual puede afirmar una existencia, un suceder o una propiedad. Pero la esencia misma se revela como tal en la demostración; pues cuanto más un conocimiento permite demostrar acerca de un objeto, es tanto más esencial, tanto más ha penetrado en su intimidad. Y algo análogo cabe decir de la universalidad de los conocimientos; de donde puede concluirse, con toda evidencia, que la demostración es para Aristóteles la figura lógica en la cual se hace patente la científicidad de todo conocer, o, lo que es

idéntico, a través de la cual se manifiesta como conocimiento universal o necesario de la causa o de la esencia.

4. — *La cientificidad de la metafísica y el proceso de su investigación.*

Si preguntamos ahora por el tipo de conocimiento que representa la *Metafísica*, no cabe duda que, atendiendo al carácter del saber científico sustentado por Aristóteles, ella se ofrece como la más rigurosa de las ciencias. Pues como su objeto es el ser, los conocimientos que nos procura son los más esenciales. Además, dado que la cientificidad de los principios está en razón directa de su virtualidad dianoética y de su indemostrabilidad, la metafísica — que estudia los principios primeros y más radicalmente indemostrables — gozará de una indudable primacía científica. Pero sería ingenuo creer que la pregunta acerca de la cientificidad de la metafísica se verifica en Aristóteles con alcance tan limitado y en plano tan elemental. El planteo es, por el contrario, de muy distinta índole y de estructura mucho más compleja. En realidad, la pregunta por la posibilidad de la metafísica se retrotrae en Aristóteles a la interrogación por la posibilidad de la ciencia. Y sólo en tanto que la metafísica resuelve o prueba el principio de la cientificidad surge como la ciencia más rigurosa. Esto significa que la metafísica se funda a sí misma como filosofía prima, y por tanto como la ciencia más estricta, en la medida en que funda las filosofías segundas. O en otros términos, las ciencias reciben su cientificidad de la metafísica, y ésta se erige, por ello mismo, en ciencia primigenia, otorgante de toda cientificidad.

Pero ¿cómo puede la metafísica fundar el principio de las ciencias? Recordemos que la ciencia (dianósis) presupone el conocimiento (nósis) verdadero, en cuanto ella no es más que su sistematización, y que el conocimiento tiene para Aristóteles su fuente en la actividad conjunta del sentido y el intelecto. Con todo, que haya conocimiento y que éste sea verdadero ¿no

es, para una consideración rigurosamente crítica, una hipótesis o admisión gratuita? Aristóteles, en efecto, se mueve en el punto de partida de su indagación científica, en un plano puramente fenomenológico, como toda la filosofía antigua, o quizás en mayor medida que ella; en virtud de lo cual el principio de todo conocimiento y de toda ciencia es para él la aceptada adecuación del pensar al ser. El pensamiento, bajo ningún concepto podía, a su juicio, exceder al ser, porque su función específica era revelarlo; acorde con una idea general entre los antiguos no admitía ni incremento ni condicionamiento del ser por el pensamiento, pues esto suponía reconocerle alguna forma de prevalencia o de exceso sobre el ser, y ello encerraría la absurda posibilidad — señalada ya como inconcebible por Platón en el *Parménides* — de que hubiese pensamiento sin objeto. El principio de la ciencia viene a ser, en consecuencia, la relación fenomenológica entre objeto y sujeto; y decir que la metafísica resuelve el principio de la científicidad equivale a afirmar que ella funda la aludida relación, que la verifica o convalida. Pues si la metafísica misma no saliese de ese plano, si se moviese también sobre tal presupuesto, su científicidad sería tan hipotética como la de las otras ciencias, o mayor todavía, en cuanto procede desde conocimientos más dudosos y confutables.

Este criterio estricto de la cuestión orienta y determina el planteo de Aristóteles, pero la originalidad de su enfoque consiste en que para él la fundamentación de la científicidad no es un problema o un objetivo más que se proponga la filosofía primera, sino el proceso mismo de su peculiar investigación, el resultado natural que se desprende de su específico estudio: el filosofar primario o metafísica, que es una interrogación diversa a la de las ciencias, y tan objetiva como ellas, se revela a su vez como un proceso de fundamentación de todo otro filosofar (de todas las otras ciencias) y de sí mismo. La metafísica no busca fundar la ciencia, sino que la funda de hecho en el curso de su interrogación y se justifica y legitima en cuanto tal como la ciencia primordial. Por ello, seguir en Aristóteles el proceso de

la fundamentación científica, es trazar el desarrollo de la investigación metafísica, que ha de bastar aquí con hacerlo esquemáticamente.

La primera definición que Aristóteles formula de la Filosofía primera es la de “ciencia que investiga las primeras causas y los primeros principios” (*Met.*, I, 1, 981 b, 25). Esto implica que la filosofía primera es la ciencia más profunda y universal, pues las causas y principios primeros son, por naturaleza, los más demostrativos y necesarios. Pero como tales causas y principios no constituyen sino los caracteres más generales del ser, esta definición primera puede ser remitida, como lo hace el propio Aristóteles (*Met.* IV, 1, 1003 a 20), a otra más originaria y a la cual en cierto modo equivale: “ciencia del ente en cuanto ente y todo lo que como tal le compete”, definición más amplia que aclara y condiciona la otra, ya que significa: ciencia del ser en general, sus causas y principios (causas y principios que, en cuanto son sus determinaciones más primarias, deben regir para todo tipo de ente sin excepción).

Esta definición abre, a su vez, automáticamente, el camino a una nueva y más explícita delimitación del objeto de la metafísica. Observemos que la fórmula aristotélica “estudio del ente en cuanto ente” equivalía a “estudio del ser en general” y esto por la razón de significar que la metafísica investiga en el ente exclusivamente aquello que le hace tal, vale decir el ser, pues es el ser lo que hace entes a los entes. Nada más preciso entonces que la definición aristotélica, pero a su vez nada más sugestivo, porque la fórmula “ente en cuanto ente”, como expresiva de “ser en general”, implica un rodeo y está apuntando inequívocamente a la idea de que el ser (objeto privativo de la metafísica) sólo puede ser indagado a través de los entes.

Ahora bien; si el ser sólo puede ser investigado a través de los entes, su conocimiento exige, ante todo, una previa determinación de cuál sea, entre todas las formas posibles del ser, el ente por antonomasia. De ahí que Aristóteles se aplique a realizar un inventario de todas las formas de ser (categorías), fruto del cual es su tercera y más concreta definición de la meta-

física como “ciencia que estudia la sustancia”, implicada en su aclaración de que “la pregunta por el ser equivale a la pregunta por la sustancia” (*Met.* VII, 1, 1028 b), pues todo aquello que se dice ser, es la sustancia el verdadero ente.

Pero el conocimiento del ser a través de la sustancia, exige de inmediato una nueva selección, relativa ahora a las sustancias, ya que lleva a elegir, entre todas, aquélla donde el ser se revela con preferencia. Y surge así la necesidad de establecer una ontología fundamental, determinada, no en base a la accesibilidad de los entes, sino a su riqueza o preeminencia ontológica.

Aristóteles, que en primera instancia consideró el ente sensible o natural como la forma típica de la sustancia, se consagra a indagar sus causas y principios; hace, en suma, una filosofía de la naturaleza u ontología de la sustancia sensible que hubiese configurado, de ser el ente natural la sustancia por excelencia, una ontología fundamental y una metafísica general a la vez. Pero los resultados de esta indagación plantean problemas y exigencias que sólo pueden ser resueltos con el reconocimiento (ya con antelación vislumbrado) de sustancias no sensibles, y entre ellas de un primer motor, principio primero del movimiento y causa final de todo lo existente. Esta sustancia absoluta, concebida en Aristóteles como un *nus* que se piensa a sí mismo, da lugar a la última y más importante definición de la prote filosofía como “ciencia de la sustancia primera”, cuyo estudio constituye así, no sólo una metafísica especial y principalísima, sino también una ontología en la más vasta acepción, en tanto el ser se hace explícito en su máxima intensidad a través de esa sustancia suprema y primigenia.

5. — *La Metafísica y la fundamentación de la cientificidad.*

Dado este itinerario de la indagación metafísica, cabe preguntarse ahora qué consecuencias se derivan para la solución del principio de la cientificidad. La tarea de toda ciencia, vi-

mos, se asienta en un conocimiento captado por el *nus*, y la metafísica trabaja igualmente a partir de datos noéticos, desde los cuales procede luego demostrativamente, en forma no más rigurosa que cualquiera otra ciencia. Pero lo peculiar de su naturaleza radica en el hecho de que avanza, por sucesivos actos combinados de *noésis* y *dianóesis*, hacia formas de ser cada vez más ricas y fundadoras, hasta llegar a una realidad absoluta concebible sólo como *nus* que se piensa a sí mismo. Y esto resuelve simultáneamente el principio de la cientificidad de la metafísica y de la cientificidad en general, porque convalida la relación fenomenológica. El *nus* humano, en efecto, que aporta la materia noética de toda demostración, necesita la garantía de su veracidad, pero el filosofar primero concluye en la afirmación de un *nus* absoluto cuya esencia es la pura traslucidez. Y en este *nus* ve Aristóteles también el principio absoluto de la ciencia, la prueba de que el *nus* humano es traslúcido y capta al ser. Porque siendo el *nus* causa final de todas las sustancias, la esencia de la realidad no puede ser otra que su aspiración al *nus*, vale decir, a la traslucidez. Los entes, en ésta su tendencia a saberse a sí mismos, requieren un *nus* que transparente su esencia, órgano de conocimiento que de ninguna manera será el propio *nus* supremo, pues él constituye la traslucidez inmediata y absoluta, mientras que el *nus* que las cosas exigen debe ser un principio cuya traslucidez se opere en y por los entes, vale decir, en forma mediata y relativa. Este *nus* requerido por la realidad no puede ser otro que el que las piensa, el humano, que en el acto de aprehensión cognoscitiva, mediante el cual se *realiza*, gana, juntamente con su *objectividad*, la visión de sí mismo. Se advierte así que la razón por la que Aristóteles entendió la dualidad y la relación sujeto-objeto como fundada en la unidad absoluta y sólo posible por carencia recíproca, reside en el hecho de que para él sólo hay subjetividad —que implica falta de realidad autónoma— relativamente a un objeto carente de autovisión; de modo que, en tal sentido, únicamente el *nus* humano es subjetivo y el *nus* absoluto es puro objeto, o si se quiere —y en virtud de ser pura traslu-

cidez—, el único objeto autosuficiente, el objeto en sí mismo traslúcido, el Objeto Absoluto. Y esto es para Aristóteles la prueba de que las cosas son traslúcidas en nuestro nus y de que por lo tanto los principios del pensamiento son principios del ser. Pues si el nus humano es traslúcido por las cosas y a ellas está subordinado, su dependencia del ser es, en tal caso, garantía de su visibilidad, porque está determinada por la carencia de traslucidez de la realidad. Con lo cual, la relación fenomenológica, noética por naturaleza, resuelve su hipoteticidad y adquiere, a través de la dianósis metafísica, segura validez ontológica.

De este tratamiento aristotélico, fecundo en tantos aspectos, surge —en lo que a nuestro tema concierne e independientemente de la expresa acepción o rechazo de la doctrina— una consecuencia valiosa para el presente y que confirma la postura epistemológica del existencialismo: que por no haber separado falsamente las ciencias de la filosofía, vale decir, por haberlas concebido como filosofías especiales, Aristóteles supo fundar su cientificidad como emergente de la primaria apodicticidad de la metafísica. Y en términos más generales: la clara y terminante lección legada por Aristóteles, y que hoy urge reeditar para beneficio de los estudios científicos, consiste en que las ciencias pueden y deben ser elevadas a la jerarquía de ontologías regionales en la medida que no pierdan contacto con la filosofía y sepan buscar en ésta sus fundamentos —pues ellas reciben su cientificidad por su conexión sustancial con la metafísica, a tal punto que cuanto más se alejan de esta última más se resienten en sus principios. *

RODOLFO M. AGOGLIA.
FRANCISCO E. MAFFEI.

(*) Con acierto ha dicho C. Astrada (Nota preliminar a Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 6) que “si la ciencia, si cada cada una de las ciencias quiere asentar raigalmente su cientificidad, tiene que ser más que ciencia, es decir filosofía”.

ARTE Y LIBERACION

Mediante la liberación el hombre intenta sentir su libertad sin trabas y espera llegar a la dicha por plenitud de sí mismo, es decir, gracias al rebasamiento de los límites que fatalmente se le imponen. Quien haya conquistado su espíritu siente repugnancia, en efecto, por todo lo que lo "reifica" —para emplear la expresión de Gabriel Marcel. El espíritu se concibe a sí mismo como no-cosa; pero constantemente está amenazado, y la tentación de claudicar es, a veces, traducción de dolorosa impotencia. Entonces aspira con fervor a la liberación del mundo de las cosas, para poder saborear y gozar su libertad.

En la liberación artística es muy visible algo que en los otros planos (conocimiento, moral, religión) está más encubierto. Me refiero a la diferencia entre liberación y evasión. Diría, parafraseando a Gide, que evadirse es fácil: lo arduo está en liberarse. En efecto, la evasión consiste en la ignorancia, voluntaria o inconsciente, de las miserias y angustias de la vida. En el mejor de los casos, conduce al aislamiento inoperante, a una torre de marfil exquisita, pero frágil. El menor soplo de la realidad la destruye, puesto que carece de cimientos. La liberación, en cambio, hunde sus raíces en los fundamentos sólidos de la vida. No teme mancharse; al contrario: la amargura de la experiencia hace tanto más urgente y dramática la necesidad de su depuración. Lo vital fecunda y enriquece el suelo en que cae la semilla del espíritu, y la pujanza de su germinación depende de la fuerza con que hace estallar la envoltura que la protege y, al mismo tiempo, inhibe. El formidable poder de resistencia a lo adverso y hostil está encubierto por la tierna gracia del brote, que depende siempre de la conjunción existente entre la fertilidad de la tierra y el vigor latente de la semilla. Es salida al aire libre y entrega

a sus acechanzas; pero el germen no niega lo que lo comprime —suelo, corteza—, pues la condición de su libertad está en aquello de lo cual se libera.

Este hecho se halla, casi sin excepción, en la base de las vivencias artísticas de todos, creadores y contempladores. Los testimonios son harto abundantes y brindan un material adecuado al enfoque de ciertas cuestiones tradicionales del mundo estético, vistas a partir del concepto de liberación.

1. *La experiencia artística de la realidad.*

El mundo en que vivimos, con sus cosas y utensilios, nos es familiar. Nos movemos por él como por nuestra propia casa. Tampoco la vida interior nos depara grandes sorpresas: tristezas, alegrías, inquietudes, llegan y pasan. El soplo del espíritu, por otra parte, es suave, y no levanta olas gigantescas. Sin embargo, de pronto llega el mensaje del artista como un huracán. Barre con todas esas familiaridades y nos deja absortos ante cosas que creíamos conocer, y en verdad ignorábamos, y frente a sentimientos que creíamos vivir, y en realidad padecíamos con incoloro anonimato.

¿Qué ha pasado, pues? ¿De qué modo el artista ha vivido en el mundo y se ha experimentado a sí mismo para sorprender el núcleo de las cosas y, junto con los suyos, nuestros propios secretos? Dicho con una fórmula: *él ve con distinción la misma realidad que nosotros percibimos confusamente*. En efecto, las cosas del mundo se nos dan en confusión, porque están fundidas unas con otras, con-fundidas entre sí. Yo, por ejemplo, estoy en esta habitación, la cual me remite al edificio, éste a determinada calle de determinada ciudad, y así *in infinitum*. Pero si un pintor de genio me dibujase aquí y ahora, aislaría mi imagen de ese contexto real. El dibujo ya no remite a otra cosa, pues constituye un mundo por sí, referido a sí mismo. También en la vida íntima encontramos idéntica confusión. Si digo: “estoy triste”, tal estado de tristeza me remite a los motivos que lo provocaron, y éstos se funden con el todo de mi existencia. Además —y en ello igualmente se revela la confusión— nunca un sentimiento se da aislado. No por estar triste dejo de reírme, si tengo ocasión para hacerlo y soy sincero; pues la vida interior es una estructura compleja, en la que ningún elemento alcanza supremacía estable sobre los demás. En un personaje literario, en cambio, se destaca determinado sentimiento, y éste lo constituye por entero. Todos, en la vida real, dudamos; pero nuestras dudas están confundidas con un mar de otras certidumbres, creencias, esperanzas. Ham-

let, por el contrario, personifica la duda; o mejor, ella se encarna en él. Puede amar, odiar, divertirse, es cierto; pero es el amor, el odio o la diversión de alguien que se halla socavado por una indecisión metafísica y radical, y sólo a partir de ésta las demás emociones tienen sentido. El artista, pues, nos sorprende: nos muestra una realidad más precisa y auténtica que la que nos es familiar. No es otra, sino la misma; pero depurada de su confusión. Tal es lo que Gide ha visto muy claramente. Decía: "Al mostrar en su obra sólo una verdad, el poeta la exagera. Simplificar es exagerar lo que resta. La obra de arte es una exageración". Pero, una vez más, ¿cuál es la experiencia que permite semejante capacidad de simplificar, exagerar, distinguir?

Creo que se trata de una vivencia pura, virginal, personalísima, por la cual el artista contempla el mundo y las cosas del mundo, incluso él mismo, como si fuese el primero en verlas. Todas las mediaciones, conscientes o inconscientes, se esfuman ante su mirada, que con asombro descubre el gesto creador que hace surgir la realidad. Es una experiencia que recomienza con cada artista y en cada obra. Ser artista consiste, nada más y nada menos, en vivir la realidad con difícil inocencia, como si no estuviese modificada, transformada y encubierta por mil esquemas que la sintetizan y la hacen habitual, al par que habitable. Heidegger tiene un escrito titulado "El origen de la obra de arte", y, como siempre ocurre con él, las palabras significan algo más de lo que a primera vista parecen decir. En efecto, el vocablo *Ursprung*, origen, también significa —en sentido literal— salto originario. La obra de arte es, verdaderamente, un salto a lo originario, a lo puro, a lo no habitual y remoto.

Semejante descenso a los principios no es el mero resultado de un don gratuito. Exige que el artista se atreva a ser él mismo, a vivir su vida; osadía que sólo se cumple en medio de los mayores renunciamentos.

Digresión. — A partir de este punto, la reflexión del racionalismo moderno condujo la teoría del arte y la belleza a la *Estética*, es decir, a una disciplina filosófica particular. El motivo aparente estaba dado por una cuestión gnoseológica. De hecho, existen en el hombre dos fuentes de conocimiento: los sentidos y la razón que, al parecer, son incommunicables entre sí. Para lo que la razón conoce, los sentidos sólo constituyen engañosos y falsos testimonios; para lo que los sentidos aprehenden, en cambio, la capacidad racional es impotente y está condenada al silencio. En síntesis: la primera facultad es inteligible; la segunda, sensible. Ahora bien, una disciplina tradicional se ocupaba de la teoría del *logos*; pero faltaba todavía el tratamiento filosófico, paralelo al de la lógica, del conocimiento sensible.

Baumgarten, como se sabe, intentó llenar ese hueco, y concibió la

estética como *gnoseología inferior*, como *scientia cognitionis sensitivae* (*Aesthetica*, ed. I. Ch. Kleyb, 1742, § 1, pág. 1). Pero el principio leibniziano de continuidad tenía que aplicarse también aquí; y, entre la total confusión de lo sensible y la distinción de lo racional, entre la oscuridad del primero y la claridad del segundo —en una palabra: entre la razón y los sentidos—, debía existir una zona intermedia, así como entre las tinieblas nocturnas y la luz del mediodía está la iluminación crepuscular. Baumgarten lo dijo con exactas palabras: “...*confusio mater erroris... sed conditio, sine qua non, inveniendae veritatis, ubi natura non facit saltum ex obscuritate in distinctionem. Ex nocte per auroram meridies* (§ 7, pág. 3). “...la confusión engendra el error... pero es condición indispensable para la investigación de la verdad, puesto que la naturaleza no da un salto entre la oscuridad y la distinción. De la noche al mediodía, a través de la aurora”. Más tarde en “Los artistas” Schiller cantó la belleza con el mismo espíritu:

*Nur durch das Morgentor des Schönen
Drängst du in der Erkenntnis Land.*¹

Sin embargo, la aurora significa para Baumgarten, e incluso para Schiller, el grado previo a la deseada luminosidad racional: la luz debe reemplazar su incierta claridad. El amor de Fedra, por ejemplo, cuando Racine polariza todos los actos de una mujer a esa pasión que la consume, deja de ser opaco; pero todavía hay allí mucho de confuso y oscuro. Diferentes disciplinas racionales deben discernir sus diversos aspectos, y la configuración estética sólo proporciona un material algo más depurado que el ofrecido por la vida real. El psicólogo tendrá que distinguir esa pasión de otras; el filósofo, con su tratamiento ético, deberá indagar la naturaleza de las pasiones en general y establecer el sentido, positivo o negativo, que cada una de ellas tienen en la vida; el teólogo, finalmente, debe ponerla en relación con el destino último del hombre. Por tanto, el amor de Fedra, que comparado a los amores reales es claro y distinto, frente a los conocimientos racionales posee una complejidad de elementos adversa a la simplicidad que la razón exige.

La *aurora* de Baumgarten, o el *Morgentor* de Schiller sólo son imágenes aceptables, si las aplicamos a un modo de conocer más virginal y primario de la realidad; pero que, por estar en otro plano, es insustituible y no puede ser “perfeccionado” por ningún otro conocimiento. Tal como hemos indicado, la naturaleza da con el arte, un salto a lo originario; y la distancia así salvada traduce lo muy lejos que nos encontramos del radicalismo clásico.

¹ Sólo a través de la puerta matinal de lo bello
Penetras en el país del conocimiento.

2. *Acerca de la naturaleza del objeto estético.*

¿Qué resulta de la experiencia artística? Con otras palabras: ¿cuál es la naturaleza del objeto estético? En cierto sentido, como afirmaba Croce, todos sabemos lo que el arte sea: su naturaleza se nos impone como un hecho. Por ahora solo nos interesa considerar que se trata de algo artificial, configurado por la actividad humana. Desde los antiguos nos llega el concepto de “imitación”, que no sólo significa copia de las cosas, sino su activa re-producción en imagen, es decir su recreación irreal. Aunque la semejanza entre el modelo y su presentación artística haya sido ocasionalmente ponderada en escritos de Platón, otros muy preciosos textos de éste y de Aristóteles afirman la irrealidad del producto estético. La supuesta afinidad entre imagen y cosa real, tan explotada por los naturalismos y realismos de toda laya, sólo es analógica.

Describamos ahora con más cuidado este fundamental descubrimiento de los antiguos. Si un carpintero fabrica una mesa, por ejemplo, ésta será un utensilio referido o confundido con totalidades cada vez más amplias, tal como he dicho antes. En segundo lugar, tiene individualidad: es esta mesa y no otra, y por tal carácter se encuentra en un espacio igualmente real: aquí y no en otra parte; y, por último, subsiste en un tiempo también real, susceptible de ser fechado. Cuando el hombre produce cosas, pues, las coloca en la realidad: son individuales, espaciales, temporales y ejercen una causalidad que es propia a su naturaleza. Un par de zapatos, por ejemplo, es algo artificial, hecho por el hombre: pero tiene la realidad peculiar de las cosas. Por su individualidad difiere de otros zapatos; por su espacialidad y temporalidad están aquí y ahora, o en otra parte, y antes o después; por su causalidad no me son indiferentes: me quedan bien, me duelen por ser cortos, o me incomodan por grandes. Con otras palabras, actúan sobre mí, tal como la lluvia —fenómeno natural— cumple su acción y moja. En cambio, la lluvia pintada, por su irrealidad, no puede mojar; y el par de zapatos pintados es igualmente irreal e impotente en cuanto a su eficacia real. Y no sólo ésta se pierde, sino que también sus relaciones espaciales son otras. Supongamos que el pintor lo haya puesto a determinada distancia de una manzana: en el espacio real, puedo trasladar la tela de una habitación a otra, de una ciudad a otra, de un país a otro. Nada de eso importa; los zapatos seguirán estando —en el espacio pictórico— a idéntica y determinada distancia de la manzana. Lo he movido a través del espacio real; pero el del cuadro es indiferente a esa realidad.

Cuando la configuración artística se desarrolla en el tiempo, su *tempo* tampoco coincide con el de la realidad. El tiempo real se nos da como un esencial inacabamiento; desde que nacemos hasta que morimos no ve-

mos los límites entre los cuales se prolonga: uno, el del nacimiento, porque no lo recordamos; el otro, el de la muerte, porque lo ignoramos. El tiempo de una obra musical, en cambio, tiene límites precisos: se extiende desde la primera a la última nota y se nos ofrece como totalidad sucesiva, pero acabada. Y otro tanto ocurre con la acción teatral, la novela, el movimiento poético de un poema. Tales manifestaciones artísticas muestran la exigencia metafísica de una unidad que jamás ofrece el mundo y la vida real, tal como Camus lo ha dicho en *L'homme révolté*.

Hasta aquí la descripción del hecho. Entre las interpretaciones de la realidad del objeto estético mencionaremos dos, tradicionales en la historia de la filosofía: la tesis metafísica y la idealista. Según la primera, a través de la materia configurada artísticamente, aparecería, brillaría o resplandecería lo absoluto o, por lo menos, lo esencial; según la segunda, la idealidad —que por su jerarquía supera todo lo empírico y dado— se “realizaría”, sin embargo, en el objeto estético. Como la Idea jamás se puede realizar en el ser, el misterio del arte consiste en que mágicamente amalgama el ser con lo que no es, o con lo que debe ser. La concepción metafísica reapareció una y otra vez desde Plotino; la idealista alcanzó su expresión más alta después de Kant, durante el clasicismo alemán, y en particular con Goethe, Schiller y Humboldt.

Frente a estas dos corrientes, es posible una tercera: atenerse a la irrealidad como tal. En este caso, la imagen no remite a otra cosa, sino que se agota en su aparecer, en su mera y desnuda presencia. De otro modo, si refiriese a lo absoluto o al deber ser ideal, el objeto estético tendría significación; pero las imágenes se dan como *cosas*, como totalidades que no van más allá de sí mismas. Ya esta falta de referencia a lo otro, prueba su carácter irreal, puesto que las existencias reales se implican mutuamente. Sin embargo, no se puede negar que en la obra de arte hay elementos materiales: colores, pinceladas en la tela, sonido, mármol; pero todo eso —para emplear la terminología de Sartre— es *analogón* de la imagen estética irreal, y no ésta misma.

En apariencia semejante afirmación nos lleva, como en las tesis metafísicas e idealistas, a un nuevo dualismo, y parece que el espíritu del contemplador tendría que desprender del objeto concreto y real una significación que no está presente. Tal es lo que ocurriría, en efecto, si la imagen *se realizara* en sus manifestaciones materiales; pero no es así en el caso contrario, es decir, si sigue siendo lo que es: algo aislado de la realidad. Esta pierde su valor de tal; desaparece, se esfuma, y exhibe la imagen irreal como pura presencia. Con feliz fórmula, Sartre dijo, refiriéndose al arte dramático: “no es el personaje quien se realiza en el actor; es el actor quien se irrealiza en su personaje”. Parafraseándola en

su sentido más general, podríamos decir: “no es la irrealidad la que se realiza en el arte; al contrario, en él la realidad se irrealiza”. La obra de arte, nacida por un acto de liberación del mundo de las cosas, exige que el contemplador se someta a idéntica renuncia. Es palpable que quien pretenda sentir lo artístico desde el mundo de la realidad aspira a lo imposible. Pero el acto creador es generoso y levanta hasta su propia altura al que con humildad se entrega a su producto.

Digresión.— Desde el punto de vista psicológico, Sartre ha analizado con indudable penetración la función desrealizadora que cumple la “conciencia imaginante”, la cual posibilita lo que llamaríamos generosidad de la liberación. Sin poder entrar ahora en este problema, remito al lector a su obra *L'imaginaire* (París, 1948) y especialmente a su cuarta parte y conclusión.

Con otra terminología y diferentes intenciones, también Goethe había negado el carácter significativo del arte. Distinguía entre las producciones artísticas espurias, que pretenden ser alegóricas, y las auténticas, que son simbólicas. En el primer caso, se expresa lo particular (real) por medio de lo general (irreal) —o sea, se concibe que en el arte la irrealidad se realiza—; en el segundo, lo universal (irreal) se expone en lo particular (real) —es decir, la realidad se desrealiza.

Pero donde la concepción del objeto estético como imagen-presencia alcanza su triunfo más fácil y visible sobre la que le otorga valor significativo, está en la refutación de ciertos prejuicios, propios de la última. El más vulgar consiste en este hecho: si el arte remite a otra cosa ausente, puede y debe ser “explicado”; y, en efecto, críticos no menos vulgares satisfacen esa exigencia. Apelan, como es natural, a ideas o sentimientos realmente vividos, que permiten “entender” el significado de la obra considerada. Por cierto, de ese modo se la mutila y empobrece; pues las grandes creaciones —con una negación que es amplitud ilimitada de posibilidades y no mezquindad de sustancia— no dicen nada. Algunos ejemplos bastarán para mostrar el fracaso de los que aclaran lo presente por ausencias más o menos arbitrariamente forjadas. Quizá ninguno sea tan conocido como el que proporciona una anécdota atribuída a Eric Satie. (Me apresuro a declarar que el valor de lo anecdótico reside en su poder ejemplificador; la autenticidad cuenta poco). El músico acababa de ejecutar ante un grupo de amigos la última de sus obras, que carecía aún de título. Uno de los oyentes, al parecer Debussy, le reprochó el carácter impreciso que tenía la forma de su composición, y Satie, sin perder un momento, escribió sobre la página, todavía sin bautizar, *Pieza en forma de pera*. Había pues una posibilidad de significación y, por supuesto, no faltaron críticos que, hechizados por el “sugerente” título, vieran a través de los sonidos toda clase de cualidades *pintadas* musicalmente; o que

lamentaran ciertas incongruencias entre lo que la pieza *debía* expresar —la pera— y lo que, en realidad, había conseguido decir... Igualmente ilustrativa fué la ingeniosa ocurrencia con que Mallarmé, según contaba Degas, puso término a los buscadores de significaciones. Ciertos discípulos, después de haber escuchado la lectura de un soneto del poeta, se pusieron a “entenderlo”: es la puesta del sol, exclamaba uno: es el triunfo de la aurora, aseguraba otro. Mallarmé les dijo: “Nada de eso: es mi cómoda”. (Demás está decirlo: era su cómoda en el mismo sentido con que la pieza de Satie tenía forma de pera). Y, por último, recordaré la sabia prudencia con que un joven árabe respondiera a la indiscreta curiosidad de Gide. Este le oía entonar melodías y dialogar con otros mediante el canto, pero no entendía las palabras. Cuando le pidió que se las tradujera, el muchacho le contestó: “Pero no, si no se trata de palabras: es poesía, simplemente”. Imposible una más justa y concisa diferenciación entre lo que tiene significado y la presencia propia e inmediata del mundo poético...

3. *Acción y necesidad del arte.*

Es indudable que el arte nos afecta, que tenemos la capacidad de sentirlo. Pero ¿qué transformación tienen que sufrir nuestros sentimientos, que son reales, para adecuarse a la naturaleza irreal de la presencia estética? ¿Qué acción ejerce ese mundo irreal sobre el alma? Ya Platón se extrañaba ante la sorprendente naturaleza de la emoción estética. En efecto, acontecimientos que en la vida real nos repugnan y producen dolor, trasladados al plano del arte nos son placenteros. Supongamos que alguien encuentra una mujer que sostiene en sus brazos a su hijo muerto. Semejante espectáculo provocará piedad y tristeza: el que lo contempla hubiese dado mucho, a cambio de no haberlo visto. Sin embargo, ese mismo hombre haría sacrificios con tal de poder asistir a la misma escena, trocada en forma artística y, frente a la *Pietà* de Miguel Angel sentiría inmenso placer. Este extraño hecho, cuya irracionalidad a primera vista sorprende, hizo que Pascal emitiera su conocida condena del arte. “¿Qué vanidad la de la pintura —exclamaba—: suscita admiración por la semejanza de cosas, cuyos originales no se admiran!” El reproche, por cierto, no se justifica; pero el hecho está señalado con tanta precisión que basta —como hiciera Delacroix— con sustituir la palabra *vanidad* por *rareza*, para que la frase de Pascal sea meramente descriptiva.

Desde que Aristóteles enunciara la teoría de la catarsis —en verdad, otro hecho, más que una teoría, puesto que no se puede dudar que en la experiencia estética hay cierta purificación— sus interpretaciones han sido

tan varias como las mismas concepciones del arte: metafísicas, fisiológicas, morales. Si prescindimos de ellas, queda como residuo el dato positivo de que con el arte no se opera una extirpación de los sentimientos, sino una purificación de los mismos: son y no son los de la vida real. Es decir: en lugar de vivírselos en la realidad, se los vive en un plano irreal. La diferencia es esencial, pues mientras que la realidad nos oprime, las emociones estéticas, provocadas desde un mundo de posibilidades, están acompañadas por el inequívoco sentimiento de nuestra libertad. En efecto, los sentimientos realmente vividos nos acosan y asaltan sin nuestro permiso. De pronto, por ejemplo, siento temor, justamente, cuando quisiera estar más seguro de sí mismo, o me arrastra un movimiento piadoso, cuando tendría la vital necesidad de no entregarme a compasión alguna. La mayor parte del tiempo estoy forzado, pues, a vivir sentimientos que si de mí dependiera jamás experimentaría, o por lo menos, no los sentiría en el momento inoportuno en que los tengo que padecer. En cambio, la emoción artística es libremente deseada: la busco y siento del modo y en el momento que quiero. El mundo del arte, con sus emociones y sentimientos posibles, lejos de imponerse a mi libertad, depende de ella, ya que sin mi adhesión y consentimiento se evaporaría instantáneamente. El placer *sui generis* provocado por tales sentimientos depende del hecho que emergen en forma distinta, desde el fondo oscuro y confuso de las vivencias reales, adecuándose a la condición de *extramundinidad*, propia de las formas estéticas. La purificación artística lleva, pues, la realidad de la vida a un plano posible: conduce desde las cosas a las imágenes-cosas; de la confusión a la distinción; desde los sentimientos reales, que nos oprimen y sofocan, a los estéticos, que libremente nos llaman desde el mundo de la posibilidad; nos permite pasar —diría Sartre— de la conciencia realizante a la imaginante y con ello del sentimiento pasión al sentimiento acción. La catarsis es, en el fondo, pasaje del ser a la libertad, o sea liberación.

Todo esto nos lleva a responder una última cuestión. El hombre ha creado y crea arte. ¿Por qué? La respuesta surge por sí sola, de lo dicho anteriormente: si el arte no fuese, el hombre estaría frustrado en un aspecto esencial de su naturaleza —el de la libertad— es decir, dejaría de ser él mismo. En efecto, ser libre consiste, en primer término, en no depender de lo otro; en no ser una cosa más, inmersa en las implicaciones y múltiples referencias a que están ellas sometidas. Libertad es aislamiento, ruptura de la confusión óptica, propia de los entes reales. En segundo lugar, libertad es estar arrojado hacia adelante, proyectado a posibilidades; es exigencia de sobrepasar toda realidad efectiva, incluso la propia. Con otras palabras: su raíz está en la voluntad de liberación. Por su libertad, pues, el hombre tiene en su naturaleza la misma estructura

que la experiencia y los actos de creación artística: aísla, desrealiza y busca satisfacerse en el movimiento que lo libera de las determinaciones ónticas de su ser, cuya *necesaria* prolongación, por consiguiente, se halla en el arte. Pero, además, la libertad crea nuestro ser con la sustancia irreal de la posibilidad, y el desajuste entre ambos mundos —el efectivo y el posible— produce una radical insatisfacción: todo lo que de mí se realiza queda por detrás de mi proyecto —que siempre y necesariamente está tendido hacia adelante. Un proyecto realizado, dejaría de serlo: se destruye como tal, y sólo subsiste en cuanto no es. El arte, en cambio, ofrece la *presencia* de un mundo posible e irreal, a diferencia del proyecto que nos arroja a lo que no es; es decir, a lo que no puede estar dado en un presente. Su mundo consiste de totalidades acabadas; por tanto, se advierte que lo que el hombre no puede lograr consigo mismo lo consigue en el arte, el cual se manifiesta así como una *necesaria* liberación de lo que impide su plena libertad en la vida real. ⁽¹⁾

EMILIO ESTIÚ

⁽¹⁾ En otro artículo, *Libertad y liberación* (Revista de filosofía, n° 3, publicada por el Instituto de filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la educación), me he ocupado de la caracterización general de dichos conceptos.

LA HISTORIA EN EL PLANO DEL ARTE

1. — *La realidad, la inspiración poética y la investigación histórica.*

De la cantera de la experiencia — vida, sociedad, historia — extraen sus materiales el artista y el historiador. Es indiferente que el arte se conciba como imitación, expresión o creación, y que la obra engendrada por el artista sea nueva con relación a los objetos que lo circundan y a las ideas y sentimientos que se agitan oscuramente en su interior. Lo mismo da que el artista pose la mirada en la epidermis de las cosas, atento a mostrar su aspecto exterior, o que se esfuerce por reflejar su alma, su ritmo interior, su pulsación secreta, o se entregue al desborde de una fantasía anárquica rayana en la orgía y el delirio. En todos los casos traduce estados vividos; apoya sobre lo real uno de sus pies.

Mito, leyenda, tradición, historia ofrecen su materia al artista. Al alejarse del presente, los hechos vividos se cargan de valor afectivo: el arte supone distancia entre el hombre y las cosas; la nostalgia del pasado ennoblece los hechos y les confiere peculiar atractivo. La poesía toma su material de la historia: hombres y pueblos, en su desarrollo temporal, han realizado proezas, han dado testimonios de heroísmo, dolor, júbilo, amargura; mil estados anímicos, experimentados con su peculiar matiz en cada situación, ofrecen interés a la poesía: epopeya, drama, lírica han encontrado allí inspiraciones. Y donde quiera que se la observe, la vida histórica exhibe siempre su calidad de idóneo material artístico. En esa misma vida se sumerge el historiador para extraer un conocimiento del pasado. Y la imagen que traza el historiador, guiado por sus principios

Comunicación leída en el Congreso internacional de filosofía celebrado en Lima (Perú) del 14 al 28 de julio de 1951, al cumplirse el cuarto centenario de la fundación de la Universidad mayor de San Marcos.

metódicos, al organizar los hechos y disponerlos en adecuada perspectiva, con la fisonomía original de los personajes, su grandeza o su pequeñez, su fuerza o su fragilidad, en medio de la violencia o bonanza de las situaciones exteriores, tiene también interés dramático y ofrece sugerencias y materiales al artista.

La actividad espiritual que configura los hechos en imagen estética o relato histórico es afín; ambas tienen su raíz en el espíritu humano, y hay un placer parecido en evocar el pasado, cuya lejanía temporal le presta peculiar fascinación, y en entregarse a la creación estética y gozar de su espectáculo. Por otra parte, las imágenes que arte e historia construyen muestran estructuras semejantes y parecen obedecer a iguales leyes. Historia y poesía, por último, se expresan por medio de palabras, y ya el menudo cuerpo de este vehículo, al parecer indiferente, además de encerrar una significación que lo trasciende y que apunta hacia un mundo de objetos, es también soporte de valores estéticos, que han ido depositándose en el curso de un proceso histórico. Sin duda, la palabra, inclusive la más vulgar, aquella cuyos perfiles han ido desdibujándose con el uso de todos los días, no viene desprovista de un halo de poesía, impalpable a veces y a veces manifiesto. Pero también la preocupación por consignar las ideas en una prosa, no sólo gramaticalmente correcta, sino saturada de intenciones artísticas, no suele ser indiferente al historiador, sobre todo a aquel que aspira, por medio del relato conmovido de los hechos, a conquistar las simpatías de su público o a ganarlo para la acción.

El vínculo entre historia y arte está lejos de agotarse en estas aproximaciones superficiales; arraiga en estratos más hondos, descansa en la actitud del historiador y del artista frente a la realidad, en los recursos de que se valen al representar sucesos y épocas, y se refleja igualmente en los contenidos que elaboran y en el significado que ostentan las imágenes. La afinidad entre historia y arte ha sido, sin embargo, negada en forma expresa desde la antigüedad hasta hoy.

2. — *El antagonismo de la historia y el arte.*

La oposición radica, para unos, en el objeto; para otros, en el clima o atmósfera social que da nacimiento a la historia y al arte, y, finalmente, para otros, en el origen y fin de ambos.

Al poner en claro la índole de la poesía, criatura que participa de la idealidad del saber y de la concreción de la vida, Aristóteles señala que la poesía difiere de la historia porque la última se refiere a lo sucedido y la primera a lo posible. A los hechos acaecidos se atiende el historiador, en tanto que al poeta le está permitido saltar por encima de

esa valla. Difiere igualmente, y en esto la poesía es más filosófica que la historia, porque aquélla expresa más bien lo universal, en tanto que ésta se limita a lo singular. Y, por último, se oponen otra vez en cuanto la historia se interesa por lo concreto y la poesía implica una estilización de los hechos: un drama expone una acción única, que es en sí misma un todo completo, con la unidad orgánica de una criatura viva; mientras que la historia registra sucesos en los cuales la serie necesaria de causas y efectos está oscurecida por multitud de hechos extraños e intervenciones fortuitas ⁽¹⁾.

No es menos categórico el juicio de Hegel: la historia comienza donde terminan el mito y la leyenda; empieza cuando la imaginación cede su puesto a la razón. No toda época, por otra parte, es igualmente propicia a la historia o al arte. La historia requiere una sociedad, cuyos miembros participen de una existencia colectiva, en base a la cual se realizan acciones determinadas que concurren al desarrollo de intereses generales: éstos son los acontecimientos que registra el historiador. El eje de su relato podrá ser el sentido interior y el espíritu de la época, pero frente a él no tiene la libertad del poeta, que puede elevarse por encima de lo real. Ese estado social, que la historia describe, no es el más favorable a la poesía: sólo la edad heroica, intermedia entre el estado salvaje y el orden social fijo, permite obrar con libertad al hombre y revelar una personalidad más vigorosa, de interés más vivo para el arte. En la sociedad moderna, organizada civil, política, administrativa y policialmente, no cabe pensar en vidas heroicas, de interés poético: el héroe corre a su ruina o cae en ridículo, no quedándole más refugio que la soledad y más actitud que la rebeldía. El mundo moderno ahoga la poesía ⁽²⁾.

Desde otro ángulo, opone Croce, en nuestros días, la historia y el arte. La historia se hace y se escribe en función de la acción. Podrá afirmarse que en su aspecto teórico, la historia reprime las tendencias prácticas y aferra lo real, pero es indudable que aquellas tendencias estimularon el movimiento intelectual y determinaron sus problemas, y reaparecen en las soluciones prácticas. Por eso se lee con pasión, tomando partido: es algo que nos concierne, nos hiere, nos arrastra. La poesía, por el contrario, vuelve sus espaldas a las necesidades prácticas: los sentimientos, aunque hayan nacido en la agitada corriente de la vida, deponen su urgencia, su inmediatez, su grosería, y se expresan en imágenes, en intuiciones. La pasión sensible y turbia se trueca en lirismo puro, el egoís-

¹ ARISTÓTELES, *Poética* 1541 b, versión de J. D. García Bacca, México, 1946. — E. BIGNAMI, *La Poética di Aristotele e il concetto dell' arte presso gli antichi*, Firenze, 1932, págs. 206-249.

² HEGEL, *Esthétique*, trad. francesa de S. Jankélévitch, Aubier, París, 1944, tomo III, 2ª parte, págs. 36-40, 44-47.

mo que provoca repugnancia en la vida real se convierte en fuente de placer en el espejo de la obra. El arte supera la turbulencia de la vida en la serenidad de la intuición, se coloca a distancia de las cosas y de la vida, se emancipa de toda contaminación utilitaria, asume la forma de conocimiento puro. No hay, pues, modo de aproximar ambos dominios. Arte e historia parecen condenados a llevar existencias independientes ⁽³⁾.

3. — *Afinidad de arte e historia.*

Las diferencias señaladas no borran las semejanzas y éstas son tan importantes que permiten establecer el parentesco íntimo entre el arte y la historia e, inclusive, colocar a la historia en el plano del arte.

“La historia — escribe Huizinga — es el órgano por medio del cual una cultura cobra conciencia de su pasado ⁽⁴⁾”. Su misión es, pues, comprender al hombre. Aprender los sucesos en su intransferible individualidad, analizar su estructura y las relaciones recíprocas de sus factores, describir su curso irreplicable y desentrañar su sentido, son sólo medios

³ CROCE, *Filosofía e Storiografia*, Bari, 1949, págs. 77-83. No siempre Croce ha opinado de esta manera. Contra los que sostenían el carácter austera-mente científico de la historia, temerosos de que el reconocimiento de la cualidad artística de la narración comprometiese el rigor de la investigación y la exactitud de los resultados, había afirmado en su escrito juvenil de 1893, *La Storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, la existencia de “razones internas” que invitaban a mostrar la conexión entre historia y arte. “La representación de lo realmente acaecido — historia — es un proceso esencialmente artístico y ofrece un interés semejante al del arte.” Si éste es actividad encaminada a la representación de “lo posible”, aquélla es “el género de producción artística que tiene por objeto de su representación lo realmente acaecido.” (*Primi Saggi*, Bari, 1919, págs. 35-36). Al reiterar este punto de vista en su *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (Bari, 1900, 1ª parte, cap. 3), después de haber reducido a dos las formas teóricas de la actividad espiritual — estética y lógica —, concibe a la historia como “hecho estético”. Más tarde, hacia 1905, Croce identifica la historia con el juicio individual, síntesis de elementos intuitivos (sujeto) y lógicos (predicado), y al subrayar la importancia de la facultad intuitiva en la investigación y exposición históricas muestra nuevamente su semejanza con el arte. Pero el elemento lógico, que convierte a la intuición pura en juicio individual, trueca el arte en historia. (*Logica come scienza del concetto puro*, 4ª ed., Bari, 1920, págs. 180-184). Pero ya en 1917 Croce previene sobre el peligro que acecha a la historia de recaer en la esfera idealmente anterior de la poesía, y se pronuncia por la identidad de filosofía e historia: “la historia es filosofía y la filosofía es historia”. Más concretamente, “la filosofía es el momento metodológico de la historiografía: la dilucidación de las categorías constitutivas de los juicios históricos”. (*Teoria e storia della Storiografia*, 3ª ed., Bari, 1927, págs. 71 y 136). La lógica de los distintos, con sus cuatro grados de la actividad del espíritu, había llevado inicialmente a Croce a subsumir la historia bajo el concepto del arte. Su posterior inclinación historicista, con la absorción del pensamiento en el flujo del suceso histórico, lo condujo, en su última etapa, a la asimilación de filosofía e historia. — Las etapas del desarrollo del pensamiento de Croce en relación con el problema de la historia han sido señaladas con gran precisión por R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la historia*, traducción de E. O’Gorman y J. Hernández Campos, México, 1952, págs. 222-237.

⁴ HUIZINGA, *El concepto de la historia y otros ensayos*, traducción de W. Rocas, México, 1946, págs. 38 y 95.

al servicio de aquella misión. El arte facilita el acceso a esa comprensión del hombre. Ya Dilthey había señalado que el arte, como expresión de individuos y tipos humanos, es un órgano para la comprensión de la vida (5). Y si el arte descansa en las experiencias vitales, y encuentra en ellas su materia, aquellas experiencias tampoco pueden separarse de la influencia que el arte ejerce sobre ellas. No es exagerado decir que “vemos” el mundo a través de los ojos del artista. En el arte la humanidad se encuentra a sí misma: el artista depura, ensancha, intensifica y concentra las experiencias singulares y las eleva a la esfera de la conciencia; ve y representa el individuo a través del tipo; ilustra la ley del acontecer con los hechos mismos; crea emociones y, a través del contagio afectivo, enseña a sentirlas y a ampliar el saber, el gozar y el querer del hombre; produce la atmósfera que envuelve a los personajes y les infunde vida. A través de sus procedimientos, que muchos grandes historiadores han practicado intuitivamente, la historia se aproxima a lo real y hace sentir su vida y su fuerza.

Ni la historia es una reproducción de lo acaecido, ni el arte es una copia de la naturaleza. Ambas transforman la realidad vivida: conceptos históricos y formas artísticas configuran una materia dada. Al pasar del devenir vivido al relato histórico o a la expresión artística, el dato real se transforma en función de exigencias que provienen de intereses historiográficos y estéticos. El dato se traspone a otra lengua (6). De iguales procedimientos se valen ambos: selección, unificación, estilización, transformación, intensificación y relieve. Y a través de estos procedimientos ambos aspiran a hacer revivir la vida en el espejo del símbolo.

La verdad de una imagen artística no consiste en su correspondencia, por lo demás imposible de demostrar en la mayoría de los casos, con lo real, con el modelo vivo, sino en su unidad, en la correlación de sus rasgos impuesta, unas veces, por la índole de la estructura del objeto artístico, y otras, por la intención del artista, en la necesidad interior en virtud de la cual unos se articulan con otros. Esa unidad, lo mismo que la del relato histórico, ha sido producida por el artista, que se ha situado en un punto de vista determinado escogido a su arbitrio. El artista, limitado por la índole de su técnica — música, pintura, poesía — y la naturaleza de sus materiales — sonido, color, palabra — es, sin embargo, libre para elegir el punto de vista que le permitirá construir su obra e imprimírle unidad y coherencia. De la infinita y abigarrada multiplicidad

⁵ DILTHEY, *Sobre psicología comparada* (Contribuciones al estudio de la individualidad), en el vol. *Psicología y teoría del conocimiento*, traducción de E. Imaz, México, 1945, págs. 365-394.

⁶ SIMMEL, *Problemas de filosofía de la historia*, traducción de E. Tabernig, Buenos Aires, 1950, pág. 39.

de elementos que componen lo real sólo escogerá aquellos que concuerdan con su visión estética personal en los límites que le impone el género que cultiva. De modo semejante procede el historiador que, en la trama confusa y por momentos caótica del devenir vivido, discierne ciertas series, cuya continuidad se esfuerza por construir en el plano del conocimiento, sin ignorar las lagunas que las interrumpen en la vida corriente (⁷). Y así como no hay un arte general, que sea síntesis de todos los géneros artísticos, no hay tampoco, como enseña Croce, una historia general, sino sólo historias especiales — del arte, de la ciencia, de la economía, de la moral —, cada una de las cuales descansa sobre un concepto propio de verdad. Tampoco hay un estilo definitivo, válido para todos los tiempos y sensibilidades, y mucho menos una imagen del pasado que se imponga a todos y siempre con validez definitiva (⁸).

En la medida en que la historia es conocimiento de lo individual, guiado sin duda por la noción de valor, porque no toda individualidad es interesante y merece ser registrada, es indudable que la historia tiende a la intuición. Y al infundir nueva vida a una figura del pasado realiza una labor equivalente a la que despliega el artista con la imagen que vive en su fantasía. Aquí radica, según Windelband, la honda afinidad entre historia y arte (⁹). Pero en tanto que éste ignora la diferencia entre lo real y lo posible, la historia distingue cuidadosamente entre lo efectivamente acaecido y lo meramente irreal.

Donde también resalta la afinidad entre historia y arte es en el dominio de la autobiografía, cuyo parecido con el retrato en pintura no puede negarse. En ella, la vida vivida y su relato parecen, como enseña Simmel, “dos tonos musicales en que se repite igual melodía” (¹⁰). Los elementos personales que integran el relato han sido aislados del acaecer cósmico que rodea y penetra al individuo, de los acontecimientos humanos concomitantes que han influido sobre su propia vida, y de los factores internos que constituyen el contenido vital humano ordinario, y que no tienen cabida en el relato. Eliminados de la autobiografía, esos elementos se entretejían, sin embargo, en la vida vivida y constituían con ella una unidad. Frente a la vida real, la autobiografía es un producto nuevo independiente, regido por leyes propias. También el retrato artístico crea una unidad nueva con relación al rostro vivo. Este es el

⁷ SIMMEL, *Intuición de la vida*, traducción de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, 1950, págs. 65-67 y 81; *Problemas...*, ya citado, págs. 65 y 67.

⁸ CROCE, *Teoría e storia della Storiografia*, ya citada, págs. 45-52; *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1945, tomo I, págs. 129-162; SIMMEL, *La configuración histórica*, en el volumen ya citado, *Problemas...*, págs. 212-213.

⁹ WINDELBAND, *Historia y ciencia de la naturaleza*, en el volumen *Preudios filosóficos*, traducción de W. Roces, Buenos Aires, 1949, págs. 320-321.

¹⁰ SIMMEL, *Problemas...*, ya citado, pág. 55; *Rembrandt, Ensayo de filosofía del arte*, traducción de E. Estiú, Buenos Aires, 1950, págs. 194-205.

resultado de estructuras anatómicas y funciones fisiológicas; aquél es una interpretación de los elementos externos, ajenos a las fuerzas reales que obran bajo la superficie. Autobiografía y retrato interpretan lo percibido y lo presentan y desarrollan de acuerdo a exigencias artísticas de la imagen creada. Al relatar el curso de una vida y al imitar el modelo, la autobiografía y el retrato "interpretan" también el significado de esa vida. El curso entero de esa vida, dispersa en movimientos y momentos, se reúne en una sola línea o en un instante único, y una idea, que presta sentido a esa unidad, parece interponerse entre ella y nosotros.

Autobiografía y retrato captan intuitivamente lo individual, pero no agotan su comprensión. Para ello, como señalan al mismo tiempo Rickert y Dilthey, es menester articular la vida singular en el contexto histórico de donde ha sido extraída. Esta incapacidad del arte para agotar la comprensión del individuo es una valla que impide reducir la historia al arte. El elemento intuitivo es un precioso medio para revivir el acaecer singular en su curso irrepetible, y subraya la íntima relación de la historia con el arte. Ambos excitan a la imaginación a representarse los sucesos. Pero mientras el artista aísla sus objetos, los arranca de su conexión natural y transforma la realidad que representa, hasta el extremo que la individualidad del objeto representado se vuelve indiferente, la historia investiga las conexiones de los hechos que estudia con el mundo circundante y su pasado ⁽¹¹⁾.

Si la obra de arte es el reflejo de la personalidad del artista, la personalidad del historiador y su experiencia humana no son menos decisivas para la elaboración de su relato. Pretender que se esfume, a fin de permitir que los hechos comparezcan "tal como efectivamente han sido", según las decisivas palabras de Ranke, sería conspirar contra la riqueza y vivacidad del relato. Y así como los artistas más personales, en cuanto talentos pictóricos, han logrado los retratos más expresivos, también los historiadores de temple más recio han captado mejor, en su fondo íntimo, las figuras del pasado y las han representado con mayor relieve ⁽¹²⁾.

¹¹ RICKERT, *Ciencia cultural y ciencia natural*, traducción de M. G. Morante, Calpe, Madrid, 1922, págs. 76-82. DILTHEY, *El mundo histórico*, traducción E. Imaz, México, 1944, págs. 271-276; *Introducción a las ciencias del espíritu*, traducción de E. Imaz, México, 1944, pág. 46. La ascendencia idealista, positivista y romántica de las interpretaciones de la historia como filosofía, ciencia y arte ha sido señalada por Ugo Spirito, quien asigna a la última la posibilidad de ofrecer una visión objetiva de la vida con mayor concreción, densidad, variedad y plasticidad que la de los rígidos y estrechos esquemas conceptuales de la ciencia. UGO SPIRITO, *La storia come arte*, en el volumen *Il problema della storia*, R. Istituto di studi filosofici, Bocca, Milán, 1944, págs. 253-264, reproducido en *Il problematicismo*, Sansoni, Firenze, 1948, págs. 113-133.

¹² SIMMEL, *Problemas...*, ya citado, pág. 73. A propósito de Niebuhr, y reiterando este mismo pensamiento, escribe Croce: "el historiador desempeñará su oficio con tanta mayor fuerza cuanto más grandes hayan sido los sucesos con-

En su comprensión del pasado, el historiador revive el proceso acaecido y vuelca su contenido inteligible en la imagen que construye. El artista forja también una imagen, en cuyo interior perdura el latido de la vida y de la que se desprende un sentido ideal. Ambas imágenes, aunque por caminos diferentes, se alejan de la vida concreta y, a pesar de ello, alcanza su significación más honda. Ni uno ni otro se pierden en la difusa realidad de lo acaecido: ambos se esfuerzan, con los medios propios de cada género, en hacer patente un significado que hable a la inteligencia y el corazón de los hombres. La vida estilizada, transformada en una estructura dinámica, no se reduce a un esquema vacío y muerto, sino que recoge una de sus palpitaciones concretas, desembarazada de interferencias extrañas, y por lo mismo nos afecta de más cerca y nos hiere más vivamente.

El verdadero historiador no carece de espíritu poético. Así lo confesaba Burckhardt: "para mí la historia es en gran parte poesía", reconociendo, además, que "la historia es en realidad la menos científica de todas las ciencias" ⁽¹³⁾. También Mommsen participaba de una opinión semejante: "el historiador pertenece mejor acaso al gremio de los artistas que al de los científicos", y Cassirer, al recoger y comentar estos testimonios, añade que "el último y decisivo acto del historiador es siempre un acto de la imaginación creadora" ⁽¹⁴⁾, es decir, un acto estético.

Si la historia es el medio por el cual tomamos conciencia del pasado, sólo podrá cumplir esta misión si el relato histórico, sin mengua del registro de los hechos y de la crítica de los testimonios, se vale de los procedimientos artísticos para rescatar la vida del pasado, atenuar su lejanía temporal, su extrañeza, su inverosimilitud, y aproximarla al presente y revivirla en nosotros. En última instancia, el historiador, con el pretexto de consignar la vida de nuestros antepasados, nos permite una comprensión de lo humano que nos afecta vitalmente. No otra cosa hace el artista cuando nos ofrece su obra como un espejo en que nos reconocemos sin esfuerzo. Ansiamos comprender a nuestros antepasados y, en última instancia, nos comprendemos a nosotros mismos. El arte no reside en la superficie de la historia, no se confunde con los medios literarios de expresión, sino que recorre su misma entraña y, gracias a ello, lo humano se nos torna próximo y accesible.

EUGENIO PUCCIARELLI.

temporáneos en que haya participado con corazón destrozado o gozoso". CROCE, *La Storia come pensiero e come azione*, 2ª ed., Bari, 1938, pág. 153.

¹³ BURCKHARDT, *Reflexiones sobre la historia universal*, traducción de W. Roces, México, 1943, pág. 95.

¹⁴ CASSIRER, *Antropología filosófica*, versión de E. Imaz, México, 1945, pág. 371.

LA METAFISICA EN JEAN WAHL

La actitud de Jean Wahl en la filosofía es eminentemente problemática, rehuye toda exposición y se define por una perenne vigilia, un constante oteo del horizonte histórico. Su figura se perfila a través de los temas de sus minuciosos estudios. Temas que evidencian predilecciones firmes y profundas, y que tal vez bastarían para indicarnos cuál es, para él, la problemática estructural del pensamiento filosófico contemporáneo.

En realidad, la vasta obra de Jean Wahl podría ser interpretada como una sucesión de preguntas que desde el pensamiento de hoy realiza hacia el pasado. Esa sucesión de preguntas revelan las cuestiones críticas de la filosofía en el siglo XX. Al encuentro de esta posible manera de entender la obra de Wahl, salen sus dos últimos libros: *The Philosophers' way* (New York, 1948. Traducción castellana bajo el título de *Introducción a la filosofía*, F. de C. de México), y su *Traité de Métaphysique* (París, 1953, ed. Payot). Extraídos ambos de sus cursos sobre metafísica, estos trabajos revelan la prolija atención con que Wahl ausculta la dinámica de los problemas en la filosofía contemporánea. Y lo que es aún más iluminador, pondera la posible proyección de esas cuestiones.

Es a través de su Tratado de metafísica que encontraremos una posibilidad más amplia para aclarar el enfoque de Wahl. Nuestra tarea consistirá en registrar los momentos en que des-

entendiéndose de la exégesis histórica, Wahl asume su pensamiento. O más bien su interrogar. Porque ante todo su actitud está fundamentalmente determinada por una concepción del filosofar expresa en su Tratado: “La filosofía es más bien actitud interrogativa que actitud de respuesta”. Esta noción de filosofía no se detiene en *la pregunta*, sino que abarca y se afirma sobre *el preguntar*. La filosofía es función dinámica y concreta. “Es el movimiento —agrega— más que visto, oscuramente percibido que va de la realidad hacia el éxtasis, a través de la dialéctica y las antítesis” (pág. 721). Dejaremos de lado, por el momento, las otras afirmaciones de esta definición para concentrarnos en la enunciación de que la filosofía no consiste tanto en un conocimiento como en el conocer.

Quien concibe así la filosofía como un interrogar que va reconociendo la extensión y el diagrama de su pregunta, encuentra en la perspectiva hacia el pasado de esa pregunta una aclaración de su propio pensar. Sin embargo, todo pensamiento filosófico original nace de ese desgarramiento *ab initio* que lo dialectiza con respecto a una tradición, al afirmar sus caracteres propios. Aun cuando, luego, sólo encuentra un sentido en la medida en que está referido a esa tradición que es su punto de partida.

Nuestro presente puede ser caracterizado por esa situación del pensamiento filosófico; por un lado proyectado revolucionariamente hacia el futuro, renovando todas las nociones tradicionales con que se ha venido manejando la filosofía hasta fines del siglo XIX, y por otro, retornando hacia ese pasado con una visión que lo reintegra a esa tradición, a pesar de proclamar la ruptura con ella.

Esa tensión dinámica entre un pensamiento en actitud revolucionaria y una tradición reinterpretada, da la dimensión constante en que Wahl se mueve para desentrañar el sentido del filosofar actual.

Pero, ¿es que se puede hablar de revolución en el pensamiento filosófico? En otras palabras: ¿Podemos registrar en la filosofía un cambio revolucionario? Se podría responder con

justeza a esta pregunta afirmando que, ante todo, el pensamiento filosófico *es revolución* en lo que tiene de originario su contacto con lo real. Pero sin entrar a emitir afirmaciones esenciales, mucho más cerca de nuestro alcance está la historia mostrándonos esos momentos en que los cambios se hacen radicales y señalan el advenir de nuevos tiempos. Así el renacimiento y la modernidad estructuraron todo un nuevo edificio de la filosofía al poner en cuestión las perspectivas sobre el problema del tiempo, lo finito y lo infinito, la cualidad y la cantidad, el mal y el alma.

El estallido crítico de ciertas nociones fundamentales provoca los nuevos giros del pensamiento. Y si ello fué posible en el mundo moderno, podemos deducir —analizada nuestra situación— que es posible la inminencia de un nuevo momento de la filosofía. Esta nueva fase estaría anunciándose por ese intento de dar una forma menos conceptual a todas las nociones y en particular a las ideas de infinitud, de tiempo y de materia.

Visiblemente absorto ante el avance de las ciencias físicas en el siglo XX, Wahl se detiene a considerar los aportes de la noción espacio-temporal einsteiniana, o las meditaciones de la materia-energía de Planck, o las investigaciones en el mismo campo de Bohr y de Heisenberg. Tratando de extraer las posibles consecuencias que este pensamiento científico puede tener sobre la metafísica. En un trabajo titulado *Métaphysique et poésie (Poésie, Pensée, Perception)*, editado en 1948 por Calmann-Levy), afirmaba: “No es posible que una conmoción como a la que estamos asistiendo, no vaya acompañada por una reconsideración de las formas del pensamiento. Esa reconsideración ha comenzado hace ya largo tiempo, a decir verdad, no ha cesado desde que el pensamiento existe. Pero Einstein, Planck, Bohr y Heisenberg han destruído las concepciones ordinarias de la causalidad, del espacio y del tiempo. Todo está por rehacerse. Un Brunschwig, un Bachelard, nos muestran de qué manera”.

Una nueva estructura de lo real se anuncia a través de las ciencias y si el pensamiento quiere captarla deberá cobrar nue-

vas y sutiles formas como las que la razón toma en un Cassirer, o en los ya nombrados Brunschwig o Bachelard. Por su parte la psicología de la forma nos muestra cómo la distinción entre forma y materia tiende a desvanecerse. La fenomenología con la tesis de la intencionalidad nos muestra los objetos en su espacio concreto, anterior al espacio matemático. O sea el espacio vivido y concreto que a veces aparece en un Bergson o en un Minkowsky. Así, la revista que pasa Wahl intencionadamente al pensamiento contemporáneo carga de sentido unitario los intentos aparentemente caóticos con que se iniciara este siglo XX. La inmensa tarea a la que cada pensador ha contribuido en forma separada, nos pone ya en la inminencia del nacimiento de esas nuevas formas de pensar. Nuevas formas de pensar que ya han encontrado su seno embrionario en el arte. Wahl se vuelve a las profundas intuiciones elaboradas en el seno de la obra de arte para encontrar en ellas los movimientos concretos hacia la nueva aurora. Ya en obras anteriores (*Les Philosophes dans le monde d'aujourd'hui*) había proclamado la necesidad de no encerrar la actividad filosófica exageradamente en el campo de disciplina rigurosamente circunscripto. Es necesario que el filósofo capte como hombre, el profundo significado de todas las otras tareas del hombre. Mostrando de qué manera un filósofo como Heidegger se ha apoyado con frecuencia sobre las intuiciones de un Rilke y más aun sobre las visiones de un Hölderlin, o un pensador como Whitehead se refiere constantemente a un Wordsworth o un Shelley, es como vamos a acceder a una noción más amplia del pensar desde los planes pre-predicativos y pre-relacionales.

Así, siguiendo esta avenida, desembocamos en la concepción de la filosofía que Wahl expresa diciendo que “la filosofía es búsqueda de lo inmediato”. puesto que la condición del hombre es tal que lo inmediato no le es dado, sino que debe conseguirlo a través de una búsqueda. “Lo que sobre todo nos importa —agrega—, es ver el mundo en su carácter concreto, no sólo el mundo de cualidades primeras a las cuales pensaba Descartes que deben ser reducidos los cuerpos, sino a un mundo do-

tado de cualidades secundarias como lo pensaban filósofos como Berkeley, Bergson, Whitehead, y para tomar la expresión de Alexander, dotado también de cualidades terciarias, es decir de valores”.

Un objeto de conocimiento como el propuesto no puede ser aprehendido sino a través de una actividad primitiva del espíritu por la cual el todo es sentido en forma inmediata, y posteriormente librado al análisis. Esta actitud comporta la liberación con respecto a los datos visuales como modo preeminente de acceso a los fenómenos (la vista es considerada como un órgano intelectual por excelencia), y también la recuperación de las indicaciones que los otros sentidos pueden darnos. También, trae como consecuencia la valoración del sentimiento como modo de entrar en contacto con la realidad. Características tales son las que denota esta posibilidad de captación de totalidades de presencias (o de *compresencias*, como diría Alexander), en su complejo primitivo. Tal experiencia tiene lugar en el sujeto en cuanto éste es un ser existente. La noción de existencia aparece con repetido insistir en todo el pensamiento de hoy como oscuro presentimiento de lo inmediato y lo otro ligado a ese inmediato. O sea el existente y su trascendencia, que en definitiva es el mundo ligado intencionalmente a esa existencia. El mundo es visto en función de esa existencia en un complejo relacional. De tal manera que la oposición subjetivo-objetivo tiende a ser superada en la medida en que lo objetivo es considerado como una función de la actividad del sujeto y viceversa. O sea, en la medida en que lo objetivo es subjetivizado (transmutado en immediatez, sentimiento) para ser expresado como lo subjetivo objetivizado.

Así, el punto de partida hacia un conocimiento metafísico está ligado a una experiencia que precede a la búsqueda de lo inmediato. Experiencia que Wahl no asimila ni al sentimiento de la duración bergsoniana, ni a la experiencia de la angustia a que apela Heidegger. Sino que más bien se siente próximo a la tesis de Gabriel Marcel “en tanto que quiere hacer un llamado no a una experiencia que esté en el mismo plano de nues-

tra vida psicológica profunda; sino a una experiencia que tiende a rebalsarlo, y que, diríamos para ampliar la teoría, se refiere tanto a una experiencia del arte como a una experiencia ética de la esperanza y de la fidelidad”.

Un tal punto de partida nos coloca en el centro mismo del sentimiento de la existencia, en tanto que para Wahl este “sentimiento de la existencia” es “aquello que nos resiste (o sea, las cosas) y al mismo tiempo, es el esfuerzo de nosotros mismos unidos a nuestro cuerpo, sobre aquello que nos resiste”. Y más adelante: “Por existencia se significa al mismo tiempo el objeto que resiste al sujeto, y el sujeto que ejerce su esfuerzo sobre el objeto”. La existencia es a la vez retorno sobre sí y salida fuera de sí. De esta forma se puede advertir que en cuanto ese sentimiento de la existencia asciende a la elocución ideativa, sólo puede ser definida por medio de oposiciones. Pero esas antítesis no hacen desaparecer la realidad de la existencia, sino que por el contrario ésta permanece como facticidad, siguiendo los términos de Heidegger y de Sartre, como *irreductibilidad*.

Esa expulsión, esa mediatización de la existencia cada vez que el sujeto trata de captarla es la base de la dialéctica. Y sólo puede ser superada, dice Wahl, prácticamente, por el sentimiento que el individuo experimenta de esa unión de su pasado y de su porvenir por medio de la cual se constituye el presente. Por algo análogo a la repetición de Kierkegaard, al *Amor fati* de Nietzsche, o a esa reconciliación de que hablaba Ibsen, entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad por el advenimiento del tercer reino.

O sea que es a través de esa experiencia que la existencia se nos va a hacer presente como un dato total, irreductible, y no como una antítesis o una tensión mediatizada. Esa experiencia nos torna presentes a nosotros mismos, captándonos en esa presencia misma.

La dialectización que encontramos en la base de todo intento de captar lo real, dialéctica que va de lo inmediato a lo mediato, de lo subjetivo a lo objetivo, y que se puede advertir en forma sobrada en la historia de la filosofía, nos está indican-

do que esa dialéctica no es la explicación final, y que hay una explicación de esa misma dialéctica por la presencia de algo que se puede llamar *la realidad*. Esa dialéctica es un camino, pero no el final. Puesto que lo real rehusa un contacto puramente intelectual y nosotros no podemos percibirlo más que por vistas sucesivas, alternantes, contrarias.

En esa dialéctica existencial, podríamos escuchar breves fragmentos en que el diálogo propiamente dicho, cesa, y donde el silencio se hace como escuchar. “Silencio de la percepción donde el espíritu es nutrido por las cosas, silencio del éxtasis donde el espíritu efectúa su unión con el punto más alto de sí mismo”.

La dirección hacia lo real nos lleva a través de las ideas hacia algo de quien reside más allá, o por debajo de ellas. O sea que las relaciones deben ser “inmergidas en una experiencia infrarrelacional, una experiencia que no es conscientemente experimentada”. Y más adelante: “Es en el sentimiento, más que en la razón, que encontraremos lo que es para nosotros la aproximación más vecina al absoluto. Si queremos recobrar el Paraíso perdido, debemos perdernos en el Paraíso recobrado (Hegel). Esa es una de las condiciones para recobrarlo. Debemos perderlo para no perderlo. La conciencia ocupa su lugar entre esa pérdida y la reconquista del Paraíso. Lo que viene a significar una vez más, que ella es esencialmente desdichada”.

Es en la superación de esta profunda dialéctica del conocer frente a la realidad, que consiste para Wahl la meta del actual pensamiento metafísico. Tensión que está constituida por la distancia que va desde la idea de lo real, hasta el sentimiento de esa misma realidad.

Por un lado, la idea de lo real, al objetivar, al mediatizar, traza el irremediable esquema de la conciencia desdichada hegeliana. Dado que lo real es irreductible a la idea. Por otra parte, la búsqueda de la inmediatez como presencia de lo real en una experiencia, no nos permite elaborar una teoría de lo real sino perdurar en el sentimiento de esa realidad, como en un presentimiento poético.

Con todo, es en esta última en quien se apoya Wahl para lograr una posible superación de esta dualidad. Para ello será necesario abrir el campo de la filosofía a las últimas revelaciones de la ciencia (particularmente de la física) y a las perspectivas abiertas por el arte frente a la realidad. Ante tal tarea la filosofía acentúa cada vez más su carácter problemático, su detenimiento en el registrar y desarrollar los problemas y también evidencia una incapacidad creciente de elaborar grandes sistemas que respondan en forma apodíctica al preguntar del hombre. “Ha llegado el momento —acepta Wahl— en que más vale renunciar al título de gran filósofo, en que vale más constatar simplemente las propias reacciones ante los grandes problemas de la filosofía, ante las grandes voluntades de acción y ante las grandes obras de arte, como ante tal movimiento del corazón, o tal aspecto fugitivo del mundo, y construir a partir de ellas, como se pueda y siguiendo el ejemplo de Descartes, edificios provisorios”.

A la luz de las afirmaciones que preceden, comprendemos mejor cómo la filosofía puede ser “un movimiento oscuramente percibido”. Movimiento que va desde un sentimiento primario de lo real, que pasa a través de la dialéctica y de las antítesis ideativas, hacia el éxtasis o sentimiento de lo absoluto. Movimiento siempre repetido y nunca definitivo, pues depende de nuestra experiencia de seres en movimiento.

El existir es devenir. Devenir que conjuga el tiempo con la materia. Pues ésta no existe en ausencia del tiempo. La materia no existe en el instante. Siempre que se conciba a éste como el *éxtasis* del tiempo. El tiempo no puede aparecer más como un cuadro vacío y extranjero. El tiempo de la acción le es inherente como melodía temporal. Es bajo la influencia de la física reciente que Whitehead, Bachelard, Ruyer, nos enseñan que un elemento físico no es nada si es instantáneo, si no es un cierto ritmo prolongado de actividades.

Así la cuestión de las relaciones entre el espíritu y la materia se plantean en términos nuevos, puesto que la separación

radical que se había supuesto entre ellos, ha cesado de parecer válida.

Y acompañando a esta sutilización de la materia, hay un sentimiento inmediato de las cosas o de la materia, una tendencia hacia una concepción más opaca. En esta última concepción tendremos el sentimiento de una profunda ola de materia en la cual estamos inmersos. Ola compuesta de millares de gotas activas, de centros activos de vida con respecto a los cuales no podemos decir nada, salvo que constituyen todas las cosas. Ni siquiera son *hic et nunc*. Ni son en ningún sentido, sino que devienen, actúan.

El pensamiento contemporáneo ha puesto el problema del ser en función del pensamiento del devenir. Es solo a través del horizonte del devenir como alcanzaremos a otear el problema del ser. Wahl sostiene la preeminencia del devenir sobre el ser, indicando que es sobre el fondo del primero que el ser aparece. O sea que la idea de ser se da como aspiración del devenir. Como reacción ante éste. Nuestra experiencia atestigua el sentimiento del cambio y del fluir de lo real, y es sólo a partir de esta concreta experiencia como se puede aspirar al permanecer. Pero pensar el devenir se revela como tarea imposible, si entendemos por pensar, un pensamiento científico preciso, y por devenir algo que es precisamente la negación de esa precisión. “Sólo si existe un modo del pensamiento más amplio, análogo a esa fusión de nosotros con nosotros mismos en tanto que devenimos, descrita por Bergson bajo el nombre de intuición, podremos hablar de un pensamiento del devenir. Pero ese es un pensar que es la negación del pensar puramente intelectual”.

Pasar del sentimiento del devenir a la idea del devenir, será el camino que nos aproxime a la enunciación de su realidad. La acción aporta por otro lado las soluciones prácticas al problema. Al enunciar la proposición “yo devengo”, vemos que en cierta forma se contradice. Porque el *yo* que se enuncia señala algo fuera del movimiento. Pero es precisamente a través de la acción como puedo comprenderlo como una construcción y

una destrucción de ese yo, que tienen lugar al mismo tiempo. “Tenemos que devenir nuestro ser, y ser nuestro devenir”.

Al aparecer en el horizonte del devenir este Ser que deviene, Wahl advierte que la idea de ser es una idea a la cual tendemos, pero que nos es inalcanzable. “No hay idea de ser, hay un sentimiento al cual con rigor se puede dar el nombre de sentimiento del ser, pero que sería enunciado de una manera mucho más conveniente diciendo: sentimiento de parentesco y de familiaridad con las cosas, ser-en-el-mundo, siempre que no se insista sobre la significación intelectual de la palabra ser, ni sobre la significación racional de la palabra mundo.”

De tal manera Wahl esquematiza toda una concepción más ágil de lo real al desustancializarlo, al desencializarlo, en el sentido de abandonar la estructura intelectual de la concepción del ser, la substancia, y de la esencia.

“Una filosofía antisustancial como la de Nietzsche me atraerá siempre, pero yo quiero dejarle un sitio a los relámpagos de la substancia que iluminan por instantes la realidad o la condensan.” Tal lo que afirma en *Choses et autres (Poésie, Pensée, Perception)*.

El oscuro acceso al sentimiento del Ser, por último, debe despojarse para el metafísico, de toda implicación religiosa. Para Wahl el pensamiento filosófico debe mantenerse en el arduo terreno de la libertad con respecto a este llamado. “Lo que sería necesario —afirma—, es quedarse lo más próximo que sea posible de la idea, o más bien del sentimiento de la existencia, manteniéndonos a la vez, apartados de las concepciones religiosas y antireligiosas. Un esfuerzo semejante podrá merecer acaso el ser llamado una filosofía de la desesperación. Mas el ver el mundo tal como es no significa necesariamente ir hacia la desesperación; a nosotros nos toca decidir quien triunfará, si la desesperación o la esperanza.”

NARCISO POUSA.

SOBRE ALGUNOS PROBLEMAS RELIGIOSOS EN EL EXISTENCIALISMO

1. El planteo clásico del problema del acceso del hombre al conocimiento de Dios nos muestra una vía sumamente estrecha entre dos soluciones extremas: el agnosticismo y el panteísmo. La primera solución se basa en un dualismo radical: rechaza la pretensión de apodicticidad de las pruebas de la existencia de Dios, y coloca a éste en un plano tal que la razón no puede alcanzarlo, ni para afirmar su existencia ni para negarla válidamente. La existencia de Dios puede ser el objeto de una fe, legítima como tal, pero no de conocimiento cierto. La trascendencia de Dios se afirma de un modo tan extremo, que termina por significar ésto: todo razonamiento que pretenda demostrar su existencia, logrará tan sólo demostrar la existencia de una cosa más entre las cosas del mundo. La segunda solución quiere dar una certeza más íntima, más inmediata, de la existencia de Dios, y para ello afirma de tal modo su inmanencia que termina por borrar toda diferencia entre Dios y el mundo, entre el Creador y la creatura. La filosofía tradicional afirma la validez de las pruebas de la existencia de Dios como principio y fin de todas las cosas, partiendo de la consideración de lo creado, y mediante razones discernibles en la experiencia sensible (*ex sensibilibus cognoscibiles*). No se niega con ello el valor de la experiencia mística, antes al contrario; ni la necesidad de la revelación para el conocimiento de las verdades esenciales de la religión natural; necesidad que es, por lo demás, puramente moral, conveniente para que el conocimiento de tales verdades religiosas sea fácil, completo y universal; pues en rigor, la luz de la razón natural, en todo hombre adulto de inteligencia normalmente desarrollada, es suficiente para alcanzar ese conocimiento.

Que el conocer racional y la fe, la filosofía y la religión, sean capaces de fundirse armoniosamente en determinadas personalidades, no sig-

nifica que la actitud religiosa del espíritu pueda confundirse con la actitud filosófica; sólo significa que la filosofía, cuando es verdadera, puede ser vitalmente unida a la sabiduría teológica y a la sabiduría mística. La actitud teórica de la inteligencia que busca conocer y apoderarse del ser será siempre distinta de la actitud del alma que quiere salvarse a sí misma.

Por eso, difícil sería ver en el existencialismo de Kierkegaard una verdadera filosofía; aunque sus reflexiones acerca de la propia existencia individual hayan inspirado y señalado rumbos a la filosofía; aunque extendamos y amplifiquemos hasta el máximo el concepto de la filosofía; aunque no incluyamos entre las notas del pensar filosófico ni la racionalidad ni la sistematización acabada; aunque renunciemos a la exigencia de objetividad (todo lo cual sería en principio legítimo, pues siendo el problema de la filosofía el primer problema de la filosofía no debemos exigirle a priori características determinadas) siempre queda este hecho fundamental, señalado por Régis Jolivet ⁽¹⁾: Kierkegaard se ha atendido al plano concreto del análisis existencial, en tanto que no hay filosofía propiamente dicha sino cuando la experiencia existencial es *principio* de una sistematización y de una universalización destinadas a volverla inteligible y comunicable, pues la pura existencia es inefable como lo es el individuo mismo con el cual ella se confunde.

Kierkegaard se consideraba a sí mismo, y con razón, como un pensador religioso ante todo. Su pensamiento no busca el conocimiento sino la salvación; no es ni siquiera una filosofía de la religión, sino más bien una reacción apasionada del espíritu religioso contra el espíritu filosófico. Lo que yo busco, dice, es una verdad que lo sea para mí. La subjetividad es la verdad, y en este sentido hay más verdad en el pagano que reza con toda la pasión de lo infinito, porque reza a Dios *en verdad* aunque reze a un ídolo, que en el que no reza *en verdad*, esto es, en auténtica actitud de adoración, aunque tenga en el espíritu la verdadera representación de Dios. El acento se pone sobre la asimilación subjetiva de un contenido doctrinal, no sobre ese mismo contenido.

La fe no puede consistir en la admisión de una verdad demostrada; en cuanto una verdad se demuestra la fe desaparece y queda sustituida por el conocimiento científico. Así rechazada toda vía de acceso racional al conocimiento de Dios ¿qué posición asumirá Kierkegaard: panteísmo, misticismo o agnosticismo?

2. Casi todos los autores que lo han estudiado detenidamente reconocen en él dos líneas paralelas que no llegan a encontrarse y que son la fuente de las dificultades más grandes para encontrar la unidad de su

(1) *L'Existentialisme de Kierkegaard*, Revue de Philosophie, 1946.

pensamiento. Una de estas líneas es la de la "paradoja" y de la trascendencia, la que afirma con fuerza extraordinaria la distancia infinita, la infinita diferencia cualitativa, la heterogeneidad del hombre respecto a Dios, la incapacidad de conocerle, en una palabra, la línea de fractura, el dualismo radical, que si predominara incontrastablemente llevaría al más completo agnosticismo. La otra línea es la que, por el contrario, vincula a Kierkegaard con el misticismo; es la llamada "de la subjetividad" o de la "interioridad existencial", o "de contacto". La alternativa es: misticismo o agnosticismo; pues Kierkegaard rechaza toda solución panteísta con no menor energía que las pruebas de la existencia de Dios. El panteísmo conspira, según él, contra la idea de la omnipresencia de Dios. "Es precisamente la significación de la omnipresencia, que Dios no está solamente en todo lugar y en todo tiempo, sino que está totalmente presente en su presente, presente en su absolutez en cada Unico, completamente en cada uno, y sin embargo, en todos; no está dividido y parcialmente en cada uno —esto es panteísmo— sino que está totalmente en cada uno y, sin embargo, en todos, y esto es el teísmo, la persona, la individualidad" (2).

3. El saber científico no puede conducir al conocimiento de Dios; y esto vale, no sólo para el saber científico natural, sino también para el saber histórico. Ni siquiera pueden conducir a la fe que, como luego veremos, tampoco es conocimiento de Dios por el hombre, sino conocimiento del hombre por Dios. Si la fe cristiana dependiera de la demostración de la autenticidad histórica de todos los documentos escriturarios, habría que esperar hasta la consumación de los siglos antes de alcanzarla. Pero aún cuando fuera posible llegar plena y seguramente a tal demostración, el creyente no habría ganado nada con eso: estaría tan peligrosamente colocado en ese vasto saber, en esa certeza que se encuentra ante la puerta de la fe y la desea, que necesitaría gran aplicación, mucho temor y temblor, para no caer en tentación y no confundir el saber con la fe. La distancia insalvable que media entre el saber y la fe no es sino la expresión de la distancia insalvable que media entre el hombre y Dios. Dios no es una cumbre hacia la cual el hombre podría elevarse gradualmente; es de una naturaleza tan heterogénea que el hombre resulta siempre culpable con respecto a El.

Por eso la pretensión de probar su existencia es superflua y hasta sacrílega, atentatoria contra la majestad de Dios. La existencia y la presencia de un rey se demuestran por la sumisión; si en su soberana presencia pretendiéramos demostrarle que él existe, no demostraríamos nada y lo pondríamos en ridículo.

(2) *Diario* de Kierkegaard, 1840, 18 de julio.

Es muy posible que este dualismo de Kierkegaard sea de origen netamente filosófico y no religioso ⁽³⁾. Pero lo cierto es que en la forma en que se presenta concretamente en sus escritos, tiene acentuado carácter religioso, más aún, de reacción religiosa en contra de la filosofía. De la filosofía, decimos, y no sólo del hegelianismo; aunque es verdad que Hegel parece en este punto, como en todos los demás en que Kierkegaard zumba contra la filosofía, el principal aludido. Y lo es como representante máximo del saber filosófico; él es “el que ha absorbido en sí todo el pensamiento europeo desde sus orígenes, hace veinticinco siglos” ⁽⁴⁾. Y es en este problema de la total incomunicación entre el hombre y Dios, donde el punto de vista religioso de Kierkegaard se manifiesta más agudamente opuesto al punto de vista filosófico de Hegel. Este problema está estrechamente ligado al del origen del mal. Parece inexplicable que Dios haya creado al hombre para dejarlo abandonado, rompiendo todos los puentes, cerrando todos los caminos, anulando todos los puntos de contacto entre la creatura y El. Pero es que Dios no estableció desde el principio ese orden de cosas. Es la herida insanable causada en la naturaleza humana por el pecado original la que ha abierto el abismo. Kierkegaard continúa en este punto la tradición luterana, aunque acentúa y hace aún más radical la condición desesperada del hombre; porque después del pecado no quedaría ya en él ni siquiera ese resto de la imagen de Dios, que Lutero llamaba “larva Dei”. De todos modos: no se puede ser cristiano si no se toma seriamente el relato bíblico del pecado original como base de la explicación del origen del mal y del origen de nuestra incapacidad para alcanzar a Dios. Y aunque Hegel no ataque directamente el dogma del pecado original, tampoco lo toma en serio: “Con su Lógica, Hegel ha volatilizado todo concepto dogmático, exactamente como para hacerle llevar una existencia reducida, como rasgo de ingenio de la Lógica” ⁽⁵⁾.

Desde la Antigüedad, según explica Chestov ⁽⁶⁾, nos encontramos con dos explicaciones totalmente heterogéneas del problema del mal: la de la Biblia por una parte, y la de la filosofía, no sólo la griega sino también la oriental, por otra. Para esta última la explicación es siempre, en el fondo, la que daba Anaximandro: la aparición de las cosas particulares, y principalmente de los seres vivientes, es una audacia impía, cuya justa retribución es la destrucción y la muerte. En el ser mismo

⁽³⁾ Cfr. JÉRÔME HAMER, O. P. *Karl Barth - L'occasionalisme théologique de Karl Barth*, Desclée de Brouwer, París, 1949.

⁽⁴⁾ LEÓN CHESTOV, *Kierkegaard et Dostoevsky* (en *Kierkegaard et la Philosophie Existentielle*), J. Vrin, París, 1948.

⁽⁵⁾ KIERKEGAARD, *Le Concept de l'Angoisse*, Trad. del danés por Knud Ferlov y Jean J. Gateau. Gallimard, nrf., París, 1935.

⁽⁶⁾ Ob. cit.

del hombre el pensamiento descubría algo que no debía ser, un vicio un pecado y, para matar ese pecado en su raíz, se imponía un renunciamiento al ser individual que, teniendo un comienzo, está condenado irrevocablemente a tener un fin. De ahí, dos consecuencias: una, que el mal está fatalmente ligado a la raíz del ser individual; otra, que el ser verdadero y real no puede ser buscado entre nosotros y para nosotros, sino más allá, donde se detiene el poder de la ley del nacimiento y la muerte. De ahí la filosofía especulativa como purificación (*catharsis*). Pero la Biblia es una enigmática excepción a este modo de ver las cosas: el pecado y el mal se han introducido en el mundo —donde todo era originariamente “valde bonum”— cuando los hombres se hicieron *scientes*, cuando la serpiente los engañó diciéndoles que serían como Dioses, cuando la desobediencia abrió sus ojos para que sólo vieran el dolor y la muerte.

Por eso, estar con la razón especulativa es estar con la serpiente (curiosa vuelta a la posición de Pedro Damiano contra la dialéctica en el s. XI). Y eso es lo que sigue haciendo la filosofía, que marcha sobre los caminos abiertos por el pensamiento extraño a la Biblia; cree que la serpiente no ha engañado al hombre; al contrario, le ha dado lo mejor que el hombre tiene: la inteligencia, “los ojos abiertos”, el saber. “Los filósofos, no solamente los paganos, completamente ajenos a la Escritura, sino también los judíos y los cristianos que consideraban la Biblia como un libro inspirado, todos los filósofos eran “scientes” y no querían renunciar a los frutos del árbol prohibido. Para Clemente de Alejandría (s. III d. C.) la filosofía griega es el segundo Antiguo Testamento; y declara que si se pudiera separar el saber de la salvación eterna, y si se le diera a elegir entre los dos, él elegiría el saber y no la salvación eterna. La filosofía medieval ha seguido la misma vía; y los mismos místicos no son una excepción desde este punto de vista” (7).

4. Este es el sentido que tiene la extraña alternativa de Kierkegaard: o Hegel o Job; a veces la sustituye con ésta: o Hegel o Abraham. “En vez de buscar ayuda en un filósofo universalmente conocido o en un *professor publicus ordinarius* (8), mi amigo se ha refugiado en un pensador privado que había poseído otrora todos los esplendores de la tierra, pero que debió luego retirarse de la vida; en Job, que sentado en el estercolero y rascando las llagas de su cuerpo con un cacharro, deja caer rápidas observaciones y reflexiones. A mi amigo le parece que la verdad se revela aquí más convincente, más bella, más reconfortante que en el Symposium griego” (9). Los consejos de los amigos, que Job rechaza in-

(7) Ob. cit.

(8) Notoria alusión a Hegel.

(9) KIERKEGAARD, *La Repetition*, III.

variable y firmemente, son los que hubiera dado Hegel, y sobre todo, Spinoza: *Non ridere neque lugere neque destestari sed intelligere*: la clásica exhortación a la filosofía. Job prefiere *lugere* y *destestari*. No entiende y sabe que no puede ni debe entender: vive su dolor. El análisis de la conducta de Ahrabam, que constituye casi todo el tema de "Temor y temblor" (10), nos enseña la *suspensión de la Ética*. El deber religioso no sólo es distinto, sino opuesto a la ética filosófica. La prueba a que se ve sometido Abraham es de una especie completamente diferente de la de un "héroe trágico", cuyo tipo acabado es Agamemnon, que debe ordenar la muerte de Ifigenia en cumplimiento de sus deberes de rey; esos deberes son superiores a los deberes de padre y constituyen, en sentido hegeliano, la *mediación*. Pero para Abraham, el problema de saber por qué debe violar sus deberes de padre, queda sin solución. En todos los demás casos conocidos, la tentación tiende a apartar al hombre de su deber moral; sólo en el caso de Abraham la tentación lo impulsa al cumplimiento de ese deber, contrario a la orden del Señor. Para él no hay mediación: o es el caballero de la fe, o es simplemente un asesino.

Pero ¿no creará Kierkegaard reaccionar contra la razón y la filosofía cuando solamente reacciona contra lo general? ¿No habrá otra vía de acceso a lo absoluto? Veamos. Abraham y Job no pueden comprender; ellos son el "Individuo" como tal, que entra en una *relación absoluta con lo absoluto*. Lo absoluto es Dios, y no necesita ni admite la mediación de lo general. Esa relación absoluta se da en la fe: y la fe ¿no es ya un modo de conocimiento de Dios? Para Kierkegaard, no. Pues la fe no es un acto del hombre cuyo término es Dios, sino un acto de Dios cuyo término es el hombre. Es un movimiento *von Gott her*, en el cual es Dios quien se apodera del hombre, y no al revés. Cuando Dios se apodera del hombre, no es para sanarlo, para elevarlo hacia El, sino simplemente para destruirlo. Una vez que se ha iniciado este contacto, el proceso no puede terminar sino con la muerte del hombre. Kierkegaard llama a este proceso "la enfermedad mortal"; lo peor es que la muerte no puede encontrarse sino al final del proceso; entretanto, la vida del cristiano no es sino una demasiado larga agonía, una desesperación que consiste en no poder morir, esto es, dejar de ser uno mismo, y no poder tampoco ser uno mismo (11). Dios es amor, sí, pero es un amor que mata. Dios se agranda y yo disminuyo, tal es la ley del espíritu en marcha hacia Dios.. Así entendida la fe no puede constituir en modo

(10) Id., *Crainte et tremblement, Lyrique-dialectique* par Johannes de Silentio, Trad. del danés por P. H. Tisseau, Montaigne, París, 1946.

(11) *Traité du désespoir*, Trad. del danés, por Knud Ferlov y Jean J. Gatteau, Gallimard, nrf. París, 1949.

alguno un conocimiento, ni aún un conocimiento intuitivo o místico. El conocimiento no pertenece a la religión, sino a la filosofía. Los puntos de partida de una y otra son totalmente heterogéneos, pues la filosofía parte del hecho subjetivo de la duda, en tanto que la religión parte del hecho objetivo del pecado.

Por cierto que no podemos hablar del pecado, ni aún del pecado original, como de una curiosidad arqueológica; es algo cuya experiencia nos concierne a todos. El pecado entró en el mundo por el salto cualitativo, pero no deja de entrar por esa misma vía continuamente. De otro modo no se explicaría esta contradicción: la naturaleza caída, esto es, la pecabilidad, es la consecuencia del pecado original. Entonces, ¿cómo pecó Adán, si no era aún pecable su naturaleza? El mal no puede ser juzgado jamás en abstracto, sino siempre en concreto. El pecado se postula a sí mismo igual que la libertad, y lo mismo que ésta, no se deja explicar por ninguna premisa. Pero la angustia, que es la condición del pecado, nos revela sólo *nuestra relación* con Dios; no nos revela a Dios, que permanece oculto e inalcanzable.

5. La línea de la interioridad existencial está mucho menos desarrollada que la primera, y puede reducirse al tema de la experiencia del amor divino, del *instante* y de la *contemporaneidad*. Dios no puede ser el objeto demostrado por la razón; es el *Deus absconditus* o el *Deus revelatus*. Y el *Deus revelatus*, único modo de presencia del *Deus absconditus*, es el Cristo. Por lo tanto el hombre ante Dios se identifica con el hombre ante el Cristo. El Cristo es el primer objeto de la creencia, porque entre ésta y el conocimiento existe la siguiente diferencia esencial: el conocimiento significa la desaparición o la absorción del yo en lo conocido; mientras que la relación de amor que constituye la fe implica la conservación del yo en el tú con el cual entra en relación. Como Dios es verdad y el hombre es, esencialmente, no-verdad, esta relación es el contacto de dos dimensiones heterogéneas, y este contacto es lo que Kierkegaard denomina "el instante". La persona del Cristo realiza concretamente la revelación por su unión de las dos naturalezas, la divina y la humana, es decir, el plano de lo infinito con el de lo finito. De este modo, puesto que el Cristo no solamente es hombre temporal, sino también Dios eterno, desaparece la distancia que separa normalmente un ser del pasado de un ser del presente, y el Cristo se vuelve nuestro contemporáneo. La idea de la contemporaneidad permite trascender el relativismo histórico; quien pueda experimentar la acción renovadora del Cristo cuya existencia, en virtud de la contemporaneidad, está actualmente presente, puede afirmar, pues, que Dios está presente, y en este sentido le es posible un encuentro inmediato con El. Así, pues, la relación entre maestro y discípulo puede ser entendida de dos maneras totalmente irre-

ductibles. Una es la del maestro —Sócrates, que parte de la base de que la verdad está en el interior del hombre. En este caso el maestro sabe que no enseña nada al discípulo, sino que lo ayuda a recordar y a encontrar lo que ya estaba en él. La otra es la del Maestro— el Cristo, que sabe que el discípulo es no-verdad, y que por lo tanto no conocerá la Verdad, salvo que El quiera darse a conocer. Y no basta eso; es menester, para que el discípulo, que es no-verdad, comprenda la Verdad, que el Maestro cree en él la *condición* para comprenderla, es decir, que re-cree, que haga de nuevo al discípulo; cosa que ningún maestro puede hacer, salvo que el Maestro sea Dios ⁽¹²⁾. Para terminar con palabras del propio Kierkegaard: “Este proyecto va indiscutiblemente más lejos que el socratismo... se ha admitido aquí un nuevo órgano: la fe; una nueva presuposición: la conciencia del pecado; una nueva decisión: el instante; y un nuevo maestro: el dios en el tiempo”. ⁽¹³⁾

6. Aún nos mantenemos en el terreno religioso y no filosófico si de Kierkegaard y Chestov pasamos a Karl Barth. Pero Barth, no obstante ser un teólogo y no un filósofo, no ha continuado a Kierkegaard en la línea de contacto místico, de experiencia religiosa de tipo intuitivo, sino más bien en la línea de ruptura, de la paradoja, del dualismo. Por esto se ha llegado a pensar que la influencia de Kierkegaard sobre el pensamiento de Barth no ha sido, en verdad, muy importante; que se trata de una primera orientación juvenil en el pensamiento del teólogo reformado, que no ha llegado a incorporarse a su doctrina definitiva. Pero el P. Jérôme Hamer, que ha estudiado con notable profundidad y amplitud la trayectoria y las implicaciones del pensamiento de Barth, cree poder llegar a una conclusión diferente. Según él, lo que ha ocurrido es que Barth parece no haberse dado cuenta inmediatamente de que un conocimiento de tipo místico estaba incluido en el individualismo kierkegardeano. Así, como discípulo todavía inexperto del pensador danés, se le vió hacer juegos con las diversas palabras del vocabulario existencialista de Kierkegaard. Pero cuando advirtió que este individualismo conducía a una noética de tipo religioso e intuitivo, abandonó un modo de hablar equívoco que podía perjudicar la idea fundamental y esencialmente polémica de su obra. No es por ello menos cierto que el dualismo de Kierkegaard ha entrado de un modo eminente en la elaboración de los tres grandes principios del barthismo.

La teología barthiana está fundada sobre la equivalencia estricta entre los términos *Dios*, el *Verbo* y la *Palabra* (de Dios). Así interpreta Barth el pasaje del Evangelio de San Juan, I, 1. “In principio erat

⁽¹²⁾ Cfr. *Les Miettes philosophiques*, trad. de Paul Petit. Le caillou blanc. París, 1947. I, A.

⁽¹³⁾ Id. id. 5, s 2.

Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum". No hay sino que traducir Verbum por Palabra (de Dios); Dios se narra a sí mismo por medio de su Palabra, que es el Cristo: "Deum nemo vidit unquam; unigenitus Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit" (Joan. I. 18). Y Barth interpreta: "El encuentro del hombre con Dios es el encuentro con la Palabra de la gracia, que Dios ha pronunciado en Jesucristo" ⁽¹⁴⁾... "La Palabra de gracia, *donde Dios nos alcanza*, es Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, Emmanuel, Dios con nosotros"... "Cuando decimos: creo en Dios, eso significa concretamente: creo en el Señor Jesucristo. Sólo en El, Dios viene a nuestro encuentro" ⁽¹⁵⁾. "Lo propio de este encuentro, es, seguramente, permanecer inaferrable al hombre librado a sus solos medios de conocimiento; para permitir al hombre captarlo, hace falta nada menos que la intervención de Dios mismo obrando en plena libertad y decidiendo soberanamente. Librado a sus solas fuerzas, el hombre podrá, a lo sumo, según el grado de sus facultades naturales, de su entendimiento y de su intuición reconocer la existencia de un ser supremo, de un absoluto, de una potestad superior, de una entidad que domina toda la realidad. Pero este descubrimiento no tiene ninguna relación con Dios mismo. Es el fruto de las intuiciones y de las posibilidades-límites del pensamiento y del esfuerzo del hombre, el cual puede ciertamente imaginar un ser supremo sin que por eso haya encontrado a Dios. Se descubre y se conoce Dios cuando El mismo se da a conocer, en su entera libertad"... "Para que haya conocimiento de Dios, es menester que haya revelación divina, siendo el hombre enseñado, iluminado y convencido por la intervención de Dios mismo" ⁽¹⁶⁾.

La Palabra de Dios se distingue de toda palabra humana por su eficacia inmediata, que obra como una causalidad operativa. "Ipse dixit et facta sunt". La Palabra resucita, cura, castiga, crea; pues la Palabra es la personalidad de Dios, en cuyo seno está: "Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil quod factum est" (Johan., I, 2, 3). No es, pues, simplemente, un atributo de Dios; Dios no obra sino por medio de ella.

Pero Dios es libre, y por lo tanto, la Palabra, libre también, es *discontinua* y *misteriosa*. En el orden moral, la Palabra puede dirigirse a un hombre, haciéndolo *hic et nunc* cristiano, quiéralo el tal hombre o no, para dejarlo caer mañana. La fe es un *don* de Dios, y este don

⁽¹⁴⁾ KARL BARTH, *Esquisse d'une dogmatique*, Trad. del alemán, por Edouard Mauris y Fernand Ryser. Delachaux & Niestlé, S. A. Neuchatel, Suiza. 1950. Cap. I, p. 12.

⁽¹⁵⁾ Id. id., p. 13.

⁽¹⁶⁾ Cfr. ob. cit., pp. 19 - 20.

es el encuentro por el cual los hombres se vuelven libres de escuchar la Palabra. En el instante en que creo, me siento totalmente pleno y *captado por* el objeto de mi fe. Es muy importante, desde este punto de vista, tener presente la distinción, que no es sólo barthiana, sino que pertenece a la tradición protestante, entre la fe-creencia (*fides quae creditur*), y la fe-confianza (*fides qua creditur*, fiducia). Pero lo que es característico de Barth, lo que lo aparta más considerablemente de la ortodoxia protestante y lo que debe al dualismo kierkegaardiano, es el nuevo sentido que da a esta pareja de conceptos. La diferencia entre ellos, tradicionalmente aceptada, era la siguiente: la *fides quae* está integrada por dos elementos: la *notitia*, y su admisión como verdad; *consensus*; no tiene de por sí ningún valor de salvación; para ser cristiano se necesita además la *fides salvifica*, que es *fiducia*, que consiste en estar absolutamente convencido y confiado en que el Cristo no murió sólo por el género humano, sino también por cada uno de nosotros, más precisamente, *por mí*. Esta seguridad es indispensable, pero al mismo tiempo suficiente para la salvación.

Tal certeza de la salvación no parece compaginarse muy bien con las ideas de Barth acerca del carácter esencialmente misterioso, discontinuo y libre de la Palabra. Por eso, aunque conserva la palabra "fiducia", le da un sentido que más bien lo acerca a la esperanza fundada, a una confianza que no es ya la "tranquilla possessio" de Lutero, sino la expectativa de un acontecimiento futuro e incierto.

No sólo en la idea de fiducia se aparta Barth de Lutero, sino también en la apreciación de los efectos del pecado sobre la imagen de Dios en el alma del hombre, y por lo tanto, sobre las posibilidades de éste para "entender la Palabra". Para los reformadores la imagen de Dios había quedado sólo ahogada y oscurecida por el pecado; pero sus elementos formales subsisten de tal modo, que la Palabra puede venir a reavivarlos en el fondo del corazón. Este es el *Anknüpfungspunkt* de la gracia. Sólo el elemento material de la justicia original es lo que el pecado ha destruido totalmente. Para Barth *todo* ha quedado definitivamente arruinado. La impotencia del hombre para conocer a Dios y para entender la Palabra es absoluta, las facultades humanas como tales quedan condenadas; la afirmación de Santo Tomás: "Gratia non tollit sed praesupponit et perficit naturam" es violentamente rechazada: "La naturaleza humana, que ha llegado a ser totalmente profana por el pecado, es *nula* a los ojos de Dios". Y, como para Kierkegaard, el hombre es *siempre culpable* con respecto a El.

La oscuridad es, pues, completa, para el hombre. Pero la Palabra lo alcanza como un ultrasonido que toca realmente su oído aunque no lo perciba. Esto es la fe; no un conocimiento de Dios por el hombre,

sino un conocimiento del hombre por Dios. Barth lo afirma apoyándose, explícitamente, en un texto de San Pablo: "Pero ahora que habéis conocido a Dios, o mejor dicho, *que habéis sido conocido por Dios* ¿cómo os volvéis...? (17). En realidad, alcanzamos aquí una de las tendencias más características de la posición existencialista: la de considerar a Dios *exclusivamente* como un sujeto absoluto (el Tú absoluto, de Marcel, la Mirada que mata, de Sartre...) y no como objeto; lo cual parece un sacrificio innecesario, destinado a condenar a la esterilidad todo principio especulativo o contemplativo. Mientras que en la posición tradicional pueden convivir y aún estimularse mutuamente la contemplación y la acción, la especulación y la imitación de Cristo, (lo que constituye la condición de la amplitud, la riqueza y la potencia de asimilación de ese planteamiento) en el existencialismo aparece como característica la necesidad de elegir, de optar y, por consiguiente, de excluir. Oigamos de nuevo a Kierkegaard: "...el cristianismo reside en la subjetividad, mientras que la contemplación se dirige hacia el objeto y hacia lo intelectual... El cristiano no es el adepto de una doctrina, sino el imitador de una vida... Es el modelo quien me contempla, y su contemplación constituye mi acción; no me corresponde a mí contemplarlo ni examinarlo... El contemplador es siempre más o menos un traidor, y es por haber admirado a Jesús que Judas lo traicionó..." (18).

7. Este contacto, en el que el hombre no alcanza a Dios pero es alcanzado por éste, permite a Barth creer que escapa a un total agnosticismo. El hombre no puede entender la Palabra pero puede, por un acto de decisión, de arrojo de su voluntad, creer; para Barth como para Kierkegaard, el acto de la fe es un salto en el vacío absoluto, no susceptible de certidumbre alguna ni siquiera (contra lo que enseñaba San Agustín) de confirmación posterior por el Espíritu; su objeto es siempre contrario a la profanizada razón humana: *credo quia absurdum*. El fideísmo así entendido reducirá la religiosidad a una voluntad obstinadamente tendida hacia la obediencia.

Sería injusto colocar a Barth entre los enemigos de la razón; él mismo se ha explicado con tanta claridad sobre ese punto (19) que es imposible equivocarse. Pero en lo que Barth se mantiene especialmente firme es en la negación de todo elemento específicamente humano como fuente de conocimiento religioso: la razón sólo puede ser iluminada por la fe. Aquí toma Barth una actitud resueltamente contraria a tres posiciones netamente caracterizadas: a) la del tomismo; y no está demás

(17) B. PAULI, *Ep. Ad. Galatas*, IV, 8-9.

(18) Cfr. JEAN WAHL, *Études Kierkegaardienes*, chap. XI, p. 365, J. Vrin, París, 1949.

(19) BARTH, *ob. cit.*, III, p. 18-19.

advertirlo, pues como “en su historia reciente la Iglesia Católica se ha visto confrontada con los diversos sistemas a los que Kierkegaard y Barth se oponen tan legítimamente... y tuvo que responder a numerosas formas de racionalismo surgidas de Hegel y a la teología del sentimiento religioso de Schleiermacher... no menos que a posiciones vecinas del liberalismo protestante” (20), se ha podido ver en la teología de Barth un paso hacia el punto de vista católico. Además de tantas diferencias esenciales que de éste la separan, la diferencia en este problema preciso que ahora consideramos es también radical. El Cap. II del Libro I de la *Summa contra Gentiles* es muy ilustrativo: “Algunos de ellos, como los Mahometanos y los paganos, no se avienen con nosotros en la autoridad de escritura alguna, por medio de la cual se los pueda convencer, así como podemos disputar contra los Judíos por medio del Antiguo Testamento, y contra los heréticos por medio del Nuevo. Pero aquéllos no admiten ni uno ni otro. *Por lo cual es necesario recurrir a la razón natural*, a la que todos están obligados a asentir”. Hay, pues, un principio de valor religioso en la naturaleza humana, aunque insuficiente para absorber por completo toda la verdad religiosa. El error de las otras dos posiciones consistió, precisamente, en no reconocer esta insuficiencia. La época de la Ilustración y la subsiguiente, habían llegado, sobre todo por obra de Hegel, a una verdadera divinización de la cultura. El avance de la razón y del conocimiento científico había sido considerable, pero lo que quedaba fuera de ellos carecía de todo sentido y de todo valor. O bien era el sentimiento lo que dominaba soberanamente, como en Rousseau y en todo el movimiento naturalista. En ambos casos, es el elemento específicamente humano, razón o sentimiento, lo que sirve de medida de todas las cosas; lo religioso como tal queda totalmente absorbido en él. Para Kierkegaard la vuelta al Cristianismo auténtico implica una abierta declaración de guerra contra la cultura. El Cristianismo, que fué en su hora un escándalo para los Judíos y una locura para los Griegos, ahora resulta que es “cultura”. ¿Lo será porque la cultura se ha cristianizado? De ningún modo. Es que nuestro Cristianismo ha venido a parar en un paganismo sentimental y amable, tan azucarado que ya no provoca más que repugnancia. Tal es el sentido de la reacción de Barth contra la dirección naturalista-romántica, cuyo máximo representante fuera Schleiermacher, y contra la dirección liberal de Harnack. b) La teoría de Schleiermacher que es, en sentido eminente, la teoría de la experiencia religiosa. Esta experiencia consiste en el “sentimiento de dependencia total”. El regenerado es aquél que ha logrado despertar en sí mismo el sentimiento que lo hace dependiente, no del universo, sino, con

(20) JÉRÔME HAMER, O. P. ob. cit., p. 233.

todo el universo, de un Ser que se encuentra más allá del mundo. La regeneración es, pues, a base de emoción religiosa. La religión es, ante todo, sentimiento. Barth rechaza enérgicamente esta concepción: la experiencia religiosa no puede ser, para él, sino la experiencia de la Palabra de Dios, y el campo en que ocasionalmente se puede oír esta Palabra es la Biblia (de ahí el nombre de ocasionalismo teológico que se da a la teoría de Barth). c) Por razones de fondo análogo Barth rechaza con igual energía la posición liberal de Harnack; toda la ciencia de Harnack, lejos de ser una teología, es sólo un "humanismo presuntuoso"... "Esa gente no toma la Biblia en serio; no ve a Dios detrás de los textos sagrados".

De este modo, en los tres grandes principios del barthismo se advierte la poderosa influencia de Kierkegaard: 1) el carácter actual y discontinuo de la Palabra aparece estrechamente vinculado al tema de la contemporaneidad y del "instante"; 2) el carácter esencialmente misterioso de la Palabra, al tema de la "paradoja" y de la ruptura; 3) el "*credo quia absurdum*", al tema de la fe como riesgo aceptado, como salto en el vacío absoluto.

8. Así, pues, en el primer existencialismo y en la teología barthiana aparece quebrantada la armonía entre la revelación y la filosofía, en detrimento de la segunda. En el existencialismo posterior aparece tal armonía igualmente quebrantada, pero en detrimento de la primera. No podemos detenernos a abonar esta afirmación con respecto al existencialismo ateo o cuasi-ateo, ni sería interesante hacerlo. Sólo hemos de referirnos, pues, a las tres posiciones teístas que nos parecen más sugestivas y más aptas para revelarnos la naturaleza del problema que encaramos: la de Jaspers, la de Berdiaeff, y la del ideosexistencialismo francés.

9. Jaspers desarrolla extensamente la tesis de que Dios no puede ser para nuestro conocimiento un *objeto*. En el fondo esta tesis tiene tanto de existencialista como de kantiana; todos sus sostenedores entienden que Kant ha arruinado definitivamente la pretensión de apodicticidad de las pruebas de la existencia de Dios. Pero Jaspers agrega (y esto también es kantiano): que no pueda probarse la existencia de Dios no significa en modo alguno que Dios no exista. Sólo significa que un Dios probado o demostrado no sería Dios, sino una cosa más entre las cosas del mundo. Las pruebas no son pruebas, pero son vías por las cuales el hombre, por medio de su pensamiento, se asegura de sí mismo haciendo la experiencia del movimiento por el cual se eleva hasta

(21) Y por las razones precisamente opuestas, tampoco hemos de tocar el tema de Marcel.

Dios. La prueba cosmológica, por ejemplo, no puede llevar a una conclusión apodíctica porque el mundo, como totalidad, no es un fenómeno, desde el momento que nosotros estamos siempre en su interior, y por lo tanto no lo tenemos jamás en su totalidad frente a nosotros. Pero este argumento nos despierta la conciencia del misterio que hay simplemente en el hecho de que el mundo existe, y nosotros en el mundo. Si preguntamos: ¿por qué? no hay más que dos respuestas posibles: o bien porque Dios lo ha creado, o bien porque el mundo mismo es eterno y divino. Pero esta última afirmación es imposible, porque la finalidad de los seres vivientes, la belleza de la naturaleza y del mundo, todo eso, a medida que nuestros conocimientos progresan, se hace más misterioso. Nada se explica por una realidad positiva de la cual podamos adquirir un conocimiento completo. Además el mundo no es una cosa acabada; continúa transformándose sin cesar, y el conocimiento que de él tenemos no alcanza ninguna conclusión; el mundo no se explica por sí mismo. La fe sólo puede provenir de la libertad del hombre. El que toma conocimiento de su libertad, es decir de su existencia (pues existencia y libertad son sinónimos), adquiere al mismo tiempo la certeza de Dios, porque cuando yo soy verdaderamente yo mismo, estoy seguro de no serlo por mí mismo. La libertad suprema, exenta de toda coacción por parte del mundo, se sabe al mismo tiempo ligada a la trascendencia. Así como un mundo sin Dios conduce al absurdo de la divinización del mundo, refutada por la imperfección, la fealdad, el mal que hay en él, así la libertad humana sin Dios conduce a la divinización del hombre, que se expresa en un decreto injustificado: "tal es mi voluntad", y en una bravata: "siempre se puede morir". Este feroz impulso de autoafirmación no puede conducir sino a la desesperación, expresada en las dos fórmulas contradictorias de Kierkegaard: querer desesperadamente ser uno mismo, y querer desesperadamente no ser uno mismo.^{21. bis}

10. Bien se advierte que ya en Jaspers el existencialismo ha abandonado, como un encierro, lo puramente individual; ha comprendido la inevitable esterilidad filosófica de ese encierro; se orientará, pues, hacia la personalidad; a diferencia de la pura individualidad, la personalidad implica alguna referencia a lo objetivo, sea que se trate de seres, normas o valores que, cualesquiera sean las diferencias de los contenidos que encierran, tienen como característica común la de trascender al individuo.

Berdiaeff no se aparta de ese rumbo. El ha separado cuidadosamente la personalidad del conocimiento, por un lado, y el egocentrismo, por otro. El egocentrismo es la reclusión sin salida, el ahogo, la locura de sí mismo, el pecado original; la personalidad, por el contrario, es la vía hacia

Dios, puesto que la personalidad es a imagen y semejanza de Dios.²² La persona supone la existencia de lo supra-personal.²³ No hay persona si no hay nada por encima de ella, en cuyo caso ella se vacía de su contenido que es correlativo de lo supra-personal. En este punto Berdiaeff coincide con una clara y vigorosa concepción de Sartre, que se pone de manifiesto en esta negación: "No hay naturaleza humana, puesto que no hay una naturaleza divina que la conciba." El planteo subyacente a esta formulación es correcto en cuanto él supone la imposibilidad de una naturaleza humana que no tuviera sostén en la divina; pero al paso que Sartre parte del prejuicio gratuito de la inexistencia de Dios para concluir en la negación de la esencia del hombre, Berdiaeff parte de la realidad de esta última para concluir en la existencia de Dios. Si es así, es indispensable el esclarecimiento de nuestra fe en tal existencia, el esfuerzo tendiente a nuestra unión con el principio divino, para realizar acabadamente nuestra personalidad. Y a tal fin es rigurosamente necesario examinar con cuidado cuáles son los medios de que disponemos para lograr esa aproximación y ese contacto.

Aquí empieza la gran dificultad. El ser no puede reducirse a objeto, puesto que el hombre que trata de conocerlo está dentro de él. El juicio existencial no es sólo un juicio acerca de lo existente, sino también un juicio formulado por un sujeto existente. Entonces toda tentativa de objetivación del ser implica la objetivación del sujeto, con lo que éste último desaparece. Berdiaeff trata de llevar este principio a todas sus consecuencias, y persigue en su ataque enconado a todo lo que signifique objetivación: no solamente del ser, no solamente de Dios, sino de todo cuanto pueda considerarse como un *resultado*, un *producto* de la actividad inmanente al espíritu: objetivación es la ciencia natural, y con ella la necesidad natural; lo es también la sociedad, la ley —de cualquier orden que sea— y todo lo que se da en el trato de la vida cotidiana. Por lo general, nuestro prójimo es también un objeto para nosotros, y eso es lo terrible, porque el considerarlo como objeto nos impide considerarlo como un "tú" con el cual se pueda entrar en comunicación profunda, es decir en *comuni6n*. En el campo de la 6tica, nuestra relaci6n con el prójimo se encuentra viciada por el mismo error que nuestra relaci6n con el ser en el campo del conocimiento. "En el mundo objetivo, en el mundo de las cosas, no se encuentra ni criterio, ni fuente de verdad. Griego o escol6stico, el intelectualismo expone una concepci6n

(²¹ bis) Cfr. KARL JASPERS, *Introducci6n a la Philosophie*, Trad. del alem6n por Jeanne Hersch. Ed. Plon, Par6s, 1951.

(²²) Cfr. NICOLAS BERDIAEFF, *Cinq m6ditations sur l'Existence*. Trad. del ruso, por Irene Vildet Lot. Ed. Ferdinand Aubier, Montaigne. Par6s, 1936. *Pre-miere m6dit.*

del sujeto que lo hace completamente pasivo, no dejándole otra cosa que percibir el ser por la inteligencia, por el pensamiento. De ahí resulta que los productos del pensamiento corren el riesgo de ser fácilmente confundidos con el ser, como si el pensamiento, que no deja de ser activo, pudiera no ser más que un puro espejo". (24)

Pero al insistir sobre la idea de que el conocimiento no puede ser objetivo porque el sujeto siempre está dentro del ser que intenta conocer, no se debe perder de vista que esta posición, en vez de llevarnos al solipsismo o al egocentrismo, significa por el contrario la más radical negación de todo encierro en el sujeto. "El conocimiento es el egocentrismo sobrepasado. No es egocéntrico, es personal; pues el egocentrismo y el egoísmo no proceden de la persona sino del yo; es el yo lo que debe ser sacrificado, en tanto que la persona debe ser realizada. El pasaje del yo a Dios, esta evasión que es precisamente el triunfo definitivo del hombre sobre el pecado de egocentrismo, se efectúa *conjuntamente con otro*, no se efectúa *por medio de otro*, de modo que ninguno de los otros hombres puede ser el origen de mi actitud hacia Dios. Si no sucede así, es porque se ha pasado a un plano subordinado, el de la objetivación social". (25)

Pues también la religión, en tanto que fenómeno social, es objetivación. Pero en tanto que vida religiosa, en cambio, tiene por función hacer que el hombre franquee los límites de la objetivación, del reino de la ley, de la necesidad natural y social. La religión no se confunde, entonces, con la Revelación, que es la presencia del hombre en Dios. Berdiaeff concuerda en este punto con Barth (26); en el seno del dominio religioso, el elemento profético constituye como una brecha a través de la objetivación. La Iglesia es, por una parte, objetivación y sociedad; por otra parte, comunión y existencia interna. Pero lo específicamente religioso es, justamente, no la comunión interna, sino la relación, *la religadura*. "Se olvida frecuentemente que Dios es primero, y que la religión puede incluso estorbar la comunicación entre El y el hombre. Eso es lo que percibe netamente Karl Barth, y éste es el lado positivo de su teología" (27).

11. La mirada del hombre, que vuelta al exterior le revela el caos, o por lo menos, la contradicción, la antinomia, el misterio creciente, cuando se vuelve al interior le revela su soledad. La sociedad, como objetivación que es, no resulta suficiente para superar ontológicamente la soledad, sino

(23) Id., id., Cinqüième médit.

(24) Id., id., id., 2ème. médit.

(25) Id., id., id., id.

(26) Id., id., p. 90.

(27) Id., id., p. 127.

tan sólo para amortiguarla y hacerla olvidar; y eso a costa de una vida espiritual superficializada, externa, totalmente enajenada. El misterio de la existencia humana, que consiste en “ser-arrojada-en-el-mundo”, no puede ser superado sino con la verdadera comunidad entre el yo y el tú del prójimo, con una verdadera comunión. ¿Cómo alcanzarla, cómo superar realmente la soledad? La soledad es la expresión ontológica de la nostalgia de Dios, declara Berdiaeff siguiendo a Martín Bubber, pero de Dios como sujeto, no como objeto; de Dios como “Tú” y no como “El”. La actividad misteriosa, profunda, interna y libre del espíritu, en la cual es posible la pureza de ese conocimiento auténtico de Dios, no puede concebirse de modo análogo al conocimiento científico. Este llega a contradicciones y antinomias insuperables: la objetivación no las suprime sino en apariencia; más aún —y advirtamos aquí una coincidencia casi literal con la exposición de Jaspers— ellas se multiplican con el progreso del conocimiento objetivo. De todas esas contradicciones, que a veces se hacen intolerables, la solución sólo tiene un nombre, que es Dios. Dios significa precisamente la “coincidentia oppositorum”, para retomar la genial definición de Nicolás de Cusa. Del mismo modo en el mundo interior; sólo en Dios puede encontrarse lo que supera toda soledad; sólo en El puedo encontrar lo próximo y lo íntimo, un sentido commensurable con mi existencia. Aquello sólo a que puedo pertenecer y confiarme absolutamente, entregarme sin reservas, eso es Dios y sólo Dios. Es sólo en el plano espiritual donde puede ser superada la soledad, únicamente en la experiencia mística es donde todas las cosas están en mí y yo en ellas. Es la vía diametralmente opuesta a la objetivación. La verdadera vida, espiritual y mística, se opone a la vida social, que es siempre imitativa, objetivada, y que se limita a poner en contacto cosas extrínsecas y extrañas una a otra, sin comunicación profunda entre sí. Pero la interioridad del hombre con respecto al ser no significa en modo alguno que el hombre, o mejor dicho, *la persona humana*, sea una parte de un todo; pues las nociones de todo y de parte son también nociones objetivas, es decir, resultantes de la objetivación. Así, la parte no puede comprender ni abarcar lo universal, en tanto que la persona sí puede encerrar un contenido universal. Y universalizando su contenido es como ella se realiza. La persona está constituida esencialmente por la unión de lo finito y lo infinito. Se desvanecería sin perdiera sus límites, su armadura, si se expandiera en la infinitud cósmica. Pero la persona no sería tampoco la imagen y semejanza de Dios si ella no gozara de una capacidad infinita. De modo que el conocimiento de Dios es posible por lo mismo que es posible todo conocimiento; o, en otros términos, que toda la teoría del conocimiento tiene un fundamento místico. En efecto, las fuentes de la posibilidad del conocimiento residen en la idea *teándrica*, es decir, en la idea de la acción

recíproca de dos naturalezas, la humana y la divina, que es la idea de la libertad, de la actividad, de la eficacia creadora que es necesario reconocer a la naturaleza humana lo mismo que a la naturaleza divina. La unión de lo finito y de lo infinito que constituye la persona, es lo que da al hombre su naturaleza teándrica. La posibilidad de conocer, para el yo, es siempre posibilidad de trascenderse, y el misterio del Cristianismo es el misterio de la trascendencia del yo en el Cristo, el Hombre-Dios, en su naturaleza teándrica, en el Corpus-Christi.

12. Salvando algunas importantes diferencias, parece análogo, sin embargo, el problema del conocimiento de Dios a través de la personalidad y sus valores, tal como aparece en Le Senne ⁽²⁸⁾. La personalidad sólo es posible porque el hombre puede evitar ser absorbido por la naturaleza y no puede ser totalmente absorbido por Dios: “así como la ciencia perdería al hombre en la naturaleza si el determinismo pudiera ser otra cosa que un ideal del conocimiento objetivo, la religión lo perdería en Dios, si el sentimiento de la impotencia humana, *que se expresa por el dogma del pecado original* ⁽²⁹⁾, no viniera a lastrarla y a frenarla”.

Volvemos con Le Senne al tema kierkegaardiano de la trascendencia y la distancia infinita entre Dios y la creatura, pero ¡cuánto más matizadas ya! “La conexión entre el amor y la fe es más directa que en ninguna otra, porque la fe, inspiración de nuestra existencia, no es nada más que el sentimiento de la inadecuación de todo amor humano al amor infinito. En tanto que ella debe participar del amor divino para no ser un simple epifenómeno del cuerpo, *la fe es ya una posesión de Dios por el hombre*; pero lo propio de esta posesión consiste en estar acompañada no solamente del sentimiento de su inadecuación al infinito, sino también del sentimiento de la alteridad, que de allí debe resultar, entre lo que puede ser el amor en Dios y lo que él es en nosotros”.

Del mismo modo se atempera lo que Chestov llama el “Cristianismo cruel” de Kierkegaard; la religión debe ser severa, sí, porque la sumisión moral se hace receptividad frente a la trascendencia. Pero el amor, cuya existencia en el fondo del misterio ha sido descubierta por el Cristianismo, no es “el amor que mata”, sino un amor creador. “El amor es la generación misma por la cual una existencia espiritual engendra otra existencia espiritual”, de modo que “la religión debe conducirnos a esa fuente para hacer que nos desarrollemos”. Para Le Senne, el contacto con esa fuente bastaría para explicar la estructura de una religión po-

⁽²⁸⁾ RÉNE LE SENNE, *Introduction a la Philosophie*, Troisième édition, Presses Universitaires de France, Col. Logos. Paris, 1949.

⁽²⁹⁾ Este modo de entender el pecado original como una simple expresión del sentimiento de impotencia ¿no significa volver al intento hegeliano, tan atacado por el primer existencialismo, de “volatilizar” el concepto dogmático y no tomar la Biblia en serio?

sitiva, si le agregamos la comprobación de que el amor es solidario con los otros valores. Siempre el peligro del amor consiste en descuidar las advertencias de la sabiduría (sagesse) y caer así en el subjetivismo, que consiste en dar el nombre de amor a la complacencia del sujeto para con los actos menos desinteresados, y en el quietismo, que consiste en deshonorar el amor divino con los compromisos más inquietantes. *Optimi corruptio pessima*. Por eso los más grandes místicos, cuando han salido de la experiencia cuyo recuerdo guardan como de la unión más sublime con Dios, tienen cuidado de no convertirlo en el origen de una especie de explosión anárquica que dispensaría, sea del contralor de la reflexión, sea de las reglas comunes del deber, sea de la simpatía delicada para con las personas. La religión, que es necesariamente la relación de una organización determinada con la espiritualidad, puesto que ella se propone mediatizar la unión, por el corazón, de las conciencias finitas con Dios, tiene siempre cuidado de canalizar la difusión de las experiencias místicas por las vías de la estructura eclesial.

La noción de solidaridad de todos los valores nos sirve para llegar a algo que los unifica al par que los trasciende. El valor supremo es la personalidad. Y el valor de los valores depende de Dios como personalidad absoluta. Por eso la capacidad de percepción de los valores condiciona todos los argumentos sobre la existencia de Dios. Argumentos, decimos, y no pruebas. El existencialismo de Le Senne, por muy lejano que se encuentre de la posición originaria, se ve obligado a seguir negando la validez de las pruebas de la existencia de Dios; pero en realidad lo que se niega es sólo su "carácter absoluto", y por tal se entiende la pretensión de que esas pruebas *fabriquen* en nosotros una certeza que nos sería dada sin nuestra acción. Una prueba debería forzar, mientras que un argumento propone o señala un camino. Y los argumentos de la existencia de Dios son, para Le Senne, los mismos que para la filosofía tradicional; sólo que se presentan como dependientes de una cierta "calidad" de la experiencia vivida, y exigen un tacto, un gusto, una capacidad de percepción armónica de las cosas. Para ser breve, veamos sólo el argumento teleológico o de las causas finales. Si se parte del reconocimiento de la finalidad natural para concluir en la existencia del artista soberano, surge el problema de saber, de antemano, si la naturaleza comporta finalidad. "Si se juzga de esto como lo quiere el realismo, si uno se pronuncia sobre la finalidad de la naturaleza según la experiencia de la percepción, será demasiado fácil negar la finalidad natural. Pero ocurre con la evidencia artística lo mismo que con la evidencia intelectual: ella debe ser merecida. Lo mismo que el orden inteligible del mundo aparece con evidencia al sabio, cuando y aún porque él lo ha discernido o desprendido (dégagé), el orden teleológico, es decir, la finalidad,

aparece evidente a la conciencia artística cuando ella le ha revelado la belleza de las cosas y la alegría de vivir. . . En la medida en que el arte nos conduce por la belleza a ratificarlo, funda el argumento de las causas finales. Pues lo mismo que lo inteligible sería un ídolo si no fuera comprendido por la operación de una inteligencia, la belleza sensible exige el acto de una imaginación, y en un caso como en otro, somos invitados a concebir las emociones espirituales por las cuales los datos de la experiencia son transfigurados, como tentativas de una participación y al mismo tiempo de una contribución de nuestra imaginación, que se ha hecho real, a la imaginación divina" ⁽³⁰⁾.

13. La percepción del valor es, pues, la condición básica para alcanzar al Ser infinitamente trascendente, y aún bastará con ella si se la entiende bien. Pues el que se consagra a valores especiales, sin recordar que ninguno de ellos tiene su título para pretender nuestro servicio y nuestro culto sino en razón del Valor absoluto de donde cada uno irradia, corre el riesgo de ser arrastrado a hacer de él la tentación de una pasión y, por consiguiente, de convertirlo en valor negativo. Por eso "la visión plenaria del valor debe consistir en lanzarse más allá de todas las especificaciones que el valor puede recibir; es, propiamente, la visión del Infinito como fuente universal. En él, en la medida en que nos eleva, por el concurso de la energía y del arte que le consagramos, se encuentran un mérito que no se cree un derecho, una gracia que no manifiesta una arbitrariedad, un trascendimiento de nosotros mismos y la trascendencia del Espíritu universal. En él gustamos un momento la vida eterna" ⁽³¹⁾.

Con razón F. Cayré ⁽³²⁾ dice que la trascendencia bien afirmada mantiene un profundo sentimiento de humildad como creatura, que no podría pretender las intimidades naturales que proponen en estilo plotiniano a sus discípulos ciertos filósofos. Este ideal tan noble, (el propuesto por Le Senne) ¿es accesible a la filosofía? Cayré responde negativamente, y responde bien. Hemos visto en el primer existencialismo un rechazo injustificado de la filosofía en provecho, así se creía, de la religión. Paso a paso nos hemos ido acercando a una filosofía que pretende lograr, por sí sola, la salvación. Y es digno de notarse el acierto de Cayré en cuanto ha dado con el nombre clave de esta posición: Plotino. Berdiaeff lo reconoce expresamente: "Plotino era hostil a la religión, que exige un mediador para la salvación, en tanto que la sabiduría filosófica obtiene la

⁽³⁰⁾ Ob. cit., p. 393.

⁽³¹⁾ Ob. cit., p. 399.

⁽³²⁾ *La Philosophie de Saint Augustin et l'Existentialisme*, Revue de Philosophie, 1946, Deuxieme éd., 1947, p. 31.

salvación sin mediación" ⁽³³⁾. Es la filosofía de la que Kierkegaard, Chestov y Dostoievsky habían querido desgarrarse tan violenta y dolorosamente. Esa religión y esa filosofía parecían decir como el Nerón de Racine: ⁽³⁴⁾

"J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer"

En ambos casos, la pretensión de absorberlo y dominarlo todo, ha trabado, en vez de favorecer, el desarrollo plenario de las fuerzas naturales del hombre, o su posibilidad de conjugarlas armónicamente con las exigencias de su vocación sobrenatural.

CARLOS MANUEL HERRÁN

⁽³³⁾ *Cinq, médit.*, p. 13.

⁽³⁴⁾ *Britannicus*, IV, iii, 1314.

BIBLIOGRAFIA

ETIENNE GILSON, *Jean Duns Scot* (Introduction a ses positions fondamentales), París, Vrin, 1952.

Gilson comunica con esta obra el fruto de cuarenta años de meditaciones y trabajos sobre Duns Escoto. Aunque anteriormente no le hubiera dedicado al Doctor Sutil ninguna obra especial no ha dejado de ocuparse de él desde 1913. Como prueba bastaría el recodar la exposición del pensamiento de Duns Escoto contenida en su *Historia de la Filosofía Medieval* y las páginas a él dedicadas, en *El Ser y la esencia*. Claro está que el lector avisado no dejará de observar algún cambio de opinión en el trabajo que comentamos respecto a los anteriores. Pero estos cambios de perspectiva son inevitables en un historiador de la filosofía que retorna constantemente sobre su labor para perfeccionarla. Gilson mismo nos dice en el Prólogo que teniendo listo el manuscrito de la obra ya en el mes de diciembre de 1949, no le fué posible utilizar el texto de la edición crítica de las obras de Duns Escoto que comenzó a publicar poco después la Comisión Escotista de Roma. Pero si hubiera podido emplear ese nuevo material habría rehecho por entero su labor.

Gilson aclara que basó su trabajo principalmente sobre el *Opus Oxoniense* y que no debe pretenderse hallar en su libro más que la reflexión de un lector que, sin otro cuidado que el de comprender las ideas, relee al autor con la pluma en la mano. No hay en el libro búsquedas eruditas, ni tampoco la exposición del sistema de Duns Escoto, por la sencilla razón de que tal sistema no existe. El alcance de la obra queda aclarado por el subtítulo; se trata de una introducción a las posiciones fundamentales de Duns Escoto. Como el Doctor Sutil es un autor difícil, Gilson procura introducir, es decir, acerca al lector las ideas fundamentales del pensador medieval, aunque esta tarea entrañe algunas mutilaciones de detalles que deberían ser tenidos en cuenta en una exposición total del pensamiento de Escoto. Pese a esto, Gilson pide que la imagen de Escoto que nos brinda no sea descartada con apresuramiento, aunque sean discutibles algunas de sus conclusiones, porque no en vano esa imagen es el resultado de largos años de trabajo.

Gilson estima conveniente también advertirnos que el Duns Escoto que nos ofrece en diálogo constante con Santo Tomás no es una realidad histórica. En

realidad, para Escoto era más importante Enrique de Gante o Gil de Roma, que el Aquinate. Pero Santo Tomás fué entre todos sus interlocutores el de mayor valor filosófico y no puede haber confrontación doctrinal más instructiva que la de las dos grandes metafísicas del ser concebido en una, como *essentia* y en la otra como *esse*. Si se tiene esto presente, se evita todo error de perspectiva histórica y se consigue alcanzar una noción más clara de lo propio de la posición filosófica de Duns Escoto por contraste con la de santo Tomás. Con el beneficio ulterior de que la comprensión del pensamiento del Doctor Sutil ayuda, sin duda alguna, a comprender mejor al del Doctor Angélico.

A lo largo de las 700 páginas de la obra, Gilson va exponiendo con la elegancia y serenidad características de su estilo las ideas filosóficas y teológicas fundamentales de Duns Escoto. No podemos pasar revista a todas ellas y detendremos nuestra atención sobre las páginas destinadas a elucidar el pensamiento del Doctor Sutil en torno al "objeto propio de la metafísica". Creemos que es en estas páginas donde el pensador actual encontrará mayores estímulos para su labor. Y afirmamos esta creencia pensando en la reactualización de la pregunta por el ser debida a la influencia de la filosofía de Heidegger. Y quizás no sea inútil recordar en este momento que el gran filósofo alemán dedicó su tesis doctoral al estudio de Duns Escoto; tesis que, por supuesto, Gilson menciona en su trabajo.

Gilson nos muestra como llega Duns Escoto a concebir la metafísica como una ciencia independiente que tiene su objeto propio. La física se ocupa del ser en movimiento; la metafísica la trasciende porque se ocupa del ser en cuanto al ser, del "ser común", es decir, del ser tomado en su indeterminación total como predicado de todo lo que es. Pero ¿qué entiende en verdad Duns Escoto por "ser común"? Gilson considera que para alcanzar una comprensión exacta de esta idea, básica en Duns Escoto, es menester partir de la doctrina sobre la esencia de Avicena. Para Avicena la esencia presenta tres aspectos: puede ser considerada en sí misma, y en este caso todo lo que puede decirse de ella es solo que ella es; puede ser considerada en la cosa misma, porque todo lo que es tiene una esencia por lo que es; y puede ser considerada en el intelecto con las determinaciones de singularidad y universalidad que el pensamiento le atribuye. Según Gilson estos tres estados de la esencia aviceniana prefiguran los tres estados escotistas del ser: la esencia en lo real singular constituye su estado físico; la esencia concebida por el pensamiento como universal o singular constituye su estado lógico; la esencia tomada en sí misma y sin ninguna determinación constituye su estado metafísico. El ser según Escoto, aunque no sea exactamente una esencia, será aferrado por el pensamiento como si lo fuera; y tomado en cuenta tal y sin ninguna determinación será el objeto de la metafísica.

La otra vía de acceso a la noción de "ser común" la constituye el concepto de "univocidad". Se sabe — recuerda Gilson — que Duns Escoto enseñó la univocidad del ser y que esta doctrina ocasionó grandes controversias. Pero tengamos presente las ideas de Avicena que hemos expuesto y esas disputas revelarán su inutilidad. Porque se originan en la creencia de que el ser de que habla Escoto es el ser de Aristóteles profundizado por Santo Tomás, cuando en realidad se trata del ser de Avicena. Supongamos que el ser fué concebido por Escoto como una de esas esencias de las cuales decía Avicena que tomadas en sí mismas no son sino lo que son y el problema se nos aclarará. Porque en este caso, el ser, tomado justamente en cuanto ser, no será ni singular ni universal, ni finito ni

infinito, ni primero ni segundo, ni perfecto ni imperfecto; no poseerá ninguna de esas determinaciones "accidentales" respecto a su esencia que lo definen como tal o tal otro ser. Pues bien, el ser así concebido se parecerá muchísimo al ser unívoco de Duns Escoto. Gilson muestra de inmediato que tal suposición resulta exacta con abundancia de citas y dándonos las razones teológicas y filosóficas mediante las cuales Duns Escoto justificó su concepción del ser como unívoco. Teológicas, porque es necesario concebir al ser como unívoco para asegurar al hombre cierto conocimiento de Dios; filosóficas, porque es la única manera de dotar a la metafísica de un objeto propio. Teología y metafísica para garantizar su propia posibilidad de existencia deben concebir al ser como unívoco, es decir, como "común". Pero entonces surge un nuevo interrogante: ¿es el "ser común" un "género"? Por supuesto, el Doctor Sutil no puede contestar afirmativamente porque en tal caso entrarían en el mismo género lo creado, y lo increado, el ser finito y el ser infinito. Aristóteles había obviado el problema recurriendo al artificio de la analogía, porque si se admite que el ser se dice de todo sólo analógicamente puede entonces predicarse de todas las cosas sin ser su género. Pero, dado que Escoto ha rechazado la analogía no puede recurrir a la misma y se ve en la obligación de elaborar un concepto del ser que sea absolutamente "común", que lo sea en un sentido "unívoco" respecto a todos los seres y que, sin embargo, no sea un "género". El Doctor Sutil salva esta dificultad ahondando en la "comunidad" misma del ser que la había originado: el ser es demasiado común para ser un género. La comunidad del ser es tal que desborda el dominio entero de lo inteligible. El océano del ser todo lo envuelve en sus ondas y puesto que el intelecto conoce todo como "ente" no puede tratar como género aquello fuera de lo cual nada le queda para determinarlo.

El objeto de la metafísica es, pues, el ser en cuanto ser, el ser concebido unívocamente, el "ser común". Pero esta comunidad metafísica nada tiene que ver con la generalidad lógica. Esta distinción es fundamental y Gilson se esfuerza por establecerla claramente porque su incomprensión ha sido y es fuente inagotable de malas interpretaciones. Así, por ejemplo, recordamos nosotros, Maurice de Wulf nos dice que para Duns Escoto "el ser es unívoco en el plano lógico; en lo real es analógico", (*Historia de la Filosofía Medieval*, Tomo II página 286, México 1945). Lo cual es inexacto porque induce a confundir lo metafísico con lo lógico, o, si se prefiere a distinguir dos planos donde Escoto distingue tres: el lógico, el metafísico y el existencial. Sobre todo, Escoto diferencia cuidadosamente la esfera lógica de la esfera metafísica. Para él la metafísica aunque es una ciencia abstracta, es una ciencia de lo "real", y en este sentido se halla más cerca de la física que de la lógica. Es verdad que el ser unívoco es un concepto, pero no es un concepto sin objeto; y su objeto es precisamente aquello que en el ser real es unívoco. Si este inteligible no existiera en la realidad no habría de él ni intelección ni concepto, lo que existe no es un ser unívoco numéricamente distinto, sino los seres reales que aunque puedan ser entre sí infinitamente distintos, tienen en realidad esto en común: todos "son". El objeto así concebido tiene una unidad más tenue que la numérica pero que es, sin embargo, real; por consiguiente el objeto es real. La metafísica no tiene por objeto el "concepto de ser unívoco" sino el "ser unívoco" que señala ese concepto. Por estas razones, el concepto de ser tomado en sí mismo se aplica con el mismo sentido a todo lo que es, incluido Dios. En tanto que Dios es "ser" todo lo que es verdadero del ser es verdadero de Dios. De aquí que Duns Escoto halle en la noción de "ser común" el punto inicial para sus pruebas de la existencia de Dios y para el co-

nocimiento de la divinidad. Si algunos vacilaron en seguir al Doctor Sutil por esta senda fué porque consideraron que la misma era peligrosa para la absoluta trascendencia de Dios respecto a las criaturas. Pero ese peligro es aparente si se reflexiona sobre el hecho de que la univocidad sólo vale para Escoto en el plano metafísico y no en el existencial. El plano metafísico es de orden real. Pero su realidad no es sino la realidad platónica del mundo de las esencias o quiddidades de Avicena. Hay que distinguir entre lo real quidditativo — dominio de la metafísica — y lo real existencial. La comunidad del ser en cuanto ser es propia en la esfera metafísica, pero no en la física. Por eso nos dice Gilson que la univocidad escotista del ser no contradice la analogía del ser tomista. Lo que ocurre es que ambas concepciones del ser son completamente distintas. El ser tal cual lo conciben Aristóteles, Averroes y Santo Tomás no puede ser sino análogo. Duns Escoto lo considerará también así cuando se refiera al ser que estudia la física. Pero el problema que se planteó Escoto fué el de saber si, más allá del estado físico de analogía, el ser no entrañaría un estado metafísico de univocidad que sería justamente su estado de “ser en cuanto ser”. Sobre este punto adhiere el autor a la posición del P. T. Barth que le parece históricamente irreprochable: “Mientras Aristóteles y la escolástica que recibió su influencia encaran el ser siempre el bajo el aspecto de la multiplicidad y de la particularidad, Duns Escoto emprendió la tarea, al menos parcialmente, de elaborar un concepto puro del ser, de lo puramente ser. En el primer caso el ser incluye en sí sus modos concretos, no así en el segundo. La consecuencia es inevitable y decide el destino de la analogía y de la univocidad. El ser tomado sin sus modos, en cuanto puramente ser, es unívoco, el ser con sus modos es analógico” (nota pág. 89). Cuando se comprende esto, dice Gilson, se advierte de inmediato la vacuidad de las controversias entre tomistas y escotistas. Para dialogar les falta el terreno común en que apoyarse. Porque si el ser es tal cual lo concibió Duns Escoto, nadie podrá jamás hallar pruebas para hacérselo concebir como analógico; y si el ser es tal cual lo concibió Santo Tomás nadie podrá probar que es unívoco. Y, puesto que quienes discuten no están de acuerdo sobre la naturaleza del ser, ¿en qué concordarán? Ambas doctrinas reposan sobre ontologías diferentes; razón por la cual no se conciliarán jamás.

Y esto nos conduce a dar noticia de otro tema, extraño si se quiere a la economía general de la obra, y que trata Gilson en el capítulo final con evidente preocupación. ¿Cómo se puede explicar que siendo una la fe coexistan teologías inconciliables y entre las cuales es forzoso optar? En último análisis — dice Gilson — las diferencias se explican por los distintos usos de la razón natural en busca de la intelección de la fe. O lo que es lo mismo, las teologías son distintas porque las metafísicas que utilizan son diversas. Y como la fe está fuera de la cuestión, la verdad o falsedad de una teología depende de la verdad o falsedad de la filosofía que integra esa teología. ¿Pero es esta una conclusión de validez general? ¿Puede aplicarse a la teología de Duns Escoto? ¿No nos repite reiteradamente Gilson que el Doctor Sutil era ante todo un teólogo y que la metafísica no tiene para él más que un valor instrumental? ¿No nos dice que aún las nociones más básicas de la metafísica escotiana revelan el sello teológico? ¿No muestra acaso cómo es cierta certeza que Duns posee en cuanto teólogo la que condiciona su filosofía?

Dejamos estos interrogantes sin respuesta; no nos internemos en un campo hasta cierto punto ajeno a la filosofía, en el cual el mismo Gilson entre con

temor y temblor. Pero quizá sirvan los mismos de indicio para el lector de estas líneas de la riqueza de ideas contenidas en esta excelente obra del insigne estudioso francés.

EMILIO DANIEL LUIS ROSSO

LUDWIG LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Editorial Marion von Schröder, Hamburg 1949.

El autor, antes asistente de Husserl y ahora uno de los mejores conocedores de la fenomenología en Europa, reúne en este libro varios artículos sobre el tema. Se inician con un discurso conmemorativo pronunciado en Praga en 1938, con motivo de la muerte del fundador de la fenomenología.

La sección más extensa sobre "el problema de la historicidad de la vida y la fenomenología de Husserl", nos obliga a detenernos un poco. Landgrebe se enfrenta en este artículo con las objeciones de la escuela diltheyana de la filosofía de la vida (sobre todo de Misch) contra la filosofía de Husserl. Se reprocha a Husserl porque, según ellos, representa una filosofía de esencia, trascendentalista por principio, que no puede hacer justicia al problema de la historicidad. Porque la fenomenología distingue agudamente entre hecho y esencia, parece negada de antemano la historicidad como el dominio de la facticidad casual, de la realidad en bruto. Según Landgrebe, estas objeciones son, por lo tanto, históricamente bien comprensibles. "En efecto, son muy naturales estas objeciones, si se considera la diferenciación severa entre la investigación de hechos y la de esencias, y sobre todo, si se toman en cuenta las declaraciones programáticas de Husserl en el artículo de "Logos": "Filosofía como ciencia rigurosa". Allí parece señalado definitivamente el límite entre el flujo de la vida... y las ideas..." (ps. 22-23). Pero Landgrebe se propone precisamente mostrar que en el conjunto de la filosofía fenomenológica las cosas no son tan simples. Opone a estas objeciones la tesis "de que la reducción a la subjetividad trascendental no significa la retirada a una esfera de puras idealidades, con lo cual pasaría inadvertido el problema de la historicidad, sino que en este planteo, en la reducción hacia un fondo absoluto, forma parte la subjetividad en su historicidad concreta..." (p. 24). Esto quiere decir que la reducción a estructuras trascendentales no significa necesariamente que éstas tengan un carácter esencial supratemporal, como por ejemplo en ciertas direcciones del neokantismo; sino que la trascendentalidad no excluye siempre la historicidad. Es cierto que Husserl en el punto de partida de su filosofar no se ocupó temáticamente de la historicidad. Pero en el curso de su desarrollo, este problema pasaba cada vez más al primer plano. Fue conducido paso a paso desde el problema de la idealidad de los objetos lógicos hasta la subjetividad y sus actividades, en las cuales se constituye esta idealidad. Y estos actos de constitución no son unidades rígidas sino en devenir, unidades immanentes de la duración. "De este modo, la pregunta por las unidades ideales objetivas conduce hacia la pregunta por los actos correlativos a estas unidades, desde ahí hacia la constitución de los actos mismos como unidades temporales en la corriente de la conciencia, y con eso hacia la constitución de la corriente misma como temporal" (p. 28). Así se revela el origen constitutivo de las estructuras generales de la conciencia, como histórico. Así, en Husserl, la historicidad se hace temática como historicidad de la conciencia intencional fluyente. Landgrebe lle-

va adelante, luego, la comparación de esta historicidad husserliana de la conciencia con la historicidad diltheyana de la vida, pero no podemos seguirlo más. Encontraremos otra vez, en el próximo capítulo, la misma problemática.

En la sección siguiente trata Landgrebe "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación". La transformación más importante aparece, según el autor, en la filosofía de Heidegger. Mientras que en Husserl, a pesar del descubrimiento del origen histórico, se encuentra en verdad en el primer plano la coherencia general de las estructuras esenciales de la trascendencia, Heidegger pregunta expresamente por la facticidad de la raíz de la constitución trascendental. Con eso, su filosofía gana un carácter más existencialista, y no es ninguna cualidad que, en él, el tiempo se encuentre bien en el centro. Heidegger niega que en los análisis de intencionalidad de Husserl pueda captarse realmente el hombre singular en la unicidad absoluta de su existencia. La vivencia de mi facticidad ineludible ya no puede interpretarse como intencional. "Como una vivencia tal que me singulariza absolutamente y me enfrenta con la unicidad y finitud de mi existencia, que me hace volver de todos los entretajimientos en la coherencia mundana, considera Heidegger sobre todo la angustia, la "angustia de la nada" que surge de las profundidades de la existencia y que ya no es ninguna vivencia intencional..." (ps. 96-7). Sin embargo Heidegger sigue siendo filósofo trascendental. Tampoco él se contenta con la existencia como hecho en bruto, sino que se empeña en mostrar sus estructuras generales, los así llamados existencialistas. Heidegger se encuentra, de esta manera, desde el punto de vista sistemático, en el medio entre Dilthey y Husserl; y es muy instructivo perseguir en el libro de Landgrebe sus relaciones mutuas.

Desde otro lado, precisamente desde un problema singular, introduce la sección siguiente "Mundo como problema fenomenológico", en el método de la fenomenología. No es necesario destacar que el problema del mundo tiene una importancia decisiva para el filosofar fenomenológico. Landgrebe lo presenta en una forma clara y sistemática. L

Frente a las secciones precedentes que se ocupan con la fenomenología misma y sus presupuestos, la que sigue perfila bajo el título "El problema de un conocimiento absoluto", el espacio histórico de la metafísica occidental sin que se refiera especialmente a la fenomenología.

Con esto está fijado el marco dentro del cual se mueve la sección final sobre "Análisis fenomenológico de conciencia y metafísica". "Emprende el bosquejo de la forma de la metafísica fenomenológica misma que se despliegue en este espacio" (p. 11).

El libro ofrece una presentación muy valiosa de los problemas más centrales de la fenomenología; un análisis detenido de ella no podrá pasar por alto esta obra.

WALTER BRÜNING

ALOYS WENZL, *Materie und Leben*, Editorial Curt E. Schwab, Stuttgart 1949.

El conocido filósofo alemán de la naturaleza sintetiza en este trabajo sus concepciones sobre el problema de la relación entre lo inorgánico y lo orgánico. Continúa el vitalismo representado por Driesch y lo profundiza con nuevas perspectivas.

Ante todo, el desarrollo moderno de la física le parece tener también impor-

tancia para el problema de la vida. Así se apoya especialmente en la relación de indeterminabilidad de Heisenberg. Según ésta, es un hecho físico seguro de que con nuestras mediciones en la microfísica llegamos una vez a un límite insuperable. Más allá de éste, nuestras mediciones son necesariamente inexactas; queda un margen de indeterminabilidad. Ahora bien, surge la pregunta si existe aquí una indeterminación objetiva que descansa en la realidad física, o si los acontecimientos en verdad están determinados severamente y son indeterminables sólo por nuestros insuficientes métodos de medición. Según Wenzl, esta pregunta no puede decidirse físicamente. "No podemos obligar a nadie a suponer que, a pesar de la indeterminabilidad, causas latentes determinen no obstante el camino y el aparecer de los corpúsculos. Quien sostiene eso, afirma más de lo que puede demostrar; pero tampoco podemos obligar a nadie a reconocer el indeterminismo como demostrado; quien niega la posibilidad de una relación causal desconocida, afirma por su parte demasiado. Tenemos que contentarnos y debemos dejarlo pendiente" (p. 51).

Si consideraciones puramente físicas, pues, no pueden lograr ninguna decisión (por lo menos no en el estado actual de la investigación física), sin embargo reflexiones ontológicas pueden atribuir, según Wenzl, a uno de los puntos de vista al menos una cierta primacía. Y desde la posición ontológica de Wenzl pertenece la primacía claramente al indeterminismo. Lo que guía a Wenzl aquí, es, no en último lugar, su concepción vitalista en la biología. Ya en el dominio puramente físico no es suficiente, para él, el causalismo y determinismo, menos aún pues en el dominio biológico. Los acontecimientos de la vida no pueden interpretarse mecanísticamente. Wenzl exige la introducción de una entelequia como la ha supuesto ya Driesch. Y esta entelequia puede intervenir, a través del espacio de indeterminación, en los acontecimientos físicos. "Si se toma en serio la relación de indeterminabilidad, entonces los acontecimientos elementales están sujetos sólo a leyes de probabilidad. Los sucesos individuales tienen un margen de indeterminación; pueden realizar también una posibilidad que es muy rara, muy improbable. Ahora bien, si la entelequia se sirve de este espacio de indeterminación, entonces puede realizar —no sólo sin conflicto con la ley de energía sino también sin que se necesite derogar ninguna ley física— una posibilidad que tiene sentido con respecto a la formación de totalidad, el proceso de totalidad y la función adecuada del organismo" (p. 90). Esto significa que la vieja dificultad del vitalismo de cómo es compatible un factor auténticamente biológico, supra-físico, con la ley de energía y, en general, con el determinismo legal de la física, está allanada. Así, el desarrollo moderno de la física, según Wenzl, abre nuevas posibilidades al vitalismo biológico. Hoy en día está demostrado de hecho que acontecimientos microfísicos tienen influencias decisivas sobre el organismo y precisamente mediante las así llamadas "reacciones reforzadoras" en las cuales tales efectos microfísicos se refuerzan acumulándose (hecho que hizo notar especialmente Pascual Jordan). Estas reacciones reforzadoras desempeñan un papel por ejemplo en las mutaciones y en la actuación de un cuanto de luz sobre el ojo.

Materia y vida ya no están pues, según las concepciones actuales, en contradicción tan crasa como fue el caso todavía a principios de este siglo. Según Wenzl, se encuentran más bien en amplia relación mutua y están unidas en un orden escalonado totalitario. "Llegamos pues... a una concepción de la realidad total, que interpreta ésta como una estructura de estratos, los cuales son diferenciables pero no obstante relacionados mutuamente y que no son diferentes según toda su índole" (p. 108).

Estas consideraciones sistemáticas de Wenzl forman sólo una parte de su libro extraordinariamente rico. En total está dividido en dos secciones que tratan los problemas de la materia y de la vida. Ambos problemas son perseguidos primeramente en sus aspectos históricos desde la filosofía griega y desembocan luego en las teorías modernas y en consideraciones sistemáticas. Un apéndice se enfrenta todavía con uno de los más conocidos ensayos de solución del problema de vida.

Como síntesis de los resultados más importantes de la investigación moderna del problema de materia y vida por un filósofo bien formado en las ciencias naturales, merece la obra una consideración atenta.

WALTHER BRÜNING

LUDWIG KLAGES, *Los fundamentos de la Caracterología*, traducción de Blas A. Sosa. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1953.

Se ha hecho esperar muchos años esta primera traducción castellana de la obra más destacada de Klages, aparecida en 1910. Su fama como iniciador de la caracterología moderna, su original posición filosófica dentro del vitalismo irracionalista, la fuerza combativa de sus pensamientos, muchas veces verdaderos hallazgos de sutileza, y siempre llenos de profundidad, atrajeron hacia el discutido filósofo alemán, desde un principio, el interés y a veces el apasionamiento de panegiristas y detractores. Para unos su teoría alcanza los grados de la perfección; para los otros su sistema carece de valor científico y de ningún modo cabe dentro de la filosofía. La publicación de las obras de Klages, que Paidós inicia con este volumen, facilitará la dilucidación de muchos tópicos y reavivará el estudio de su teoría.

En "Los fundamentos de la caracterología" realiza Klages una verdadera metafísica de la personalidad y un profundo análisis del carácter, sobre bases filosóficas. Distingue en el hombre, por una parte una "unidad vital" compuesta por el *cuerpo* y el *alma*, y por otra un *espíritu* como fuerza originaria del *Yo*. Estos tres elementos no se superponen, sino que se dan en una oposición irreductible: la *vida* bipolarizada, frente al *espíritu* extraespacial y extratemporal.

En cada una de estas tres esferas se manifiesta siempre la facultad receptiva o sensitiva, y la activa o motora: en cuanto al *cuerpo*, por la "sensación" y la "impulsión motriz"; en cuanto al *alma*, en el proceso de la "visión" y en el "impulso a la creación de formas"; y en cuanto al *espíritu*, en el acto de la "aprehensión" y en el acto "volitivo". Los cuatro primeros conceptos constituyen la *vitalidad* animal y humana y actúan siempre en conjunto (cuerpo-alma); los dos últimos —aprehensión-voluntad — pertenecen a la *espiritualidad* personal cuyo centro es el *Yo*, inexistente en los animales así como en el hombre primitivo. El espíritu se introdujo posteriormente en el cosmos y privó al hombre de su "vida eterna" originaria al darle una conciencia capaz de conocer su propia *vida*. De los dos actos propios del *espíritu* — aprehensión y voluntad — el decisivo para comprender la esencia de la espiritualidad es la voluntad. A ella se oponen en el campo contrario (cuerpo-alma) la vitalidad y el sentimiento. Con esto nos acercamos esquemáticamente a la idea central de la caracterología: las tendencias y los actos humanos provienen tanto de la esfera de la voluntad como de la esfera del sentimiento; del querer como del sentir, o sea, del campo del *espíritu*

o del campo de la *vida*, en eterna lucha. El *Yo* (espíritu, voluntad) se manifiesta por los móviles (intereses) de *auto-afirmación* y de *represión* de los procesos vitales (conservación de la existencia, egoísmo, voluntad de poder, razón crítica, orden, amor propio, frialdad, etc.) La *vida* (alma, sentimiento) determina los móviles de *auto-abnegación*, llamados también *liberadores* de los procesos vitales (don de sí, abnegación de la existencia, generosidad, apasionamiento, sensibilidad, etc.). Esta división — alma-espíritu, o vida-yo personal — constituye el eje de un sistema de móviles dentro del cual pueden ubicarse las tendencias y acciones humanas. Pero Klages advierte expresamente que una clasificación de los móviles no es una clasificación de las personalidades, ya que no puede haber hombre alguno en quien sólo se den móviles de abnegación o de afirmación. Por otra parte, el predominio de unos móviles sobre otros no es casi nunca general, y debe interpretarse de acuerdo con los objetos a que se dirige la tendencia.

En verdad este libro es de aquellos que requieren una lectura completa y meditada para ser logrados. Lo que pueda parecer paradójal o contradictorio en este rapidísimo esquema, sólo podrá ser aclarado mediante la consulta directa de la obra; la cual contiene, además, capítulos muy ilustrativos sobre "Tareas y Métodos de la caracterología", "Naturaleza y estructura del carácter". "Metafísica de las diferencias personales", etc.

ANÍBAL VILLAVERDE

RAYMOND ARON, *Sociólogos alemanes contemporáneos*, traducción por Carlos A. Fayard, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Se ha señalado con frecuencia que la sociología es la ciencia típica de nuestro tiempo. El hecho no puede sorprender ya que cada época se propone a sí misma las cuestiones que debe resolver. Y si lo social es la dimensión primordial de nuestra modernidad, aparece clara la raíz histórica de la sociología. La enseñanza de la sociología, la más reciente de las ciencias sistemáticas ya que fué creada por Augusto Comte a mediados del siglo pasado, se imparte como teoría y como técnica aplicada a la investigación de los fenómenos y procesos sociales en todas las Universidades del mundo. Es sabido que como toda ciencia en integración —es decir en vías de desarrollo— la sociología discute en nuestro tiempo su estructura lógica, su método y sus fines normativos o concretos. Esta discusión puede reducirse, en sus grandes lineamientos a dos grandes corrientes: la representada por Alemania, que ve en la sociedad un objeto o región óptica que exige métodos filosóficos de investigación y en consecuencia, considera a la sociología misma una disciplina filosófica o bien histórico-cultural. Y la escuela francesa, que arrancando de Comte encontró su más alto representante en E. Durkheim considerado su heredero intelectual. La corriente científica, empírica y naturalista de Durkheim ha influído notablemente en la sociología inglesa, norteamericana y latinoamericana. Pero cabe apuntar la fecundidad del pensamiento teórico alemán al cual es imposible igualar. De ahí la importancia de este libro de Aron. Raymond Aron, conocedor serio del pensamiento alemán, nos da una obra viva y polémica —consecuencia de las implicancias políticas que toda apreciación sobre la sociología promueve— reparando con agudo espíritu crítico en la falsedad de ciertos intentos sistemáticos como los de O. Spann y A. Vierkandt, tras cuya aparente pretensión de fundamentar una ciencia pura de la so-

ciudad palpita la almendra política de una postura normativa, asentada en las ideas conservadoras del presente. No podemos analizar aquí la obra en sus detalles. Los sociólogos examinados y críticamente valorados por Aron, son G. Simmel, el casi genial creador de la sociología formal pura, la sociología fenomenológica derivada de E. Husserl y cuyo más alto representante es A. Vierkandt, la sociología universalista de O. Spann, el sistema de Oppenheimer y de otros pensadores alemanes que le permiten al autor una visión integral, aunque panorámica, del estado de la sociología actual tanto como la discusión de su problemática. Marece destacarse el admirable ensayo sobre Max Weber, una de las personalidades intelectuales más considerables de nuestro tiempo. Raymond Aron, elabora el trabajo más completo y medular que existe en castellano sobre Weber. Trabajo del cual, el pensamiento poliédrico del autor de "Economía y Sociedad", surge entero, en su multiplicidad metodológica, filosófica y científica, asociado este enfoque totalizador, a la mención de la noble vida del sabio, famoso como sociólogo de la religión tanto como por sus aportes al método científico-espiritualista —que arrancando de W. Dilthey— se continúa en nuestros días con pensadores de la talla de B. Groethuysen, W. Sombart, etc. Varias son las ideas centrales de Weber analizadas por Aron con efusiva simpatía y excepcional claridad. Así por ejemplo, el célebre concepto de "funcionalismo", surgido de las matemáticas, aplicado por W. James a la psicología y que Weber trasladó con fecundidad impar a la investigación histórico-sociológica. Este concepto vertebral de Weber, consiste en lo esencial, en el postulado científico de que entre la acción recíproca de dos fenómenos, es imposible saber cuál es la causa y cuál el efecto. Fue precisamente este método el que aplicó Weber en sus geniales investigaciones sobre la influencia del protestantismo sobre el capitalismo y viceversa sobre la influencia ejercida sobre la economía del capitalismo por la ética del protestantismo. Pero el aporte fundamental de M. Weber fué su teoría del "tipo ideal", inspirada sin duda en intuiciones de Nietzsche y Simmel, pero que Weber elevó a la categoría de verdadero método sociológico. Método "comprensivo y sintético" utilizado dicho sea de paso, por casi todos los sociólogos actuales sin distinción de tendencias. Del trabajo de R. Aron, surge la tesis, de que gracias a Weber, la corriente espiritualista supera en parte y compensa en otras, las limitaciones de la sociología naturalista que encontró su más alto vocero —lo repetimos— en E. Durkheim, fundador de la escuela francesa de sociología.

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

BENEDETTO CROCE, *Ética y Política*, traducción por Enrique Pezzoni, Editorial Imán, Buenos Aires, 1952.

El reciente fallecimiento de B. Croce, una de las figuras representativas del pensamiento europeo, reactualiza el significado de su obra, cuyo influjo, a lo largo de la dilatada existencia del filósofo napolitano —Croce falleció a los 86 años— ha sido innegable, tanto por la corriente intelectual que encabezó en Italia directamente vinculada al resurgimiento del idealismo filosófico en Europa, como por las fecundas polémicas que Croce estimuló con sus ideas. La editorial del epígrafe viene publicando desde hace tiempo, en su sección "Panorama de la Filosofía de la cultura" las obras de B. Croce, habiendo aparecido ya "Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel". Sus estudios de crítica literaria —tan influyentes en su época— "Shakespeare", "Ariosto", "Cornille con un ensayo sobre Ra-

cine”, como asimismo otros trabajos, verdaderos modelos de investigación orientados en el sentido de la historia de la cultura, como “España en la Vida italiana del Renacimiento” y su justamente célebre “Historia de Europa en el siglo XIX”. “Etica y Política” (seguido por una “contribución a la crítica de mí mismo”) está integrado por un conjunto de ensayos que resumen muy bien el pensamiento y el sistema del autor. Es sabido que la labor teórica de Croce aparece entrañablemente unida a su indeclinable amor por la libertad y la dignidad de la persona humana que en su doble encaje individual y colectivo con la historia, cumple su destino esencial, a través de la hazaña misma de la autorrealización de esa libertad cuyo insobornable impulso ético, pese a parciales eclipses, recorre la siempre renovada actividad histórica del hombre. Es bien conocida la influencia ejercida sobre Croce por Hegel, de quien a la postre se convirtió en un crítico severo, dejando subsistente del pensador alemán lo único que a su juicio permanecía “vivo”, la didáctica, rechazando los excesos metafísicos, la embriaguez mística de aquel sistema especulativo, y que para Croce, es justamente “lo muerto” en la filosofía de Hegel. En la síntesis dialéctica de sus momentos particulares, Croce vuelve a unir lo que el espíritu, en su doble raíz teórica y práctica parece mostrarnos separado, es decir, la Estética, la Lógica, la Economía y la Etica. Lo espiritual, en Croce, en tanto íntimo y concreto fundamento de la vida y de la Historia, se nos muestra pues en su múltiple y polifacético despliegue, pero su realidad, en definitiva, es única y esencial. En el orden de las ideas políticas, se le ha llamado a Croce —de parte de críticos interesados o incultos— filósofo del liberalismo. Conviene por eso distinguir, que en el pensamiento de Croce, el sentido del vocablo “liberalismo”, cuando lo aplica a la actividad del espíritu en tanto inclinación del hombre hacia la libertad, la tolerancia y la búsqueda de la verdad sin coacciones, es radicalmente extraño al otro sentido con que se usa esta palabra, cuando como es corriente, se habla de “liberalismo económico”. Liberalismo económico que para Croce, no es más que una forma transitoria de la evolución histórica del capitalismo, y en tal sentido, ajeno al cabal y propio contenido ético del término. Esta idea central de Croce, está claramente expuesta, recorriendo todo el libro, sobre todo, en la segunda parte, que es la más valiosa, titulada “Elementos de Política”, excelente resumen, por lo demás, de sus maduras reflexiones filosóficas, históricas y políticas, y que por sí solo basta, con relación a quienes no conocen a Croce para dar una sintética y nítida visión de su pensamiento. Es también de sumo interés, el capítulo final; “Contribución a la crítica de mí mismo”, escrito cuando Croce cumplió los 50 años, y del cual surge, con autoridad intelectual ajena a todo alarde autobiográfico, el proceso evolutivo de su pensamiento, como asimismo, diversos aspectos del desarrollo ulterior de su espíritu y de la notable influencia que ejerció en Italia y Europa con sus trabajos de crítica filosófica, literaria e histórica. “Etica y Política” de B. Croce, es pues un libro significativo y en sus páginas alienta además el soplo vivificador de un espíritu eminentemente europeo, ante cuya grandeza y dignidad retrocedieron sus más enconados enemigos, que de este modo, en vida misma del filósofo, transaron con su gloria.

J. C. FLÜGEL, *Psicoanálisis de la familia*, traducción por M. L. Ferrando de Cabanera, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1953.

En versión castellana de María Luisa Ferrando de Cabanera, ha aparecido el libro de J. C. Flügel "Psicoanálisis de la familia". El libro que en el momento de su aparición mereció el auspicioso recibimiento de la "Sociedad Psicoanalítica Argentina", justifica sus ocho ediciones en inglés y su actual versión en castellano. En rigor no es fácil hacer de un tema científico y que además implica el conocimiento de una técnica psicológica muy elaborada, una obra capaz de interesar tanto al especialista como al público culto en general. Y este mérito de Flügel es la resultante de una sólida información, de un método y un estilo muy claros, como asimismo de su inagotable capacidad didáctica. Flügel aprovechando el aporte derivado de las fecundas discusiones que se originaron en las primeras décadas de este siglo en el seno mismo de la escuela psicoanalítica, señala las proyecciones sociales del psicoanálisis, destacando con particular insistencia lo que la formación de la personalidad individual le debe al medio social, sobre todo, a través de esa célula envolvente y plasmadora que es la familia. En tal sentido, junto a las ideas ortodoxas de Freud, se perciben las objeciones y ampliaciones que a la teoría le formularon A. Adler y R. Jung, cuyas doctrinas, en otros aspectos, Flügel critica, e incluso, rechaza como contradictorias con el núcleo central de la doctrina del fundador del psicoanálisis. Esta permanente referencia del estudio de Flügel a las adaptaciones del individuo al medio social, encaje que parte de la previa autorrealización —feliz o infortunada— del niño en el seno de la familia, conduce al autor a destacar el carácter práctico del psicoanálisis. Conviene apuntar que este fecundo punto de vista es consecuencia de la intensificación de los estudios psicoanalíticos estimulados en Europa y E.E. UU. por las experiencias posteriores a la última conflagración mundial. Para Flügel, de acuerdo en lo fundamental con Freud, la reacción normal o anormal del individuo en su vida de relación, depende en gran parte de las pautas psíquicas favorables o desfavorables de su desarrollo infantil. Las relaciones del niño con sus padres son pues decisivas, y en buena medida predeterminan el sentido de su futura autoafirmación vital —negativa o positiva— frente al mundo circundante. En los primeros capítulos, Flügel nos da una excelente exposición de los fundamentos de la teoría de Freud, y en este orden, el libro es una buena introducción al psicoanálisis accesible a toda persona culta. Son particularmente importantes los capítulos donde el autor estudia la llamada "ambivalencia de los sentimientos", es decir, la dual reacción de amor u odio común en la vida afectiva del niño y el hombre. El análisis del mecanismo afectivo de esta actitud, explica las reacciones del individuo —en gran parte inconscientes— frente a la comunidad, ya que la sociedad, aunque va socializando lentamente las tendencias instintivas jamás las anula totalmente, derivando de este conflicto buena parte del carácter de cada individuo. También estudia Flügel la influencia del carácter de los padres sobre el niño. Influencia modeladora de su futura actitud de subordinación o independencia frente al mundo, sin que por eso Flügel deje de valorar la influencia del factor hereditario, que en general fué algo subestimado por Freud. El positivo aporte del psicoanálisis a la sociología, surge del capítulo en el cual Flügel estudia las estrechas conexiones entre las experiencias familiares y la posterior disposición —pasiva o agresiva— del individuo frente al Estado o cualquier otra forma de autoridad institucionalizada. De estas respuestas psíquicas y afectivas derivan las ideologías, de tanta importancia en la vida política del presente. Asimismo, puntualiza Flü-

gel, con pruebas en muchos casos concluyentes, las comunes raíces del amor o el odio frente a determinadas instituciones y las experiencias similares del niño dentro de la familia. De este modo, el psicoanálisis desborda el planteo inicialmente psicológico para iluminar ciertas zonas oscuras de la cultura, estudiadas específicamente por la sociología, la etnografía, etc. En tal sentido, posee interés el capítulo en el cual el autor aborda el problema de la evolución prehistórica o histórica de la familia, recurriendo al testimonio de las llamadas sociedades primitivas sobrevivientes en Australia, Africa y Oceanía. De los capítulos expositivos y críticos, Flügel pasa a la enunciación de las normas prácticas que el psicoanálisis aconseja para orientar a los padres en su conducta familiar frente a los hijos. Conducta paterna de la cual, en gran parte, deriva el desarrollo armonioso del niño y su posterior adaptación a la sociedad. En suma, "Psicoanálisis de la familia" de J. Flügel es una de las mejores obras sobre el tema existente en castellano, conjuntamente con los ya clásicos trabajos de W. Stekel, "Cartas a una madre" y "La educación de los padres".

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

JOHN DEWEY, *El hombre y sus problemas*, traducción de Eduardo Prieto. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1952.

En su colección "Temas del siglo XX", la editorial del epígrafe ha publicado "El hombre y sus problemas" del pensador norteamericano John Dewey. John Dewey, vastamente conocido como filósofo y educador, es un continuador consecuente de la tendencia pragmática encabezada en el siglo XIX por John Stuart Mill y continuada en EE. UU. por la poderosa escuela de William James. En esta obra, con su claridad característica, John Dewey, aborda temas a lo largo de cerca de 400 páginas, como el de la educación democrática, la libertad y el control social, las relaciones entre la ciencia, la filosofía y la religión, lo teoría de los valores como uno de los temas centrales de la problemática filosófica de nuestro tiempo, y en la parte final del libro, agrega tres ensayos críticos de considerable valor sobre James Marsh, William James y W. Whitehead. La obra que nos ocupa es una defensa razonada del pensamiento científico moderno. Para Dewey —reaccionando contra los impugnadores— la evolución de la ciencia en los últimos siglos ha sido tan formidable que sus resultados han destruído definitivamente sistemas y métodos filosóficos que si aun existen es debido únicamente al peso de la tradición que se siente amenazada —a través de determinados grupos sociales— por las inevitables consecuencias revolucionarias de ese mismo pensamiento científico. El espíritu mismo del hombre está cambiando, ya que para Dewey, el pensamiento humano es un producto social, y en consecuencia, también es social la actividad científica de la mente, que es un "instrumento" —de ahí el nombre de "instrumentalismo" que ha recibido la doctrina de Dewey— puesta al servicio del adelanto social. Citando a Whitehead, para Dewey el hombre actual se encuentra, dentro de la encrucijada del pensamiento moderno, como "un ser errante entre dos mundos, uno nuevo y el otro incapaz de nacer". Dewey, empero, no es simplista y reconoce que muchos ideales sustentados por el siglo XX —la abolición de la guerra, la educación democrática, la nivelación económica, etc.— han fracasado, asociándose este fracaso al creciente malestar revolucionario de las masas. Pero con sólidos argumentos, niega que este fracaso pueda imputarse a la ciencia culpando en cambio a las clases dominantes de una mala

y egoísta utilización de la técnica, convertida así de liberadora del hombre en factor de perturbación y caos, tanto como de incertidumbre histórica con relación al porvenir inmediato de la Humanidad. Descargar sobre la técnica los males del presente, propiciando un retorno a las épocas precientíficas, es para Dewey, lisa y llanamente, una posición reaccionaria, que el pensador norteamericano analiza en sus complicadas raíces económicas e ideológicas. Para Dewey la educación moderna debe subordinar la ciencia al hombre. O lo que es lo mismo: hay que "humanizar la ciencia" poniéndola al servicio racional del mejoramiento de la vida social. La educación democrática no debe confundirse con el "liberalismo" que es una forma histórica del capitalismo. Antes bien, esta educación democrática, en tanto fundada en valores permanentes, propugna la elevación ética y social del hombre, al margen de falsas distinciones, caras a las clases conservadoras, que defienden tras ropajes ideológicos sus propios intereses materiales. La crisis actual de la democracia exige una renovación de los métodos y de las ideas. Dewey pone de relieve crudamente los defectos de esa democracia inauténtica y propone una suplantación radical de sus valores éticos y filosóficos, cuyo vehículo, puesto al servicio del individuo y de la comunidad, debe ser la escuela. Para Dewey, por eso, es impostergable que los educadores mantengan contacto vivo con la clase obrera, cuya misión histórica ningún maestro actual debe ignorar. "Los defectos de las escuelas son los defectos de nuestra sociedad —escribe Dewey—. La escuela refleja la falta de planificación y la marcha a la deriva de la sociedad y sirve para perpetuar las condiciones sociales y económicas de las cuales surge". Según Dewey, es posible una solución intermedia entre el individualismo —libertad— y el control del Estado —planificación—. Y Dewey fundamenta esta tesis, al afirmar que determinados grupos económicos dominantes han terminado por deformar el significado de la libertad, oponiéndose con el pretexto de su defensa, a todo intento científico de planificación al servicio de las masas sociales. En este sentido, la crítica de Dewey al liberalismo de los siglos XIX y XX es aleccionadora. La segunda parte del libro que trata de algunos problemas centrales de la filosofía actual, posee un interés considerable, y en conjunto "El hombre y sus problemas" de John Dewey, es un libro de gran utilidad desde el triple punto de vista de la historia de las ideas, de la sociología y de la filosofía.

JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

RODOLFO MONDOLFO, *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, traducción por F. González Ríos, Editorial Imán, Buenos Aires, 1952.

Rodolfo Mondolfo, figura austera del sabio, hace ya varios años que se encuentra en nuestro país, en cuyas Universidades, particularmente en las de Córdoba y Tucumán, ha desarrollado una fecunda labor de educador. Ex-profesor de las universidades de Bolonia y Turín, sus obras son justamente estimadas en los círculos competentes de Europa, donde sus investigaciones como historiador de la filosofía y de las ideas políticas, marchan de consuno con sus aportes originales al estudio crítico de la cultura griega, siendo sin duda, Rodolfo Mondolfo, uno de los primeros helenistas de nuestro siglo. Cuando se haga la historia de la evolución de la enseñanza de la filosofía en la Argentina, la labor cumplida por el ilustre pensador italiano será sin duda valorada en su excepcional jerarquía intelectual. "El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica"; de reciente aparición y en cuidada versión de Francisco González Ríos, es una obra defi-

nitiva y a nuestro juicio, la más importante del autor de "El pensamiento antiguo" y "El genio helénico". El libro es la traducción de "L'Infinito nel pensiero dei Greci" cuya aparición se produjo en Italia en 1934, mereciendo de inmediato la favorable acogida de pensadores como Sciacca, Carlini, Di Carlo, Tarozzi, etc. Basta recordar, que según propias palabras, Werner Jaeger, después de leer el libro de Mondolfo, superó ciertas dudas que abrigaba sobre el problema. Digamos de paso, que en esta versión castellana, Mondolfo ha agregado capítulos, que en cierto modo hacen del conjunto un libro nuevo. Todo el aparato crítico-erudito de Mondolfo apunta a la superación de una idea muy difundida, tanto como equivocada, acerca de cierta incapacidad atribuida a los griegos para concebir la idea del infinito. Error que fuera común al pensamiento europeo hasta bien entrado el siglo pasado y que encajado en el prejuicio clasicista de la armonía y serenidad de las creaciones griegas, tanto como en un sorprendente alejamiento e incompreensión de las fuentes, nos dió una imagen falsa del helenismo —la del predominio del elemento apolíneo sobre el dyonisiaco— sobre todo bajo el influjo del arte clásico y de ciertas tendencias intelectuales del genio griego, que no sólo no fueron las más importantes dentro del proceso total del pensamiento helénico, sino incluso, productos parciales de una determinada situación histórica, como bien lo intuyese con clarividencia genial Federico Nietzsche, para quien, justamente, Platón y Aristóteles, por ejemplo, que tanto han contribuído a esta imagen, ya no eran prototípicamente griegos. Mondolfo refuta, con gran rigor científico esta visión clasicista —sin negarle empero, lo que tiene de verdadera— mediante una exhaustiva investigación que va de los orígenes de la noción de infinito en los griegos, rastreando su presencia y desarrollo en las concepciones poéticas, teológicas, religiosas, filosóficas y matemáticas desde Homero a los alejandrinos, e incluso, en la herencia recogida por el Renacimiento. Repetimos que el libro de R. Mondolfo "El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica" es definitivo. Y la tesis fundamental de esta gran obra puede resumirse en estas lúcidas palabras del mismo Mondolfo: "...el clasicismo, negando al genio griego la comprensión de lo infinito, había convertido en oscuridad una de sus más espléndidas luces, porque la infinitud para el espíritu helénico no ha tenido solamente carácter de sombra y defecto, sino que le ha aparecido también como luz y valor, aun cuando contrapuesta a las luces y a los valores, muy vivos, sin embargo en él, de la medida y el límite".

J. J. HERNÁNDEZ ARREGUI.

LOUIS GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*. (Collection "Sagesse et Cultures". Edit. Alsatia. París 1953).

Louis Gardet — como Jean Lhermitte, en un libro reciente * — señala la equivocidad de la palabra "mística" y lo arbitrario y abusivo de su empleo. Es que los teóricos de la mística, casi sin excepción, no han precisado unívocamente ni el concepto ni el sentido de la experiencia. Y, en este respecto, el autor que ahora nos ocupa no constituye una excepción, como veremos más adelante.

Cerca de veinte años dedicados al estudio de la teología islámica acreditan la erudición de Louis Gardet (su primer ensayo, *Raison et foi en Islam*, data de 1937). *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, su último libro, es un

* Jean Lhermitte: *Mystiques et faux mystiques*. Edit. Bloud et Gay, París.

ensayo de mística comparada —mística hindú, musulmán, judía y cristiana— que aspira a preluar una obra de mayor aliento, que se titulará *L'expérience du Soi*, escrita en colaboración con Olivier Lacombe, el conocido autor de *L'Absolu selon le Védânta*.

El libro, dividido en dos partes, comprende una exposición —sintética— de las místicas hindú, musulmán, judía y cristiana (1a. Parte) y algunos ejemplos tomados de los místicos musulmanes (2a. Parte). En la *Introducción*, Gardet expone el problema de la experiencia de Sí y la experiencia de Dios, tema que habrá de desarrollar en la obra prometida.

En *Le témoignage de l'Inde* (1a. Parte, 1er. Cap.), sostiene la “polivalencia del yoga”, fundando su criterio en que está presente en los *Yoga Sutra de Patanjali* (Aforismos del yoga), el *Bhagavad-Gita* (Canto del Bienaventurado) y los Upanishads. En ese lugar, se refiere al control de los músculos lisos que poseen algunos yogis, hecho corroborado por la observación médica occidental**.

Al estudiar el estado de *samadhi* (contemplación pura, diríamos nosotros), distingue entre *éxtasis* y *énstasis*, siguiendo aquí a M. Eliade.***

Se cierra el capítulo con referencias al *ahimsâ* (no violencia) y un párrafo destinado a señalar las coincidencias de Plotino con los Upanishads, siguiendo, en lo fundamental, a Lacombe.

La mystique musulmane es el título del segundo capítulo que se inicia con una referencia histórica al sufismo donde se recuerda a Al Hallâj y Al-Gazzâli (Algazel), entre otros y sólo se cita a un metafísico de la talla de Ibn-Arabî (Abenarabí). Este capítulo termina con un párrafo sobre *Les tentations du sâfisme*. Allí se explica la técnica para el acceso al estado místico tal como la practican los sufíes: el *dhikr*, o método de oración, cuya cercanía al yoga hinsú es bien destacada (repetición del nombre divino, ritmos respiratorios y posiciones físicas).

Un estudio comparativo entre la mística judía y musulmán es realizado en el tercer capítulo que se abre con una referencia a la kábbala y las tendencias gnósticas. Allí mismo el autor señala la analogía entre el *japa* hindú, el *dhikr* musulmán y el *nembutsú* japonés. Kábbala y hâsidismo son las dos líneas de la mística judía: la primera similar al *jnana* hindú, la segunda es la vía de la devoción amorosa (*bhakta*, de los hindúes). El párrafo final de este capítulo está destinado a la exposición de la doctrina mística de Bahya Ibn Paqûda tal como se encuentra en la obra de este gran místico judío titulada *Introduction aux Devoirs des coeurs*.

En el capítulo cuarto, último de esta 1a. Parte, se ensaya una presentación de las notas tipificantes de la mística cristiana frente a “otros climas religiosos”: Dios es la salvación para el hombre y por eso se le ha revelado; entre Dios y el hombre se abre un infinito abismo y éste sólo puede participar en la divinidad

** Creemos que el autor alude a los trabajos de la cardióloga francesa Theresse Brosse, publicados en *La Presse Médicale* y, quizás, a los más recientes de M. Choisy, aparecidos en *Psyché*.

*** La distinción es necesaria y la terminología, introducida por Eliade, es bastante feliz. Cabe apuntar, sin embargo, que la correcta determinación de estos dos estados contemplativos sólo es posible distinguiendo entre *savikalpa-samâdhi* y *nirvikalpa-samâdhi*. En el primer estado, subsiste la dualidad sujeto-objeto, aunque muy atenuada, en el segundo, toda dualidad ha desaparecido (Braman-Atman).

por la gracia, don gratuito de Dios; la mística es una comunicación personal de amor de Dios al hombre. Después de apuntar el riesgo de las tendencias gnósticas (tentación, la denomina), previene, asimismo, acerca de la inconveniencia de mezclar la experiencia de Dios con la experiencia de Sí, como ocurrió en M. Eckhart, por ejemplo. Como modelo de experiencia mística cita a San Juan de la Cruz, en quien destaca la "pasividad adquirida", el éxtasis de amor y la trascendencia de Dios. Estos caracteres lo separan, nítidamente, de Plotino, con quien ha sido comparado.

En la 2a. Parte, se estudian algunos místicos del Islam, señalando, de paso, las notables convergencias entre el sufismo y el yoga. En capítulo aparte, son descritas las experiencias místicas de All Halláj e Ibn Al-Farid. El capítulo cuarto de esta 2a. Parte, está dedicado a la plegaria de los sufíes. En él se expone la técnica espiritual del sufismo que consiste en dos métodos: a) el *fikr*, o reflexión, que es una técnica introspectiva, y b) el *dhikr*, o método de la oración, al que ya nos hemos referido. *Dhikr* y *yoga* son extrañamente similares y la culminación es la misma: el *fanâ* (aniquilación) del sufi, equivalente al *samâdhi* del yogí.

Las conclusiones del autor son las siguientes:

a) Es menester distinguir la mística hindú de la cristiana; la primera es la realización del hombre en lo que tiene de absoluto por naturaleza, en la segunda, el acento se pone en Dios "—a Dios, en Dios y para Dios"—.

b) La tesis de que las religiones no son sino distintos caminos para llegar a Dios (absoluto indiferenciado) está de acuerdo con la enseñanza de la India, pero no corresponde exactamente a la doctrina cristiana desde que, para ésta, lo fundamental es la trascendencia de la revelación, los dogmas y la fe.

c) El amor y la misericordia divina desbordan el conocimiento ontológico y trascienden toda técnica espiritual (ascesis).

Es evidente que el problema —dramático, tremendo— consiste en determinar si la experiencia mística es una realización interior, una internalización hacia el centro ontológico, que es el UNO, o si, por lo contrario, se trata de una comunión con el Otro, con Dios, trascendente, amoroso y misericordioso. En otras palabras, ¿es Dios que se da al hombre, colmando el infinito abismo que los separa, o es el hombre que internándose en su propio espíritu (atma) se reencuentra con el UNO originario? Luois Gardet parece fluctuar entre ambas posiciones extremas, pero, en realidad, ya tiene su solución tomada de antemano: buen cristiano, acepta la trascendencia de Dios con lo que la experiencia mística se reduce a una "pasiva adquisición" de la creatura humana que recibe la infinita gracia del amor divino.

A poco que se examine los autores que influyen en él, se comprende que no podría ser de otra manera. El mismo nos dice que ha seguido, en lo fundamental, a J. Maritain (especialmente su conocido libro, traducido ya al castellano, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*). Las fuentes fundamentales de Gardet son: Maritain y De Lubac, en mística cristiana (como fuente directa utiliza a San Juan de la Cruz); para el sufismo, Massignon y Nicholson; Eliade y Lacombe, para el estudio del yoga y Scholem y Müller en lo concerniente a mística judía (como fuente directa, Ibn Paqûda).

Infelizmente, algunos de los errores de que adolece la obra son imputables al manejo de fuentes indirectas, como las señaladas. Esta falla es más notable en lo que se refiere a la metafísica oriental, donde sólo por excepción acude a algunas fuentes directas.

Para terminar, haremos algunas observaciones críticas:

1. La distinción, fundamental y necesaria, entre el yogi y el fakir no aparece en ningún lugar de la obra. Esta distinción es tanto más urgente desde que se hacen referencias al *hatha yoga* y a los poderes psíquicos supranormales.

2. El autor enfatiza los caracteres psicológicos del yoga, que es en realidad, una técnica espiritual. Lo psíquico es exterior y secundario y de ningún modo, caracteriza la técnica de los jogis (no confundir con los kires). Esta deficiencia es evidente al oponer *éxtasis* y *énstasis* (p. 35) y al comparar mística y yoga (p. 92).

3. El error, que ya es casi un lugar común, de considerar monista al Vedanta *adwaita*, es cometido también por Gardet (p. 38). *Adwaita* significa *no-dualista*, no *monista*.

4. El concepto de esoterismo es considerado solamente en uno de sus aspectos exteriores: el ocultamiento como defensa social, que es su nota menos diferencial porque es puramente circunstancial. (p. 52 y 160).

5. La expresión "monismo existencialista" referida a Ibn Arabí (p. 59 y 124) es doblemente errónea: ni es monismo ni es existencialista. Lo primero por razones análogas —aunque no idénticas— a las explicadas en 3, y lo segundo porque lo metafísico nada tiene que ver con el existencialismo (a lo sumo, los elementos existenciales podrían relacionarse con la mística, y sólo parcialmente).

6. Como insinuamos al principio, Gardet ha confundido la experiencia mística con la realización metafísica. San Juan de la Cruz, Santa Teresa y All Halláj son místicos pero Meister Eckhart, San Bernardo, Ibn Arabí y Ramana Maharshi son metafísicos puros (contemplativos, no místicos).

ARMANDO ASTI VERA

W. WINDELBAND, *Historia de la filosofía moderna*, traducción del alemán por Elsa Tabernig, 2 vols., Nova, Buenos Aires, 1952.

Corresponde a Hegel el mérito de haber elevado a la dignidad de ciencia la historia de la filosofía, que hasta su tiempo apenas había pasado de ser algo más que una árida y desconcertante recopilación de opiniones heterogéneas. Disponer los sistemas en desarrollo unilineal, mostrar cómo el anterior promueve la aparición del siguiente y ver en la sucesión temporal de las doctrinas los momentos ideales necesarios del autodespliegue de la razón, han sido sus interpretaciones más originales. Pero a Hegel faltaba el método filológico que permitiera determinar objetivamente los hechos, evitando caprichos y anacronismos. Esa tarea deslucida y penosa reclamaba una pléyade de investigadores, y todo el siglo XIX está jalado por los progresos de la crítica historiográfica aplicada a la filosofía: aportaciones monográficas aisladas y grandes panoramas ponen claridad y orden en la maraña del pasado. Wilhelm Windelband es el heredero de esa consciente tradición. Aprovecha la investigación monográfica, extrae los mejores resultados de la filología, y no le son ajenas las grandes síntesis de Eduardo Zeller, para el pensamiento antiguo, y de Kuno Fischer, para la filosofía moderna, pero se destaca por el sello inconfundible que sabe imprimir a sus exposiciones porque en su obra el filósofo acompaña al historiador.

La ordenación de las ideas no es fruto del azar: obedece a criterios, y el propio Windelband se interrogó más de una vez acerca de los principios metódicos que han de inspirar la elaboración de toda historia de la filosofía. Desechó

por insuficiente el punto de vista ingenuo de la descripción, que se limita a reseñar las ideas de cada pensador, no sin someter previamente a la crítica el documento y la tradición. Propugnó, en cambio, el punto de vista genético de la explicación, que para él comporta tres momentos: el psicológico, el pragmático y el histórico-cultural. En pocas palabras: buscar en el hombre y en los rasgos que individualizan su personalidad el motivo real de sus opiniones, comprender su doctrina a partir de las contradicciones de sus predecesores inmediatos y ver en la sucesión temporal de los sistemas, el progreso consciente del pensamiento humano y de la vida entera del espíritu. Pero la historia de la filosofía es también filosofía, y la exposición genética se resentiría en su base si sus resultados no se articulasen finalmente en la firme estructura de un sistema o, por lo menos, apuntasen a un complejo de preocupaciones que, en cierto modo, anticipa, con acento problemático, los lineamientos de una doctrina en vías de elaboración. Se impone, pues, tomar en cuenta el punto de vista especulativo de la crítica, que caracteriza las distintas fases de la evolución filosófica como aportaciones a una convicción doctrinaria.

Este es, sin duda, el talón de Aquiles de toda historia de la filosofía: que el afán de objetividad y la exposición imparcial de los sistemas ajenos viene a corroborar, en última instancia, las convicciones del historiador. Pero sólo en este terreno la historia de la filosofía se torna realmente filosofía: no ya glosa impersonal de opiniones o ciencia aparentemente neutral, sino lisa y llanamente filosofía, es decir, miembro vivo de un sistema. De la amplitud y flexibilidad del sistema que profesa el historiador dependerá la vitalidad de su exposición. Las preferencias de Windelband, satisfechas todas las prudencias metódicas, se inclinan visiblemente hacia Kant. Su mérito no reside en ver las ideas del pasado "a través" de Kant, sino en haberse colocado, con conciencia histórica alerta, en la circunstancia de cada pensador y en su esfuerzo por tornar verosímil su mensaje "desde dentro" del mismo, para lo cual los criterios psicológico, pragmático y cultural le proporcionaban una dirección objetiva que compensaba con felicidad la atracción ejercida por el pensamiento de Kant. A ello se unían otras virtudes adecuadas para despertar el entusiasmo del lector: su interés humano por la vida de los filósofos, su curiosidad por sorprender el mecanismo psicológico que preside el nacimiento de las ideas, su esfuerzo crítico por coordinarlas lógicamente en una exposición histórica y la capacidad para disimular una vasta erudición en un ágil y animado relato histórico. Por estos méritos la obra de Windelband supera las limitaciones del momento en que nació y del público a que iba dirigida, y, salvados algunos detalles de información que la crítica posterior ha enriquecido y que no cuentan en la magnitud del panorama trazado, nos transmite un mensaje cuya fecundidad no se ha atenuado aún.

Las investigaciones realizadas por Windelband sobre el método y, en particular, sobre la génesis de las direcciones metódicas, su gravitación sobre la formación de los sistemas y su vínculo con la cultura y la ciencia, dieron nacimiento a su *Historia de la filosofía moderna*. A esta causa ocasional, que podría dar cuenta del origen pero no de la orientación y el propósito, se añadieron otros estímulos: la necesidad de restaurar la mejor tradición de la filosofía, empobrecida por el clima naturalista del positivismo, enroló a Windelband en el grupo de pensadores que pugaban por "volver a Kant". Esta consigna no traducía una nostalgia de arqueólogo, sino los requerimientos de una época. Con acentuado sabor historicista, Windelband afirmaba que cada época configura, en alguna medida, la misión de la filosofía, sin detrimento de su empeñosa aspiración a una validez su-

pratemporal. Pero "volver a Kant" era primordialmente "entender a Kant y superar a Kant". De ahí que Windelband comenzara por extender la reflexión crítica del maestro a las ciencias históricas y al terreno de los valores. La filosofía es, para él, "una actividad intelectual encaminada a ofrecernos una concepción del mundo y una apreciación de la vida, fundadas sobre bases científicas". El conocimiento y la acción son sus finalidades, la naturaleza y la cultura son sus objetos, y el filósofo habrá de desentrañar las leyes que rigen la primera y determinar los valores que aspiran a poner orden en la segunda. Obtener la articulación del mundo de las leyes y del mundo de los valores — itinerarios que recorre el hombre en su vida concreta — era el término a que tendían sus esfuerzos y, en cierto modo, la finalidad a que se encaminaba, en su opinión, la historia entera de la filosofía occidental.

Varios rasgos confieren una fisonomía original a su *Historia de la filosofía moderna*. Dividida en tres partes — Kant es la inflexión que sufre el curso en el tránsito de la primera a la última —, recorre la extensa época que va desde la declinación de la escolástica hasta el agotamiento del idealismo: renacimiento, reforma, racionalismo, empirismo, ilustración, criticismo, idealismo, irracionalismo, son las etapas que jalonan el itinerario. Pero la originalidad de Windelband resalta en dos rasgos: en haber destacado el acento nacional — italiano, alemán, francés, inglés — al lado de la dimensión universal de los sistemas, como si a través de la obra de los pensadores se expresara un alma nacional o, por lo menos, particularidades espirituales salientes de la colectividad a que pertenece el hombre. Y en haber mostrado la estrecha correlación entre la filosofía y la ciencia y la cultura. El pensamiento, por mucho que pretenda desenvolverse con autonomía, está condicionado por el estado de la vida cultural de una época y, con mayor frecuencia de lo que se presume, recibe incitaciones de la ciencia, del arte, de la religión, de la política, de la educación. La vida de la filosofía no transcurre en el aire enrarecido de una campana neumática, sino en la atmósfera viva de la comunidad; no es un juego de espíritus ociosos, sino una actividad de hombres animados por pasiones e intereses y en amable o en áspero coloquio con sus semejantes. Las creaciones culturales y las necesidades de la sociedad ofrecen materiales a la reflexión: los descubrimientos científicos, las crisis de la conciencia religiosa, los cambios de la vida social y política, las nuevas creaciones del arte proporcionan impulsos nuevos a la filosofía y atraen la atención hacia problemas que apasionan a los contemporáneos. Las referencias a la situación histórica, al clima espiritual de la época, al carácter del hombre que profesa las ideas, dan al ágil panorama de Windelband un atractivo singular, acentuado por las reacciones críticas del propio autor que manifiesta, alternativamente y con parquedad, su asentimiento o su disconformidad, empeñado siempre en mostrar la actualidad de un pensamiento que, no dejando de ser histórico, es "idealmente contemporáneo".

Windelband ha tenido larga prole: como filósofo integra con Rickert la escuela de Baden, a la cual se adscriben Emil Lask, Bruno Bauch, Richard Kroner y Georg Mehlis, y están próximos el pedagogo Jonas Cohn y los sociólogos Max Weber, Ferdinand Tönnies y Alfred Vierkandt. Como historiador ha tenido dilatada acción: sería injusto no recordar su influencia sobre la obra, por lo demás muy original, del americano Josiah Royce, *El espíritu de la filosofía moderna*, que por su orientación y contenido trasunta cualidades afines a las del maestro. La incorporación de la *Historia de la filosofía moderna* a la bibliografía de nuestra lengua colma una laguna sentida.

INFORMACIONES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y PEDAGOGIA

En cumplimiento de disposiciones de la ley universitaria relativas a la organización departamental de la Facultad de Humanidades, fué creado, durante la intervención del doctor Eduardo Hernán del Busto, el Departamento de Filosofía y Pedagogía que agrupa a los Institutos de Filosofía, a cargo de Mons. doctor Octavio N. Derisi, Instituto de Historia de la filosofía y del pensamiento argentino, a cargo del profesor Rodolfo M. Agoglia, Instituto de Pedagogía a cargo del doctor Carmelo V. Zingoni e Instituto de Psicología a cargo del profesor Francisco González Ríos. La dirección del Departamento de Filosofía y Pedagogía fué confiada al doctor Eugenio Puciarelli.

En el curso del año 1953 el Departamento organizó las conferencias de los profesores Henri Gouhier (*El itinerario espiritual de Maine de Birán*) y Rodolfo Mondolfo (*La conciencia moral en Sócrates, Platón y Aristóteles*). Con el fin de incorporar a las tareas de investigación a los egresados del Profesorado de la especialidad, se ha dispuesto la organización de un curso de información bibliográfica. Al mismo, que será dirigido por el Jefe del Departamento, tendrán derecho a asistir los graduados de la sección filosofía y los alumnos del último año del respectivo profesorado. Las tareas consistirán en exponer el contenido de una obra de filosofía de reciente aparición y situar al autor y sus ideas en el marco del pensamiento contemporáneo. La revista "Humanidades", órgano de la Facultad, aparecerá dividida en secciones de acuerdo al carácter especializado de los artículos que publique. El Departamento de Filosofía y Pedagogía tendrá a su cargo la preparación de los números correspondientes a la sección filosofía. Ha reservado ya para el próximo número colaboraciones de Rodolfo M. Agoglia (*La esencia de la filosofía moderna*), de Eugenio Puciarelli (*Espíritu filosófico y obra de arte*), de Michele F. Sciacca (*Crítica del concepto marxista de libertad*), de Hernán Zucchi (*El problema de la nada en Parménides, Gorgias y Platón*), de Benito Raffo Magnasco (*La política como prudencia en Santo Tomás*), de Armando Asti Vera (*Semántica de los enunciados*), de Walther Brüning (*La imagen irracionalista del hombre en la historia y en el presente*) y notas de Emilio Estiú, Mario Alberto Copello, Narciso Pousa y Héctor E. Ciocchni. El Departamento iniciará una colección de "Clásicos de la Filosofía", limitada por ahora a traducciones del griego, latín y alemán de investigaciones breves de significación ponderable para la historia de las ideas. Ya se han iniciado los trámites relativos a la publicación de *Nueva dilucidación de los principios del conocimiento metafísico*, de Kant, vertida del latín al castellano por la profesora Beatriz Maas, del Instituto Nacional del Profesorado, cuya edición estará precedida por una introducción histórica y sistemática a cargo de un profesor de la Facultad y comprenderá 57 páginas de texto. Se ha auspiciado la organización de un Instituto de Estudios orientales como paso previo para la preparación de clases o conferencias sobre temas de filosofía oriental y la organización de un seminario de filosofía comparada. Se ha dado comienzo, en medida modesta, a la formación de una biblioteca especializada en filosofía, como instrumento de trabajo para los egresados que colaboren en los cursos de informa-

ción bibliográfica. Se prepara un ciclo de conferencias sobre San Agustín, con motivo de cumplirse en agosto de 1954 el 1600 aniversario de su nacimiento y otro sobre Schelling, coincidiendo con el primer centenario de su muerte.

Instituto de Filosofía. Como en años anteriores, el director del Instituto Mons, doctor Octavio N. Derisi ha dictado cursillos de investigación sobre temas de su especialidad, y ha invitado a otros profesores de la Facultad a realizar tareas similares. Ha propiciado igualmente reuniones conjuntas con otros Institutos para tratar temas de interés común. La sección de "Textos de filosofía" se ha enriquecido con una nueva publicación: el opúsculo de San Agustín titulado *De immortalitate animae*, texto latino y versión castellana por el profesor José Bezic. Ha aparecido el número 6 de la "Revista de Filosofía" con colaboraciones de Michele Federico Sciacca, Octavio N. Derisi, Héctor O. Ciarlo, Elena Duvérges y Manuel G. Casas. Se halla en preparación el número 7 de la misma revista. Se ha acrecentado el canje con revistas y publicaciones del extranjero y se mantiene al día el fichero de artículos de revista. El 25 de agosto tuvo lugar la primera reunión conjunta del Instituto de Filosofía y del Instituto de Lenguas clásicas, habiéndose leído las siguientes comunicaciones *Cosmología y teología en la escuela de Mileto*, por Angel J. Cappelletti, y *Heráclito y el lenguaje* por Carlos A. Disandro, seguidas ambas por un amplio debate.

Instituto de Historia de la filosofía y del pensamiento argentino. Fué inaugurado el 11 de mayo del año pasado, en cuya ocasión el Delegado-interventor de la Facultad, doctor Eduardo H. del Busto, se refirió a la nueva organización departamental de los estudios de la Facultad, y el profesor Rodolfo M. Agoglia disertó sobre *Tarea de la Universidad en la formación de una conciencia nacional*. El 17 de junio disertó el profesor Federico M. Ibarguren sobre *Reflexión sobre tradición y unidad hispano-americana*. Aparte de las conferencias relacionadas específicamente con el desarrollo de las ideas argentinas, auspició una disertación del profesor Hans Freyer sobre *La significación del siglo XIX en la historia universal*. El orador fué presentado por el profesor Juan José Hernández Arregui. El Secretario cultural de la Embajada de la India señor Ajai Kumar Mitra, disertó sobre *India; introducción al estudio comparado de su evolución*.

Las tareas de investigación han consistido en la búsqueda y reunión de documentos para la historia del pensamiento argentino y la preparación de textos clásicos para el estudio de la filosofía y obras originales. El profesor Agoglia tiene en preparación la traducción con notas de los libros I a IV de la *Metafísica* de Aristóteles, prepara además una serie de ensayos sobre *Fenomenología del pensamiento moderno* y *La metafísica como ciencia proyectiva del ser*.

Instituto de Pedagogía. Consecuente con el deseo de que los institutos de investigación y enseñanza sirvan ante todo a los intereses regionales o de zona, el Director del Instituto de Pedagogía circunscribirá su labor a investigar problemas de carácter pedagógico que interesen a la provincia de Buenos Aires. Se pondrá al servicio de profesores y maestros con publicaciones originales y traducciones de obras maestras o textos de difícil obtención. Prepara la traducción del alemán de *Concepción del mundo y educación* de Lipps, cuya versión ha sido confiada a la profesora Nelly Fortuny.

Actividad extrauniversitaria de profesores de la sección. En el curso de 1953 Mons. Octavio N. Derisi ha disertado en Tucumán sobre *Esencialismo y existencialismo*, *El ser del hombre dentro del ser total* y *El sentido del humanismo cristiano*; en Santiago del Estero, sobre *Crisis y recuperación de la filosofía y del humanismo* y sobre *La vida espiritual*; en Paraná, sobre *El irracionalismo existen-*

cralista y el intelectualismo tomista, y sobre Valor intrínseco y vigencia del tomismo; en la ciudad Eva Perón un cursillo sobre Existencialismo y una conferencia sobre Tomismo y existencialismo.

El profesor Emilio A. Estiú disertó en la Alianza Francesa de esta ciudad sobre *El teatro de Gabriel Marcel* y *La estética francesa contemporánea*, y en el Instituto cultural argentino-británico sobre *La última obra de Graham Greene*.

El doctor Eugenio Pucciarelli disertó en la Alianza Francesa de esta ciudad sobre *La psicología del arte de André Malraux*, y en el Círculo de Periodistas de la Provincia de Buenos Aires sobre *El arte y la vida humana*.

SEGUNDO CONGRESO Y PRIMERA ASAMBLEA DE LA UNIÓN DE

UNIVERSIDADES LATINOAMERICANAS

A este Congreso, reunido en Santiago de Chile el 23 de noviembre último, asistió en carácter de representante de esta Universidad por designación del Poder Ejecutivo, el Decano de la Facultad de Humanidades, profesor Rodolfo M. Agoglia. En su primera sesión plenaria se aprobó el temario del Congreso y se distribuyeron los temas en cinco comisiones: 1. Coordinación de la enseñanza media, liceana o secundaria con la enseñanza universitaria; 2. Carta de las universidades latino-americanas; 3. Investigaciones científicas e intercambio cultural; 4. Bases constitutivas de la Unión de universidades latino-americanas; 5. Conferencia de Facultades de Ciencias económicas. La delegación argentina participó de preferencia en las comisiones I, IV y V, actuando el profesor Agoglia en la I y IV.

PRIMER CONGRESO ARGENTINO DE PSICOLOGIA

En la ciudad universitaria de Tucumán se celebró, entre los días 13 y 22 de marzo, el Primer Congreso argentino de Psicología. Nacido por iniciativa de un grupo de jóvenes profesores de la Facultad de Filosofía y Letras — Diego F. Pro, Oscar Oñativia, Ricardo Moreno, Ricardo Nassif — encontró acogida cordial en las autoridades de la Universidad que le prestaron amplio apoyo. El número considerable de comunicaciones recibidas obligó a distribuir las tareas en diez comisiones, con el siguiente temario: Problemas históricos y epistemológicos de la psicología; Psicología general, especial, social y del arte; Técnicas psicológicas de exploración; Aplicaciones educacionales, médicas, forenses y militares y económicas; Perspectivas y necesidades de los estudios psicológicos en nuestro país. Al crecido contingente de profesores argentinos se sumaron, como delegados extranjeros, el doctor René Lacroze, por Francia; el doctor Mario Ponzio, por Italia; el doctor Mariano Yela, por España, y el profesor Pascual del Roncal, por México, y el doctor Donald Brinkman, por Suiza. Enviaron comunicaciones los profesores Ludwig Klages (Zurich), *Hechos fundamentales de la caracterología*; Ernst Kretschmer (Tubinga), *El carácter histérico*; Gordon Allport (Massachusetts), *Modelos científicos y moral humana*; Johannes Neumann (Wetzlar), *Psicología integral de la neurosis obsesiva*; etc. Aparte de los delegados de las universidades argentinas concurren representantes de los Ministerios de Asuntos técnicos, de Defensa nacional, de Aeronáutica, de Marina, de Trabajo y previsión y de Salud pública de la Nación.

En carácter de delegados de la Facultad de Humanidades actuaron el doctor Eugenio Pucciarelli que como relator de una comisión, disertó sobre *Los estudios psicológicos en la Argentina*, habiendo presentado además una comunicación sobre *Interpretaciones psicológicas de la catarsis*; y el profesor Francisco González Ríos

quien como relator de una comisión se ocupó sobre *Psicología diferencial, constitucional, caracterológica y de la personalidad*, presentando también tres comunicaciones sobre *Explicación y aprehensión significativa en el conocimiento, Emotividad y carácter en una psicología concreta, Aptitudes y creencias de la psicología social contemporánea*. Concurrieron, además, otros profesores de la Facultad de Humanidades: entre ellos, el profesor Alberto Palcos que disertó sobre *Bosquejo de una clasificación de los tipos de creadores en las ciencias y en las artes*, y el profesor José D. Calderaro que leyó una comunicación sobre *Psicoanálisis y arte*.

En la sesión plenaria realizada en la ciudad de Salta el 22 de marzo se aprobó una ponencia relativa a la *creación de la carrera universitaria del Psicólogo profesional* presentada por los profesores Luis Juan Guerrero, Eugenio Pucciarelli, Alberto Palcos, Francisco González Ríos, Carlos Astrada, Ricardo Moreno, Oscar Oñativia, Plácido A. Horas, Luis M. Ravagnan y Osmán Dick, y concedida en los siguientes términos:

“El Primer Congreso Argentino de Psicología declara la necesidad de crear la carrera universitaria del Psicólogo profesional con arreglo a las siguientes condiciones: I. Se establecerá como sección autónoma en las Facultades de carácter humanístico, aprovechando los institutos ya existentes y la enseñanza que se imparte en esas y en otras Facultades que puedan ofrecer su colaboración (Medicina, Derecho, Ciencias económicas, etc.); II. La carrera comprenderá un plan completo de asignaturas teóricas y la debida intensificación práctica en las distintas especialidades de la profesión psicológica, otorgando los títulos de Licenciado en Psicología (previa tesis de Licenciatura) y de Doctor en Psicología (previa tesis de Doctorado); III. Establecerá además carreras menores de Psicólogos auxiliares en los distintos dominios de la Terapia médica, Pedagogía, Asistencia social, Organización industrial y otros campos de aplicación a las necesidades de orden nacional y a las regionales servidas por las diferentes universidades argentinas”.

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

Con motivo de festejarse el IV centenario de la ciudad de San Pablo (Brasil) se celebrará en la capital de ese Estado un Congreso internacional de filosofía promovido por el Instituto Brasileiro de Filosofía y con la colaboración de la Facultad de Filosofía y Ciencias, de la Facultad de Derecho de la Universidad de San Pablo y de la Pontificia Universidad católica. El Congreso a celebrarse entre el 9 y el 16 de agosto estará dividido en las siguientes secciones: Filosofía de la religión y ética, del arte y estética, de las ciencias, filosofía jurídica y social y la filosofía en América. La Comisión organizadora está presidida por el doctor Miguel Reale, y la Secretaría funciona en Rua 24 de Maio n° 104, 8° andar, San Pablo, Brasil.

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

En Zurich se celebrará, entre el 23 y el 28 de agosto próximo, el segundo Congreso internacional de la Unión de Filosofía de las ciencias. Las comunicaciones versarán sobre el valor de la filosofía de la ciencia para la investigación científica, y sobre corrientes y puntos de vista acerca de la filosofía de la ciencia. Preside la organización del Congreso el profesor F. Gonseth, y la Secretaría funciona en el Forum International de Zurich, Ecole Polytechnique Fédérale, chambre 20d, Zurich 6, Suiza.

A U T O R I D A D E S

MINISTERIO DE EDUCACION

Ministro: Dr. ARMANDO MÉNDEZ SAN MARTÍN

Gestión Universitaria

Director: Dr. ANTONIO C. DEGIORGIS

Asuntos gremiales e intercambio cultural.

Director: Dr. BERNARDO GUILHÉ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EVA PERON

Rector

DR. FRANCISCO MARCOS ANGLADA

Vice-Rector

DR. PEDRO GUILLERMO PATERNOSTO

Consejeros universitarios

Ing. Agr. JOSÉ MARÍA CASTIGLIONI, Ing. Agr. JOSÉ J. VIDAL, Dr. ANTONIO
EDUARDO RODRIGUEZ, Ing. ANTONIO D. LEONETTI, Prof. RODOLFO MARIO AGOGLIA,
Prof. JOSÉ RAMÓN MAYO, Dr. JORGE EDUARDO ERRECALDE, Dr. HOSMAR DOHR
PERALTA BERGA, Dr. PEDRO GUILLERMO PATERNOSTO, Dr. JOSÉ FORTUNATO MOL-
FINO, Dr. HERMINIO LUIS MARIO ZATTI, Dr. RENÉ ARDITI ROCHA

Secretario general

DR. EDUARDO HERNÁN DEL BUSTO

Prosecretario general

DR. EZEQUIEL HIPÓLITO ZULOAGA

FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACION

Decano

Prof. RODOLFO MARIO AGOGLIA

Vice Decano

Prof. JOSÉ RAMÓN MAYO

Consejeros

DR. EUSEBIO ALBINA, Prof. LIDIA NÉLIDA GALLO DE AMARILLA, Prof. JULIO CAILLET BOIS, Prof. BRUNO LUIS B. CARPINETI, Prof. SECUNDINO NÉSTOR GARCÍA, Dr. JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI, Dr. ROBERTO HÉCTOR MARFANY, Prof. JOSÉ RAMÓN MAYO, Prof. LUCÍA ALBERTA ZUCARELLI DE SAMPIETRO, Dr. CARMELO VICENTE ZINGONI. *Secretarios Abog.* HUGO ENRIQUE MENDIORIZ. *Prosecretarios:* Prof. DAVID OTEIZA, Sr. VICENTE FARELLA

DEPARTAMENTOS E INSTITUTOS DE LA FACULTAD

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA Y PEDAGOGIA

Jefe: Dr. EUGENIO PUCCIARELLI

Instituto de Filosofía, *Director:* Mons. Dr. OCTAVIO N. DERISI
Instituto de Historia de la filosofía y del pensamiento argentino
Director: Prof. RODOLFO M. AGOGLIA

Instituto de Pedagogía, *Director:* Dr. CARMELO V. ZINGONI
Instituto de Psicología, *Director:* Prof. FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA

Jefe: Dr. ROBERTO H. MARFANY

Instituto de Historia americana, *Director:* Dr. JOAQUÍN PÉREZ
Instituto de Historia argentina, *Director:* Prof. CARLOS HERAS
Instituto de Historia de la cultura, *Director:* Dr. JUAN JOSÉ HERNÁNDEZ ARREGUI

DEPARTAMENTO DE LETRAS

Jefe: Prof. VENANCIO MINONDO

Instituto de Literatura argentina e iberoamericana,
Director: Prof. ARTURO CAMBOURS OCAMPO
Instituto de literaturas modernas, *Director:* Prof. BRUNO CARPINETI

DEPARTAMENTO DE FILOLOGIA

Jefe: Prof. JOSÉ RAMÓN MAYO

Instituto de Lenguas clásicas, *Director:* Dr. CARLOS A. DISANDRO
Instituto de Lenguas modernas, *Director:* Prof. SECUNDINO N. GARCÍA
Instituto de Filología hispánica, *Director:* Prof. JOSÉ RAMÓN MAYO

Instituto de Geografía argentina, *Director:* Prof. CARLOS CORREA AVILA

Este libro se terminó de imprimir el día 28 de septiembre del año mil novecientos cincuenta y cuatro, en los Talleres Gráficos de Angel Domínguez e Hijo, 38 N° 420. Eva Perón
República Argentina.