

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO CENTRAL DE HEGEL

Angel Vassallo

HEGEL Y EL ENIGMA DEL TIEMPO

Eugenio Pucciarelli

EL LENGUAJE Y LO TRASCENDENTAL

Roberto J. Walton

RELATIVISMO: SISTEMAS MORALES Y CONDUCTA RACIONAL

Eduardo A. Rabossi

LENGUAJE ORDINARIO Y FILOSOFÍA DE LAS CIENCIAS

Juan Carlos D'Alessio

SOBRE LA INCONSISTENCIA DE LA ONTOLOGÍA DE MEINONG

Raúl Orayen

LUDWIG FEUERBACH: CRÍTICA DE LA SINRAZÓN PURA

Carlos Alberto Orlandi

MATERIA Y MAL EN LA FILOSOFÍA DE PLOTINO

M. I. Santa Cruz de Prunes

YOGA Y TRANCE MÍSTICO EN LAS ANTIGUAS UPANISHADS

F. Tola y C. Dragonetti

NOTAS Y RESEÑAS

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Aldo Prior, Rubén Vasconi, Francisco Leonardo Lisi, Mario Carlos Casalla, Ricardo Pochtar, Raúl Orayen, Teresita Vera, Raúl Slepoy, Héctor F. Brunamontini, Jaime Barylko, Hipólito Rodríguez Piñeiro

AÑO X • NUMERO 14 • JULIO - DICIEMBRE 1970

MARIO CARLOS CASALLA, <i>El problema de la nada en Kant</i> , por Ernesto Mayz Vallenilla	393
— <i>Filosofía de la praxis</i> , por Adolfo Sánchez Vázquez	397
RICARDO POCHTAR, <i>La metafísica cartesiana</i> , por Juan de Dios Vial Larrain	400
— <i>Para una filosofía del valor</i> , por Augusto Salazar Bondy	403
RAÚL ORAYEN, <i>Lenguaje y significado</i> , por Alejandro Rossi	405
TERESITA VERA & RAÚL SLEPOY, <i>La libertad y la violencia</i> , por Víctor Massuh	407
HÉCTOR F. BRUNAMONTINI, <i>Tiempo y eternidad</i> , por Arturo García Astrada	409
JAIME BARYLKO, <i>Ontología</i> , por Augusto Pescador	413
HIPÓLITO RODRÍGUEZ PIÑEIRO, <i>Los 'fundadores' en la filosofía de América Latina</i> , por Armando Correia Pacheco	414
III. INFORMACIONES	416
IV. INDICE DEL TOMO X	418

REFLEXIONES SOBRE EL PENSAMIENTO CENTRAL DE HEGEL¹

Por Angel Vassallo

ESTA sesión del Departamento de Filosofía en la que tengo el gusto de participar no tiene otro significado que el de una sencilla recordación del bicentenario del nacimiento de Hegel. No haya temor, sin embargo, que porque realicemos este acto recordatorio pudiéramos aparecer como guardianes de museo. Nombres como el del filósofo que hoy evocamos y, en general, los héroes de esa historia que es la historia de la filosofía, y lo que ellos realizaron, "no están —para decirlo con palabras del mismo Hegel— depositados en el templo del recuerdo como imágenes de antepasados, sino que están tan vivos y presentes hoy como al tiempo de su aparición" (*Lecciones de historia de la filosofía*, Introducción).

Y ello es así (dejando a un lado otros niveles de profundidad que comporta el sentido estrictamente hegeliano de esas palabras), no sólo porque nuestra enseñanza se basa en las obras de aquellos héroes, sino que de ellas se nutre también nuestra reflexión personal, que ha de estar enderezada hacia un esfuerzo por filosofar y "enseñar a filosofar", que es lo que en definitiva constituye el sentido final de nuestra tarea de enseñantes y cultivadores de la filosofía.

En esta ocasión, quisiera desarrollar unas cortas reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel.

Si debiéramos formular en términos claros, inteligibles e intelectualmente realizables (al menos para nosotros) ese pensamiento central de Hegel, podríamos decir que consiste en la convicción de que lo que yace en el fondo de todo cuanto hay, como su ser y su verdad, aquello que constituye la unidad de lo inabarcablemente vario de la experiencia, es una conciencia infinita.

Y así como en el *cogito* cartesiano ser y pensar coinciden, ya que, tal como expresamente lo dice Descartes, "incluso pudiera ocurrir que si dejara totalmente de pensar, al punto dejaría también enteramente de existir" (*Meditación Segunda*), de igual modo, el Absoluto de Hegel es como un *cogito* infinito cuyo ser es pensarse, ser para sí, objetivarse y reconocerse en su objetivación.

Esta concepción que es, genéricamente, la del idealismo absoluto —o idealismo objetivo, en la nomenclatura de Dilthey— no es, ciertamente, una completa novedad en la historia de la filosofía. Tiene, en

¹ Páginas leídas en el acto de homenaje a Hegel, auspiciado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, el 17 de noviembre de 1970, con motivo de celebrarse el segundo centenario del nacimiento del filósofo.

efecto, muchos avatares en la metafísica occidental; pero en Hegel asume una forma hiperbólica, extrañamente audaz y original.

Esta intuición central de Hegel se la podría rastrear desde los papeles íntimos de sus años de estudiante; Hegel parece haber logrado conciencia plena de ella ya alrededor del año 1800;² la enuncia en forma plástica y acento hegeliano, que ya no perderá más, en el Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, y alienta clara y persistentemente en las obras y lecciones que siguieron, hasta la muerte del gran filósofo.

Como sinónimos de conciencia infinita, Hegel prefiere como determinaciones de lo Absoluto las de *Idea* y *Espíritu*.

Por supuesto que la Idea de que se trata aquí no es una idea "como idea de algo" —nos previene Hegel—. No es tampoco —añadiríamos nosotros con propósito aclaratorio— como la Idea platónica o cualquiera de sus muchos derivados, es decir una idea que tiene por función informar una materia preexistente.

En todo caso, más bien tiene afinidad con el Logos de Filón o con el pensamiento divino de la Escolástica, el cual, pensando las cosas, juntamente las hace.

Pero a diferencia de esos ilustres predecesores, la Idea, tal como Hegel la concibe, no se objetiva para crear entes que formen un mundo distinto de ella; se objetiva sólo para que lo Absoluto sea, cobrando conciencia de sí en su ser otro. Esto es lo que significa el § 213 de la *Enciclopedia* al decir que "la Idea es la unidad absoluta del concepto y su objetividad". Y explicitando y ampliando esto mismo, el § 214 agrega que se puede concebir la Idea como "la razón en el sentido filosófico del término [esto es, en su sentido hegeliano]; además, como la unidad del sujeto y el objeto, de lo ideal con lo real, de lo finito con lo infinito, del alma y el cuerpo; como la posibilidad que envuelve en sí misma su propia realidad; como aquello cuya esencia sólo puede pensarse como existente".

Si el término Idea tiene resonancias lógicas, y por tanto, de cosa abstracta, el de Espíritu para nombrar lo Absoluto está cargado de alusiones a la concreta unidad de lo múltiple, tal como se da ejemplarmente en el espíritu humano —espíritu humano que será para Hegel el vaso de elección donde lo Absoluto ha de alcanzar plena conciencia de sí como interioridad y subjetividad infinitas.

Con una fórmula de Hegel esto se expresa así: la Idea es primero la sustancia única y universal; pero en su forma verdadera y desarrollada existe como sujeto, y, por tanto, como espíritu (*Enz.*, § 213). De donde resulta que lo Absoluto es espíritu, y que ésta es la más alta definición de lo Absoluto, según lo declara el § 384.

² W. DILTHEY, *Hegel y el idealismo* (México, Fondo de Cultura Económica, 1944), p. 155.

Dos misterios ocurren en este pensamiento central de Hegel. El primero consiste en que, aunque lo Absoluto es conciencia infinita y espíritu, a diferencia de otros absolutos, para ser necesita objetivarse, exteriorizarse, autoextrañarse, enajenarse. Sólo de esa manera, partiendo de su ser en sí llega a ser para sí y retorna a ser en sí y para sí —todo ello para ser plenamente.

El otro misterio que tiene lugar aquí es que la dicha exteriorización lo es siempre en algo finito; lo Absoluto se objetiva y realiza cada vez en algo finito y, por tal modo, lo Absoluto se objetiva y realiza cada vez de manera sólo parcial, limitada, esto es, en hechos individuales y en espíritus finitos, que constituyen los dos grandes dominios de la *naturaleza* y de la *historia*.

A causa de que es así, como quiera que cada exteriorización, por ser finita, no se adecua a la Idea, lleva en su entraña la propia negación, es decir, el reconocimiento de que no es lo Absoluto, y se ve forzada a pasar a otra más alta. En el lenguaje de Hegel esto se expresa diciendo que la Idea es *proceso* y proceso *dialéctico* (*Enz.*, § 215). Este proceso va desde la autoexteriorización de la Idea como espacio, tiempo y realidad material hasta su plena autoconciencia, que se realiza a través del espíritu humano en las formas del espíritu absoluto: el arte, la religión y la filosofía.

Si nos instalamos en el punto de vista del pensamiento central de Hegel —supuesto que la que acabamos de hacer pudiera pasar por una caracterización aproximada de él— resulta la visión de la realidad que yo ensayaba expresar hace ya muchos años, y que todavía podría suscribir: “¡Cómo es de limpiamente transparente ahora toda la realidad! ¡Cómo vibra y reverbera en torno de ella, dentro de ella, hasta en el menor de sus pliegues, la luz racional de que está hecha! ¡Qué armoniosamente se resuelven, en una gradación de matices, todos los conflictos, todos los contrastes, pues que ‘todo lo real es racional!’” (*Eligio de la Vigilia*, 2ª ed., Emecé, 1950, p. 67).

Me he permitido traer a colación este fragmento sólo para señalar, siguiendo mi experiencia personal, la impresión que tarde o temprano, pero inevitablemente, suscita la lectura de Hegel. Por un lado, el fuerte y vivo sentimiento de la realidad que recorre su obra, la vigorosa aptitud para aprehender los hechos singulares del arte, la ética, la política, la religión, la historia... Y junto con ese vigoroso sentimiento de la realidad, la mirada fija en la lejanía, dirigida a los hontanares de lo Absoluto que ilumina con sus destellos aquella experiencia de lo individual rica, sentida y valorada en su inmediatez.

De ahí provienen, por un lado, los decisivos hallazgos de Hegel en problemas especiales: en la teoría del lenguaje, del conocimiento, del arte, de la religión, de la moral, de la política, de la historia, etcétera.

Pero, al mismo tiempo, esos aportes decisivos, que son de número

prodigioso, están de tal modo penetrados por el Absoluto hegeliano que no son nunca separables del todo de él: quiero decir, en términos que pudieran seguir valiendo aun con prescindencia de la parte que tienen, o de lo que significan, en el proceso universal de la Idea.

Y bien; ésta es la cuestión decisiva que hoy más que nunca nos plantea el pensamiento de Hegel. Ese vínculo, esa "conciliación" cara a Hegel, tal como se revela desde sus escritos juveniles, es, en general y en definitiva, algo inverificable. Quiero decir que, mirada de cerca, puesta bajo la lupa de un examen atento y leal, aquella conciliación o alianza vacila, o al menos no se muestra, ni con mucho, como indisoluble de un modo evidente.

Más aún: sospechamos que ese abrazo tan estrecho, que llega hasta la identificación, entre Dios y el mundo (hablando en el lenguaje religioso de la juventud de Hegel), o dicho más filosóficamente, entre lo Absoluto y la realidad de nuestra experiencia, más parece un abrazo mortal que obstruye el camino, no sólo a la verdadera determinación de la esencia del conocimiento humano, de nuestro conocimiento del mundo, del hombre y sus obras, sino que también obstruye, tal vez, la vía de acceso a la determinación del estatuto de nuestra relación con lo Absoluto y a una concepción correcta del mismo Absoluto.

Esta dificultad que aqueja a la grandiosa arquitectura de la filosofía hegeliana no dejó de ser advertida muy luego de la muerte de Hegel. Claro que para caer en la cuenta de ella hace falta haber antes conocido y amado profundamente el pensamiento de Hegel; de tal manera que por mucho que después se lo repudie o se lo niegue, será un repudio o una negación en que resuene todavía la adhesión y el reconocimiento.

Y es el caso que todas esas circunstancias se dieron, antes de 1850, en dos jóvenes pensadores, casi desconocidos como filósofos entonces y aún durante mucho tiempo después: Sören Kierkegaard y Karl Marx. Ambos se habían iniciado en la filosofía estudiando a Hegel; más aún, ambos empezaron por identificar derechamente la filosofía con Hegel. Ambos conocieron la filosofía de Hegel apasionada y agudamente, y ambos también, cuando hubieron sacudido su yugo y su hechizo, no pudieron borrar su impronta. Y porque conocieron con agudeza excepcional el pensamiento de Hegel, no sólo en su letra sino también en su espíritu, vieron por igual, aunque desde ángulos diferentes, su punto vulnerable precisamente en la conciliación hegeliana.

En Marx, la conciliación hegeliana se disuelve suprimiendo lisa y llanamente uno de los términos, y justamente el más decisivo a los ojos de Hegel, esto es, la conciencia absoluta y su presencia en la conciencia humana finita. Recordemos tan sólo un texto del Prólogo de la *Contribución a la crítica de la Economía política*: "No es la con-

ciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia”.

Por supuesto que el ser social a que Marx se refiere en el texto citado nada tiene que ver con el “espíritu objetivo” de Hegel. Para que no haya dudas sobre ello, en un pasaje contiguo al que acabamos de transcribir se dice: “El conjunto de las relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se levanta la estructura jurídica y política a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social” (C. Marx - F. Engels, *Obras Escogidas*, t. I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, 1955).

Este metódico poner cabeza abajo el pensamiento de Hegel no le impide a Marx conservar el método dialéctico de Hegel. Así lo afirma todavía en la madurez de su vida y de su pensamiento, al decir: “Lo que ocurre es que en él [en Hegel] la dialéctica aparece invertida. No hay más que volverla del revés para descubrir de inmediato, bajo la corteza mística, la semilla racional” (*El Capital*, postfacio, trad. W. Roces).

Es así como, con la ruptura de la conciliación hegeliana, Marx desemboca en un declarado materialismo que, con término tomado de Hegel, se califica a sí mismo de dialéctico.

En Kierkegaard ocurre algo profundamente diferente. Aquí, romper con la conciliación hegeliana se vuelve imperativo para que recobren su verdadero rostro tanto la concreta existencia humana, individual y finita, como la roca firme de lo Absoluto, que es acá también lo absolutamente *otro* de la existencia humana —lo que no excluye, sin embargo, su cercanía y su presencia a ella.

En primer lugar, el hombre existente Kierkegaard no se quiere dejar absorber en la dialéctica de un espíritu infinito o universal. “En Grecia —dice al respecto— y en todas partes en la juventud de la filosofía, lo arduo es alcanzar lo abstracto; ahora, en cambio, lo difícil es alcanzar la existencia” (*Post-Scriptum*, Segunda parte, sec. II, cap. III, §2, trad. francesa de P. Petit).

Pero existir es ser un individuo, el cual deviene mediante decisiones con que decide sobre sí mismo, y que tiene “un interés infinito en sí mismo”. Al paso que para Hegel, según se lee en la *Filosofía del Derecho*, “que el individuo sea o no sea es algo accidental para la eticidad objetiva, que es lo único que hay de permanente, y la fuerza que rige la vida de los individuos” (nota suplementaria al § 145, en la versión italiana de F. Messineo).

En Kierkegaard, en cambio, el individuo existente, no sólo no se ha de dejar arrastrar a ser un mero accidente dentro de un momento de la dialéctica de la Idea, sino que incluso puede, en su forma más alta de ser, que es la existencia ético-religiosa, operar una “suspension-

sión" de la ética en cuanto *ethos* universal, para entrar en una relación absoluta (es decir individual, única) con lo Absoluto —según la admirable fórmula del escrito *Temor y Temblor* (IV, trad. francesa de P.-H. Tisseau).

Para Kierkegaard, en consecuencia, la filosofía de Hegel, "en tanto se abstiene de determinar sus relaciones con la existencia, en tanto que por eso mismo ignora la ética, introduce el desorden en la existencia". Y ello es así, finalmente, porque "extraviado por el eterno discurso sobre un proceso que se persigue de continuo, en el cual los contrarios se concilian en una unidad superior, todo lo que en Hegel se dice acerca del proceso y el devenir es puramente ilusorio". "Es por eso que le falta al sistema una ética; por eso el sistema enmudece cuando las generaciones vivientes lo interpelan con la máxima seriedad acerca del devenir, es decir para actuar". Se sigue de aquí que, "no obstante sus discursos sobre el proceso, Hegel no entiende la historia del mundo en su devenir, sino sólo como un pasado, en un sistema cerrado del que está excluido todo devenir. Y es por eso que, con toda su filosofía, un hegeliano no puede comprenderse a sí mismo, porque sólo puede comprender lo pasado y acabado; pero es el caso que alguien que aún vive no es todavía un muerto" (*Post-Scriptum*, Segunda parte, sec. II, cap. III. §1).

Y si ahora arrojáramos una mirada a la filosofía de nuestro siglo, hallaríamos todavía, junto a la persistencia de estilos de pensar tradicionales y modernos, por un lado la poderosa corriente del materialismo y su forma más elaborada, que es la del materialismo dialéctico; y por otro lado, la continuidad de una línea que desde Kierkegaard hasta K. Jaspers, y otras tendencias afines, intenta hallar un nuevo estatuto de la relación existencia-trascendencia, en el lugar dejado vacante por la conciliación hegeliana.

Pero más allá de los que lo invocan, lo repudian o sencillamente lo ignoran, Hegel permanece siendo Hegel, es decir, una inmensa florista de pensamientos, donde el que se aventura por ella se encontrará sin duda (como el caballero de los viejos libros de caballería) con dragones y vestiglos que lo miran fijamente con ojos enigmáticos; pero donde también descargan rayos que arrojan una luz nueva, siempre igual, sobre la condición humana y sus obras, y sobre las cosas de nuestro mundo, que se nos antojaban insignificantes a fuerza de ser familiares y serviciales.

HEGEL Y EL ENIGMA DEL TIEMPO ¹

Por *Eugenio Pucciarelli*

1

POCOS enigmas siembran tanto desconcierto como el que propone el tiempo. Si es verdad que nadie se libra de pasar por su corrosiva experiencia, también lo es que nunca se dispone de elementos suficientes para esclarecer su naturaleza, describir su estructura y explicar su origen. La experiencia misma dista de ser homogénea y de repetir siempre idénticos rasgos. Acaso las diferencias puedan imputarse al contexto en que surge —cosmos, vida, conciencia, espíritu, existencia—, que a la vez que invita a transferir al tiempo los rasgos de los procesos en que hace su aparición, autoriza también a construir imágenes muy distintas del tiempo. Piénsese, por ejemplo, en la distancia que separa a teorías tan heterogéneas como las que han sido propuestas por Whitehead, Bergson, Husserl, Lavelle y Heidegger, para no aludir más que a figuras de la filosofía del siglo xx, la más pródiga en interpretaciones relativas a la naturaleza y estructura del tiempo. Todos los autores invocan la experiencia y pretenden apoyarse sobre ella; ninguna de las teorías repite la totalidad de los contenidos y articulaciones de las otras ².

Estas divergencias, notables sobre todo en nuestra época, incitan a dirigir la mirada al pasado a fin de interrogar a la historia de la filosofía en busca de respuestas acerca de la índole del tiempo. No importa que los autores no hayan prestado siempre preferente atención al problema y se resistieran a colocarlo en el primer plano de sus reflexiones. La parquedad de las referencias y aun la condición subalterna de las teorías no impedirá rescatar el espíritu que ha presidido la elaboración de los respectivos sistemas. Es, por ejemplo, el caso de Hegel, que en su vasta obra, en la que ocupan lugar preferente los procesos de la naturaleza y los episodios de la historia, consagra escasas

¹ Estudio preparado para el homenaje a Hegel, organizado por el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, en noviembre de 1970, con ocasión de cumplirse el segundo centenario del nacimiento del filósofo.

² Cf. WERNER GENT, *Das Problem der Zeit. Eine historische und systematische Untersuchung* (1934; 2ª ed., Hildesheim: G. Olms, 1965); Z. ZAWIRSKI, *L'Évolution de la notion du temps* (Cracovie: Librairie Gebethner & Wolff, 1936); G. J. WHITEHEAD, *The Natural Philosophy of Time* (London-Edinburgh: Nelson & Sons, 1961); RICHARD M. GALE (comp.), *The Philosophy of Time* (London-Melbourne: Macmillan, 1968).

páginas al examen pormenorizado del tiempo, y deja en manos de sus críticos la tarea de interpretar su sentido y descubrir su conexión con el resto de sus ideas. Pero lo que contribuye a agravar la dificultad de la labor de los intérpretes, no es sólo la escasez de referencias al tiempo, sino que su naturaleza y estructura resultan oscurecidas por el laconismo de las expresiones que utiliza en las contadas ocasiones en que lo trata explícitamente³. Esto explica que tampoco coincidan los resultados de las pocas monografías que han sido consagradas al estudio de este aspecto del sistema, el menos explorado durante el último siglo, y que empieza a llamar la atención desde hace menos de tres décadas⁴.

2

Una versión muy difundida del pensamiento de Hegel, fundada sobre la afirmación de la unidad de la lógica y la metafísica, invita a excluir el tiempo del sistema⁵. La exclusión no parece arbitraria cuando se someten a prolijo examen las ideas fundamentales de esta filosofía, pero no deja de suscitar dificultades tan pronto como se tropieza con hechos, en los órdenes de la naturaleza y sobre todo del espíritu, que por su índole no pueden ser interpretados más que a la luz del

³ Los pasajes consagrados al tiempo han sido registrados puntillosamente por HERMANN GLOCKNER, *Hegel-Lexikon* (2ª ed., Stuttgart: Frommanns Verlag, 1957), vol. II, pp. 2747-2751.

⁴ Entre los estudios más recientes cabe recordar: HOWARD TRIVERS, "Heidegger's Misinterpretation of Hegel's views on Spirit and Time", *Phil. and Phen. Research* (Buffalo, 1942), vol. III, nº 2, pp. 162-168; N. ALTWICKER, *Der Begriff der Zeit im philosophischen System Hegels* (Dissertation, Frankfurt am Mein, 1951); H. KOBLOGK, *Denken und Zeit. Beiträge zu einer Interpretation des Hegelschen Zeitbegriffes* (Dissertation, Kiel, 1952); ALEXANDRE KOJÈVE, "Le concept et le temps", *Etudes hégéliennes*, Deucalion (Neuchatel, 1955), nº 5, pp. 11-20; A. B. BRINKLEY, "Time in Hegel's Phenomenology", *Studies in Hegel*, Tulane, Studies in Philosophy (The Hague: M. Nijhoff, 1960), vol. IX, pp. 3-15; IVAN DUBSKY, "Sobre el concepto de tiempo de Hegel y Heidegger", *Eco*, Revista de la cultura de Occidente (Bogotá, 1968), nº 93, pp. 283-297; KLAUS HEDWIG, "Hegel: Time and Eternity", *Dialogue*, Canadian Philosophical Review (Kingsdom-Montreal, 1970), vol. IX, nº 2, pp. 139-153; M. E. WILLIAMS, "Time in Hegel's Philosophy", *Ibid.*, pp. 154-167.

⁵ Sin ánimo de mencionar a todos los intérpretes que han contribuido a afianzar esta imagen, y que no son pocos, remito especialmente a las obras de JOHN MC TAGGART, *Studies in the Hegelian Dialectic* (1896; 2ª ed., New York: Russel & Russel, reimp. 1964), § 1, 93, 105, 118; *A Commentary on Hegel's Logic* (1910; New York: Russell & Russell, reimp. 1964), § 17, 18, 172, 278.

tiempo⁶. ¿Qué pasa, pues, con el tiempo en el sistema de Hegel?

Tesis como la identidad de pensamiento y ser, la primacía absoluta del todo sobre las partes, el proceso dialéctico entendido como análisis de la Idea absoluta, el devenir como tránsito entre conceptos en el plano de la pura lógica, parecen deponer en favor de la exclusión del tiempo.

El optimismo racionalista que alentaba a Hegel, y que se traduce en su atrevida identificación del pensamiento y el ser, suprime la dualidad sujeto-objeto y, con ella, redime al primero del destino que lo condenaba a afanarse por conquistar el conocimiento del segundo que, por serle trascendente, no se le entregaba nunca en forma plena. Pero también implica que, sin salir de su propia esfera, el sujeto alcanza la esencia más íntima de sí mismo y de todas las cosas por un movimiento necesario de su propia razón. Queda, así, consumada la exigencia de un saber absoluto. Después de todo, el universo en su totalidad se conoce exhaustivamente a sí mismo en la conciencia del hombre.

“Lo verdadero es el todo”⁷ —no se cansa de repetir Hegel a lo largo de la presentación del sistema. De la afirmación de la primacía absoluta del todo sobre las partes se desprende que sería errado atribuir a las partes una existencia sustantiva, como si se tratase de miembros independientes de cuya reunión resultara el todo. Son, más bien, frutos artificiales que provienen de la operación intelectual de abstraer y separar, que olvida los nexos, positivos y negativos, que unen a cada parte con las demás. La Idea absoluta contiene en sí, como elemento o aspecto, todas las etapas que el pensamiento debe atravesar para alcanzar su término. Pero ella misma no es una meta exterior que haya de ser conquistada en el curso de un movimiento de creciente aproximación y que existiría con independencia de él. Todas las partes, todas las etapas están contenidas en ella como otros tantos aspectos, y ella misma, la totalidad, está siempre presente en cada una. El sistema del universo como un todo es, en definitiva, un hecho último que no parece requerir ulterior explicación. Si todos los aspectos, partes, etapas o momentos están contenidos desde siempre en él, resulta que el tiempo es una dimensión irrelevante de la que podría prescindirse sin violencias y sin perjuicio.

Ambas tesis —la unidad de pensamiento y ser y el primado del todo sobre las partes— no excluyen el dinamismo dentro del sistema,

⁶ ¿Cómo conciliar la historia con el saber absoluto, lo temporal con lo eterno? La relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* no es clara y toda explicación resulta poco convincente si el intérprete se obstina en mantener a toda costa la unidad del sistema. Cf. JEAN HYPPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel* (Paris: P.U.F., 1953), pp. 246-247.

⁷ G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hoffmeister; 5ª ed., Leipzig: Meiner, 1949), p. 21, [*Fenomenología del espíritu*, trad. W. Rocas (México, F.C.E., 1966), p. 16].

en el cual el devenir se presenta como una lucha porfiada que se realiza a través de conflictos y reconciliaciones. Pero sería equivocado suponer que el devenir consiste en el tránsito de un acontecimiento a otro en el escenario del tiempo. Más bien ha de entenderse como un movimiento puramente lógico, tal como el que lleva de las premisas a la conclusión en el desarrollo del silogismo. Excluye tanto el espacio como el tiempo, y se reduce al pasaje de una idea a otra conectada lógicamente con ella.

La circunstancia de que este pasaje sólo puede ser conocido por nosotros por medio de un proceso en el tiempo, ya que no pueden sernos dadas a la vez las premisas y la conclusión, no cancela la verdad de la afirmación de su índole atemporal. Nadie niega que primero hemos de poner las premisas para extraer luego la conclusión. Pero estos pasos intelectuales dados por el sujeto que conoce no convierten al silogismo, que es una estructura lógica, en un proceso empírico. La validez del razonamiento no depende tampoco del curso empírico de la atención que se desplaza en el tiempo desde una premisa hasta la otra para alcanzar luego la conclusión —movimiento que ocurre efectivamente en el tiempo—, sino del respeto de las reglas lógicas empleadas para construir el silogismo.

Desde que el todo, que es la Idea absoluta, existe eternamente en su plenitud intacta, ¿qué significado tiene la sucesión de las categorías en la dialéctica? No es, por de pronto, una serie temporal en la cual unas precederían a otras que habrían de seguirles. El proceso dialéctico no ha de interpretarse como la fijación de las etapas del ascenso a la Idea absoluta a partir del simple y desnudo ser. Tal manera de entender el proceso parece arrojar a la dialéctica al cauce del tiempo, lo cual origina dificultades considerables, desde que colocaría en un extremo del proceso la meta a alcanzar que existiría con independencia del proceso mismo. Las dificultades parecen obviarse cuando se interpreta el proceso como una descripción de los aspectos de la Idea absoluta, que está dada íntegra de una vez sin excluir el dinamismo interior que mantiene el equilibrio de sus partes. La relación que exhiben no puede ser la serie temporal, que fija un lugar en el tiempo para cada aspecto, sino la ordenación lógica que prescribe la significación y función de cada una de las categorías.

Idea, Naturaleza, Espíritu, las tres partes en que se divide el sistema, son también tres aspectos inseparables de un proceso que avanza a través de oposiciones. Tesis, antítesis, síntesis, jalones del tránsito que va de la Idea al Espíritu pasando por la Naturaleza, no han de entenderse como las etapas de una serie cronológica y, por lo tanto, como sucesión de fases temporales. Al contrario: todo el despliegue, grávido de oposiciones en el seno de cada una de las partes, acaece a espaldas del tiempo. Si obedece a un ritmo dialéctico, el movimiento

que atraviesa y sostiene a formas y contenidos —que el autor, por otra parte, se resistía a separar en beneficio de lo concreto— no pasa de ser meramente lógico y se traduce en el despliegue necesario de la infinita riqueza de cualidades de la Idea absoluta que se hace explícita y patente al término de la cadena conceptual que recoge en sí al resto del proceso. El carácter dialéctico del devenir no implica ninguna ordenación temporal, sino simplemente un tránsito hacia una cada vez más explícita determinación. Y no ha de inducir a pensar lo contrario el hecho de que al expresar sus ideas, acosado por los equívocos del lenguaje, el autor no logre eludir siempre el empleo de términos que, en su uso corriente, muestran una clara e inextirpable connotación temporal.

Si fuera correcta esta interpretación, que se apoya en el sistema tal como aparece expuesto en las páginas de la *Enciclopedia*, el tiempo quedaría excluido. El devenir sería una gigantesca hazaña cumplida en un escenario rigurosamente atemporal.

Contribuye a corroborar esta interpretación la finalidad que Hegel asigna a la dialéctica, reducida a establecer la existencia de conexiones lógicas necesarias entre las distintas categorías implícitas en la constitución de la experiencia. Cada categoría —ser, nada, devenir, cualidad, cantidad, medida, cosa, propiedad, contenido, forma, causalidad, sustancia— es un instrumento para comprender la realidad en su índole más profunda y, a la vez, un aspecto de la auto-expresión de la actividad racional del sujeto. Ninguna tiene validez absoluta y, considerada atentamente, remite a otra que se le opone, que a su vez pide superación en una tercera que recoge en sí a las dos anteriores. El proceso dialéctico no avanza directamente, sino a través de resistencias y oposiciones, pero el itinerario está trazado por la razón.

La incompatibilidad de dialéctica y tiempo no es una afirmación inconsistente. De la orientación general del sistema de Hegel se desprenden buenas razones para sostenerla.

Propio de la dialéctica es ser un proceso que empieza y termina, lo cual excluye de antemano su vinculación con un tiempo infinito que habría que imaginar como una magnitud extensible sin término fijo hacia los dos extremos del ahora —el antes y el después— como un agregado sin fin de nuevos ahoras. Tal tiempo no podría ser inmanente al proceso dialéctico, porque impediría su realización: la tesis no alcanzaría jamás la síntesis, ya que un medio elástico —el tiempo— se interpondría entre ambos extremos. Tampoco podría insertarse el proceso dialéctico en el cauce de un tiempo infinito, que lo desbordaría por ambos extremos, aparte de que subordinaría la dialéctica al tiempo y exigiría una explicación del tiempo anterior al ser y posterior al espíritu absoluto, que por sustraerse a la dialéctica no podría ser suministrada por ella.

Que la dialéctica es un proceso finito lo muestra muy a las claras el hecho de que no hay pasos previos al ser ni posteriores a la Idea absoluta, y también que el número de pasos interiores es finito y corresponde al repertorio de categorías. Pero si la finitud de la dialéctica implicara un desarrollo temporal tendría que corresponder a un tiempo finito. Por desgracia, esto se revela como fuente de nuevas dificultades: todo acontecimiento temporal remite a una causa previa. Si el primer acontecimiento de una serie completa fuera de índole temporal, ¿estaría precedido por uno anterior, ajeno a la serie, o sería un comienzo ex-nihilo? En el primer término de la alternativa se quiebra la finitud del tiempo, mientras que en el segundo se destruye el carácter temporal del acontecimiento. Aparte de eso, si la dialéctica fuera temporal no cabe duda que cada uno de sus momentos estaría adscrito a un momento del tiempo, lo cual equivale a subordinar las categorías al tiempo, organizar entre ellas nexos causales y oscurecer sus vínculos lógicos. Lo que acaece en el tiempo tiene una duración, que puede ser breve o larga, rígida o elástica, pero las conexiones categoriales son nexos lógicos, independientes de todo compromiso con el tiempo.

De todo lo anterior se desprende que la dialéctica excluye el tiempo y lo rebaja a la condición de mera apariencia. Es la conclusión que han sacado algunos hegelianos tardíos⁸. ¿Cómo se explica, entonces, la aparición en las obras de Hegel de textos sobre el tiempo e, inclusive, el intento de interpretar el tiempo en términos dialécticos?

3

3.1. Una exposición sobre el tema del tiempo en Hegel, que aspirase a presentar todos sus aspectos, debería empezar por poner en claro la condición equívoca del tiempo, combinación extraña de ser y no-ser, que desde los días de Aristóteles desafía los esfuerzos prodigados a lo largo de la historia de la filosofía. Habría de examinar, luego, los modos temporales, que Hegel denomina dimensiones, y que comprenden el pasado, el presente y el futuro, que no siempre coinciden exactamente con el antes, el ahora y el después, mostrando sus relaciones recíprocas y las distintas posibilidades de tránsito de uno a otro. No estaría completo el cuadro si no considerase igualmente la sucesión, la simultaneidad y la duración, lo mismo que la fluencia, y si no pregun-

⁸ FRANCIS H. BRADLEY, *Appearance and Reality. A Metaphysical Essay* (1893; 9ª ed., Oxford University Press, 1930), cap. IV y XVIII. Entendido como sucesión, que se ecide en los momentos contradictorios de pasado y futuro, el tiempo no es más que apariencia. En lo Absoluto es presente, un eterno presente, al abrigo de toda sucesión.

tase por el carácter continuo o discreto de la totalidad temporal. Debiera exponer también su vínculo con la eternidad, entendida, ésta última, como un presente intemporal que recoge en su unidad indivisible todos los momentos con su infinita riqueza de cualidades. Y no podría olvidar la relación del tiempo con la realidad empírica y el sustrato metafísico.

La variedad de los campos en que se ha internado Hegel obliga a examinar el tiempo en los ámbitos de la lógica, la naturaleza y el espíritu. Y por tratarse también de un historiador de la filosofía, no podría dejarse de registrar las divergencias respecto de las concepciones del tiempo sostenidas por otros filósofos, especialmente su discusión con Kant. Porque el tiempo desempeña un importante papel en toda la obra de Hegel. Por debajo del ascético ropaje de su lógica —concebida en los términos atrevidos de “la exposición de Dios antes de la creación de la naturaleza y de todo espíritu finito”⁹— se perciben las tentativas para apresar conceptualmente el movimiento y las transformaciones, en la esfera de la naturaleza, lo mismo que los cambios de la sociedad y de la historia, en la esfera del espíritu. Y aunque en uno y otro caso una estructura, por así decirlo, eterna, presida todo desarrollo, el tiempo no puede dejar de hacer su aparición. Y si lo expone primero a propósito de la naturaleza y, luego, se vale de las precisiones obtenidas en ese dominio para mostrarlo en la historia, es, simplemente, porque en la arquitectura del sistema la teoría de la naturaleza precede a la teoría del espíritu. Pero ya la noción de devenir, que surge en el campo de la lógica antes de irrumpir en aquellos otros dominios, está transida de tiempo, aunque la lógica misma —“reino de las sombras, mundo de las simples esencias, liberadas de todas las concreciones sensibles”, pero también escuela donde se adquiere la disciplina del pensar especulativo¹⁰—, en razón de su propia índole, no requiera una explicitación de la temporalidad.

3.2. En su esfuerzo por determinar la índole del tiempo, Hegel no sigue las huellas de sus predecesores, especialmente Kant. En sus conocidas exposiciones metafísica y transcendental del concepto de tiempo, Kant había negado al tiempo origen empírico lo mismo que existencia independiente del sujeto, ya sea como entidad real o como cualidad de cosas. Le reconocía, en cambio, la condición de forma pura de la sensibilidad y, al distinguirlo de los conceptos (empíricos y discursivos), le asignaba carácter de intuición pura, atribuyéndole los rasgos de la unicidad, la unidimensionalidad y la infinitud, y fundando sobre él la posibilidad de conocimientos apodícticos, independientes de

⁹ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson, Leipzig: Meiner, 1951), tomo I, p. 31 [*Ciencia de la lógica*, trad. A. y R. Mondolfo (Buenos Aires: Hachette, 1956), tomo I, p. 66].

¹⁰ *Ibid.*, tomo I, p. 41 (trad. esp., t. I, p. 76).

toda experiencia tanto en lo que concierne al origen como a su validez. Pero al reconocer que nada se nos da fuera de la representación temporal, le asignaba realidad empírica (de consistencia meramente fenoménica) e idealidad transcendental. Muy distintos son el contexto en que a Hegel se le aparece el tiempo, lo mismo que el itinerario de sus reflexiones y los resultados de sus análisis.

Con su proverbial prudencia, Kant se mantenía en la esfera del sujeto, exploraba las formas de la sensibilidad y del entendimiento e inquiría por el tiempo a propósito de la posibilidad de todo conocimiento universal y necesario en el campo de la naturaleza. Hegel, que pretendía haber superado la filosofía del entendimiento, abordaba el tema del tiempo en el ámbito del ser y con los recursos de una razón que no sólo no retrocedía ante las contradicciones que habían dejado perplejo a Kant, sino que las incorporaba a su propia actividad convertidas en instrumentos para sorprender los últimos secretos de lo real. El tiempo aparece en Hegel en el cuadro de una ontología de la movilidad, por la que había sentido atracción desde temprano. Discuten los intérpretes acerca del concepto fundamental de esa ontología: mientras Marcuse, un poco a la zaga de Dilthey, atribuye a la vida la movilidad del ser y erige a esta movilidad en la base ontológica de su historicidad¹¹, Koyré se inclina más bien a pensar que el espíritu es el concepto que señala la continuidad desde el más tierno pensamiento de Hegel hasta las obras de su madurez¹². Al descubrir desde joven la historicidad del espíritu y de la vida humana, Hegel pudo caracterizar definitivamente al ser como inquietud y, por ende, presentarlo como condenado a no poder reposar jamás, a huir de sí mismo y a negarse a sí mismo, a llegar a ser distinto de sí mismo y, por ese medio, realizarse en y por la negación de sí mismo. A nadie se oculta que esta descripción conviene acertadamente al tiempo, dada su condición equívoca de ser y no ser, que Hegel le atribuye asumiendo, de este modo, la herencia de Aristóteles.

En contraste con Kant, a quien no repugnaba la representación de un tiempo vacío, sin procesos que acaecieran en él, Hegel, que se resistía a separar formas y contenidos, estaba lejos de imaginar el tiempo como un cuadro vacío apto para servir de cauce a los procesos de la naturaleza o de la historia. Sostenía, por el contrario, que "no es en el tiempo donde nace y muere todo; el tiempo es el *devenir*, el nacer

¹¹ HERBERT MARCUSE, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, trad. M. Sacristán (Barcelona, Ed. Martínez Roca, 1970), pp. 270 y ss., 310 y ss.

¹² ALEXANDRE KOYRÉ, "Hegel a Iena" (1934), reproducido en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique* (Paris, A. Colin, 1961), pp. 141, nota 3 y 149, nota 2.

y perecer... es Cronos, productor de todo y devorador de sus propios productos"¹³.

3.3. Al apartarse de la representación abstracta y vacía del tiempo, que amenazaba con inmovilizar su fluencia espontánea, Hegel se esforzaba por dar una interpretación dialéctica en la cual la tensión interna, que es otro nombre de la inquietud que mora en todos los entes, promueve la separación y distinción de cada uno de los momentos del tiempo desde su negación y superación. Ya en un escrito temprano, la *Lógica de Jena* (1803), había elaborado un concepto de tiempo en el marco de la filosofía de la naturaleza y con ocasión del concepto de movimiento y sus conexiones con el espacio. A la luz de la dialéctica, el tiempo aparece como una totalidad dinámica, en la que presente, futuro y pasado adquieren sus respectivas significaciones como negación y superación uno de otro.

Esta dialéctica, desenvuelta primero a propósito de la tensión existente entre lo infinito y lo finito, constituye el alma de la descripción del tiempo en esta época del desarrollo intelectual de Hegel¹⁴. La inquietud que anida en todo lo finito, es decir, en todo ente determinado y, por lo tanto, limitado, por ser en sí misma negativa, conduce a la supresión de la determinación y del límite. Pero no sólo lo finito muestra esta transformación en su contrario: también lo infinito comparte la misma inquietud porque supone igualmente un límite en que se apoya al negarlo. Toda limitación pone automáticamente el conjunto de las determinaciones, la infinita totalidad del ser. Todo lo finito se niega a sí mismo para superarse. Lo infinito, a su vez, niega toda finitud para enriquecerse con el despliegue de la totalidad de las determinaciones. Esta dialéctica que contrapone lo finito

¹³ G. W. F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830, 6ª ed., Hamburg: Meiner, 1959), § 258, p. 210.

¹⁴ Este juego de antítesis, que opone lo infinito a lo finito y trueca la situación de uno y de otro en la de su contrario, ya había aparecido, aunque en un contexto diferente, en los escritos teológicos de la época juvenil de Hegel (1796-97). El espíritu heredado de los antepasados, apoyo de toda legislación, se presentaba al pueblo judío como objeto —suma completa de todas las verdades y relaciones— y, a la vez, como sujeto viviente —que presuponia al hombre con su vida— y en ambos casos era infinito. Pero frente a la infinitud de Dios, aquel anterior infinito se cambiaba en su contrario y retrocedía a la condición de ser finito, aunque no desaparecía en el seno de la nada porque seguía existiendo en la medida en que el infinito lo sostenía. Cf. *Hegels theologische Jugendschriften* (ed. H. Nohl, 1907; Frankfurt am Main: Minerva, reimp. 1966), p. 250. Análoga es la marcha del movimiento espiritual que trae consigo el cristianismo al instaurar una nueva relación entre el hombre y Dios: el amor suprime para el individuo todo límite y asegura una comunión plena, pero la reflexión, que irrumpe con la conciencia despierta, restaura el límite, devuelve la finitud y, de esa manera, obstruye la unión con lo infinito. *Ibid.*, p. 302.

y lo infinito, en la cual cada término se afirma al negar a su antagonista, preanuncia la dialéctica del instante y el tiempo.

La imagen dinámica del tiempo, que ofrece Hegel a continuación de la dialéctica que une y separa lo infinito de lo finito, afecta a cada uno de los momentos y a su totalidad pensada como unidad que los contiene y supera. Lo infinito es simple, pero como resulta de la exclusión de su contrario, se trueca en lo negado en que se apoya para afirmarse y, por lo tanto, se opone a sí mismo: su unidad, que lo manifestaba como simple, es, en rigor, la de un complejo que abarca la totalidad de sus aspectos y resulta solidaria e inseparable de esa multiplicidad que ha negado. El movimiento dialéctico, expresión de esa inquietud interior, nos hace asistir al surgimiento de lo infinito a partir del rechazo de lo finito, pero en ese movimiento de rechazo queda unido a su antagonista y no puede dejar de negarse a sí mismo. Esto ocurre igualmente con el tiempo, como puede apreciarse a través de la manera como se explicitan presente, futuro y pasado en un juego dialéctico que confiere realidad a cada uno de estos modos temporales.

El *presente* es, concebido como *ahora*, simple y excluye toda multiplicidad. Por eso es absolutamente determinado. No es un todo o *quantum* susceptible de extenderse, lo cual llevaría implícito que contendría un aspecto indeterminado. Por ser simple, el ahora es negación de toda diversidad. Pero gracias a esta negación en que se afirma no puede menos que referirse a su contrario —lo múltiple y diverso— y dejar de ser simple. En virtud de esta referencia, el ahora, que era límite negativo absoluto, se niega a sí mismo, se suprime y deja de ser. La inquietud que anida en el tiempo no concede reposo: el ahora, en perpetua fuga de sí mismo, no es jamás ahora. Condenado a huir de sí mismo se refugia en su contrario, lo niega para afirmarse y, en el momento de negarlo, queda aprisionado en las redes de su antagonista.

Al negarse a sí mismo como límite, el ahora, en que el tiempo se mantiene en su ser, tropieza con su no-ser, con lo opuesto a su propia actividad, que es como se caracteriza al *futuro*, al que el presente no puede oponer resistencia, ya que es propio de la esencia del presente dejar de ser él mismo. Conviene prevenir, sin embargo, un mal entendido: el futuro no está fuera del presente, como aguardando la hora de su llegada en un tranquilo o agitado más allá temporal. El futuro es lo que suprime el presente, pero al hacerlo en la forma de una negación absoluta que es una acción, se revela que el presente, de acuerdo con su esencia, no excluye el no-ser de sí mismo, que es lo que llamamos futuro.

No hay, de hecho, ni presente ni futuro, considerados como eslabones mutuamente exteriores que compondrían una cadena temporal, sino sólo la tensa relación mutua entre ambos elementos recíprocamente negativos. Por eso, al negarse a sí misma la negación del presente

surge como *pasado*. Este, a su vez, es el tiempo que, al recogerse en sí, absorbiendo, por así decirlo, las dos primeras dimensiones, se ha reintegrado a sí mismo. Expuesto en términos de una imagen de movimiento, el tiempo parece lanzarse desde el presente hacia el futuro y rebotar desde el futuro hacia el pasado. Pero esta imagen, que refleja el dinamismo del proceso, tiene el inconveniente de sugerir la exterioridad de las dimensiones del tiempo. El atrevido intento de Hegel aspiraba a pensar el proceso en su indivisible unidad sin excluir su carácter dinámico. El pasado no es una entidad subsistente por sí, que va engrosando su caudal a medida que el tiempo fluye. El pasado no es más que el presente que por el futuro se transforma en su contrario, y que no admite cortes o separaciones. El tiempo real llega a ser pasado por el presente y el futuro.

La estructura dialéctica del tiempo permite asistir al espectáculo de un dinamismo sin fin, a través de una tensión que no se afloja y que mantiene en vilo el proceso de afirmación, negación y negación de la negación, y no concede pausa a esa incesante actividad. De este modo surge el carácter genuino del tiempo y se evita su confusión con entidades cualesquiera.

Resuelto a eludir los inconvenientes de un tiempo abstracto, reducido a una forma carente de contenido, Hegel se desplaza en el terreno de lo concreto donde aquellos dos aspectos —forma y contenido— son inseparables. Y si la exposición del tiempo, que está lejos de ser un análisis meramente conceptual en el estilo de la criticada filosofía del entendimiento, aparece en el contexto de la naturaleza, no ha de olvidarse que ésta no es más que “el espíritu absoluto referido a sí mismo”¹⁵, lo cual exhibe, una vez más, la adherencia del pensamiento, en este caso a propósito del análisis del tiempo, a lo concreto —unidad indescapable de ser, naturaleza y espíritu—. La inquietud del ser, último resorte de su esencial movilidad y constante transformación, esgrimida para mostrar la constitución del tiempo, es, en última instancia, de índole espiritual.

Algunas distinciones terminológicas, que Hegel utiliza en el curso de sus análisis, están cargadas de matices de pensamiento no despreciables, que conviene tener presentes durante la lectura de sus descripciones. De ello resulta que presente (*Gegenwart*), futuro (*Zukunft*) y pasado (*Vergangenheit*), que Hegel califica de dimensiones temporales, no coinciden del todo con ahora (*Jetzt*), antes (*Ehemals*) y después (*Nachher*), en tanto que la palabra instante (*Augenblick*), que aparece alguna vez, no desempeña papel de importancia, y el término

¹⁵ G. W. F. HEGEL, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (ed. G. Lasson, 1923; Hamburg: Meiner, reimp. 1967), p. 187.

duración (*Dauer*), se menciona más adelante cuando el tiempo es puesto en relación con el espacio a través de la noción de punto ¹⁶.

De ello resulta que, al mostrar el proceso en que se constituye el tiempo, no coloca el presente ahora, el futuro después y el pasado antes —lo que le haría sucumbir a la representación corriente del tiempo como una fluencia cuyos momentos son exteriores unos con relación a los otros—, sino que insiste, más bien, en la transformación de ellos, en virtud de una actividad interior, que hace que, sin salirse de sí misma, una dimensión se trueque en su contraria sin desprenderse por eso de aquello que ha negado, sino conservándolo en sí. Tampoco apela a la noción de instante —que normalmente es concebido en abstracto como el límite ideal, sin espesor de duración, colocado entre un pasado que ya no es y un futuro que no es aún—, sino que parte del ahora, siempre inestable y perecedero, pronto a transformarse por la negación que incuba en sí mismo y que lo lleva a suprimirse. La duración, a su vez, evoca la imagen de un tiempo extendido y, por lo tanto, muestra ya compromisos con el espacio. Decisivo en el texto de esta época es haber comenzado por el tiempo para pasar luego al espacio, aunque no se olvide nunca la solidaridad que tiempo, espacio y materia exhiben en el ámbito de la naturaleza. Lo cierto es que discurriendo acerca del tiempo, en virtud de la dialéctica immanente al proceso de lo real, se desemboca en el espacio que se interpreta en términos de tiempo paralizado. En la época de la redacción de la *Lógica* de Jena resultaba inadecuada la tentativa de hacer derivar la movilidad del tiempo a partir del espacio, que por naturaleza es inmóvil. De ahí que en el proceso dialéctico, el tiempo tenga que preceder al espacio. Muy pronto, sin embargo, Hegel había de volver la espalda a este punto de vista para preferir el opuesto, es decir, el espacio se anticipa al tiempo ¹⁷.

3.4. Más tarde, en la posición que corresponde al punto de vista de su madurez, Hegel habrá de reiterar esta última preferencia. Así, en la *Enciclopedia* (1817, 3ª ed., 1830), el tema del tiempo es abordado al iniciarse la exposición sobre la filosofía de la naturaleza, a continuación del espacio y en la sección consagrada a la mecánica.

La Idea pasa, según Hegel, por tres etapas: de su ser-en-sí (tal como es desarrollado en la *Lógica*), por su ser-fuera-de-sí (como ocurre en la *Filosofía de la naturaleza*), a su ser-para-sí (como es presentado en la *Filosofía del espíritu*).

De acuerdo con este esquema la Naturaleza aparece como la Idea en la forma del ser-otro, es decir, como la negación de sí misma. La Na-

¹⁶ *Ibid.*, pp. 202-206.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie* (1805-06) (ed. J. Hoffmeister, 1931; Hamburg: Meiner, reimp. 1967), pp. 10 ss. El tiempo resulta de la negación del espacio, siendo éste concebido como la cantidad que existe inmediatamente y cuyas partes, mutuamente exteriores, son indiferentes.

turalidad es, por lo tanto, exterioridad, donde imperan la necesidad y la accidentalidad, y de donde está excluida la libertad. Desde el punto de vista de la dialéctica, la Naturaleza es la contradicción no resuelta. En este contexto aparecen, en calidad de formas abstractas, de meras posibilidades, el espacio y el tiempo.

La exposición del espacio precede a la del tiempo, lo cual no deja de ser significativo, ya que todas las dimensiones de este último sólo pueden ser presentadas con el auxilio del espacio. Este, a su vez, es concebido como la primera determinación de la Naturaleza, que ostenta, entre otros, los siguientes caracteres: exterioridad, indiferencia, yuxtaposición, continuidad, posibilidad, forma. No es indispensable detenerse ahora en el examen pormenorizado de cada uno de estos rasgos, algunos de los cuales habrán de repetirse a propósito del tiempo. Hegel contrapone dialécticamente el punto al espacio, y desarrolla sus determinaciones como línea, superficie y volumen, y en todos los casos lo presenta como negatividad.

Con relación al espacio, también el tiempo es negatividad: es la unidad que niega la exterioridad. El carácter inquieto, lábil, inestable del tiempo resalta en la definición en que Hegel encierra su esencia: "es el ser que, mientras es, no es, y mientras no es, es"¹⁸. En esta fórmula se alude al devenir, al constante salir fuera de sí, que distingue los momentos, necesariamente fugaces, condenados a transformarse en sus contrarios. Como el espacio, el tiempo es también continuo, y la transformación que lo afecta no rompe la unidad de su desenvolvimiento. Si realizamos un esfuerzo de abstracción, y lo separamos de todo lo que lo llena, nos quedaría el tiempo vacío. Ha de prevenirse, sin embargo, una mala interpretación: el tiempo no es un medio vacío e indiferente donde, animados por ritmos distintos, transcurren todos los procesos, un ámbito neutro que asiste y, a la vez, permite el nacimiento y la muerte. Más bien el tiempo es el devenir en su concreción más plena, origen y tumba de todas las cosas.

Como dimensiones del tiempo, señala Hegel el presente, el futuro y el pasado, y lo hace en el orden que acaba de indicarse, sin olvidar que todas están afectadas por el devenir. El presente es concebido como tránsito del ser a la nada y de la nada al ser. El futuro precede al pasado, y éste, lejos de ser la expresión cabal del tiempo por atesorar toda la porción ya transcurrida, es sólo un aspecto solidario de los otros y que no puede separarse de ellos.

Tiempo y espacio tienen, según Hegel, una extraña vinculación, que no deja de oscurecer la índole propia del tiempo. El espacio es el tiempo negado; el tiempo es el espacio desarrollado y, por lo tanto, negado y superado. La dialéctica, que señala los lazos entre los momentos de un proceso de creciente determinación, impone los vínculos

¹⁸ *Enzykl.*, § 257.

entre el espacio y el tiempo en términos de negatividad, pero, a la vez, sugiere equivocadas interpretaciones: ¿no ha señalado Bergson que la obsesiva preocupación por el espacio acaba por entorpecer la visión del tiempo y desnaturalizar su imagen? ¹⁹ En Hegel mismo, el vínculo con el espacio oscurece la conexión del tiempo con el espíritu, y sugiere la idea que su concepción del tiempo no ha superado el ámbito puramente físico. ¿Cómo entender, desde esta perspectiva, la índole peculiar del tiempo histórico?

No ha de concebirse el tiempo como ajeno a la eternidad ²⁰. Esta no es una abstracción del tiempo, exterior al mismo e independiente de su curso activo; tampoco viene después del tiempo, cuando su movimiento total se haya consumado. Hemos de concebir, pues, la eternidad como el tiempo mismo y, por supuesto, no como la suma aritmética de sus partes, sino como su unidad en incesante movilidad. Tan erróneo es pensar la eternidad como la suma de todos los momentos del tiempo, como imaginarla como un tiempo que avanza hacia un porvenir que no se alcanzará jamás. En el primer caso se la asimila al pasado; en el segundo, al futuro, que son dos dimensiones del tiempo.

4

4.1. Sería equivocado suponer que el tiempo, expuesto en el cuadro de la filosofía de la naturaleza, queda confinado dentro de sus límites y ejemplifica sólo una de las especies: la del tiempo físico. Esta primera impresión no es acertada. La Naturaleza, en el sistema de Hegel, está lejos de ser un dominio autónomo y cerrado: es solamente uno de los momentos del despliegue de la Idea y, por lo tanto,

¹⁹ H. BERSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889; 25^a ed., Paris: Alcan, 1926), p. 75: "Habría que preguntar si el tiempo, concebido bajo la forma de un medio homogéneo, no será más que un concepto bastardo, debido a la intrusión de la idea de espacio en el dominio de la conciencia pura". *La pensée et le mouvant* (Paris: Alcan, 1934), p. 11: "A lo largo de la historia de la filosofía, tiempo y espacio han sido colocados en el mismo rango y tratados como cosas del mismo orden. Se estudia, entonces, el espacio, se determinan la naturaleza y la función, luego se transportan al tiempo las conclusiones obtenidas. La teoría del espacio y la del tiempo forman pareja. Para pasar de una a otra basta cambiar una palabra: reemplazar 'yuxtaposición' por 'sucesión'". Reflexiones semejantes han sido expuestas, en un contexto histórico, por LEON BRUNSCHEVIC, *L'expérience humaine et la causalité physique* (Paris: Alcan, 1922), p. 493: "... la filosofía moderna ha supuesto la correspondencia entre el espacio y el tiempo. La Carta a Louis Meyer, de Spinoza, las definiciones iniciales de los Principia, de Newton, las fórmulas de la Correspondencia de Leibniz con Clarke, las nociones fundamentales de la Estética trascendental, muestran hasta qué punto, en el racionalismo clásico, el tiempo ha compartido el destino del espacio".

²⁰ *Ensykl.*, § 258 in fine.

anuncia, más allá de sí misma, el momento del Espíritu. Por eso, la determinación del tiempo no corresponde a lo que habitualmente ha de entenderse por tiempo físico, es decir, un rasgo propio de los procesos naturales: mecánico, físico, orgánico.

Esto explica que, a pesar del giro lógico y de la apariencia atemporal que presenta el sistema hegeliano en la totalidad de su despliegue, el tiempo aparezca, más allá de la Naturaleza, en los dominios del Espíritu —tanto del subjetivo como del objetivo—. Es lícito, por lo tanto, y algunos textos habrán de mostrarlo con suficiente claridad, referirse a un tiempo vivido (subjetivo, psicológico) y a un tiempo histórico (objetivo, social), que en ambos casos reitera la estructura dialéctica que había exhibido desde el primer análisis en el dominio de la Naturaleza.

El espíritu subjetivo se desenvuelve concretamente a través de las determinaciones, expresión de su progresivo desarrollo, del alma, la conciencia y el sujeto, temas, respectivamente, de la antropología, la fenomenología y la psicología. La conexión estrechísima entre el tiempo y el sujeto se pone de manifiesto en el tercer momento del espíritu subjetivo. Hegel lo afirma en términos rotundos: "el yo es en el tiempo, y el tiempo es el ser del sujeto mismo"²¹. Esta identificación de la temporalidad con la subjetividad se corrobora a través de un análisis de la experiencia estética, en particular de los efectos de la música y la poesía lírica sobre la vida anímica del sujeto.

4.2. No todas las artes son igualmente idóneas para expresar lo espiritual de manera adecuada. ¿Quién ignora que en la escultura y en la pintura y con mayor fuerza en la arquitectura, los materiales, a causa de su peso y de su rigidez, se resisten a seguir los ágiles movimientos del espíritu? Para que la interioridad subjetiva pueda manifestarse sin trabas, es menester que los materiales no sean de naturaleza permanente y se desvanezcan tan pronto como han sido utilizados. La vida del espíritu, que es constante renovación, exige que sus momentos puedan sucederse sin estorbarse en su movimiento, pero sin malograr la unidad temporal de su despliegue.

La música, que pertenece al dominio del tiempo gracias al elemento sonoro que la constituye, se presta para ilustrar la sutil conexión entre la subjetividad y el tiempo y, de paso, para mostrar la existencia de un tiempo que no pertenece al ámbito de la física. Al obrar sobre el alma, ganando, por así decirlo, los planos más profundos de la interioridad del sujeto, la música anula la distancia entre el sonido, que se manifiesta en el orden temporal de la sucesión, y la

²¹ G. W. F. HEGEL, *Aesthetik* (ed. G. Lukacs, Berlin: Aufbau Verlag, 1955), p. 822 [en *Sämtliche Werke* (ed. H. Glockner, Stuttgart-Bad Cannstatt, 4ª ed., 1965), t. XIV, p. 151].

interioridad insondable del sujeto. Su acción regular, que afecta el centro de la vida espiritual del individuo, se efectúa en el tiempo y muestra que la subjetividad es una unidad que se despliega temporalmente y que no podría hacerlo de otra manera. La conexión entre ambos términos descansa en la identidad que los constituye. No es exagerado afirmar, por eso, que "el tiempo es el ser del sujeto".

Con ocasión de la experiencia musical, Hegel se apresura a distinguir un *tiempo ideal*, que concibe como el intervalo desnudo, que puede ser evaluado cuantitativamente y que no exhibe más estructura que la sucesión homogénea de sus momentos, y un *tiempo real*, en que la sucesividad se enriquece con la cualidad que impregna de rasgos específicos cada uno de sus momentos lo mismo que su unidad total. Si el primero no pasa de ser un molde vacío, sólo el segundo tiene consistencia de realidad.

Del sonido como vibración de cuerpos diseminados por el espacio, integrante de los movimientos del mundo físico y condenado a extinguirse una vez agotado su impulso, se pasa al sonido como sensación, dotado de cualidades sensibles que, al amarrar de la sucesión, se integra, por la actividad del alma, en una unidad más amplia que exhibe una duración, es decir, un espesor temporal. De esta manera surge la unidad orgánica y viviente que es la música, en la que el factor temporal desempeña el papel dominante.

Este tiempo, que refleja muy bien la índole peculiar del tiempo subjetivo, tiene una estructura dialéctica: es una exterioridad negativa en el doble sentido en que, por un lado, suprime la coexistencia propia de lo espacial y, por otro, desplaza cada uno de sus momentos sustituyéndolo por otro, que a su vez sigue el mismo destino y así sucesivamente. El tiempo aparece como un transcurso regular, como una duración que crece, sometida a determinaciones precisas como la medida y el ritmo. Misión de la música es hacer resonar el yo más íntimo, la subjetividad más honda. Y esto sólo puede lograrse gracias a que en ella el tiempo ideal —que podría agotarse en una sucesión de yuxtaposiciones, cambios, oposiciones y mediaciones— logra alcanzar una adecuada significación de arte genuino cuando el elemento sensible del sonido sirve para expresar lo espiritual y desencadena todos los matices del sentimiento, desde la alegría y el júbilo hasta la angustia y la desesperación pasando por la adoración, la veneración y el amor. De esta manera el elemento de la interioridad abstracta, con el que se relaciona la música, y que está constituido por el sentimiento,

²² Las ideas han sido expuestas a lo largo de todo el capítulo de las artes, que Hegel llama románticas, dedicado a la música. Cfr. *Aesthetik*, pp. 806-809 (*Sämtliche Werke*, t. XIV, pp. 127-130), 813-814 (XIV, 137-139), 816-832 (XIV, 142-165), 845 (XIV, 186).

alcanza a darse un contenido y lo logra aunque lo deje encerrado en el sujeto²².

4.3. La dimensión temporal se advierte igualmente en la poesía y, en especial, en la lírica, tanto en la vertiente subjetiva, es decir, por el lado de la intimidad del artista creador, como a través de la estructura exterior del poema, que constituye su vertiente objetiva.

Atento al surgir espontáneo de sentimientos y representaciones, el poeta lírico, que se repliega sobre sí mismo antes de exhalar su canto, registra en el orden de la sucesión las vicisitudes por las que atraviesan sus estados anímicos. Los variados matices de su experiencia, que se despliega en una duración temporal, habrán de encontrar medios de expresión lo bastante ágiles y diferenciados para reproducir, en la medida de lo posible, las fluctuaciones de los estados vividos. El contenido de la lírica es lo subjetivo, el mundo interior agitado por sentimientos, y que en lugar de incitar al hombre a volcarse en la acción persiste en acaparar su interioridad, y sólo tiene como forma la plena expansión del sujeto. Los recursos de la versificación están al servicio del tiempo, desde que facilitan la articulación de los sucesivos momentos del proceso interior en formas exteriores. El tiempo está presente en la efusión lírica lo mismo que en la comunicación exterior a través del verso.

4.4. No es en el ámbito del sujeto empírico-individual, propenso siempre a encerrarse dentro de sus límites, donde aflora la veta más valiosa del tiempo. Todo ente finito, aislado de su contexto por un esfuerzo de abstracción, es contradictorio: ni existe por sí mismo ni desde sí mismo resulta inteligible; remite, por lo tanto, a otra cosa distinta, al resto de los entes que no son él, pero en medio de los cuales se destaca su precaria figura. Será menester encaminar la indagación más allá del espíritu subjetivo, donde el tiempo se había mostrado solidario de la intimidad más recatada. El espíritu objetivo, contexto inmediato del sujeto individual, se desarrolla, siguiendo el ritmo ternario que le presta la dialéctica, a través de los momentos del derecho, la eticidad y la moralidad, y ésta última, a su vez, se despliega también en tres momentos que no son otros que la familia, la sociedad civil y el Estado. Al último de ellos vincula Hegel la historia, y allí el tiempo brilla a una nueva luz. No sólo se plantea ahora, el problema del tiempo histórico, que parecía largamente demorado, sino que también surge la cuestión de su vínculo con la eternidad. En adelante, ambos términos irán de la mano hasta que, en la consumación final del proceso histórico, que es el despliegue de todos los momentos del espíritu, la eternidad termine por absorber al tiempo.

En este nuevo plano, los momentos internos del desarrollo del espíritu —que no son otros que las categorías que permiten conocer el

proceso histórico, interpretarlo desde sus estructuras immanentes y comprender racionalmente la sucesión de sus fases— se disponen en una serie de relaciones ideales, que a pesar de su idealidad se realizan en el tiempo. El desarrollo cronológico no es más que el desarrollo ideal considerado en la forma de la exterioridad: hay, por lo tanto, paralelismo entre ambos. Por eso, lejos de contradecir la racionalidad de la historia, el tiempo corrobora su ritmo dialéctico, ya que la dialéctica se identifica con el movimiento mismo del espíritu. Al tomar la forma de la exterioridad, manifestándose en los medios del espacio y el tiempo, propios de la existencia meramente natural, el espíritu engendra la historia universal. Esta no puede ser más que un proceso temporal y, señaladamente, la forma temporal de lo absoluto que se desarrolla exteriormente en el mundo.

Afirmar que la historia es la expresión del espíritu en la forma de la exterioridad equivale a reconocer que sus momentos, no obstante su carácter ideal, tienen una existencia natural determinada por el espacio y el tiempo. De esto se desprenden algunas consecuencias. En primer lugar, la historia ha de reproducir la estructura interna del desarrollo del espíritu, lo cual, en segundo lugar, invita a reconocer que el proceso que transcurre en el tiempo ha de ser de índole dialéctica y está obligado a pasar por sus tres momentos. Es lícito, en consecuencia, sostener que todo transcurre racionalmente, o que "la razón rige el mundo"²³, que la obra de la voluntad no está entregada al acaso, que la historia no es más que la manifestación de la razón. Las categorías de la variación, del rejuvenecimiento y de la razón, en virtud de su común esencia dinámica, lejos de rechazar el tiempo lo albergan en su seno y prestan racionalidad a todo lo que acaece en la historia.

La historia avanza, en su curso temporal, a través de oposiciones, gracias al poder de la negatividad que, en este dominio como en otros, estimula el desarrollo. No es ajena a este progreso la conciencia de la inadecuación entre los momentos sucesivos que promueve la aparición de formas superiores. Las formas particulares por las que atraviesa el proceso son los espíritus nacionales (*Volksgeist*), encarnación transitoria del espíritu universal, que se desarrolla hasta culminar en la etapa que cierra el ciclo de la historia y sella definitivamente la finitud del tiempo. Sólo quedaría por señalar que en cada etapa histórica,

²³ G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. J. Hoffmeister; 5ª ed., Hamburg: Meiner, 1955), p. 28. "...la historia universal es un producto de la razón eterna, y la razón ha determinado sus grandes revoluciones". *Ibid.*, p. 48. "La historia universal es... el desarrollo de los momentos de la razón y, por ende, de su autoconciencia y de su libertad —la interpretación y realización del espíritu universal". *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. J. Hoffmeister; 4ª ed., Hamburg: Meiner, 1955), § 342, p. 289.

expresión de un momento ideal del espíritu, está presente la referencia a la totalidad del proceso, y que el fin último, afanosamente perseguido en el tiempo, es inmanente a todo su curso, lo cual muestra que no hay divorcio entre el tiempo y la eternidad. Esta acoge en su amplio seno toda la obra del tiempo.

Vinculado al espíritu, el tiempo histórico muestra, en el plano de los hechos, el orden de los sucesos que constituyen la faz empírica del espíritu. Es, a primera vista, discontinuo, ya que aparece fragmentado en los espíritus nacionales que, sin embargo, integran una totalidad más amplia, la historia universal, en la cual el tiempo recobra su unidad y continuidad, porque las evoluciones particulares de los espíritus nacionales se incorporan al conjunto de la historia, que es una sola. El tiempo histórico es finito, y en él prevalece la dimensión del futuro, ya que el fin a alcanzarse en el porvenir es inmanente a cada uno de sus momentos y orienta el curso entero del proceso hasta su término final²⁴.

4.5. El desarrollo del tema del tiempo en Hegel exige dar un paso más. Se trata de aprovechar el espejo de la historia de la filosofía para ver reflejadas en su superficie las imágenes del tiempo, tal como han sido labradas por otros filósofos. La comparación permite sorprender la afinidad o el contraste del pensamiento de Hegel con el de otras figuras del pasado. Unas veces, el propio Hegel somete a examen crítico las opiniones ajenas, más atento a sus defectos que a sus virtudes —es el caso de Kant—; en otras ocasiones proyecta, tal vez sin darse plenamente cuenta de ello, sus propias ideas sobre el pensador que expone —es el caso de Heráclito.

Hegel no sólo se complacía en reconocer en Heráclito el primer filósofo especulativo, que había hecho de la dialéctica, concebida como el alma de las cosas mismas, el principio de su pensamiento, sino que llegaba al extremo de confesar que no había una sola frase suya que no hubiera incorporado a su *Lógica*, lo cual deponía en favor de la íntima afinidad existente entre ambos. No es imposible que, llevado por esta creencia, al exponer las ideas de aquel intrépido pensador antiguo, remoto antecesor suyo, Hegel le prestara sus propias expresiones, con lo cual acentuaba aún más la afinidad antes denunciada. De ahí que las semejanzas en la concepción del tiempo adquieran mayor relieve.

Dos imágenes del tiempo, la primera, abstracta, como pura forma del devenir; la otra, concreta, expresión congruente con la concepción

²⁴ WERNER GENT, *Die Philosophie des Raumes und der Zeit* (2ª ed.; Hildesheim: G. Olms Verlag, 1962), tomo II, pp. 182 ss., y especialmente pp. 191-194, donde el autor precisa el significado que corresponde asignar a la noción de tiempo histórico en Hegel.

heraclítica de la naturaleza, se suceden y se complementan en la presentación de Hegel. La verdad surge de la reunión de los opuestos, y lo absoluto resulta de la unidad del ser y del no-ser, que adquiere plena significación al mostrarse en la universal fluencia de todo lo que existe. El devenir, que es el todo, es la esencia del ser. El proceso se revela en la forma abstracta del tiempo. "El tiempo —dice Hegel exponiendo a Heráclito y prestando a éste sus expresiones más personales— es el devenir intuido, el concepto puro, lo simple, la armonía basada en lo absolutamente contrapuesto... No como si el tiempo *fuese* y *no fuese*, sino en el sentido de que el tiempo *es* el no-ser inmediatamente en el ser y el ser inmediatamente en el no-ser... En el tiempo no es lo pasado ni lo futuro, sino solamente el ahora: esto *es* precisamente para no ser como algo pasado; y este no-ser se trueca también en ser, en cuanto futuro"²⁵. ¿Cómo no reconocer en esta descripción del tiempo abstracto los rasgos con que Hegel lo caracteriza en la *Enciclopedia* (§ 258) ?

No basta asignar al tiempo el carácter de mera forma del devenir, que sin lugar a dudas le corresponde. Es preciso que la señalada unidad del ser y el no-ser se piense "como un todo que existe por sí mismo", lo cual habrá de ponerse de manifiesto cuando se esté en condiciones de "señalar la esencia física" que corresponde a la manera contradictoria de ser el tiempo: la naturaleza es proceso y su símbolo más fiel es "el fuego, alma y sustancia del proceso". "El fuego es el tiempo físico, la inquietud absoluta, la disolución absoluta de lo existente, la destrucción de lo otro, pero también de sí mismo"²⁶. Asistir a las metamorfosis del fuego equivale a presenciar los momentos fundamentales del proceso real del universo. Hegel equipara certeramente los términos: tiempo, devenir, proceso, fuego, universo en constante transformación. El movimiento va de la oposición a la unidad y de ésta otra vez a la oposición, y todo ello muestra, en el orden de lo real concreto, la esencia inquieta del tiempo. Este es, lo mismo que en la filosofía de Hegel, inseparable del complejo unitario del universo. Pensarlo como separado equivale a arrojarlo en el reino de las abstracciones.

La afinidad entre ambos pensadores se corrobora, una vez más, a través de la insistencia con que Hegel atribuye a Heráclito una dialéctica, omnipresente en la realidad y en el pensamiento, que se realiza obedeciendo a un ritmo ternario: "Todo es trinidad y, a la vez, unidad esencial; la naturaleza es algo que nunca descansa, y el todo

²⁵ G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I, en *Sämtliche Werke* (ed. H. Glockner; 4ª ed., Stuttgart-Bad Cannstatt, 1965), t. XVII, p. 355 [*Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. W. Boces (México: F.C.E., 1955), t. I, p. 266].

²⁶ *Ibid.*, t. XVII, p. 356 [trad. esp., t. I, p. 266].

es el tránsito de lo uno a lo otro, de la separación a la unidad, de la unidad a la separación" ²⁷.

Menos positiva resulta la exposición del tema del tiempo en la obra de Kant, que Hegel se limita a trazar sin salir de los límites de la *Crítica de la razón pura* y, lo que es más sensible, ateniéndose exclusivamente a los textos de la Estética trascendental. Olvida, de esta manera, las ampliaciones y aun la reforma de la concepción del tiempo que Kant desarrolla en la Analítica de los principios.

Hegel empieza por reprochar a Kant, lo cual no es del todo justo, el haberse abstenido de preguntar por la naturaleza del tiempo ²⁸, desplazando el eje de sus intereses hacia cuestiones relativas a la independencia del tiempo o su condición de forma pura de la sensibilidad. De ello resulta, a juicio de Kant, que el tiempo es intuición y no concepto, que hay un solo tiempo, que es unidimensional e infinito, que fluye siempre en una sola dirección y que puede representarse vacío sin procesos que transcurran en él. Pero estas notas, que para Kant constituyen una caracterización precisa del tiempo por oposición al espacio y a los conceptos puros del entendimiento, provocan la censura de Hegel. Critica, así el haber concebido el tiempo como algo abstracto y general, como un caudal indiferente apto para colmarse con una materia pasajera destinada a compartir su flujo y a ser arrastrada en su movimiento. Y si bien señala que Kant no le asigna un origen empírico, y que lo considera como una forma necesaria de todo lo que es conocido sensiblemente, le censura, sin embargo, que se haya limitado a reconocerlo y recogerlo sin más recaudos que los de un análisis que se atiene a la manera como la sensibilidad participa en el conocimiento. ¿No equivaldría esto a tomarlo de la experiencia, tal como se manifiesta en los productos elaborados que ésta ofrece? ¿No habrá incurrido Kant en la aplicación de un método que había proscrito como inadecuado para la finalidad que se proponía perseguir? Al juzgar que el método de Kant es inadecuado ²⁹, Hegel deplora que Kant no haya intentado una deducción del tiempo, pensando, quizá, en la manera como el mismo Hegel lo había hecho en las conocidas páginas de la *Enciclopedia*.

Muy distinta habría sido, sin embargo, su apreciación si Hegel hubiera prestado atención a la teoría causal del tiempo, tal como ha sido sugerida por Kant en la segunda y tercera analogías de la experiencia, en la Analítica de los principios, con ocasión del examen de los modos temporales de la sucesión y la simultaneidad. La sucesión necesaria en el mundo real, tal como es presentada en los cuadros siste-

²⁷ *Ibid.*, t. XVII, p. 357 [trad. esp., t. I, p. 267].

²⁸ *Ibid.*, t. XIX, p. 564 [trad. esp., t. III, p. 427].

²⁹ *Ibid.*, t. XIX, p. 568 [trad. esp., t. III, p. 430].

máticos de la ciencia, permite entender desde la ley de causa y efecto el progreso efectivo de los procesos naturales y el transcurrir mismo del tiempo, ya que éste no es percibido directamente. También omite Hegel toda referencia al curso de la historia y a la dinámica del proceso histórico —antagonismo de las disposiciones humanas, insociable sociabilidad, concordia discorde, que alterna la formación de una sociedad con la renovada amenaza de disolverla, por un lado, y, por otro, la existencia de una finalidad en la naturaleza, cuyo efecto propulsor no sería menos importante que los otros factores— que se vincula con la noción de un tiempo histórico que subyace en las consideraciones de Kant sobre filosofía de la historia. Igualmente omite Hegel el examen de los significados que asigna Kant a la noción de eternidad, prescindiendo de que a ella pueda corresponderle una realidad objetiva, y sus vínculos con el tiempo. Estos descuidos impidieron a Hegel adquirir una noción cabal del tema del tiempo en Kant y, acaso, de advertir, en alguno de los planos en que Kant debate el problema, sugestivas analogías con su propia concepción del tiempo.

5

5.1. El contexto en que aparece la exposición más extensa y elaborada del tema del tiempo, por una parte, y, por otra, las fórmulas de que se vale Hegel, muy en el estilo de su sistema pero no por eso exentas de ambigüedad, han oscurecido la recta comprensión de su teoría del tiempo. Se explica, así, que las interpretaciones se hayan dividido, agrupándose en torno a dos polos opuestos: unos le censuran no haber superado la imagen vulgar del tiempo y haberse limitado a describir el tiempo físico, con grave inconveniente para una intelección cabal del espíritu y la historia. Se fundan en el hecho de que aborda el problema en el marco de la naturaleza y con referencia a las cuestiones que suscitan el espacio, la materia y el movimiento. Los que han reaccionado contra esta opinión, consideran que Hegel ha logrado verdaderamente anticipar una exposición del tiempo histórico, ya que las consideraciones temporales se imponían a propósito del desenvolvimiento del espíritu y la dialéctica se prestaba para mostrar el dinamismo acorde con el ritmo de los movimientos del espíritu. No faltan apoyos en los textos para sostener ambas opiniones. Así, por un lado. Hegel concede privilegio al presente, dimensión temporal que prevalece en la idea que, en general, suele formarse del tiempo físico, pero, por otro lado, destaca la significación del futuro, que antepone resueltamente al pasado, aspecto que se impone en toda descripción del tiempo

histórico. También parece inevitable la pregunta acerca del carácter originario o derivado del tiempo descrito por Hegel.

5.2. Las dos interpretaciones, por lo demás opuestas, provienen de la atención que se preste a ciertos textos de Hegel. Así, por ejemplo, es fácil tomar partido por el tiempo físico y, a su vez, interpretar a éste en los términos de la noción vulgar del tiempo, apoyándose en pasajes de la *Enciclopedia* (§ 257-261). Así lo ha hecho Heidegger³⁰ al llamar la atención sobre algunas expresiones de Hegel que parecen adecuadas para describir el tiempo físico, a la vez que muestran el vínculo, señalado por el mismo Hegel, entre el espacio, el punto, el ahora y el tiempo. Asociado al ahora —ya que sólo en el tiempo alcanza su realidad—, el punto, que se pone a sí mismo como negación del espacio, y en virtud de su exterioridad respecto de los restantes puntos, implica también la exterioridad de los ahora y, por lo tanto, de la serie que integran al sucederse. Esto confiere al tiempo, cuya realidad descansa en el ahora, un inequívoco carácter espacial. ¿Cómo negar que el espacio es tiempo? ¿No dice el propio Hegel que “el tiempo es la verdad del espacio”? (*Enc.*, § 257 adición).

El tiempo, que Hegel describe como “devenir intuitivo”, se comprende a partir del ahora y, más precisamente, de acuerdo con la manera como el ahora aparece como una entidad, sin duda inestable, que se ofreciera a la intuición pura. Este rasgo entitativo, atribuido apresuradamente al tiempo, lo emparenta con la representación vulgar del mismo, que lo presenta como serie nivelada de ahora, exteriores unos a otros, sucediéndose sin interrupción en línea continua que se prolonga al infinito. Esta caracterización del tiempo se coloca dócilmente en el plano de la comprensión vulgar, cuya raíz se hace remontar a Aristóteles, ya que el texto hegeliano no sería más que “una paráfrasis del tratado aristotélico del tiempo”³¹. Si a esto se agrega que, al exponer el vínculo entre el tiempo y el espíritu en las páginas de la *Filosofía de la historia*, Hegel afirma que “el espíritu cae en el tiempo”, —como si éste fuera un medio indiferente que acoge con igual neutralidad los procesos de la naturaleza y los sucesos espirituales—, la interpretación del tiempo en términos de su noción vulgar parece imponerse con fuerza incontrastable. Con ello se avala la afirmación de que tanto el espíritu como el tiempo exhiben la misma estructura formal, asentada en la negación de la negación, con lo cual se incurre en una

³⁰ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (6ª ed., Tübingen, Neomarius Verlag, 1949), § 82, pp. 428-436 [*El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos (México, F.C.E., 1951), pp. 492-500].

³¹ *Ibid.*, § 82, p. 432 (p. 496 nota).

concepción totalmente vacua del espíritu y se obstruye la posibilidad de una comprensión correcta de su índole peculiar.

En conclusión: el tiempo descrito por Hegel, de acuerdo con la interpretación de Heidegger, es el tiempo físico y corresponde a la concepción vulgar que cae dentro de una tradición que arranca de Aristóteles; es también un tiempo derivado respecto de una temporalidad originaria que habría quedado oculta a Hegel.

5.3. Esta clara y tajante interpretación de Heidegger había de suscitar severas réplicas. Se le acusa, en primer lugar, de incurrir en una confusión: no haber distinguido, en los textos de Hegel, los pasajes relativos al carácter general y al papel del tiempo en el sistema, de los pasajes vinculados al aspecto especial que el tiempo asume en el campo de la naturaleza. El error de Heidegger habría consistido en utilizar ilegítimamente estos últimos para orientar toda la teoría del tiempo.

En segundo lugar, incurre Heidegger en un exceso de simplificación que le obliga a conducir la problemática concreta del espíritu y del tiempo a un plano abstracto donde la solución se torna pasible de críticas fáciles. El hecho de que el tiempo y el espíritu compartan el movimiento conceptual de la negación no es suficiente para mostrar la relación específica que los vincula. No es por eso que el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, sino porque el tiempo es el concepto mismo en el nivel de la existencia empírica donde el espíritu se desenvuelve como historia. El tiempo no está esperando que el espíritu caiga en su cauce para arrastrarlo en su fluir, sino que es un rasgo intrínseco del modo existencial de ser. Por eso, si el espíritu ha de existir empíricamente no puede hacerlo más que en una existencia temporal. Refuerza esta relación el hecho de que a través del yo se establece otra mediación entre el espíritu y el tiempo, que resulta de que éste no es una mera forma de la intuición del yo, sino el yo mismo intuido⁸².

En tercer lugar Heidegger desconoce el carácter del tiempo como rasgo intrínseco del espíritu y lo considera como algo exterior y ajeno, lo que no concuerda con el expreso pensamiento de Hegel que, al referirse al poder del espíritu sobre el tiempo (*Enc.*, § 258), lo hace apoyándose en la íntima y directa relación conceptual que hay entre ambos, a través de la cual puede afirmar que el tiempo está incluido en el espíritu.

⁸² Esta conexión entre yo y tiempo, que tiene su expresión en *Phänomenologie des Geistes* (ed. cit., p. 558), se encuentra corroborada en *Enzykl.* (§ 258).

No se atenúa el rigor de estas críticas, formuladas por Howard Trivers³³, recordando que Heidegger no ha pretendido agotar el examen de la cuestión y ha considerado sólo un aspecto de la misma.

5.4. Desde otro ángulo, en actitud no exenta de simpatía, Jacques Derrida³⁴ ha sometido a pormenorizado examen dos críticas de Heidegger vinculadas con la interpretación del tiempo en Hegel. Según la primera, Hegel no habría superado la concepción vulgar del tiempo, que domina toda la filosofía occidental, y su comentada frase "el espíritu cae en el tiempo" sería su ilustración más directa. Todos los conceptos vinculados al tiempo —sustancia, causa, etcétera— serían tributarios de la determinación vulgar del tiempo. Este, a su vez, contemplado obligadamente desde el ahora, aparecería como una presencia, es decir, una entidad susceptible de ser vista y representada desde afuera en la figura de una serie de horas. La segunda, que afecta indirectamente a Hegel, consiste en haber atribuido a Aristóteles el origen de aquella concepción, que Heidegger considera derivada de una temporalidad originaria que Hegel no habría logrado alcanzar.

Ambas críticas merecen las reservas de Derrida, quien se apresura a formularlas con el auxilio del lenguaje de Heidegger y expresa mención de los conceptos básicos de su filosofía. Piensa que no hay, propiamente hablando, una concepción vulgar del tiempo, ya que el concepto de tiempo, en cualquiera de sus interpretaciones —originaria o derivada—, pertenece al ámbito de la metafísica, y la misma noción de caída en el tiempo (ya sea desde un no-tiempo o una eternidad intemporal, difícilmente compatible con las ideas de Hegel) no sale de aquel ámbito, aparte de que la averiguación de la causa (en el sentido de razón o fundamento), sean cuales fueren las precauciones con que se utilice este concepto, no deja de ser asunto propio de la metafísica. Por otra parte, la calificación de auténtica o propia para una temporalidad, y de inauténtica o impropia para otra, implica supuestos axiológicos expresamente desechados por Heidegger.

En cuanto a la segunda crítica, que consiste en atribuir a Aristóteles el origen de la noción vulgar de tiempo, Derrida piensa que, dadas las reservas que formula el mismo Aristóteles a propósito de las aporías del ahora, resulta temerario que pueda afirmarse que el tiempo es pensado solamente a partir del ahora y que el presente constituye

³³ HOWARD TRIVERS, "Heidegger's Missinterpretation of Hegel's views on Spirit and Time", *Phil. and phen. Research* (Buffalo, 1942), vol. III, nº 2, pp. 162-168.

³⁴ JACQUES DERRIDA, "OYEIA et ΓΡΑΜΜΗ, Note sur une note de Sein und Zeit", en el volumen de homenaje a Jean Beaufret, *L'endurance de la pensée* (Paris, Plon, 1968), pp. 219-266.

su esencia. ¿No ha insistido suficientemente Aristóteles sobre la ambigüedad de los conceptos temporales, que tan pronto pueden interpretarse desde la potencia como desde el acto? Heidegger habría considerado unilateralmente una de esas posibilidades.

5.5. Distintas son, por el contrario, aquellas interpretaciones que se resisten a atribuir una espacialización al tiempo descrito por Hegel, a representarlo como una prolongación horizontal del presente hacia el futuro y hacia el pasado, e identificarlo abusivamente con su criticada noción vulgar.

Nada obliga a considerar como único ese camino. El lector puede apoyarse en algunos textos —especialmente aquellos en que Hegel identifica el tiempo con el concepto³⁵— que autorizan a sostener una interpretación distinta. Para ello es menester no olvidar que Hegel se proponía comprender la historia y que ésta se le presentaba como manifestación necesaria del espíritu en el tiempo, y que, a su vez, éste aparecía a la conciencia como intuición vacía, destino del que había de emanciparse una vez alcanzado el término del proceso. Aparecer en la existencia empírica, es decir, en el mundo real que se extiende en el espacio, es el precio que el concepto (identificado con el tiempo) ha de pagar para que el espíritu pueda llegar a sí mismo y lograr la plenitud de lo absoluto. No ha de olvidarse tampoco que el concepto a que se refiere Hegel no es aquella unidad ideal significativa a que nos tiene acostumbrados la lógica formal que se mantiene en el plano del entendimiento abstracto, sino el sistema de todos los conceptos, es decir, su integración en una unidad total, que sólo se alcanza cuando el concepto se ha liberado de la contaminación con lo sensible y de la limitación de lo aislado³⁶.

El tiempo que Hegel asimila al concepto no puede ser más que el tiempo histórico, aquel por el cual se realiza la historia de la humanidad. Y aunque Hegel no excluye un tiempo físico, limitado al ámbito de la naturaleza, y, quizá, tampoco un tiempo biológico, cuyo movimiento fluye esencialmente por los organismos vivientes, no se empeña en reducir el tiempo histórico a su imagen física. Pero sólo puede hablarse rectamente de tiempo en la medida en que hay historia, es decir desenvolvimiento empírico de la existencia humana. Expresado con más radicalidad: sin el hombre no habría propiamente tiempo. La diferencia entre estos tiempos radicaría en que en el tiempo físico prevalece el presente, mientras que en el biológico se destaca el pasado, y en el histórico, que corresponde al fenómeno humano que calificamos

³⁵ *Phän. d. Geistes* (ed. cit.), pp. 38 y 558 (trad. esp., pp. 31 y 468).

³⁶ HERMANN GLOEGER, *El concepto en la filosofía hegeliana*, trad. G. Florin Margadant (México, Centro de Estudios Filosóficos, 1965), pp. 82-87.

como proyecto, el futuro afianza su primado. Aún así, todos existen con relación al hombre. A su vez, el hombre no ha de entenderse unilateralmente como individuo, sino en sentido colectivo, como pueblo y aun como humanidad que abraza la totalidad del curso histórico. Estas son las tesis que con gran originalidad y sobre la base de un prolijo análisis de los textos ha desarrollado Alexandre Kojève³⁷,

Propio, pues, de la estructura específica del tiempo histórico, que por ser tiempo no puede inhibir su esencial inestabilidad y, por lo tanto, su incesante transformación, es el primado del futuro sobre las otras dimensiones del presente y del pasado. El movimiento, en que consiste la transformación de todo lo que acaece en el tiempo y por el tiempo, no resulta de un pasado que se prolonga en el presente a través del cual pugna por abrirse camino hacia el futuro. A la inversa: se engendra en el futuro y va hacia el presente pasando por el pasado. Que el movimiento viene del futuro lo prueba el hecho de que en la esfera de los asuntos humanos, el deseo de algo que todavía no existe como entidad empírica, algo de que se carece y que se busca, algo que pertenece al porvenir más que al presente, estimula el movimiento temporal. Sólo puede haber futuro, como dimensión del tiempo, si existe un ente capaz de obrar de modo que el futuro determine su acción presente. Histórico es, pues, el momento en que el presente se organiza en función del futuro, en tanto que el futuro adviene gracias al pasado, es decir, por obra de una acción cumplida.

Semejante tiempo, que ha de ser calificado como histórico, no puede realizarse sino a condición de que el futuro niegue el presente y, correlativamente, niegue el espacio y, con él, el mundo mismo, que es arrojado en cada ahora en la nada del pasado. En la medida en que cada dimensión se comporta como negación de la otra, este tiempo habrá de mostrar una estructura dialéctica.

La identificación del concepto y el tiempo se revela como discurso, que constituyen el contenido humano de la historia universal, que es la presencia real íntegra del espíritu en el mundo.

5.6. La interpretación Kojève ha tenido gran resonancia. y es dable percibir su eco en exposiciones posteriores. Así, al señalar el tratamiento original del tema del tiempo en Hegel y destacar, a la vez, la novedad de sus ideas en la tradición occidental, Alan B. Brinkley³⁸ suscribe y refuerza las principales tesis de Kojève. Conviene en que la intención que movía a Hegel era explicitar las manifestacio-

³⁷ ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris, Gallimard, 1947), pp. 336-343, 364-395 y 503-511.

³⁸ ALAN B. BRINKLEY, "Time in Hegel's Phenomenology", *Studies in Hegel*, Tulane Studies in Philosophy (The Hague, M. Nijhoff, 1960), vol IX, pp. 3-15.

nes del espíritu en su evolución temporal, lo cual le permite reforzar la tesis de la realidad del tiempo frente a la negación resuelta de Mac Taggart y de Bradley, que se apresura a rechazar. No admite la espacialización del tiempo, que no haría más que alterar su imagen, y sostiene que, aunque conectado con el espacio, el tiempo se manifiesta como su negación, con lo cual queda en claro su carácter activo que resulta de su estructura dialéctica. Recuerda que el propio Hegel presentaba al tiempo como "destino y necesidad" del espíritu, ya que éste no podía prescindir del tiempo para llegar a su acabamiento. Las consideraciones de Brinkley, en todo concordantes con las de Kojève, señalan la conexión del tiempo físico con el tiempo histórico. Si concibe al primero en términos de repetición (lo que ocurre en el ámbito de la naturaleza), insiste en asignar al segundo el carácter de evolución y, por lo tanto, advenimiento de novedad (lo que sucede en el dominio del espíritu). Esto lleva a subordinar el tiempo físico al tiempo histórico. Por la acción del hombre, estimulada por el deseo, se anticipa el futuro y acontece la historia como despliegue de las posibilidades del espíritu. Ese hecho sólo puede acontecer en el tiempo, y en un tiempo que ostente la estructura que Hegel le ha asignado y sea resueltamente tiempo histórico.

Las interpretaciones de Kojève y de Brinkley disienten de la de Heidegger. El lector atento no podría, sin embargo, reprimir una pregunta: ¿habrían sido posibles estas interpretaciones del tiempo histórico, desentrañadas de los textos hegelianos, sin las precisiones aportadas en este punto por el propio Heidegger?

6

Un juicio de apreciación sobre el valor de la teoría hegeliana del tiempo ha de tomar en cuenta varios factores.

6.5. Juzgada a la luz de la historia de la filosofía y, más especialmente, de las etapas recorridas desde Kant hasta el presente, es imposible dejar de señalar que, sin pronunciarse acerca de su verdad o falsedad, la teoría hegeliana constituyen una superación de la concepción del tiempo dada en el marco de la Estética trascendental. Al tiempo, entendido como forma pura de la sensibilidad y, por lo tanto, intuición vacía destinada a presentar en la sucesividad los datos de la percepción externa o íntima, que habrán de constituir su materia, —aspecto que había explorado Kant—, Hegel agrega el rasgo esencial del dinamismo que brota de la inquietud del ser y que desemboca en una descripción dialéctica del tiempo. En homenaje a lo concreto, Hegel

subraya, además, la inseparabilidad de tiempo y devenir, que no han de pensarse como abstracciones aisladas, como forma y proceso que concurren a unirse, sino como unidad indescapable anterior a todo análisis. Es cierto que Hegel pareció ignorar que en la Analítica de los principios Kant había alcanzado una concepción más dinámica al asociar causalidad y tiempo, pero aunque hubiera contribuido a atenuar su reproche sobre el carácter formal del tiempo kantiano, tampoco habría merecido su aceptación dado que la dialéctica no implica vínculos causales.

La teoría causal del tiempo, cuya raíz ha de buscarse en Leibniz y su primer desarrollo en Kant, ha tenido mayor fortuna en la filosofía posterior que la teoría dialéctica de Hegel, y gracias al impulso que le han comunicado las investigaciones de Lechlas, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Henryk Mehlberg y Adolf Grünbaum se ha convertido en tema filosófico de interés central en este siglo, aunque el ámbito de su vigencia parece limitarse al dominio de la física. Esto no ha impedido que nuevas interpretaciones dialécticas del tiempo hayan surgido en el siglo xx. Bastaría mencionar los nombres de Octave Hamelin, Louis Lavelle y Gaston Bachelard para probar lo contrario, pero el campo de aplicación de estas últimas parece oscilar de la naturaleza al espíritu. Aparte de eso, tampoco se presentan como desarrollos del germen hegeliano, y en más de un caso se ofrecen en abierta oposición a esa fuente histórica.

Desde diversos ángulos se ha censurado a Hegel por no haber atendido todos los aspectos del problema del tiempo. El cuidado de mantenerse en el plano de la razón especulativa le impidió descender hasta los estratos de la experiencia en que afloran datos inmediatos, difícilmente conceptualizables, como lo prueban los análisis de Bergson, o alcanzar las precisiones aportadas por Husserl a propósito de la conciencia del tiempo y del tiempo de la conciencia, sólo asequibles desde el ángulo de una descripción no perturbada por construcciones especulativas. El avance de Hegel, estimable sin duda para su época, no representa la conquista de una meta definitiva, sino solo una estación en un itinerario más largo.

6.2. Una apreciación objetiva del valor de su teoría habrá de desprenderse del análisis del papel que desempeña el tiempo en el sistema de Hegel y de la coherencia íntima de la dialéctica.

6.2.1. Sorprende que la *Lógica*, tan pródiga en temas que habitualmente no corresponden a su esfera, omita la exposición de los conceptos de espacio y de tiempo. Esta doble ausencia llama aún más la atención del lector de un texto que no desdeña considerar temas como la apariencia (el mundo fenoménico y el mundo existente en sí), la

cosa y sus propiedades, la causalidad, la acción reíproca, la vida (el individuo viviente y el proceso vital), etcétera, en que resuenan inequívocas connotaciones temporales, cuya índole y alcance hubiera sido menester explicitar previamente. Los conceptos de espacio y de tiempo aparecen, en el ámbito de la filosofía de la naturaleza, cuando la Idea, liberada de la contención que le imponía su propia inmanencia, se determina en la doble exterioridad del espacio y del tiempo. Y aunque misteriosamente lanzada a esa exterioridad no pierde su condición de Idea (y, con ella la de absoluto) y su despliegue empírico conserva su estructura dialéctica, sólo entonces (y en esa área circunscrita) el devenir lógico asume el aspecto de un proceso temporal. Nada se modificaría alegando que el devenir es el movimiento total de autoalienación y regreso a sí misma que la Idea cumple a espaldas del tiempo; ya que éste "no es una categoría, sino una fase de la naturaleza"³⁹, puesto que, por ejemplo, biografía e historia no podrían ni siquiera pensarse en términos de realidad sin su correspondiente dimensión temporal.

6.2.2. Lejos de excluir el tiempo, la dialéctica lo reclama, y el error de Hegel ha consistido en no examinar su concepto en el ámbito de la *Lógica* y relegarlo al dominio de la *Filosofía de la naturaleza*, donde parece llegar demasiado tarde.

En efecto: es propio de la dialéctica —que progresa a través de negaciones— moverse exclusivamente en el medio del pensamiento puro, al abrigo de toda influencia de lo empírico y manteniendo una autonomía que asegura la coherencia de todo el proceso. La interpolación de cualquier elemento sensible quebraría la unidad del discurso y trocaría en ilusoria su pretensión de verdad. Pero ¿cómo pasar de un concepto a su opuesto y de ambos a un tercero que los abarque y contenga, superando la contradicción que parece excluirlos, sin tomar en cuenta, de alguna manera, la experiencia sensible? ¿Cómo extraer de la negación de un concepto los contenidos positivos del nuevo concepto destinado a recoger los opuestos? Algunos críticos⁴⁰ han mos-

³⁹ G. R. G. MURE, *An Introduction to Hegel* (Oxford: Clarendon Press, 1940, reimp. 1959), pp. 81, 132. En un sentido semejante ponderan las dificultades del tiempo en el sistema: J. N. FINDLAY, *Hegel, A Re-examination* (London, Allen & Unwin, 1958; reimp. 1964), pp. 146, 274-275; SIDNEY HOOK, *From Hegel to Marx* (1950; Ann Arbor Univ. Michigan, 1962), pp. 32-33. Sobre el sentido temporal del devenir real y la concepción de un devenir extratemporal, cf. BENEDETTO CROCE, *Saggio sullo Hegel* (3ª ed., Bari: Laterza, 1927), pp. 149-152.

⁴⁰ ADOLF TRENDLENBURG, *Logische Untersuchungen* (Berlin, 1840, G. Bethge), vol. I, pp. 31-32. Los debates originados por esta crítica, que denunciaba la inconsecuencia del pensamiento dialéctico-especulativo e invalidaba sus resultados, pueden seguirse en la obra de NICOLAIO MERKER, *Le origini della logica hegeliana* (Milano: Feltrinelli, 1961), pp. 324-339, 344-347, 357-360.

trado que, sin que el propio pensador lo advierta expresamente, apela a elementos que provienen de la intuición empírica, y que a través de la incidencia de lo sensible en el desarrollo del proceso dialéctico se filtra el tiempo, y acaso también el espacio, en el dominio del pensamiento puro. Pero gracias a ello es posible imprimir al proceso el dinamismo que de otro modo le faltaría. Esta grave inconsecuencia, que menoscaba la autonomía del procedimiento lógico, proviene de la confusión, frecuente en Hegel, de dos aspectos de la negación dialéctica: en el plano lógico, la negación rechaza lo que afirma el primer concepto, pero no pone nada nuevo; los opuestos son contradictorios y se limitan a excluirse mutuamente; en el plano real, el concepto que afirma es negado por otro concepto que afirma; los opuestos son contrarios y no se excluyen. Por esta confusión —que invita a considerar como contradictorios a los simples contrarios— el contenido sensible (que corresponde a los conceptos contrarios, idoneos en el plano de lo real) se introduce subrepticamente en la oposición contradictoria y, contra toda precaución, el tiempo se cuela en la esfera aséptica del pensamiento puro⁴¹. Y aunque de esta manera se posibilita el tránsito a través de las negaciones, se incurre, desde el punto de vista lógico, en un sofisma que compromete la eficacia cognoscitiva de la dialéctica.

6.2.3. Otro defecto de la dialéctica, al parecer no menos grave que el ya señalado, y que concierne directamente a la ubicación del tiempo en el proceso, se descubre al confrontar algunos textos hegelianos: mientras en uno (*Lógica*, de Jena, 1803-04), deriva el espacio desde el tiempo, hasta el punto que concibe a aquél como “inquietud paralizada”, “tiempo transformado en su contrario”, en otros (*Real-*

⁴¹ Contribuyo a confirmar estas presunciones, el hecho de que haya podido afirmarse que “la determinación, la clasificación y el encadenamiento de las esencias son, según Hegel, sugeridos por la experiencia, aunque sólo sugeridos”, ya que “la experiencia sirve simplemente para despertar en el espíritu del filósofo el sistema de las nociones que, al menos bajo la forma de su ley de generación, es aquí innata”. FRANZ GREGOIRE, *Etudes hégéliennes* (Louvain-Paris, 1953), p. 55. Sobre la cuádruple significación que ostenta el término contradicción cuando se aplica a las cosas mismas —contrariedad esencial, antagonismo necesario (conflicto), correlación constitutiva (reciprocidad) y amenaza inmanente de contradicción lógica (contingencia)— y que no coincide en ningún caso con el significado lógico de contradicción, remito igualmente al mismo texto. *Ibid.*, pp. 97-98 y a las explicaciones que desentrañan el alcance de cada significado, pp. 51-97. Desde otra orientación, fuertemente influida por el marxismo, se ha hecho notar que Hegel distingue oposición y contradicción, adjudicando a la primera el carácter de una relación extrínseca, y a la segunda, entendida como distinción de aspectos inconciliables dentro de la cosa misma, el de una relación intrínseca, con lo cual se apartaría del significado corriente en lógica formal. Cf. GOTTFRIED STIEHLER, *Hegel y los orígenes de la dialéctica*, trad. S. Marchan Fiz (Madrid: Ciencia Nueva, 1967), pp. 86-87.

philosophie, de Jena, 1805-06; *Propedéutica filosófica*, 1808; *Enciclopedia*, 1830), sin justificar el cambio radical de posición, invierte el orden y deriva el tiempo desde el espacio. Pero los momentos de la dialéctica no pueden invertirse sin grave deterioro del rigor del procedimiento, y ejemplos como éste parecen deponer en favor del carácter artificial de la dialéctica.

6.3. Es función del tiempo hacer posible el despliegue de la Idea en el ámbito de la exterioridad, entendiendo por tal, no un mundo ajeno a la Idea y situado fuera de ella o frente a ella, lo que sería un contrasentido dentro del sistema hegeliano, sino la distribución de cada cosa o parte del proceso natural en elementos o aspectos destinados a estar fuera unos de otros, a aparecer separados, porque integran una unidad que se desenvuelve en la sucesividad y que nunca podría ofrecer a la vez todos sus aspectos.

La naturaleza es la versión en términos de espacio y de tiempo de algo más fundamental, que sólo la *Lógica* puede explicitar correcta y exhaustivamente. Cabe, por ende, preguntar si el encadenamiento lógico no impone un orden cronológico que implica la eliminación de toda contingencia natural. Desde que el tiempo exhibe una estructura dialéctica, ¿no ata con vínculos necesarios cada uno de los momentos sucesivos, cuya índole, además, está predeterminada por la articulación de los momentos lógicos, que tienen establecido *a priori* su lugar en la serie que se despliega? Hegel creyó posible obviar esta dificultad cargando la contingencia en la cuenta del individuo (singular, empírico) y reservando la necesidad para la especie (universal, ideal), ya que lo importante, dentro de su construcción especulativo-racional, era la explicitación de las determinaciones del concepto y no la evolución empírica de los individuos, que se resistía a dejarse deducir racionalmente. En éstos no puede esperarse la plena concordancia entre el concepto y la existencia empírica, ya que, en razón de su índole racional, la Idea se manifiesta en ellos inadecuadamente, presentándose como la contradicción no resuelta. Pensando en el individuo, Hegel alegaba que la naturaleza era el ámbito de la eterna repetición, un mundo monótono, donde volvían una y mil veces las formas de otrora sin posibilidad alguna de evasión. Aquella aludida inadecuación explica que la naturaleza no pueda ser algo completo, susceptible de cerrarse en sí mismo, sino más bien algo necesitado de convertirse en algo diferente: la naturaleza implica el espíritu, no como una etapa cronológica ulterior, sino como una transición lógica necesaria, ya que desde siempre, según lo concibe Hegel, el espíritu está y ha estado desarrollándose en la naturaleza. Propio de uno y de otra es el carácter temporal, aunque en uno prevalezca la dimensión del futuro y en

la otra la del presente. El tiempo no puede estar ausente de ninguno de los dos, y en ambos muestra la misma estructura dialéctica.

6.4. En el dominio del espíritu se torna más aguda la dificultad para relacionar lo temporal —el desenvolvimiento histórico del espíritu— y lo eterno —la Idea, el Logos, la estructura lógica—, y se plantea el problema de la compatibilidad o, en todo caso, el de la conexión dialéctica entre ambos términos.

En la historia, que Hegel concibe como “la exégesis del espíritu en el tiempo”, lo eterno se manifiesta en un desarrollo temporal. Aunque las formas por las cuales lo absoluto atraviesa en la historia sean finitas e imperfectas, ya que lo que acaece en el medio de la exterioridad exhibe la separación de sus partes, que no pueden serlo todo a la vez, no por eso dejan de ser expresión de lo eterno. Pero lo que deviene en la historia, no obstante la aparente fragmentación de su curso, tiene la unidad del desarrollo que le confiere el fin que se realiza con el concurso del tiempo. Este no podría ser otro que el advenimiento cada vez más seguro de la libertad, oscuramente sentida en las etapas iniciales, realizada y gozada plenamente, al menos en la forma del saber, en la etapa final del proceso histórico. Y aunque esta solución, como advierte acertadamente Marx, no suprime el hecho de la coacción que traba para millones de hombres el ejercicio real de la libertad en el mundo empírico, la idea confiere unidad al proceso.

En la historia el espíritu llega a la plenitud de sí mismo, liberándose de su pasado, pero a la vez reconstruyéndolo y pensándolo. Transformación, progreso, enriquecimiento no serían más que signos de la manifestación de lo absoluto en la historia, aunque el camino sea fragoso y no ahorre penosos esfuerzos para alcanzar la meta. Pero la pretensión seductora de develar lo eterno en su aparición temporal tropieza con algunos obstáculos. Si lo absoluto se reduce a la historia y no es nada fuera de su ámbito, entonces lo eterno se confunde con lo temporal, la necesidad racional cede su puesto a la contingencia empírica y abre la puerta a la irracionalidad, —conclusión que repugna a la orientación del sistema hegeliano. Si, por el contrario, lo eterno es heterogéneo respecto de lo temporal, lo absoluto descendería a la historia, sin dejar por eso de estar por encima de ella, pero entonces ¿cómo explicar la ambigüedad de su situación y, sobre todo, su pasaje y su contacto?

Ante dificultades de esta índole se ha estrellado más de una vez el esfuerzo conciliador de los intérpretes⁴². Pero no hay duda que el

⁴² Los expositores de Hegel no suelen arredrarse ante las oscuridades de los textos, ni ante las inconsecuencias del pensamiento. En la mayoría prevalece el afán de conciliar, a veces por desgracia en un plano puramente verbal, lo que se

examen detenido de la relación entre el tiempo y la eternidad es pródigo en oscuridades no clarificadas dentro del sistema, sino agravadas por la estructura misma de la dialéctica. "Eterno" es predicado que conviene a lo verdadero, al todo, a la Idea, al espíritu, es decir, a lo absoluto concebido como identidad de esencia y existencia, como unidad en en que se absorben todas las diferencias y todas las oposiciones. Equivale, por lo tanto, a consumación, a síntesis definitiva. El deterioro que afecta a todo lo temporal detiene su agresión frente a lo eterno.

Sustraída al fluir que todo lo vulnera, la eternidad no podría ser un momento del tiempo que, por fuerza, estaría condenado a ser transitorio; tampoco aparecería cronológicamente después del tiempo, cuando hubiera cesado de fluir, lo cual equivaldría a concebirla en términos de futuro y, por lo tanto, a referirla a una de las dimensiones del tiempo, en cuyo caso no podría eludir sus limitaciones, empujando por la exterioridad de sus momentos, —lo que contradice su esencia.

La eternidad no es la suma de los momentos del tiempo, que en virtud de su estructura sucesiva, están unos fuera de los otros, pero tampoco está desvinculada del tiempo porque lo une a él una relación dialéctica: no puede ser más que la negación del tiempo, su antítesis más definida.

Si este análisis es correcto resulta que la eternidad está en una condición ambigua: es, a la vez antítesis y síntesis o, mejor, una síntesis que es una antítesis⁴³. Si para resolver la dificultad se apelara a la distinción de lo temporal y lo eterno y se asignara a cada uno un dominio cerrado sin comunicación entre sí o bien se atenuara la distancia alegando que el desarrollo cronológico repite al desarrollo ideal en la forma de la exterioridad, se caería en una metafísica dualista que separa las verdades lógicas y las verdades reales, con lo cual se quebraría, una vez más, la unidad del sistema. Queda, pues, en claro que los esfuerzos de Hegel no han sido felices para lograr una solución satisfactoria a los enigmas que propone el tiempo.

resiste a dejarse penetrar hasta el fondo. Cf. HENRI NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel* (Paris: Aubier, 1945), pp. 89-90, 302-303, 355-356. JEAN HYPOLITTE, *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel* (Paris: Aubier, 1946), pp. 558-560, 565-570. ARMANDO PLEBE, *Hegel, filosofo della Storia* (Torino: Edizioni di Filosofia, 1951), pp. 79-80. JACQUES D'HONDT, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante* (Paris: P.U.F., 1966), pp. 117-118. PIERRE-JEAN LABARRIERE, *Structures et mouvement dialectique dans la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel* (Paris: Aubier, 1968), pp. 223-227, 257-258, 266.

⁴³ Cf. G. R. G. MUEB, *A Study of Hegel's Logic* (1950, Oxford: Clarendon Press, reimp. 1959), p. 303.

EL LENGUAJE Y LO TRASCENDENTAL

Por *Roberto J. Walton* *

UNA teoría trascendental se ocupa del estudio de las condiciones subjetivas de la posibilidad del conocimiento, analiza las formaciones objetivas según las relaciones ideales que les son inherentes, ve en ellas huellas de una actividad constitutiva, y considera que toda realidad concebible entra en relación con la conciencia. Si aplicamos este punto de vista al lenguaje, cabe preguntar por las condiciones subjetivas de la posibilidad de la significación —elemento sin el cual no habría lenguaje—, descubrir las relaciones ideales que son inherentes a las significaciones, remitir toda significación a los actos de la conciencia por medio de una reactivación de los horizontes olvidados y ocultos que participan en su constitución, y considerar toda significación concebible como una significación para la conciencia. Además se presenta el problema de las relaciones que existen entre el lenguaje y las cosas. Estas relaciones pueden ser de entrelazamiento en la reciprocidad de expresión y revelación, de paralelismo o copia cuando las formas sintácticas del lenguaje se corresponden con las "formas sintácticas" de la realidad, de configuración simbólica en la construcción lingüística natural, y de separación arbitraria en la construcción lingüística convencional. Aquí nos ocuparemos principalmente de tres soluciones referentes al segundo problema señalado y a las dos posiciones intermedias en la relación entre el lenguaje y las cosas —es decir, a lo que es intrínseco a las mismas formaciones ideales y objetivas del lenguaje, y al lenguaje como paralelo o copia y como configuración simbólica de la realidad— dentro del marco de problemas derivados de la estética, la analítica y la dialéctica trascendental kantiana.

El análisis trascendental de la conciencia difiere del análisis empírico de tipo psicológico, histórico o social. Cassirer señala que la crítica contra el psicologismo, efectuada por Husserl en relación con la lógica, debe ser extendida a todas las formas y funciones del espíritu humano. Los problemas trascendentales no son problemas genéticos del tipo empírico, y la investigación trascendental debe prescindir del orden temporal en que las verdades se han manifestado a la conciencia empírica y han aparecido en la vida cultural a fin de descubrir las leyes generales de la conciencia que determinan toda formación particular. Una cosa es el proceso genético del origen de las significaciones y otra cosa es la forma en que operan una vez que han sido adquiridas o establecidas. La cuestión fenomenológica o trascendental

* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

consiste en establecer la posición de las formas con independencia de su devenir, y en determinar los elementos que deben estar presentes como condiciones indispensables para que el lenguaje sea verdaderamente lenguaje. Se necesita un punto de partida que permita una interpretación correcta de los hechos empíricos al distinguir los distintos estratos del lenguaje y las relaciones que necesariamente mantienen entre sí. El valor del análisis trascendental reside en que nos proporciona un marco de referencia ideal que permite interpretar los hechos y distinguir elementos que genéticamente son inseparables. Por eso permite determinar cuándo aparece el lenguaje en el sentido de un lenguaje humano. Se debe partir de lo dado, de los hechos empíricamente establecidos, pero no cabe detenerse en estos datos, sino buscar más allá de ellos sus condiciones de posibilidad. Al margen de la inducción psicológica, histórica o social —o de la deducción metafísica— es necesario “descubrir una cierta estructura jerárquica, una superposición y subordinación de las leyes estructurales de la esfera en cuestión, una determinación recíproca de factores formativos particulares... la unidad del principio espiritual que parece gobernar todas sus configuraciones particulares, con toda su vasta diversidad empírica”¹.

Una filosofía de las formas simbólicas como la propuesta por Cassirer no se preocupa, pues, por las fuentes empíricas de la conciencia sino por su puro contenido. Toma como punto de partida el *quid facti* de las formas particulares de la conciencia para investigar luego su significación, es decir, el *quid juris*. Esta investigación comprende en el pensamiento kantiano dos direcciones: la que se dirige a los objetos del entendimiento puro y la que se dirige al entendimiento puro como facultad de conocer. En la orientación subjetiva se refiere a una subjetividad que es ajena a lo individual y accidental, y que por eso puede ser fuente de universalidad. Por eso la subjetividad del espacio y el tiempo sirve de fundamento a la matemática y la unidad trascendental de la apercepción da cuenta de las leyes de la naturaleza. Al plantear el problema en el plano del *quid juris*, Kant elimina el conflicto entre el sujeto y el objeto y da lugar a una necesaria correlación (PSF, III, 58 y ss.). Pero la subjetividad es una totalidad de funciones a partir de las cuales se construye el fenómeno del mundo. Cassirer intenta prolongar la correlación kantiana entre el sujeto y el objeto para aquellas funciones de la subjetividad que son ajenas a lo teórico. Parte de las formaciones en que existe el es-

¹ ERNST CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* /siglas: PSF/, Berlin, Bruno Cassirer (I, 1923; II, 1925; III, 1929), II, pp. 15-6. Cf. WILLIAM M. URRAN, *Language and Reality* /siglas: LR/, London, George Allen & Unwin, 1961, pp. 69, 105.

píritu objetivo e intenta por medio de un análisis retrospectivo llegar a sus presupuestos o condiciones de posibilidad. Su investigación trascendental aspira a llegar a los modos de conciencia formativos, y establecer para todos los campos de la actividad cultural una correlación entre la objetividad y la subjetividad del espíritu. A la diferencia entre las formaciones objetivas debe corresponder en el sujeto una diferencia en las actitudes específicas de la conciencia y, de ese modo, mito, lenguaje y ciencia nos remiten a las estructuras de la conciencia expresiva, representativa y significativa (PSF, III, 67). Y prolongar la correlación más allá del plano de lo teórico implica abandonar la subordinación de la conciencia perceptiva a los principios sobre los que se basa la experiencia científica. Ya no se puede hablar de una sola síntesis intelectual que determine los objetos de la intuición empírica y los objetos de la ciencia. Las categorías sobre las que se funda el conocimiento físico y matemático no pueden ser las mismas que determinan nuestro mundo natural, porque la síntesis que posibilita la percepción de este mundo no está subordinada a los conceptos puros del entendimiento (PSF, I, 8-16; III, 224). No es válida la afirmación de que "la síntesis de la aprehensión, que es empírica, debe estar necesariamente en conformidad con la síntesis de la aperepción, que es intelectual y está contenida totalmente *a priori* en la categoría. Es una y la misma espontaneidad, la que allí bajo el nombre de imaginación y aquí bajo el de entendimiento introduce el enlace en lo múltiple de la intuición" (*Crítica de la razón pura*, B 162n). El análisis de los elementos configuradores de la experiencia no puede quedar limitado a la superestructura de la ciencia porque la experiencia común, la infraestructura de las percepciones sensibles, está cargada de significados teóricos y se presenta como un universo espiritual organizado. En el caso de esta percepción, la síntesis es efectuada por el lenguaje, que ofrece un principio diferente del de la síntesis de la aperepción y contribuye así de un modo decisivo a la construcción del mundo de los objetos. La síntesis empírica se distingue de la síntesis intelectual en algo más que el mero grado de distinción.

La conciencia encierra ciertas condiciones fundamentales de unidad, ciertos modos de combinación, como, por ejemplo, la coexistencia de los fenómenos en el espacio, su sucesión en el tiempo, el orden de las cosas y los atributos, y el orden de las causas y los efectos. Hay formas originales de síntesis que permiten reunir la multiplicidad en una unidad y efectuar así una configuración del mundo. Estas formas básicas de la relación no se derivan de las impresiones sino que son cualidades irreductibles de la conciencia. Un mismo tipo de relación —o "cualidad" de la relación— puede presentarse con una "modalidad" diferente en distintos contextos como el lenguaje, el mito y

la ciencia (PSF, I, 27-32; III, 16-20). La misión del lenguaje no consiste simplemente en copiar o imitar un orden de cosas ya establecido de tal modo que su perfección se advertiría en la mayor o menor habilidad para traducir ese mundo. Tiene una función constructiva y productiva y no meramente reproductiva. Dentro de su modalidad particular, enlazada con lo intuitivo y lo concreto, el lenguaje desarrolla progresivamente las representaciones básicas del espacio, el tiempo y el número creando las condiciones indispensables para el dominio intelectual y la síntesis de los fenómenos en la unidad de un mundo. Además permite la individualización de objetos idénticos en el fluir de las impresiones. La categoría de cosa sólo adquiere significación y estabilidad con el desarrollo del lenguaje porque la unidad del nombre aparece como el punto de cristalización de una multiplicidad de fenómenos. El conocimiento de la significación idéntica de los nombres es paralelo al conocimiento de la identidad de las cosas y sus atributos. No aprehendemos y nombramos ciertas diferencias ya fijadas por la percepción, sino que trazamos por medio del lenguaje ciertas separaciones y conexiones que permiten el surgimiento de configuraciones individuales en el fluir de la conciencia. Una vez que se han diferenciado y definido ciertos contenidos mediante los factores de análisis y síntesis inherentes a la formación de palabras, se los puede comparar unos con otros a fin de ordenarlos en clases. Y en este proceso de abstracción, el lenguaje llega también a la expresión y consolidación de la idea de relación. Por ejemplo: las relaciones de causa y efecto, de condición a condicionado, de medio a fin, se desarrollan gradualmente desde su expresión mediante la simple coordinación hasta su manifestación en las cláusulas subordinadas (PSF, I, caps. 3, 4 y 5). Nos encontramos, pues, con categorías que no sólo están presentes en el conocimiento teórico, sino también en el lenguaje, que, en cuanto elemento formador, aparece como una condición de posibilidad de la síntesis empírica de la aprehensión. Esto entraña una relativización de las nociones de materia y forma que sólo pueden oponerse de un modo funcional y no sustancial porque su significado varía según el sistema de referencia. Lo que se presenta como materia desde la perspectiva de una actitud puramente cognoscitiva puede aparecer dentro de otro contexto más concreto como un elemento formado. No hay un solo estrato del conocimiento, sino múltiples niveles que nos presentan diferentes conceptos de materia y forma.

Por otra parte, el lenguaje —además de ser un elemento formador con respecto a la percepción— encierra en sí mismo una oposición relativa y funcional entre materia y forma. Hay una reciprocidad y correlación entre el contenido espiritual y la expresión sensible. No hay contenidos espirituales independientes que puedan subsistir por sí

solos con anterioridad a la expresión lingüística, y por eso lo sensible no es la mediación de un contenido ya hecho, sino que contribuye a su formación. Un contenido sólo puede definirse desde el punto de vista conceptual por medio de su fijación en un signo como instrumento que le permite desarrollarse plenamente: "El contenido del espíritu sólo se descubre en su exteriorización; la forma ideal solamente se conoce por medio de y en el conjunto de signos sensibles que utiliza para su expresión" (PSF, I, 18). Así, la sensibilidad aparece "formada" o "gobernada espiritualmente". El lenguaje se caracteriza por un movimiento natural que va de lo sensible y lo físico a lo espiritual e ideal, y manifiesta una "indiferencia" ante la división del mundo en dos esferas separadas. Este movimiento pasa por las fases de la copia, la analogía y el símbolo. Conduce a una progresiva idealización del lenguaje, pero sin que se pierda la interpenetración con lo sensible (PSF, I, 122-24). Por eso Cassirer sostiene que el lenguaje, en cuanto debe expresar todas sus representaciones intelectuales en función de contenidos sensibles, lleva en sí el esquema trascendental de Kant (PSF, I, 148-49). El entrelazamiento de lo ideal y lo sensible se produce en todas las expresiones del lenguaje, desde las más sensibles, —las metáforas lingüísticas que procuran pintar los fenómenos del modo más adecuado posible— hasta las más elevadas expresiones espirituales. Un idioma primitivo, por ejemplo, puede expresar relaciones espaciales por medio de la representación de objetos espaciales concretos (por ejemplo, las relaciones "enfrente de" y "detrás de" con los términos concretos "ojo" y "espalda"). A su vez, las relaciones espaciales sirven como base para la expresión de conceptos más intelectuales. Términos como "representar", "fundamentar", "comprender", "aprehender", "concebir", etcétera, traducen relaciones ideales y sólo pueden hacerlo si las reproducen analógicamente por medio de una proyección en el espacio (PSF, I, 147: 156-57). El mismo proceso se repite en los productos tardíos del desarrollo del lenguaje que se caracterizan por su alto grado de abstracción y generalidad. La expresión del "ser" como "pura forma trascendental de la relación" tiene que abrirse paso gradualmente a través de términos que conservan la coloración de una realidad sensible dada. La relación predicativa se expresa en un primer momento en la misma forma que la relación atributiva sin tener una designación lingüística especial. Luego aparecen expresiones que designan la "cópula", pero sin tener la universalidad de su función. Esas expresiones se relacionan con términos que designan la existencia en un momento o en un tiempo determinado. Por último aparece la expresión universal del ser, pero de tal modo que una misma palabra se utiliza para designar la mera existencia y la síntesis puramente predicativa. Esta situación confirma en el caso del término universal de la relación la misma si-

tuación que se advierte en todo el desarrollo del lenguaje, es decir, la "determinación recíproca de lo sensible por lo espiritual y de lo espiritual por lo sensible" (PSF, I, 292).

En suma: el análisis del lenguaje de Cassirer se coloca, por un lado, en el marco de la analítica trascendental, y, por el otro, entraña un movimiento que va de lo físico a lo espiritual sin perder de vista la interpenetración de ambos aspectos. En este punto surgen otras dos posibilidades. Se puede prolongar el análisis en el proceso de espiritualización a lo que trasciende toda experiencia. Esto nos conduce al simbolismo metafísico de Urban y a problemas que corresponden al marco de la dialéctica trascendental kantiana. O bien se pueden colocar las formas ideales obtenidas como resultado de la progresiva idealización del lenguaje en relación con el mundo de la experiencia. Con esto aparecen los problemas del mundo antepredicativo de Husserl dentro del marco de la estética trascendental. En ambas direcciones se anula el equilibrio entre lo sensible y lo ideal, y se orienta el lenguaje hacia lo puramente ideal o espiritual o bien hacia un sustrato puramente sensible.

Urban reitera la tesis de Cassirer sobre el movimiento natural del lenguaje que va desde la copia a la analogía y de ésta al símbolo. Pero da a este movimiento una dimensión metafísica que está ausente en el pensamiento de Cassirer². En el lenguaje simbólico se toman elementos de los ámbitos más estrechos e intuibles de la experiencia y se los emplea como expresiones de relaciones universales o ideales que por su naturaleza escapan a una expresión directa. El lenguaje avanza desde lo físico a lo espiritual en un movimiento que permite la determinación de lo no conocido por lo ya conocido. Esto implica un aspecto afirmativo en la formación simbólica. Pero el símbolo encierra a la vez un elemento negativo porque lo simbolizado no es tal como ha sido caracterizado por el símbolo. Sin este elemento negativo, nos encontramos ante verdades literales (LR, 421-26).

El discurso metafísico difiere de todos los demás porque los sujetos son metaempíricos y los predicados pertenecen a los dominios más generales de la experiencia. El problema del simbolismo y el conocimiento metafísico consistirá en la extensión de las categorías fenoménicas a lo nouménico. En todas las formas simbólicas se produce un moldeamiento de las palabras, pero el moldeamiento a que están sujetos los símbolos metafísicos tienen un carácter especial: la desespacialización y la destemporalización. El momento negativo que corresponde

² Cf. WILBUR M. URBAN, "Cassirer's Philosophy of Language", en *The Philosophy of Ernst Cassirer*, ed. Paul Arthur Schilpp, Evanston, Illinois, 1949, pp. 436-38.

a toda función simbólica se presenta en el lenguaje metafísico con estas dos modalidades. El moldeamiento se realiza por medio de un proceso de negación en que lo espacio-temporal se convierte en símbolo de relaciones inespaciales e intemporales. Por eso la atribución de existencia a los coimplicados metafísicos no entraña una hipóstasis ya que la noción se transforma por el hecho de no aplicarse literalmente como si fuera una presencia espacio-temporal. No se trata de una sustancialización de ideas, sino de un uso simbólico de la noción de existencia tomada del mundo físico. La evolución del lenguaje es válida también para los predicados ontológicos (LR, 656-63, 706-11).

La metafísica tiene, según Urban, dos fuentes. Por un lado, surge de la interpretación de las restantes formas simbólicas. Todas las formas simbólicas requieren un lenguaje metafísico porque además de sus afirmaciones explícitas contienen una metafísica figurada que exige ser comprendida. Por eso el lenguaje metafísico es el lenguaje del máximo contexto, y todos los restantes lenguajes adquieren significación a partir de él. En la medida en que todos los lenguajes remiten a la metafísica, ésta se convierte en el tema central de la filosofía del lenguaje y en la condición de inteligibilidad de los lenguajes del arte, la ciencia y la religión (LR, 630).

Por otro lado, la metafísica surge del intento de completar la experiencia mediante la postulación de entidades metaempíricas. Ningún lenguaje puede volverse inteligible sin el reconocimiento de los coimplicados de la experiencia que permiten completarla. Los coimplicados son conocidos inmediatamente en la experiencia, y, en cuanto parte de la experiencia misma, constituyen el elemento no simbólico en el conocimiento metafísico. Por eso las designaciones de los coimplicados y los predicados con que se los caracteriza son simbólicos. Si no hubiera un conocimiento intuitivo o no simbólico de los coimplicados metafísicos, los predicados no serían símbolos sino ficciones. Literalmente son contradictorios porque una presencia implica necesariamente en su acepción literal una localización en el espacio y una ubicación en el tiempo.

Completar la experiencia quiere decir dar inteligibilidad a la vida humana dentro del marco de la totalidad del cosmos. Una atracción inevitable impulsa al pensamiento en esa dirección. Aunque no encuentre una solución definitiva, el problema planteado no deja de tener sentido. La metafísica puede variar ante las modificaciones en el conocimiento empírico y los esquemas conceptuales. Pero estos cambios no alteran las exigencias últimas de inteligibilidad. Las formas de inteligibilidad que han sido defendidas no son definitivas, pero hay en ellas elementos que no pueden ser refutados porque forman parte de la trama necesaria de la razón. Lo que en Kant responde a una

tendencia natural de la razón, en Urban se presenta como una tendencia natural del lenguaje. Hay una "metafísica natural" inherente al movimiento del lenguaje que lo lleva a elevarse de lo físico o sensible a lo espiritual o ideal, y de lo espacio-temporal a lo inespacial e intemporal (LR, 181). Con la metafísica aparece un tercer tipo de conocimiento que va más allá del conocimiento intuitivo y el conocimiento conceptual, y se desenvuelve totalmente en el plano de la interpretación. Urban señala que en la interpretación coinciden las nociones de verdad y sentido. El único posible criterio de verdad en el universo del discurso metafísico es la inteligibilidad porque el sujeto de ese discurso es una totalidad metaempírica. La verdad es immanente en el discurso y cualquier significado completamente determinado aparece como verdad. Esta coincidencia no se manifiesta en los contextos limitados, pero sí en el máximo contexto. Las proposiciones sobre la totalidad no pueden ser verificadas por referencia a las partes, y no hay una experiencia del todo a la que puedan referirse esas proposiciones. Por lo tanto, o no hay verificación y no hay significado como sostienen los positivistas, o bien el significado y la verdad de las proposiciones se identifican (LR, 688). La inteligibilidad como racionalidad que se autentica a sí misma es la única noción posible de verdad en el máximo contexto. Se repite aquí la idea de Kant: "El uso hipotético de la razón . . . no es propiamente constitutivo, esto es, no es tal que por medio de él, si se quiere juzgar con todo rigor, se infiera la verdad de la regla general que se adoptó como hipótesis . . . es sólo regulativo, y por eso tiene la finalidad de llevar, en la medida de lo posible, una unidad a los conocimientos particulares y acercar de ese modo la regla a la universalidad . . . se encamina, por consiguiente, hacia la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento y esta unidad es la piedra de toque de la verdad de las reglas" (*Crítica de la razón pura*, A 647, B 675).

Una concepción diádica del conocimiento, limitada a la intuición y el concepto, conduce a una crítica del lenguaje metafísico. Las palabras y las proposiciones metafísicas aparecen como palabras y proposiciones vacías, y por eso la dialéctica trascendental de Kant se presenta como una crítica del lenguaje metafísico mediante un examen de la ilusión trascendental. Según Kant, hay complicados de la experiencia, pero la razón en su uso empírico no puede decir nada sobre ellos. Pero el mismo Kant anticipa la posibilidad de un nuevo tipo de conocimiento: el conocimiento por interpretación. Las proposiciones metafísicas carecen de verificación empírica, pero son necesarias para la regulación del conocimiento empírico y la interpretación de las proposiciones empíricas (LR, 365). En cuanto forma simbólica, la metafísica sólo se convierte en ilusión trascendental (según Kant) o sin

sentido (según los positivistas) cuando se considera en forma literal. Desde un punto de vista, es ilusión trascendental, y, desde otro, tiene significación y validez. Urban sostiene que Kant habría querido mostrar que, si se la acepta literalmente, la metafísica natural se convierte en ilusión trascendental, pero que, si se la considera simbólicamente, contiene una parte de verdad. Habría criticado la metafísica en su forma dogmática y literal, y habría abierto el camino para afirmar la validez de la metafísica natural y la necesidad de reinterpretarla en forma simbólica (LR, 718-20).

Urban avanza afirmativamente en el movimiento de la construcción lingüística natural y entra en el ámbito de problemas de la dialéctica trascendental. Pero en la dirección inversa —la de Husserl— es posible insistir en el aspecto de copia o analogía y plantearse los problemas del lenguaje en el marco de la estética trascendental. Según Husserl, el lenguaje es un "índice temático" de las significaciones, y éstas encierran una referencia a la experiencia. A esta referencia al mundo antepredicativo va unido un paralelismo entre la anfántica formal y la ontología formal, entre la morfología de las significaciones y la morfología de las intuiciones, que nos coloca ante una relación entre el lenguaje y las cosas que escapa por completo a la idea de símbolo o metáfora.

Husserl intenta reconstruir todo el ámbito de las significaciones tomando las formaciones ya dadas como si fueran "guías trascendentales", a fin de descubrir todos los momentos que les son inherentes. Esto se realiza por medio de "una génesis intencional y por ende esencial, y no de una génesis psicofísica e inductiva, la cual, por lo demás, sólo puede proyectarse y comprenderse a partir de aquélla" (FTL, 194)³. Husserl y Cassirer coinciden en la necesidad de una investigación fenomenológica o trascendental al margen de la génesis empírica, y, en relación con la distinción habitual entre un contexto de descubrimiento y un contexto de justificación, se podría decir que presentan una tercera posibilidad: un contexto de justificación inherente al contexto de descubrimiento que intenta reconstruir idealmente la génesis de las formaciones significativas. Pero esto se efectúa por dos caminos distintos. Mientras que Cassirer y Urban intentan la justificación a partir de la génesis en la construcción lingüística natural, Husserl propone una fundamentación a partir de la experiencia en lugar de seguir el desarrollo de las formas simbólicas. La investiga-

³ Siglas de las obras de EDMUND HUSSERL: LU, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, 1968; FTL, *Formale und transzendente Logik*, en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, X, 1929; EU, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Claassen, 1964; Hua., *Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff.

ción trascendental adquiere otra dirección cuando procura aclarar la génesis de sentido mediante un análisis de las referencias ideales de las significaciones más complejas y fundadas a las más simples y originarias, vía por la que se llega al mundo de la experiencia. Con este enfoque, la relatividad de las nociones de materia y forma adquiere para el pensamiento de Husserl un sentido distinto del que tiene en Cassirer. Podríamos aplicar a la concepción husserliana de la significación lo que dice Cassirer con respecto a la distinción paralela entre materia y forma en la percepción (PSF, III, 227-35). Cassirer no podría referirse a una materia o sustrato absoluto porque no existe para él, como tampoco para Urban, una experiencia pura, sino que el mundo mismo se constituye paralelamente al desarrollo de las formas simbólicas ⁴.

Según Husserl, la capa de la expresión o de la significación se adapta a los sentidos de la capa inferior de la conciencia o capa intuitiva y los eleva al nivel del logos. Esta capa intencional superior tiene, lo mismo que las capas inferiores, sus componentes noéticos y noemáticos. Refleja todas las demás intencionalidades, pero no al modo de un simple barniz porque les confiere el carácter de lo conceptual. Junto a una no integridad accidental que aparece cuando la capa superior no se aplica a toda la capa intuitiva, hay una no integridad que responde a la esencia de la expresión en cuando esfera de lo conceptual y lo universal. Las palabras no están unidas a una intuición aislada sino a una multiplicidad infinita de intuiciones. Esta generalidad aparece también en las significaciones individuales, porque un mismo objeto designado con un nombre propio puede ser captado por múltiples intuiciones que mantienen una unidad de sentido en medio de la diversidad. Sin embargo, más allá de esta capacidad de abstraer o generalizar, la expresión no hace más que reflejar a la intuición. Hay una identidad perfecta entre la capa del sentido y la capa de la significación en lo que se refiere a los caracteres de tesis. Si la percepción presenta un sentido acompañado de una determinada modalidad de ser (real, dudoso, etcétera), la capa de la expresión reflejará el sentido en una significación conceptual y reiterará la tesis sin alterarla. No es posible distinguir dos tesis, porque hay una coincidencia entre el nóema de la expresión y el nóema expresado (Hua., III, 303-10).

En todos los nóemas de la capa intuitiva de la conciencia se encuentra una "proposición intuitiva" como unidad del sentido intuitivo y la tesis, elementos que "no encierran ninguna alusión a la expresión y la significación conceptual, pero, por otro lado, contienen bajo sí

⁴ Cf. ERNST WOLFGANG ORTH, *Bedeutung, Sinn, Gegenstand*, Bonn, Bouvier, 1967, pp. 113-28.

todas las proposiciones expresivas, esto es, las significaciones proposicionales" (Hua., III, 324). Es necesario, pues, examinar cómo la proposición expresiva remite a la proposición intuitiva, esto es, cómo las significaciones remiten a los sentidos intuitivos y cómo se originan las modalidades de la creencia en la experiencia.

Cualquier formación significativa puede ser interrogada con respecto a su génesis a fin de descubrir las referencias intencionales ocultas en ella. Esta génesis no se limita a lo sintáctico. Hay una referencia retrospectiva de las evidencias predicativas a la evidencia no predicativa o experiencia, porque el juicio es una construcción sintáctica efectuada sobre la base de núcleos elementales que ya no contienen sintaxis predicativas. El juicio genéticamente primario es el simple juicio categórico individual fundado en la experiencia. En él se encuentra un sustrato individual porque la experiencia en su sentido original se caracteriza por una referencia directa a lo individual. Y sus formaciones categoriales son las formaciones sintácticas primarias sobre las que se fundan las sintaxis superiores de las que se ocupa la analítica formal. Pero veremos que incluso la experiencia fundante "tiene su propio modo de operaciones sintácticas, las cuales están libres de todas las formaciones conceptuales y gramaticales que caracterizan lo categorial en el sentido del juicio predicativo y el enunciado" (FTL, 188).

Husserl distingue en el juicio individual fundado en la experiencia una forma sintáctica y una materia sintáctica. La referencia a los objetos está relacionada con las materias, mientras que la forma está representada por aquellos elementos —sujeto, predicado, atributo— que carecen de una referencia objetiva de tipo sensible. Al analizar sucesivamente la proposición, sus componentes y los elementos inherentes a estos componentes, llegamos por último a una materia que carece de forma sintáctica. Pero esta materia sintáctica tiene a su vez una cierta configuración ya que en ella pueden distinguirse una forma y una materia. Se trata de otra unidad de nivel inferior a la unidad de forma sintáctica y materia sintáctica. La distinción sintáctica refleja la distinción entre materia y forma en el objeto categorial: "El ideal de un lenguaje lógicamente adecuado es el de un lenguaje que proporcione una expresión unívoca a todas las materias posibles y a todas las formas categoriales posibles" (LU, II/2, 191). Por su parte, la distinción entre la forma noética con su correspondiente nóema y la materia hylética en el objeto sensible u objeto de primer grado se refleja en la distinción entre materia no sintáctica y forma no sintáctica, y por eso "se llega también a los últimos sustratos sin forma sintáctica por el lado de la morfología de las significaciones"

(Hua., III, 30). Estos últimos sustratos tienen su paralelo en los últimos términos que no entran en una forma sintáctica.

La forma no sintáctica o forma nuclear aparece cuando se comparan dos materias sintácticas de la misma especie. Una comparación entre las materias sintácticas "pared" y "mesa", "redondo" y "blanco", y "semejante" y "mayor", nos revela respectivamente las formas no sintácticas sustantiva, adjetiva y relativa. Mientras el sujeto, el predicado y el atributo son formas sintácticas, la sustantividad y la adjetividad propia o relativa son formas no sintácticas. La materia no sintáctica o materia nuclear aparece como el elemento que se manifiesta de un modo idéntico en la comparación de dos materias sintácticas —por ejemplo, "rojo" y "rojez" o "similar" y "similitud"— que difieren por su forma no sintáctica pero tienen un mismo contenido objetivo (FTL, 259-74). No se puede decir nada acerca de la materia no sintáctica porque es una pura indeterminación que se encuentra al margen del lenguaje, y sólo es aprehensible por medio de las formas nucleares que le otorgan una significación. André de Muralt señala que en esta tesis de que el mundo de la experiencia es una materia indefinida que puede asumir una infinitud de formas significativas sintácticas y no sintácticas se revela "la tendencia intuicionista-monista de la fenomenología: una sola captación intuitiva de una sola realidad única y sintáctica"⁵.

La posibilidad de formular una proposición expresiva no sólo reside en las formas sintácticas sino también en las materias sintácticas. El lógico formal pasa por alto esta situación, ya que se interesa exclusivamente por lo sintáctico. Lo único que interviene en la teoría lógica formal es la multiplicidad de las formas de lo sintáctico. Las materias sintácticas se consideran como meros "alcos" vacíos y se someten a un cálculo. Pero el juicio de experiencia tiene en ella "los fundamentos esenciales de su motivación". La base primordial de la experiencia desempeña un papel en los juicios originales mismos y no al margen de ellos. Esto significa que las materias sintácticas que se presentan en la unidad de un juicio deben tener alguna relación entre sí, y que no pueden ser variadas de un modo totalmente arbitrario. Una variación arbitraria que contradice la unidad de la experiencia conduce a juicios carentes de sentido del tipo de "la suma de los ángulos de un triángulo es igual al color rojo". La unidad y coherencia de la experiencia es el fundamento de la congruencia material entre las materias sintácticas de los juicios (FTL, 193-96). Puesto que las conexiones de los juicios responden a las conexiones entre

⁵ ANDRÉ DE MURALT, *L'idée de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1958, p. 134 n. Cf. JULES VUILLEMIN, *L'héritage kantien*, Paris, P.U.F., 1954, p. 215.

las cosas, la unidad de la experiencia posible y las cosas dadas en una experiencia unitaria preceden a lo categorial e intervienen en su configuración: "... en la medida en que éste y aquél y los muchos otros objetos que se han constituido en cada caso se encuentran en relaciones de homogeneidad, se enlazan según la igualdad y la semejanza en síntesis de homogeneidad, en tanto se han destacado mediante el contraste, entonces surgen conexiones comparativas, se destacan notas comunes y diferentes, y de este modo las posibilidades de la predicación lógico-conceptual" (Hua. XI, 144).

Los juicios no sólo encierran una referencia retrospectiva al mundo de la experiencia en las materias sintácticas y no sintácticas. Las propias formaciones no sintácticas, y a través de ellas las formas sintácticas, tienen su base en la experiencia. La forma nuclear de la sustantividad reposa sobre el hecho de que a todo objeto preconstituido en la pasividad le es inherente no sólo el ser un objeto en general sino el ser algo explicable. La experiencia de lo individual está gobernada por la visión no temática de un tipo empírico que se funda en la síntesis pasiva de diversas percepciones coincidentes que se asocian entre sí. En virtud de este horizonte interno de determinabilidad indeterminada, todo objeto dado pasivamente en la percepción puede ser el sustrato de una determinación, y luego, en el plano sintáctico, el sujeto de juicios predicativos (EU, 263). La forma de la sustantividad —presupuesta por la forma sujeto— designa la independencia de un objeto frente a la forma de la adjetividad que es la forma del "inherente a algo", es decir, de la dependencia con respecto a un objeto. Husserl distingue tres grados en la percepción de un objeto. El grado inferior es el de la intuición que precede a toda explicación y se dirige al objeto en una aprehensión simple. Un segundo grado corresponde a la captación de las determinaciones internas del objeto, es decir, a la explicitación fundada en el horizonte interno de la percepción simple. Aquí el interés perceptivo intenta penetrar en ese horizonte interno, y en la explicación o determinación interna se producen los momentos dependientes del sustrato de determinación, a los que corresponde la forma nuclear de la adjetividad absoluta, es decir, el atributo (EU, 114-15, 267). El tercer grado de las operaciones perceptivas se dirige al horizonte externo. Todo objeto está rodeado por un fondo de objetos copresentes, y sobre la base de la contemplación externa se producen las determinaciones externas o relativas, a las que corresponde la forma no sintáctica de la adjetividad relativa, es decir, la relación (EU, 123). Por lo tanto, las formas no sintácticas y sintácticas están determinadas por diferencias en la aprehensión, es decir, por diferencias intuitivas que el lenguaje se limita a reflejar: "Las expresiones adjetividad, sustantividad, etcétera, no deben

ser entendidas como si se tratara aquí de diferencias en la forma lingüística. Aunque las designaciones de las formas nucleares sean tomadas de los modos de designación de las formas lingüísticas, no se quiere señalar con ellas otra cosa que la diferencia en el modo de captación" (EU, 248-49).

Acabamos de considerar cómo la significación es un reflejo de los sentidos intuitivos y ahora corresponde examinar el mismo problema en el caso del otro componente de la proposición: la tesis, es decir, la modalidad de ser. Las motivaciones surgidas de la experiencia posibilitan también la modalización en la esfera predicativa (FTL, 194). La percepción puede desarrollarse de tal modo que, por ejemplo, la aprehensión noética de una esfera roja que constituye el sentido noemático "esfera roja" se vea confirmada por experiencias concordantes. Pero en el despliegue de esa percepción pueden descubrirse luego nuevos aspectos que contradigan las expectativas de la mención originaria dirigida a la esfera roja. Puede aparecer la conciencia de algo "no rojo, sino verde", "no esférico, sino aplastado", que contradice la intención primaria, y, como nuevo sentido noemático, se superpone al sentido anterior y lo invalida. El fenómeno originario de la negación es un fenómeno de anodamiento o cancelación que tiene lugar en la esfera antepredicativa antes de presentarse en el juicio. En lugar de la interrupción categórica de la experiencia puede llegarse a un estado de duda en virtud de una detención duradera en el proceso que conduce a la anulación de una intención de espera mediante la aparición de percepciones discordantes. Por ejemplo, una figura que aprehendemos primero como un hombre puede adquirir en el transcurso de la experiencia el aspecto de un maniquí. La percepción inicial se divide en una percepción doble, y se puede dudar entonces si se trata de la percepción de un hombre o de un maniquí porque un mismo conjunto de datos es el fundamento común de dos intenciones que se superponen. Son dos intuiciones entre las que existe un conflicto no decidido y una penetración recíproca. Al no haber un cumplimiento concordante, las intenciones anticipadoras de la percepción establecen una espera ambigua. De esta percepción dudosa que motiva inclinaciones contrapuestas nace un concepto de posibilidad inherente, lo mismo que la negación original, a la esfera antepredicativa (EU, 102-19).

Las interrogaciones retrospectivas de la fenomenología nos conducen en última instancia a un mundo de experiencia que puede asumir formas que a su vez se fundan en una constitución pasiva: "Observando el crecimiento de los frutos lógicos ... indicamos lo que es el mismo fruto lógico ... La percepción y sus modos de conciencia paralelos de la intuición son las primeras estructuras fundamentales

de la conciencia, las cuales se toman en cuenta para la composición de la conciencia lógica específica: son, en la construcción lógica, los primeros fundamentos que deben ser colocados y comprendidos" (Hua., XI, 319 n) ⁶. La idea de una ontología de este mundo de la experiencia inmediata y antepredicativa nos coloca en el marco de una nueva estética trascendental o "logos del mundo estético" como ciencia de la experiencia pura anterior a las actividades categoriales (FTL, 256-57). Según Husserl, la estética trascendental kantiana debe ampliarse mediante otras investigaciones constitutivas a fin de determinar todo el *a priori* noemático de la intuición sensible (Hua., I, 173). Sin este *a priori* no podrían aparecer los objetos unitarios de la experiencia y la unidad de un mundo que constituyen el presupuesto de todo juicio posible. La estética trascendental ampliada en el sentido husserliano se presenta como el estrato fundamental de la lógica trascendental, entendida no sólo como formal o analítica sino como disciplina material. Así, se puede hablar de un mundo espacio-temporal, de unidades sustanciales y de una causalidad como formaciones estéticas o datos de la intuición pura anteriores a las idealizaciones teóricas que surgen de ello ⁷. Las síntesis inherentes a las intuiciones no deben contraponerse a la estética trascendental (Hua., VII, 404), y por eso no hay lugar para hablar de una síntesis productiva no teórica en el plano del lenguaje. Mientras la filosofía de las formas simbólicas subordina la estética a la analítica trascendental y asigna un papel productivo al lenguaje, la fenomenología de Husserl convierte a la estética en el estrato fundamental de la lógica trascendental y limita el lenguaje a una función reproductiva.

Nos hemos limitado a cuestiones objetivas. Pero no podemos dejar de señalar la orientación de ciertos problemas subjetivos —ya indicados al comienzo de este trabajo— en los que se encontrará la posibilidad de una unidad del lenguaje que, como unidad en la multiplicidad, encierre los dos polos de esta última antinomia. El pro-

⁶ Si este mundo no estuviera predado careceríamos de un sustrato para la actividad del pensamiento: "... en primer lugar debe ser experimentado simplemente un mundo, deben ser experimentadas cosas, sucesos, etc., a fin de que la actividad pensante pueda entrar en acción y un saber sobre las cosas pueda estructurarse sobre ella (la idealidad de la verdad) hasta las más elevadas teorías científicas. Los últimos sustratos de todos los pensamientos y de todas las demás formaciones ideales que surgen de la actividad espiritual se encuentran en el mundo de la experiencia... toda actividad denominadora, predicativa, teórica, lo mismo que cualquier otra que imponga un sentido nuevo al objeto de la experiencia, queda excluida... Todo esto es predado a nuestras preocupaciones activas, en especial la actividad del pensar específico, del pensar conceptual, predicativo, teórico (Hua., IX, 58-61).

⁷ Cf. THOMAS SEEBIOM, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, Bonn, Bouvier, 1962, pp. 185-92.

blema del "origen" de las formaciones significativas recibe también otra respuesta en el pensamiento de Husserl. La lógica —de cuyas significaciones el lenguaje es un "índice temático"— encierra una bilateralidad en cuanto no debe limitarse a consideraciones de tipo objetivo, sino que debe tomar en cuenta la actividad cognoscitiva del sujeto en una orientación subjetiva no psicológica sino trascendental. Husserl no sólo intenta fundar las idealidades sobre el suelo de la experiencia antepredicativa sino que remite esas formaciones lógicas a las evidencias subjetivas en que nos son dadas. Y este análisis de la evidencia conduce a problemas relativos al sujeto distintos de los que se ha planteado Cassirer en su correlación entre las formas objetivas y las formas subjetivas del espíritu —la referencia no es a un espíritu subjetivo como correlato de las diversas formaciones del espíritu objetivo sino a un sujeto como correlato de un único mundo de la experiencia y de las idealidades fundadas en este mundo—. Y se puede avanzar en este camino hacia un estrato anterior al de los problemas relacionados con el *cogito* husserliano. Es posible hablar de un horizonte "interno" y de un horizonte "externo" de las significaciones en su aspecto subjetivo, referir el primero al sujeto hablante (Merleau-Ponty) y el segundo a la comunidad hablante (Urban), y efectuar además una revisión de la noción de lógica trascendental unida a la idea de univocidad (Ricoeur). A través de esta investigación subjetiva puede surgir la posibilidad de una relación entre el mejoramiento del lenguaje y el mejoramiento del conocimiento en que "el lenguaje revela la realidad en la medida en que la realidad confirma el lenguaje" (Dufrenne). Aquí se encuentra en un nivel del lenguaje anterior al de la copia o paralelismo y la configuración simbólica el equilibrio entre las dos posiciones antagónicas fundadas en la estética trascendental y la lógica trascendental. Se trata de un lenguaje del entrelazamiento, lenguaje que es a la vez expresión y revelación, y que por estar referido tanto al mundo de la palabra hablada como al mundo de lo vivido encierra en sus fuentes esas dos posibilidades. De este modo no se hace más que profundizar en relación con el lenguaje —ya se señaló cómo Cassirer parte del problema de la síntesis de la aprehensión y además confiere al lenguaje el papel del esquematismo trascendental— el camino kantiano de la deducción subjetiva de las categorías aún más allá de lo que se había propuesto Husserl cuando señaló que "una lógica trascendental sólo es posible en una noética trascendental" (Hua.. VII, 281).

RELATIVISMO: DIVERSIDAD DE SISTEMAS MORALES Y CONDUCTA RACIONAL

Por Eduardo A. Rabossi *

LA oposición que se suele plantear entre *relativismo* y *absolutismo* desempeña en el ámbito de la filosofía moral un papel parecido al que cumplen en otros sectores de la filosofía varios dualismos. Tal papel dista de ser simple, pero una parte identificable de él consiste en catalizar tesis y teorías en torno a los términos en pugna, en contraponerlas entre sí y en asignarles luego un carácter irreconciliable. Esta función —a veces justificada por razones que exceden el mero interés didáctico— engendra riesgos evidentes: los rótulos generales que se emplean casi nunca llegan a adquirir un significado preciso, el contenido de las posiciones que pretenden identificar se torna, así, difuso, y tarde o temprano esta situación genera dudas acerca de la validez teórica del dualismo en cuestión. La filosofía contemporánea contiene abundantes testimonios de la vocación terapéutica de muchos filósofos empeñados en señalar la problemática inauténtica que algunos de tales dualismos enmascaran o pueden llegar a enmascarar.

No es mi intención practicar en el presente trabajo este último tipo de actividad. Daré por supuesto en él que en un sentido relevante la dualidad *relativismo-absolutismo* responde a una problemática genuina de la filosofía moral. El propósito que persigo aquí es elucidatorio: me interesa explorar dicho dualismo, analizar las variantes relativistas (tratando de especificar y de valorar su contenido) y señalar, al mismo tiempo, problemas subyacentes que no suelen ser integrados de manera adecuada en las discusiones sobre el tema. La investigación no se propone, pues, arribar a conclusiones definitivas acerca de la opción relativismo vs. absolutismo; trata, en cambio, de sugerir un esquema posible de análisis y de formular un conjunto más o menos articulado de observaciones críticas. De ellas se seguirán, espero, algunas *consecuencias interesantes*. Por ejemplo, que sostener una posición relativista plantea más dificultades teóricas de lo que en principio podría suponerse; que algunas variantes tradicionales del relativismo son claramente insostenibles, mientras que otras no tienen una relevancia filosófica directa: que admitir estos puntos (y otros parecidos) no lleva a abrazar necesariamente una posición absolutista extrema; etcétera.

La importancia de los problemas que me propongo encarar es

* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

demasiado evidente para merecer comentario. Sin embargo, no está demás puntualizar el hecho que de una u otra manera les da origen, a saber, *la diversidad y aun oposición (sincrónica y diacrónica) de las pautas, los valores, las opiniones, las actitudes, los ideales y, en general, los sistemas morales de grupos sociales distintos, y también de agentes morales diferentes*. Dar cuenta de este hecho es importante y no resulta nada fácil. No debe sorprender, pues, que desde la antigüedad hasta nuestros días sus implicaciones teóricas hayan constituido, explícita o implícitamente, una piedra de toque para todo filósofo preocupado seriamente por los problemas éticos.

El trabajo tendrá el siguiente desarrollo. En la sección I presentaré algunas cuestiones presupuestas en la discusión subsiguiente. La sección II estará dedicada al *relativismo cultural*. Las secciones III y IV se ocuparán, respectivamente, del *relativismo normativo* y del *relativismo ético* (o *metaético*). La sección V presentará observaciones complementarias de la discusión anterior.

I

Antes de entrar en materia considero necesario tocar dos temas: el de los distintos niveles metodológicos en los que se pueden plantear y discutir cuestiones morales y éticas, y el de la catalogación de doctrinas éticas. Las razones que justifican este recorrido preliminar se explicitarán más adelante.

(a) *Primera facie* y en situaciones contextuales adecuadas, las siguientes preguntas plantean cuestiones *morales* o *éticas*: (i) '¿Qué opina A acerca de hacer X (como acción específica o como tipo de acción)?'; (ii) '¿Cuáles son las creencias de los Nambikwara acerca del incesto?'; (iii) '¿Qué actitud suele adoptar un miembro de la clase media bonaerense ante conflictos morales de tipo X?'; (iv) '¿Qué rasgos típicos presenta la moral media en los países capitalistas y en los países socialistas contemporáneos?'; (v) '¿Qué diferencia existe entre nuestras creencias morales y las vigentes en la época victoriana?'; (vi) '¿Debo hacer (omitir) X (en tanto acción específica)?'; (vii) '¿Es correcta (incorrecta) la acción realizada por A?'; (viii) '¿Es bueno (malo) hacer X (en tanto tipo de acción)?'; (ix) '¿Qué principio(s) fundamental(es) sirve(n) de base a la moral, tal que a partir de él (ellos) puedan justificarse los juicios, actitudes y decisiones morales que formulamos y adoptamos?'; (x) '¿Qué quiso decir A cuando sostuvo que mentir *es malo*?'; (xi) '¿Qué significan 'bueno', 'correcto', 'debido', 'obligatorio', 'libre', etcétera, en contextos morales?'; (xii) '¿Cuál es la función específica (si tiene alguna) del lenguaje de la moral?'; (xiii) '¿Qué fundamento puede darse a la

justificación de los juicios, actitudes y decisiones morales?'; (xiv) '¿Cuáles son los rasgos esenciales de lo moral?'

Esta lista no agota la nómina de preguntas (y de cuestiones) posibles, pero es lo suficientemente amplia y representativa como para hacer patentes importantes diferencias entre las distintas preguntas (entre sí) y entre ciertos grupos de preguntas y otros grupos de preguntas. Este último aspecto es el que aquí interesa destacar. Cualesquiera sean las distinciones específicas que puedan trazarse entre las preguntas (i) - (v) se convendrá que en todas ellas se requiere, fundamentalmente, información acerca de la realidad, en un sentido similar a como se la requiere en preguntas del tipo '¿Cuál es la distancia entre la Tierra y el Sol?', '¿Cuáles son las etapas del proceso de adquisición del lenguaje por parte de niños de 3 a 5 años?', '¿Qué diferencias existen entre los estratos rocosos del mioceno y los del pleistoceno?', por ejemplo. Las preguntas (vi) - (ix) componen, a su vez, una familia distinta: en general, plantean la adopción de decisiones acerca de cursos alternativos de acción, la prescripción, valoración y encomio de acciones, la determinación de principios generales en base a los cuales puedan justificarse decisiones, actos de encomio, etcétera. Por fin, las preguntas (x) - (xiv) forman un grupo distintos a los anteriores: plantean, directa o indirectamente, cuestiones de índole conceptual.

El muestrario ofrecido y las observaciones formuladas autorizan a distinguir *tres niveles metodológicos* diferentes respecto de cuestiones morales o éticas: el *fáctico (empírico)*, en el que se ubican problemas relativos a las opiniones y actitudes morales de personas y grupos sociales y/o a la evolución y desarrollo de tales opiniones; el *normativo (moral)*, que agrupa los problemas que plantea la conducta a seguir (o la ya seguida) ante situaciones morales específicas; y el *conceptual (filosófico, en sentido restringido)*, que abarca cuestiones acerca del significado de palabras usadas típicamente en contextos morales, o acerca del contenido de los conceptos respectivos, o acerca de la naturaleza de aquello a lo que tales palabras se "refieren" o que tales conceptos mientan, etcétera. Por regla general, se incluyen dentro de la ética problemas pertenecientes a estos tres niveles, aunque es elemental distinguir unos de otros. '*Ética descriptiva*' es un rótulo adecuado para acotar cuestiones del tipo (i) - (v); '*ética normativa*' o '*moral*' lo son para cuestiones del tipo (vi) - (ix); y '*meta-ética*' o simplemente '*ética*' lo son, a su vez, para cuestiones del tipo (x) - (xiv). En lo que sigue presupondré esta distinción de niveles y emplearé la terminología introducida en base a ella.

(b) En relación con la función del lenguaje de la moral, con el contenido significativo de algunos de sus términos básicos y con la naturaleza de sus eventuales denotaciones se han propuesto diversas doctrinas que se pueden clasificar de la siguiente manera:

- A. Descriptivismo: 1. Naturalismo — a. subjetivismo
 - b. no subjetivismo
2. No naturalismo
- B. No descriptivismo: 1. Emotivismo
 2. Prescriptivismo

La división más radical se traza —en términos introducidos por R. M. Hare— entre doctrinas *descriptivistas* y doctrinas *no descriptivistas*. Las primeras sostienen, explícita o implícitamente, que los juicios morales son un caso de juicios descriptivos, es decir, de juicios en los que el significado descriptivo de los términos relevantes ("éticos") contribuye esencialmente al contenido significativo del juicio; las segundas rechazan esa tesis general: algunas niegan de modo terminante que los juicios morales posean carácter descriptivo, otras admiten que los juicios morales contienen un elemento descriptivo, aunque insisten en señalar que este sólo es un elemento más entre muchos otros elementos relevantes. Dentro del descriptivismo cabe distinguir las posiciones *naturalistas* de las *no naturalistas*. En términos muy generales, diré que una doctrina ética es *naturalista* cuando sostiene que los juicios morales son equivalentes (reducibles) a juicios fácticos (no morales) y/o que los términos morales son definibles en base a términos que hacen referencia a propiedades naturales (en sentido amplio). Las posiciones agrupadas en el no naturalismo se oponen a esta "reducción" de lo moral a lo fáctico (actitud que comparten con posiciones no descriptivistas), defienden el carácter autónomo de la moral y postulan la existencia de propiedades morales últimas e irreducibles y la posibilidad de un conocimiento *sui generis* de tales propiedades y/o de los principios morales fundamentales. En el naturalismo se ubican las posiciones *subjetivistas*, que sostienen, básicamente, que los juicios morales describen lo que quien los enuncia siente o piensa, o lo que opina el grupo social al que pertenece quien los enuncia. Las doctrinas *no subjetivistas* encaran el programa naturalista sin recurrir, de manera esencial, a los sentimientos, creencias y/o actitudes de los agentes morales (son ejemplos: teorías éticas evolucionistas, posiciones deístas, doctrinas metaéticas utilitaristas, etcétera). En el ámbito del no descriptivismo cabe distinguir, por un lado, el *emotivismo* (sostiene, en términos generales, que los juicios y términos morales (i) *expresan* las actitudes de quien los emite o emplea y (ii) están diri-

gidos a provocar actitudes similares en sus destinatarios) y por el otro lado, el *prescriptivismo* (una variante del emotivismo que combina las tesis de que los juicios morales son esencialmente prescripciones, que son universalizables y que si bien contienen elementos descriptivos, poseen otros elementos que tienen una conexión esencial con su significado).

Las escuetas observaciones formuladas en (a) y (b) sirven varios propósitos. La distinción de niveles metodológicos da fundamento a la distinción entre relativismo cultural, normativo y ético que desarrollo en las secciones II, III y IV, respectivamente. A su vez, el esquema clasificatorio de doctrinas metaéticas evita caer, desde el comienzo mismo, en malos entendidos: (i) da a la expresión 'subjetivismo' un contenido técnico que permite dejar a un lado el difuso sentido con que se la usa corrientemente; (ii) distingue entre *subjetivismo* y *emotivismo*, al puntualizar que los subjetivistas, a diferencia de los emotivistas (y en general, de los no descriptivistas), admiten que la dimensión verdad/falsedad corresponde a los juicios morales de manera esencial (un aspecto que posee particular interés en cuanto a las consecuencias relativistas de esas doctrinas); y (iii) restringe, por implicación, el significado del término 'objetivismo', usado por lo general como antónimo de 'subjetivismo', con la consiguiente generalidad e imprecisión ('objetivismo' se puede emplear de modo restringido —y de hecho se lo emplea— como sinónimo de 'no naturalismo'; pero cuando se extiende este uso hasta abarcar al no subjetivismo surgen problemas en cuanto a su significado preciso).

Las distinciones trazadas en (a) y (b) no son, por cierto, inmunes a la crítica: aunque son lo suficientemente claras como para emplearlas en este contexto sin mayores reparos. Reconocido esto, es importante señalar que *todo* análisis de los problemas que plantea el relativismo (y, consiguientemente, el absolutismo) presupone recurrir a distinciones del tipo de las que he formulado y exige —si ha de tener rigor— que se las explicité. Esto es, precisamente, lo que me he propuesto llevar a cabo en esta sección.

II

Cuando se advierte que en otros grupos existen pautas, ideales, actitudes, valoraciones y opiniones morales *distintas* a las vigentes en nuestro propio grupo, puede adoptarse una actitud —conocida como *etnocentrismo*— que consiste en preferir sus pautas, etcétera, a las de los otros, por considerar que son superiores o que poseen una mayor excelencia. Pero también se puede adoptar otra actitud: un *escepticis-*

mo más o menos difuso acerca del valor intrínseco de cada sistema moral (incluido el propio), del mérito de los actos que ellos determinan o, aún, de la moral *in genere*. Por lo común, este escepticismo no tiene, en ese nivel, consecuencias prácticas importantes; aunque abrevan en él algunas conocidas "recomendaciones" de neto corte utilitario. En estos dos tipos de actitudes se pueden rastrear las motivaciones que conducen, respectivamente, al absolutismo y al relativismo como posiciones *teóricas*.

El *conocimiento* de casos que muestran la coexistencia de pautas morales distintas entre grupos sociales diferentes, tiene antigua data; pero sólo alcanza una real amplitud con la expansión del "horizonte" cultural que sucede a la época de los grandes descubrimientos y con el desarrollo paralelo del interés por rastrear las peculiaridades de otros pueblos. En compilaciones como las de W. G. Summer y E. Westermarek culmina una extensa bibliografía que estuvo destinada a satisfacer ese interés y que se caracterizó —lamentablemente— por señalar con obsesión sólo las *diferencias* culturales, por dejar a un lado preocupaciones teóricas y, en consecuencia, por no superar, salvo casos excepcionales, lo meramente anecdótico. El desarrollo de los estudios antropológicos y, más recientemente, los aportes de la sociología y de la psicología han permitido superar ese nivel y orientar la investigación en el plano científico. Sin embargo, hasta el momento los resultados han sido magros: el estudio de la estructura y el contenido de los sistemas morales, de las causas en las que tiene origen la moral (sea como fenómeno social o individual) y de los factores que condicionan su desarrollo (*idem*) —entre otros temas— se encuentra aún en un estado incipiente. Pese a ello, existen varias tesis generales —*muy* generales, por cierto— que pueden considerarse, *prima facie*, fuera de discusión. (a) En todo grupo social existe un *sistema moral*, es decir, los miembros de todo grupo social, en términos generales, (i) reconocen *autoridad* a un conjunto de *pautas* (*reglas, preceptos, principios*) que tienen por objeto regular su comportamiento, el que es *motivado*, en gran medida, por lo que tales pautas declaran *justificado* hacer, elegir, opinar, etcétera, en circunstancias típicas; (ii) *critican* (*censuran, reprueban*) a los miembros del grupo cuyo comportamiento se aparta de lo que las pautas estipulan, y *aprueban* (*elogian, alaban*) a aquellos cuya conducta se adecua a ellas; (iii) cuentan a *nivel lingüístico* y, paralelamente, a *nivel conceptual*, con la posibilidad de distinguir, por ejemplo, entre 'deseado' y 'digno de ser deseado'; 'bueno' y 'malo'; 'correcto' e 'incorrecto'; 'debido', 'permitido' y 'obligatorio'; 'censurable' y 'encomiable'; 'responsable', 'libre', etcétera; (iv) tienen tendencia a experimentar, en situaciones típicas, determinados *sentimientos* (remordimiento, culpa, indignación, admiración) y a adoptar las *actitudes* co-

rrespondientes; (v) tienden a pensar (creer, admitir) que el acatamiento a esas pautas posee valor en sí mismo, o que tiene consecuencias que resultan esenciales para la vida en sociedad, etcétera. (b) El contenido y el desenvolvimiento de los sistemas morales están causalmente determinados por el "modo de vida" del grupo social correspondiente, por su estructura económica y/o por mecanismos psicológicos que operan a nivel social y/o individual; de modo paralelo, el comportamiento moral de cada individuo está causalmente determinado, en una medida substancial, por mecanismos psicológicos y/o por el medio cultural del grupo al que el individuo pertenece. (c) El estudio de los sistemas morales que han tenido o que tienen vigencia en grupos sociales distintos muestra diferencias en el contenido de sus pautas y, en general, en la manifestación concreta de sus elementos constitutivos (ver (a), (i)-(v)): sin embargo, hallazgos empíricos apoyados en la circunstancia de que los factores mencionados en (a) y (b) sean comunes a toda manifestación de comportamiento moral, y de que también lo sea la función que cumple la moral, llevan a señalar la existencia de universales éticos (cuya naturaleza y contenido es, sin embargo, objeto de controversia).

El denominado 'relativismo cultural' (en adelante, R_1) es una tesis de carácter empírico que se funda en los trabajos de antropólogos, sociólogos y psicólogos y que a su vez es compartida, expresa o implícitamente, por la mayoría de ellos. Sostiene, en términos generales, que grupos sociales distintos difieren en sus pautas morales debido al diferente condicionamiento cultural. Más estrictamente, R_1 puede expresarse de la siguiente manera: T_1 : en grupos sociales distintos el mismo tipo de acto es juzgado, en general y en un gran número de casos, de manera diferente: T_2 : el comportamiento moral está condicionado culturalmente, y las diferencias que señala T_1 se explican porque los miembros de uno y otro grupo social pertenecen, respectivamente, a culturas distintas. Corolario: dada la hipótesis que presupone T_1 (el mismo tipo de acto es juzgado de manera distinta en grupos sociales diferentes) y lo sostenido en T_2 , el mismo tipo de acto será, por ejemplo, correcto (bueno, encomiable, etcétera) en un grupo social e incorrecto (malo, censurable, etcétera) en otro grupo social. Conviene insistir que R_1 tiene contenido empírico, que se encuentra corroborada en un grado suficiente y que, en consecuencia, su aceptación no puede en principio discutirse. Sin embargo, vale la pena detenerse brevemente a considerar algunas cuestiones metodológicas relacionadas con R_1 y a analizar sus eventuales implicaciones, especialmente las filosóficas.

En relación con el primer aspecto, apuntaré a un concepto que es crucial para la enunciación de R_1 : el mismo tipo de acto. ¿Hay acaso criterios específicos para determinar cuándo un acto es el mismo (o

cuando se trata *del mismo tipo* de acto) en dos grupos sociales diferentes? Un ejemplo trillado puede servir de ilustración: el parricidio (condenado moralmente en nuestra sociedad como uno de los crímenes más horribles, y aceptado, y aún alentado, en algunos grupos sociales). En principio, podría decirse, este es un caso en el que el mismo tipo de acto, matar al padre, es objeto de valoraciones opuestas. Pero la pregunta que surge es esta: cuando un esquimal, por ejemplo, deja que su padre anciano se hunda en el hielo y cuando un miembro de nuestra sociedad realiza acciones (u omite acciones) que producen la muerte de su padre, ¿en qué sentido puede afirmarse que ambos realizan el mismo acto? ¿Son acaso las mismas las *razones* que guían a uno y a otro? ¿Tienen los autores las mismas *consecuencias in mente*? ¿Hasta qué punto no hay circunstancias relevantes que pueden llevar a sostener que, básicamente, las comunidades a las que pertenecen ambos protagonistas se guían por un principio moral similar? El problema es complejo. Puede argumentarse, por ejemplo, que si bien se puede decir, en cierto sentido, que ambos sujetos realizan el mismo acto (en tanto producen la muerte de un ser humano que es su progenitor), en otro sentido —que es el que interesa moralmente— llevan a cabo actos diferentes: el esquimal realiza un acto de misericordia, una especie de eutanasia; nuestro vecino, motivado por pasiones, instintos y propósitos bajos, realiza un acto innoBLE. En otras palabras, el acto es *el mismo* desde un punto de vista físico y “social”; pero no lo es desde un punto de vista psicológico, digamos. Este último aspecto —y consiguientemente la descripción que lo recoge— es fundamental, por ser el que determina la valoración correspondiente. Se sigue de esto que no es exacto que en las dos comunidades *el mismo acto* se valore de manera opuesta y que, en consecuencia, haya *desacuerdo de fondo* (*desacuerdo último*) al respecto. Es decir, se supone que aclaradas las cuestiones de hecho relevantes, esquimales y no esquimales concordaremos en que en nuestras comunidades rige un principio moral similar, a saber, que es obligación de los hijos adultos velar por el bienestar de sus padres ancianos, aliviar su sufrimiento, etcétera. Este planteo —continúa el argumento— se puede generalizar a todos los casos en que se postulan diferencias en las valoraciones de lo que se considera “el mismo acto”, y en todos ellos se arribará a conclusiones semejantes.

El argumento pone sobre el tapete dos cuestiones de índole filosófica que subyacen a las investigaciones de ética descriptiva y que por lo general los científicos sociales pasan por alto¹. En esto radica su valor.

¹ Advierto que el tema de la *descripción de acciones* y el de los criterios acerca de *desacuerdos de fondo* no son los únicos dignos de mención en cuanto a las presuposiciones de la ética descriptiva. Son importantes, por ejemplo, los problemas que se plantean en torno a los criterios a emplear en la *traducción de expresiones*

No se sigue necesariamente del argumento que R_1 sea falso o que se fundamente en premisas falsas². Se sigue sí, que R_1 se asienta en presuposiciones susceptibles de ser discutidas en un nivel metacientífico. Que ello es así se prueba con un contraargumento que resulta, en principio, tan viable como el argumento expuesto: admitiendo que desde un punto de vista moral la descripción "privilegiada" de un acto sea la que explícita, menciona o alude a los propósitos del agente, la elección de una descripción *específica* (con exclusión de otra) puede plantear —y de hecho plantea— cuestiones de índole moral en las que se manifiestan desacuerdos de fondo y, consiguientemente, la pugna de principios morales distintos. El comportamiento de Eichmann puede ser descrito, por ejemplo, (i) como cumplimiento estricto de las órdenes de sus superiores y exteriorización del sentido del deber o (ii) como participación conciente y activa en el genocidio de los judíos. ¿Cuál de las dos descripciones es la adecuada *desde un punto de vista moral*? ¿Cuál de las dos elegir? Decidirse por (i) o por (ii) implica admitir principios morales diferentes o, lo que es similar, aceptar la primacía de unos principios morales sobre otros. Es obvio que no se trata de una decisión neutral. Además, parece irrelevante sostener que la cuestión podría zanjarse aduciendo que (i) y (ii) describen actos diferentes. (El ejemplo, sugerido por John Ladd, se puede adaptar sin dificultad al supuesto general de R_1). En suma, decidirse a favor de este enfoque o del opuesto en el argumento inicial acerca de *el mismo acto*, requiere incursionar en la teoría de la acción y en la metaética: a dicho nivel pertenece la problemática presupuesta por R_1 .

En cuanto al segundo aspecto, a saber, las eventuales implicaciones de R_1 , señalaré brevemente lo que sigue. (a) Basándose en el corolario que resulta de T, v T, v en la tesis de que las valoraciones opuestas son, *igualmente válidas* (una tesis indebidamente agregada en este nivel metodológico por cuanto no forma parte de R_1 , ni se sigue de él (ver sección IV)), algunos antropológicos —R. Benedict, M. Herskovitz, entre otros— han sostenido que la penetración con R_1 tiene como resultado adontar una *actitud tolerante* respecto a las opiniones, nautas y valoraciones diferentes a las propias (o a las del propio grupo). La

usadas típicamente en contextos morales por pueblos de habla diferente, a la naturaleza de los *universales éticos* y a la índole y extensión del *determinismo* implícito en R_1 . La discusión de estos problemas ofrece un campo ideal para el trabajo interdisciplinario. Véanse, R. BRAND, *Ethical Theory*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1959, esp. caps. 5, 6 y 11 y, especialmente, R. BRAND, *Hopi Ethics: A Theoretical Analysis*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1954 y J. LADD, *The Structure of a Moral Code*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1957.

² En contra S. E. ASCH, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1952, caps. 11-14 (tr.).

tolerancia sería, pues, algo implícito en la aceptación de R_1 : una secuela importante y atractiva. ¿Qué interés teórico posee esta tesis? La respuesta es negativa. Si lo que se sostiene es que *de hecho* R_1 ayuda a no ser intolerante, la tesis pierde interés: es muy posible que ese sea el caso; como también es posible que R_1 genere, por ejemplo, una actitud escéptica respecto a la moral. A su vez, si al afirmar que R_1 favorece la tolerancia se está sosteniendo, implícitamente, que ese valor es encomiable o, aún, que ese es el valor digno de encomio, entonces la tesis tiene pretensiones injustificadas, que es dudoso que puedan enmendarse con la única ayuda de R_1 y de la tesis metaética referente a la igualdad de validez de juicios morales opuestos. Cabe concluir, pues, que la tesis en cuestión no pasa de ser un comentario interesante (y, sin duda, interesado) acerca de posibles efectos de R_1 .

(b) En un plano distinto, puede sostenerse que R_1 proporciona elementos para decidir la polémica (filosófica) entre relativistas y absolutistas. Si R_1 se encuentra suficientemente corroborada —se puede argüir— ¿qué más puede pedirse como prueba de la falsedad de toda postura absolutista? Lamentablemente, las cosas no son tan sencillas, pues R_1 no tiene al respecto relevancia filosófica, o al menos no la tiene de manera tan directa y decisiva. Qué ello es así se prueba fácilmente recordando que todo absolutista tiene en cuenta la diversidad de sistemas morales y que la posición que defiende pretende dar cuenta, entre otras cosas, de ese hecho evidente. La estrategia que generalmente se sigue a tal efecto, es conocida: o bien se hace hincapié en las limitaciones cognoscitivas de los seres humanos, imposibilitados de acceder plenamente al ámbito de los principios verdaderos, de los valores últimos, etcétera, o se insiste en que la diversidad es sólo superficial ya que en el fondo existe un *contenido* común a todos los sistemas morales que sirve de fundamento a la corrección (veracidad, racionalidad) de los juicios morales. Por cierto que ambos *tipos* de argumentaciones pueden ser criticados. Pero sólo a nivel filosófico. R_1 y, en general, el hecho de que existan sistemas morales diversos no refutan, pues, el absolutismo y, consiguientemente, no prueban la corrección del relativismo (en tanto posiciones filosóficas); en todo caso, juegan como un punto de apoyo en favor de esta última posición.

(c) Por último, a partir de R_1 se puede intentar inferir algún rasgo característico de lo moral: se puede pensar que la diversidad y el relativismo que ponen de manifiesto las pautas morales prueban que la esfera emotiva tiene, de alguna manera, una conexión esencial con la moral. Conviene advertir que una tesis así no se sigue de R_1 ; lo que no implica negar que efectivamente la esfera emotiva juegue un papel importantísimo con respecto a los fenómenos de carácter moral. En términos más específicos: R_1 no implica a nivel metaético

una posición emotivista (ni ninguna otra posición); aunque el emotivismo, en tanto doctrina metaética tiene consecuencias relativistas.

III

Cuando se pasa del plano de la ética descriptiva al de la ética normativa (o moral) se puede encontrar una variante distinta de relativismo, denominada '*relativismo normativo*' o '*relativismo moral*' (en adelante, R_2). R_2 no es implicada por R_1 . La razón es obvia: una tesis como R_1 , que tiene como finalidad la descripción de cierto fenómeno y que, consiguientemente, es expuesta en términos descriptivos, no puede implicar, estrictamente, *pautas* acerca de cómo actuar, de cuál es el comportamiento correcto, etcétera. Esta última condición es, precisamente, la que posee R_2 .

No es fácil exponer el contenido de R_2 : entre otros motivos, porque su postulación —a diferencia de lo que ocurre con R_1 — no es frecuente en contextos teóricos. Pero la siguiente versión se adecua, creo, a sus rasgos fundamentales: la pregunta acerca de lo que debe hacer (desde un punto de vista moral) un sujeto, S , en una situación determinada, se responde diciendo que *S debe hacer lo que piensa que debe hacer*; que *si S piensa que debe hacer A, entonces es correcto para S hacer A*. En términos generales: *es correcto hacer lo que se piensa que se debe hacer*. Adviértase que R_2 no afirma una regularidad entre lo que los agentes morales piensan (de hecho) acerca de la corrección de los actos a realizar, y la corrección efectiva de dichos actos. R_2 tampoco enuncia un principio en favor de la "autenticidad" en materia moral: no estipula que sólo debemos realizar aquello que pensemos realmente que es lo correcto hacer. Tampoco afirma R_2 el principio alternativo de que S no puede ser censurado por hacer A cuando realmente piensa que hacer tal cosa es para él lo correcto. R_2 postula que pensar que es correcto hacer un acto determinado es una condición suficiente para la corrección de dicho acto y que, en consecuencia, debemos hacer lo que pensamos que es correcto hacer.

Ahora bien, R_2 está sujeta a críticas de peso. En primer lugar, priva de fundamento a una actividad esencial para la moralidad (ver II, (a) (ii)): la crítica (censura) y/o aprobación (encomio) de los actos realizados por agentes morales. Si 'correcto' ('incorrecto') sólo es susceptible de calificar un acto de S , digamos A , cuando S piensa que A es correcto, entonces otro agente, S' , jamás podrá calificar a A (con pretensiones críticas y en el mismo sentido que S) de incorrecto (correcto). La razón es que, según se sigue de R_2 , la corrección de A depende específicamente de que S piense que A es correcto. Por cierto que S' puede cuestionar cómo es que S ha llegado a pensar que A era correcto o, aún, que S no piensa *en realidad* que A es correcto. Pero

ninguna de estas dos cosas es asimilable a *criticar* a S por haber hecho algo incorrecto, cuando S piensa que es correcto. En segundo lugar, R₂ también priva de fundamento a la posibilidad de discutir cuestiones de índole moral. Si S piensa que A es correcto, por ejemplo, y S' piensa que es incorrecto, normalmente diremos que S y S' *difieren* acerca de la corrección de A. Pero como la corrección de A es función de lo que S piensa y su incorrección es función de lo que S' piensa, no hay posibilidad de discutir, ni tiene sentido hacerlo, acerca de si A es, *en realidad*, correcto o incorrecto. Y esto último parece ser un presupuesto necesario para decir que efectivamente se discute acerca del carácter moral de A. Por último, R₂ no cumple con el requisito mínimo que debe observar cualquier concepción normativa: servir de guía al comportamiento en situaciones dubitativas³. La razón es simple: si alguien pregunta '¿Qué haré?' ante un conflicto moral, difícilmente le sirva de algo si se le dice que debe hacer lo que piensa que debe hacer. Quien se encuentra en tal situación no sabe qué pensar, y el precepto que propone R₂ no proporciona ningún tipo de ayuda en esa dirección.

Estas observaciones críticas son suficientes para poner en duda la viabilidad de R₂. Es interesante agregar, además, que R₂ es incompatible con la tesis de la *universabilidad* que muchos filósofos señalan como un rasgo esencial de los juicios morales. No es casual, pues, que Hare tome R₂ como prototipo de posición relativista y que Frankena se refiera a ella con menosprecio⁴.

Dentro del ámbito de la ética normativa puede llegar a formularse aún otra variante relativista (R₃, en lo que sigue) que es, en realidad, la proyección de R₂ a nivel del grupo social. R₃ postula que *si de conformidad con las pautas del grupo social al que pertenece S resulta que es incorrecto hacer A en determinadas circunstancias, entonces ES incorrecto para S hacer A en tales circunstancias*. En otras palabras: *toda persona debe comportarse de acuerdo a las pautas morales que rigen en su grupo*.

Una diferencia importante entre R₂ y R₃ es que esta última presupone R₁ en un sentido fuerte que no se da en el caso de R₂. Como bien ha señalado Brandt, no tiene objeto postular R₃ si no se acepta el relativismo cultural. En cuanto a la *validez* del principio general que formula R₃, surgen dudas de distinto tipo. Por un lado, su aceptación proyecta al nivel de grupos sociales distintas dificultades similares a las señaladas antes respecto de R₂. Por otro lado, no es fácil admitir sin reservas que *el hecho* de que el grupo social estipule qué debe ha-

³ Cf. E. M. HARE, "Ethics", en J. O. URMSON (compilador), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers*, Londres, Hutchinson, 1960.

⁴ Cf., *Ethics*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963, cap. 6.

cerse en determinadas circunstancias, pueda servir (en la mayoría de los casos) de justificación suficiente respecto de los cursos de conducta a adoptar (o adoptada).

IV

Cuando se accede al nivel metaético (ético, en sentido estricto) las variantes del relativismo muestran rasgos distintos a los presentados por R_1 , R_2 y R_3 . No pertenecen a este nivel tesis susceptibles de ser corroboradas empíricamente (R_1) ni tampoco preceptos del tipo de R_2 y R_3 . Las variantes relativistas que discutiré a continuación plantean, fundamentalmente, *problemas de índole filosófica* que forman parte de la temática clásica encarada por los filósofos de la moral.

Una primera variante de relativismo ético (R_4 , en lo que sigue) es la siguiente: *sostener la validez de R_1 más la tesis de que las opiniones opuestas acerca del mismo acto son igualmente válidas*. Esta posición —que ya he mencionado en la parte final de la sección II— es sostenida especialmente por antropólogos, quienes a veces parecen identificarla con R_1 y otras veces parecen inferirla de ella. En realidad, ambas ideas son erróneas pues R_4 posee un carácter distinto a R_1 y, además, la tesis de que las opiniones morales opuestas acerca del mismo acto son *igualmente válidas* no se sigue —como ya he señalado— de R_1 . Ruth Benedict ofrece una formulación típica de R_4 cuando en *Patterns of Culture* habla con entusiasmo de la diversidad de "... formas de vida coexistentes e igualmente válidas que la humanidad se ha dado a sí misma a partir de los materiales en bruto que le ofrece la experiencia ... " (278).

La pregunta fundamental que cabe hacer respecto de R_4 es qué se entiende por 'igualmente válidas' cuando se hace referencia a opiniones morales contrapuestas. Hay un sentido de la expresión que no interesa mayormente. Es aquel según el cual decir que dos opiniones morales contrapuestas son igualmente válidas significa que cada una de ellas es considerada válida dentro del grupo social que corresponda. Este punto se conecta con los hallazgos de los antropólogos: se trata, en realidad, de una versión del corolario que sigue a T_1 y T_2 (ver sección II) y corresponde al plano empírico. El sentido de 'igualmente válidas' que importa en este contexto es más fuerte que el anterior, y su exploración permite imprimir un giro interesante a la discusión de R_4 . En efecto. Una respuesta posible a la pregunta formulada podría ser que cuando se afirma que dos opiniones morales contrapuestas son igualmente válidas se quiere decir que las dos opiniones poseen *el mismo grado de plausibilidad* dadas las condiciones en que se expresan: es decir, que si se toman en cuenta tales condiciones no hay razón para

preferir una opinión a la otra o para considerar que una es correcta mientras que la otra no lo es, etcétera. Pero esta respuesta dista de ser satisfactoria. Por un lado, es obvio que no permite adelantar mucho en la elucidación de 'igualmente válidas'. Por el otro, muestra que los defensores de posiciones relativistas del tipo de R_4 juegan, implícitamente, con una presuposición importante. Supongamos que se objetara que R_4 es falsa porque es posible ofrecer un método, o dar razones, o señalar un criterio que con independencia de las opiniones morales de los sujetos correspondientes y de su dependencia cultural, permite *probar* que una de las opiniones es, en sí misma, correcta y que la otra no lo es. Es de suponer que el defensor de R_4 negaría tal posibilidad. Pero entonces, cabría preguntarle qué es lo que lo lleva a suponer que resulta imposible hallar un método, un criterio o razones que permitan justificar una opinión en detrimento de la otra. Por cierto que el defensor de R_4 no puede responder que tal creencia se funda en hallazgos empíricos. Tampoco, que se basa en la explicación dada acerca del sentido de 'igualmente válidas'. ¿En qué la fundamenta, pues? La respuesta no es accesible de modo inmediato, porque cuando se cuestiona la viabilidad de R_4 siguiendo esta línea de ataque —u otras similares— se descubre que sus defensores se mueven rápidamente en dirección a otra variante de relativismo ético, caracterizada por la afirmación de que resulta imposible ofrecer una justificación final y decisiva de las opiniones morales. Llamaré a esta nueva versión del relativismo, R_5 '.

R_5 —denominado, a veces, *relativismo metodológico* y, también, *escepticismo ético*— sostiene básicamente que *no existe un método racional único en ética, tal que pueda ser empleado (por seres humanos maduros) para decidir, respecto de opiniones morales contrapuestas, cuál es la correcta o cuál es la realmente justificada, etcétera*. Está claro que R_5 puede sostenerse sin necesidad de recurrir a ninguna de las variantes relativistas analizadas hasta ese momento.

El defensor de R_5 no desconoce, por supuesto, que las teorías éticas ofrecen, casi sin excepción, métodos tendientes a lograr el objetivo que, precisamente, cancela R_5 . Las doctrinas que he clasificado en la sección I apelan a tal efecto a métodos de carácter científico (un rasgo típico de las teorías naturalistas), o a distintas formas de conocimiento intuitivo (el método usual dentro del no naturalismo), o bien a formas mixtas (en el caso de *algunas* versiones del no descriptivismo). Esta pluralidad de enfoques no prueba fehacientemente que no pueda existir un único método racional en ética, pero muestra a las claras —a juicio de quien sostiene R_5 — un rasgo muy sugestivo: si sólo podemos hablar de la verdad, corrección, justificación, etcétera de una opinión moral *relativamente a uno de los métodos alternativos* propuestos por alguna

de las doctrinas éticas en danza, carece de sentido preguntar cuál de ellas es la verdadera y, paralelamente, cuál de los métodos postulados es el método racional único. Dicha pregunta no tiene respuesta porque no hay acuerdo —y difícilmente pueda haberlo— respecto de los criterios que permitirían zanjar la cuestión.

Este tipo de argumentación es corriente entre los defensores de R_5 . Su peso es grande, aunque de ninguna manera concluyente. En definitiva, dado que R_5 posee también carácter filosófico es posible volcar en su contra —con la prudencia del caso— el tipo de situación de la que ella saca partido. Al respecto se pueden señalar dos cosas. En primer lugar, si bien no existe de hecho un método racional único en ética, de ello no se sigue que tal método no pueda llegar a existir. No es difícil concordar en los requisitos que tal método debe satisfacer y los modelos existentes brindan ejemplos interesantes de aspectos que conviene explorar o desechar. En segundo lugar, debe señalarse que de un tiempo a esta parte se han realizado progresos fructíferos en la dirección deseada. La obra de Hare, Toulmin, Nowell-Smith y Pratt es representativa de un enfoque empeñado en examinar los procedimientos habituales de justificación y en explicitar los principios y “razones” implícitos en las “transacciones” morales cotidianas. Por supuesto que la tarea no puede concluir allí. Aunque es obvio que esos autores han realizado y realizan un importantísimo “trabajo de campo” que es un presupuesto para toda otra sistematización posterior. Es también representativo el brillante trabajo de John Rawls, “Outline of a Decision Procedure in Ethics” (*The Philosophical Review*, 66 [1957] 177-197). El defensor de R_5 puede argumentar en este punto que, sin perjuicio del valor teórico de este tipo de tentativas, difícilmente alguna de ellas ofrezca o pueda ofrecer el método buscado. Pero creo que es aquí en donde la posición del relativista pierde atractivo. En definitiva, todo ser racional —y el defensor de R_5 se supone que lo es— trata de ser *racional* en el orden moral. E insistir en la búsqueda del método en cuestión significa, entre muchas otras cosas, proponerse explicar y clarificar cual es el verdadero sentido de *ser racional* en dicho orden.

V

La argumentación anterior no es concluyente, como tampoco es exhaustiva la enumeración de las variantes relativistas que se pueden dar en el nivel metaético. Estos son sólo algunos de los muchos cabos que debo dejar sueltos, dada la índole de este trabajo. En esta última sección tocaré escuetamente dos cuestiones conectadas de modo directo con la discusión anterior.

(a) ¿Cuál o cuáles de las doctrinas éticas catalogadas en la sección I tiene, *de modo directo*, implicaciones relativistas (en el sentido

expresado en R_4 y R_5)? Dentro del *no descriptivismo* las tienen las teorías *emotivistas*⁵. En cuanto al *prescriptivismo*, la teoría de la justificación desarrollada por Hare ha paliado a medias ciertas propensiones relativistas de esa doctrina. Dentro del *descriptivismo* quedan fuera de la discusión las posiciones no subjetivistas y el no naturalismo (con algunas reservas muy generales respecto al intuicionismo; véase mi trabajo, "Emotivismo Ético, Positivismo Lógico e Irracionalismo", *Dianoia*, 17 (1971) 36-61). En lo que hace al *subjetivismo*, la cuestión debe encararse con cuidado. No debe pensarse —tal como a menudo se hace— que porque una doctrina es subjetivista tiene que ser *eo ipso* relativista. De hecho, hay versiones subjetivistas que nada tienen que ver con el relativismo. La teoría desarrollada por Ralph Perry es, creo, un ejemplo concluyente en favor de esta interpretación. Recuérdese, por lo demás, la caracterización del *subjetivismo* efectuada en la sección I y los comentarios formulados en el último párrafo de la misma.

(b) ¿Qué decir a todo esto del *absolutismo*? Muy poco. Sólo interesa tomarlo en cuenta en el nivel metaético, y allí las cosas son ahora un poco más claras. Dadas las críticas formuladas en contra de R_4 y de R_5 se puede tildar de absolutista el planteo efectuado, en tanto no ser relativista implique ser absolutista. Personalmente no tengo inconveniente en aceptar el rótulo si por 'ser absolutista' se entiende 'defensor de la posibilidad de un método racional único en ética'. Sin duda que 'ser absolutista' puede querer decir muchas cosas, pero ellas no están comprendidas en el significado que acabo de especificar. En particular, no está comprendido ningún compromiso metafísico extremo. Y ello es suficiente a los fines aquí perseguidos.

⁵ En contra, basado en una caracterización *sui generis* del relativismo, G. L. STEVENSON, "Relativism and Nonrelativism in the Theory of Value", incluido en *Facts and Values*, Yale Univ. Press, New Haven, 1963, V.

LENGUAJE ORDINARIO Y FILOSOFIA DE LAS CIENCIAS

Por Juan Carlos D'Alessio *

EL presente siglo muestra un desarrollo vigoroso de la filosofía, impulsado por los avances en áreas tales como la lógica, la semántica y la filosofía de las ciencias. Una nueva problemática, sólo implícita en el pasado, y una mayor conciencia de los métodos empleados caracterizan a la filosofía de nuestra época. Para muchos filósofos la lógica del lenguaje tiene un papel esencial en los problemas filosóficos.

En el mundo anglosajón dos actitudes diferentes han sido adoptadas ante los problemas filosóficos planteados por el lenguaje, que difieren tanto en los métodos empleados como en los objetivos propuestos. Por una parte la llamada 'filosofía del lenguaje ordinario' con las figuras de Wittgenstein ¹, Austin ² y Ryle ³, entre otros, considera que la solución de los problemas filosóficos debe basarse en un análisis de la variedad de usos del lenguaje. Como lo sugiere Ryle el énfasis en la palabra 'uso' indica que el interés reside no en las propiedades de las palabras sino en qué se hace con ellas. El otro punto de vista, originado en el desarrollo de la lógica con Frege y Russell, tiende a concebir la solución de los problemas filosóficos en su inclusión dentro de una estructura formal. Carnap ⁴ ha desarrollado este método de un modo más completo. Esta escuela ha sido denominada 'formalista'.

Han sido frecuentes los argumentos acerca de las respectivas ventajas e inconvenientes de estos diferentes puntos de vista. En este artículo trataré de mostrar que no hay incompatibilidad entre estas dos diferentes actitudes, pero que al menos en ciertos casos la filosofía de las ciencias provee un instrumento adecuado para el análisis filosófico, que supera en poder a los que caracterizan a una filosofía del lenguaje ordinario poco sistemática. Este método no solamente tiene las ventajas del método de los lenguajes formalizados que pueden incluir una teoría acerca de las ciencias y su lógica, sino que al mismo tiempo desempeña un papel crucial la función de las expresiones

* Miembro de la carrera de investigador del C.N.I.C.T. Agradezco a Raymond Jennings por sus valiosas sugerencias acerca del presente trabajo.

¹ WITTOGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

² AUSTIN, J. L., *How to Do Things with Words* (Oxford, 1962).

³ RYLE, G., *The Concept of Mind* (Hutchison, 1949).

⁴ CARNAP, R., *The Logical Syntax of Language* (Littlefield, Adams & Co., 1959).

siones, tal como en la filosofía del lenguaje ordinario. Desde este punto de vista la perspectiva considerada puede verse como una unificación de ambas, que supera los inconvenientes que cada una de ellas presenta: falta de sistematicidad por parte de la filosofía del lenguaje ordinario y falta de referencia al uso que los hablantes realizan, por parte de la filosofía que enfatiza la construcción de lenguajes formalizados. En este artículo ilustraremos las posibilidades presentadas por los métodos considerados, examinando, en primer lugar, un análisis característico de la escuela informalista y un intento alternativo que a nuestro juicio es más satisfactorio.

Según el Prof. Ryle la sentencia 'este pedazo de azúcar es soluble en agua' tiene significado similar a 'este pedazo de azúcar se disolvería si se lo sumergiera en agua, cualquiera fuera el momento o el lugar en que esto ocurriera'⁵. Debe notarse que la forma indicativa de esta última sentencia se emplea para confirmar aserciones ascribiendo solubilidad a objetos. Por esta razón el análisis considerado es una instancia del Operacionalismo según el cual las operaciones realizadas para confirmar una aserción permiten analizar el significado de las sentencias empleadas. Aunque este punto de vista con respecto al análisis conceptual ha enfrentado crecientes objeciones, generalmente se ha supuesto que en el caso de los predicados disposicionales esta posición provee un marco adecuado para dicho análisis. En este artículo argumentaré que aunque este tipo de análisis expresa un aspecto crucial del uso de los términos disposicionales no provee un análisis adecuado del significado de estos términos. En cambio si se los considera como términos teóricos, el uso y la lógica de estas expresiones resultarán más claros.

El análisis del predicado disposicional mencionado anteriormente provee una respuesta a la siguiente pregunta: ¿cómo se sabe cuándo un objeto es soluble en agua? porque su respuesta tanto como el análisis hace referencia a los eventos normalmente producidos para confirmar aserciones de esta propiedad. Esta respuesta es importante porque provee una solución al problema de las condiciones en las que la adscripción de esta propiedad está justificada. El hecho de que haya aspectos importantes para que un análisis de este tipo sea de utilidad, ha producido el resultado de negar que existen otros que no lo son. Sin embargo, un estudio más detenido muestra que hay usos literales de este predicado que no son tomados en cuenta por el *analytans*. Es posible proveer instancias en que los predicados disposicionales son usados para hacer aserciones que en conjunción con otras son adecuadas para explicar relaciones causales; el *analytans* que in-

⁵ RYLE, *op. cit.*, p. 123.

cluye predicados no disposicionales no puede ser usado de este modo. Por ejemplo, cuando alguien pregunta por qué un cierto objeto se disolvería si fuera colocado en agua, una posible respuesta será que el objeto se disolvería porque es soluble en agua. Tal respuesta puede ser considerada como un esbozo de una explicación deductiva una de cuyas formulaciones explícitas sería:

- 1) Todo objeto soluble en agua se disolvería si fuera colocado en agua.
 - 2) *a* es soluble en agua.
-
- 3) *a* se disolvería si fuera colocado en agua.

En esta explicación 1) puede ser considerada como expresando la aserción de una ley 'puente'. Como la mayoría de las aserciones de leyes naturales presupone ciertas condiciones que deben obtenerse para que los efectos se produzcan; por ejemplo, presupone que el agua no está saturada de azúcar, si lo estuviera ninguna disolución adicional sería posible.

Si se supusiera que todo el significado del término 'soluble' puede ser analizado de acuerdo con las indicaciones del Operacionalismo, reemplazando 2) por 3), como en el análisis antes considerado, esta explicación se transformaría en una tautología no informativa. No sería correctamente denominada 'explicación'.

La explicación que hemos adelantado muestra que en algunos aspectos hay una clara asimetría entre *analysandum* y *analysans*, que no ha sido percibida al formular el análisis antes mencionado. Mientras que las aserciones que usan términos disposicionales, tales como la que hemos considerado, son adecuadas para explicar relaciones causales, la inversa no es generalmente correcta porque las relaciones causales usualmente no proveen explicaciones de por qué un objeto posee una disposición.

El Prof. Carnap en su último período distinguió entre términos teóricos y términos disposicionales de acuerdo con el modo en que el uso de estos términos pueda ser reconstruido. Las características más importantes de los términos disposicionales puros es que puedan ser alcanzados desde predicados de propiedades observables, que la relación entre sentencias que incluyen estos predicados constituye todo el significado del término y que estas relaciones rigen sin excepciones. Los términos teóricos no llenan ninguna de estas condiciones. Los términos disposicionales teóricos no cumplen la primera ⁶.

⁶ CARNAP, R., "The Methodological Character of Theoretical Concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, 1961, p. 66.

Una consideración de la explicación considerada anteriormente muestra que los términos reconstruidos para ser utilizados en explicaciones de este tipo cumplen la primera condición para ser términos disposicionales puros, es decir, que la disposición pueda ser conectada con predicados que expresen propiedades observables. Sin embargo las condiciones restantes no se cumplen porque, como hemos notado anteriormente, todo el significado del predicado no puede ser caracterizado en términos de los eventos empleados para confirmar aserciones de la disposición; en el caso presente el colocar un objeto en agua y su disolución.

Por supuesto, el hecho de que el término usado en este predicado pueda ser reconstruido como término teórico no permite concluir, por sí mismo, que lo es en el uso ordinario de dicho término; quizá podríamos estar ante un uso técnico que no sería relevante para tal análisis. Sin embargo, este tipo de argumento presenta la dificultad que hemos encontrado en nuestro uso ordinario de este término, explicaciones análogas a las que han sido calificadas como 'disposicionales'. En consecuencia deberemos concluir que no nos encontramos ante un nuevo uso técnico de este término, que quizás cambia su uso ordinario, sino que estas explicaciones se efectúan comúnmente. Como lo ha notado Searle, lo que se dice acerca del significado de una palabra debe ser verdadero en todos los casos en que la palabra se emplea literalmente⁷; en el presente caso deberemos concluir que en el uso corriente del predicado 'es soluble' la relación, entre las proposiciones que la usan y aquellas que expresan la evidencia correlativa *no es lógica*. Si lo fuera, la explicación anterior sería imposible; como hemos visto, sería incorrectamente calificada 'explicación'. Por supuesto un término disposicional puro ('soluble') en la mayoría de los casos posee el mismo significado que el que se le da en el lenguaje corriente. Sin embargo debe recordarse que esta similitud no debe confundirse con una identidad de sus significados.

En nuestro análisis hemos considerado un término disposicional empleado en el lenguaje corriente; este análisis es análogo al que podría efectuarse de los términos utilizados en ciencia. La diferencia estribaría en que "el proceso de inferencia que es explícito en el último caso, permanecería implícito en el primero"⁸.

⁷ SEARLE, J. R., "Meaning and Speech-Acts", *Philosophical Review*, LXXI, 4, oct. 1962, p. 427.

⁸ CHIARA and FODOR, "Operationalism and Ordinary Language", *American Philosophical Quarterly*, vol. II, 1965, p. 295.

SOBRE LA INCONSISTENCIA DE LA ONTOLOGÍA DE MEINONG *

Por Raúl Orayen **

EL objetivo de este trabajo es analizar las dificultades lógicas de algunas tesis centrales de la ontología de Meinong. Las tesis a que nos referiremos han sido criticadas por los lógicos desde 1905, año en que Russell publicó en *Mind* su célebre artículo "On denoting", donde opuso serias objeciones a las doctrinas de Meinong y propuso una teoría alternativa, que constituyó su conocida teoría de las descripciones. Sin embargo, se justifica un nuevo examen de la cuestión porque, como veremos luego, los argumentos de Russell no son tan concluyentes como puede pensarse en un primer análisis. Uno de sus argumentos se basa en una interpretación errónea de la teoría que ataca, y la fuerza probatoria de los restantes resulta debilitada ante las consideraciones que hizo Meinong al enfrentar las objeciones planteadas.

Dividiré el trabajo en dos partes. En la primera, expondré brevemente las tesis de Meinong relevantes para la discusión. En la segunda, analizaré las clásicas críticas russellianas, mostraré sus limitaciones y ensayaré, por último, otra vía crítica que dará como resultado una nueva prueba de inconsistencia de la ontología de Meinong. En realidad, mis críticas no estarán dirigidas única o especialmente contra Meinong. Su alcance es más general y se ofrecen como fundamento del rechazo de ciertas concepciones ontológicas y semánticas que Meinong explicitó y desarrolló extensamente, pero de las cuales no es el único representante.

I. LA TEORÍA DE LOS OBJETOS DE MEINONG ¹

1. *Descripciones definidas y objetos. Tipos de objetos.*

La teoría de los objetos de Meinong es una teoría ontológica y no una teoría semántica. Sin embargo, contiene numerosas tesis semán-

* Este trabajo ha sido elaborado sobre la base de una conferencia ofrecida el 4 de mayo de 1970 en los coloquios de epistemología del Centro de Estudios de Ciencias de Buenos Aires.

** Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ MEINONG expone las ideas principales de su teoría de los objetos en el trabajo "The Theory of Objects", incluido en la compilación de R. M. CHISHOLM, *Realism and the Background of Phenomenology* (Glencoe, Illinois, The Free Press, 1960). Se puede encontrar también una valiosa exposición de sus doctrinas en el libro de J. N. FINDLAY, *Meinong's Theory of Objects and Values* (Oxford Univer-

ticas, algunas de las cuales se pueden sintetizar en la siguiente afirmación:

(T₀) Toda expresión lingüística significativa que pueda ser sujeto gramatical de una oración significativa denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Esta tesis es de una gran generalidad. Para investigar su validez, analizaremos una tesis menos general, que se desprende lógicamente de ella y se refiere exclusivamente a las expresiones que desde Russell se denominan 'descripciones definidas'. Son descripciones definidas, frases como 'El actual presidente de Francia', 'El cuadrado redondo', 'El hombre que cuadró el círculo', etcétera. La característica distintiva de estas expresiones consiste en que cada una de ellas contiene un predicado monádico *F*, tal que la expresión denota a un individuo dado si y sólo si ese individuo es el único del cual es verdadero el predicado *F*.² Por ejemplo, 'El actual presidente de Francia' contiene el predicado monádico 'actual presidente de Francia' y denota a un individuo si y sólo si ese individuo es el único que tiene la propiedad de ser actual presidente de Francia. En castellano, la exigencia de unicidad está señalada, habitualmente, por la presencia del artículo definido singular.

Está claro que cualquier descripción definida es una expresión lingüística significativa y puede ser sujeto gramatical de una oración significativa. Por lo tanto, a partir de T₀ podemos deducir la afirmación:

(T₁) Toda descripción definida denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Teniendo en cuenta que T₀ implica lógicamente T₁, cualquier refutación de esta última tesis constituirá también una refutación de la primera. Por esta razón, nuestra atención se concentrará en T₁ y analizaremos únicamente ejemplos con descripciones definidas que, por otra parte, aparecen con frecuencia en las exposiciones de Meinong.³

ity Press, 2ª ed., 1963). Otros aspectos de la ontología de Meinong se estudian en GUSTAV BERGMANN, *Realism: a critique of Brentano and Meinong* (The University of Wisconsin Press, 1967).

² Esta formulación no representa una definición completamente adecuada del concepto de descripción definida, a menos que se hagan varias aclaraciones. Se puede encontrar un análisis del problema y una definición del concepto en la sección I de mi artículo "Tres dificultades en la teoría de las descripciones de Bertrand Russell", que aparecerá próximamente en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, México.

³ No es del todo seguro que Meinong aceptara una afirmación tan general como T₀. En cambio, no hay duda de que aceptaba una tesis como T₁. Esta es otra razón por la que centraremos nuestras críticas en T₁.

Puede comprobarse rápidamente que T_1 representa un alejamiento de nuestras intuiciones. Por ejemplo, habitualmente consideraríamos que hay una diferencia importante entre 'el actual presidente de Francia' y 'el actual rey de Francia', a saber, que la primera expresión denota un objeto y la segunda, no, ya que no existe, actualmente, ningún rey de Francia. Pero en virtud de T_1 , *ambas* denotan objetos. ¿Cómo explicar, entonces, la diferencia profunda que para nosotros hay entre ambas expresiones? Para Meinong, la diferencia no consiste en que una de ellas denote y la otra, no, sino en el hecho de que denotan objetos de tipos muy distintos: la primera descripción denota un objeto existente, y la segunda, un objeto inexistente. Esto nos conduce directamente a la clasificación de los objetos que hace Meinong.

La primera categoría de objetos que acepta Meinong es la de aquellos que tienen *existencia*. Según Meinong, esta noción de existencia es básica e indefinible, pero lo suficientemente clara como para que la podamos comprender sin dificultad. Son objetos existentes las entidades físicas, como las mesas y las sillas y también los objetos o fenómenos psíquicos, como un estado de ira, por ejemplo. Una característica común a todos los objetos existentes, y sólo a ellos, es la temporalidad, la circunstancia de estar siempre ligados a determinaciones temporales específicas. Las descripciones más usuales de la vida cotidiana ('el actual presidente de Francia', etcétera) hacen referencia a esta clase de objetos.

La existencia es un tipo de *ser*, pero no el único. Según Meinong, hay objetos que son parte del mundo y tienen algún tipo de ser, a pesar de lo cual sería absurdo pretender que existen. Tal es el caso de los hechos, los números, las características "puras", y las relaciones ideales, tales como la similitud entre dos cuadros, por ejemplo⁴. Estos objetos no existen, pero *subsisten*. La subsistencia es un tipo de ser más amplio que la existencia, ya que, según Meinong, los objetos existentes subsisten, pero hay objetos subsistentes que no existen⁵. Descripciones como 'la similitud entre el cuadro A y el cuadro

⁴ No todas las relaciones son ideales para Meinong. Algunas son reales y tienen existencia. Con respecto a las características, su posición es más compleja. Las características "puras", divorciadas de los particulares en que se ejemplifican, subsisten intemporalmente. Pero en cambio, *existen* "en sus ejemplos". Con respecto a estos puntos, cfr. FINDLAY, *op. cit.*, cap. V.

⁵ Para Meinong, 'existente' y 'subsistente' no tienen significados análogos a 'real' e 'ideal'. La montaña de oro, por ejemplo, es un objeto real, pero no existe, ni subsiste. Según su uso de estos conceptos, objeto real es todo aquel cuya naturaleza no lo excluye de la existencia. Si no existe, es por razones fácticas. Los objetos ideales son aquellos que pueden subsistir pero no existir. Cfr. FINDLAY, *op. cit.*, pp. 115-6.

B' y 'la existencia de las antípodas' denotan objetos subsistentes. La segunda descripción denota un hecho, el hecho de que las antípodas existen. Pero si bien las antípodas existen, su existencia (por ser un hecho) sólo subsiste⁶.

Russell supuso que para Meinong todo objeto tenía existencia o subsistencia. Pero no es así. Para Meinong, estas dos categorías agotan el reino del ser, pero no el reino de los objetos. Hay todavía objetos que no existen ni subsisten, ni tienen ningún otro tipo de ser. Formulando la cuestión en términos paradójicos, Meinong dice que "There are objects of which it is true that there are no such objects"⁷. Entre estos objetos se encuentra el actual rey de Francia, el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo. Son objetos que por razones fácticas o necesarias no tienen ser alguno, a pesar de que, en algún sentido oscuro y difícil, "están allí".

Con estos objetos, se completa la ontología de Meinong. El reino de los objetos quedaría dividido en dos zonas: los objetos que tienen ser y los objetos que carecen de todo ser. Los primeros pueden ser existentes o meramente subsistentes.

Antes de plantear el próximo problema, conviene considerar en este punto una posible interpretación del pensamiento de Meinong. Se podría pensar que cuando Meinong afirma que "hay objetos como el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo", simplemente intenta expresar, en forma algo confusa, que las expresiones 'el cuadrado redondo' y 'el hombre que cuadró el círculo' son significativas o tienen ideas asociadas. En ese caso, no aceptaría los objetos en cuestión más que en forma virtual, como una *façon de parler*. La afirmación aludida sólo lo "comprometería ontológicamente" con expresiones lingüísticas y quizá, también, con significados o ideas. Si esta interpretación fuera correcta, serían injustas las críticas de quienes lo han considerado "el más grande multiplicador de entidades de la historia de la filosofía"⁸ y tampoco serían válidas las objeciones que hemos de hacer en la parte II de este trabajo. Pero en realidad, las formulaciones de Meinong son absolutamente incompatibles con esta interpretación. En efecto, Meinong aclaró en forma explícita que las palabras "expresan" ideas pero no se usan para hacer referencia a dichas ideas, sino a objetos trascendentes que difieren de esas ideas y son denotados por las palabras en cuestión. Aclarando esto mediante un ejemplo, dice Meinong que si alguien usa la palabra 'sol' se puede inferir de ello con alguna probabilidad que tiene

⁶ Cfr. MEINONG, *op. cit.*, p. 80.

⁷ Cfr. MEINONG, *op. cit.*, p. 83.

⁸ Ryle emitió esta opinión acerca de Meinong. Cfr. RYLE, *Oxford Magazine* 26, octubre 1933 (citado en FINDLAY, *op. cit.*, p. xiv).

cierta idea en su mente, pero el hablante no quiere referirse a esta idea, sino a un objeto trascendente. Ese objeto es el denotado (*Bedeutung*) de la palabra⁹. Por lo tanto, cuando Meinong afirma que hay objetos como el cuadrado redondo y el hombre que cuadró el círculo, no afirma simplemente algo acerca de palabras o ideas, sino acerca de sus denotados. Acepta que hay denotados de 'el hombre que cuadró el círculo', 'el cuadrado redondo', etcétera, y de esta manera debe interpretarse nuestra formulación de la tesis T₁. En algún sentido, habría, para Meinong, entidades carentes de ser como las aludidas. Más aún: Meinong sostiene una concepción extremadamente realista de estos objetos y piensa que pueden "estar ahí", aun cuando no sean aprehendidos por mente alguna¹⁰. Los objetos carentes de ser no son ficciones lingüísticas ni meras entidades conceptuales. En lo que sigue, supondremos, pues, que es absolutamente correcta la interpretación que muestra a Meinong como un auténtico "multiplicador de entidades".

Aclarado este punto, podemos plantearnos ahora algunos problemas acerca de estas extrañas entidades. Un objeto carente de todo ser ¿puede tener, de todas maneras, algunas propiedades? ¿O acaso, por carecer de ser, carece de toda propiedad? Y en caso de que tenga propiedades ¿cuáles son ellas? De inmediato nos ocuparemos de las respuestas que dio Meinong a estas preguntas.

2. El principio de la independencia del ser-así respecto del ser.

La respuesta a estos problemas está dada por un principio que Meinong tomó de Mally. Se trata del principio de la independencia del ser-así (*Sosein*) respecto del ser (*Sein*). Según este principio, un objeto puede tener propiedades aunque carezca de todo ser¹¹. Puede ocurrir que un objeto no sea y sin embargo sea de tal o cual manera. Por ejemplo, el cuadrado redondo no es, pero de todas maneras, el cuadrado redondo es redondo y también, cuadrado. Similarmente, el hombre que cuadró el círculo, cuadró el círculo, etcétera. Sin embargo, los objetos carentes de ser pueden mostrarse indeterminados en muchos aspectos. Por ejemplo, la montaña de oro no tiene ninguna altura determinada. No hay respuesta a la pregunta de si mide más o menos que el Everest. ¿Cuáles son, entonces, las propiedades que puede tener un objeto carente de ser? Otra formulación que hace

⁹ Cfr. FINDLAY, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ Cfr. FINDLAY, *op. cit.*, p. 45.

¹¹ Cfr. MEINONG, *op. cit.*, p. 82.

Meinong del principio aclara este punto: "The principle of the independence of *Sosein* from *Sein* tells us that that which is not in any way external to the Object, but constitutes its proper essence, subsists in its *Sosein* —the *Sosein* attaching to the Object whether the object has being or not" ¹². Es decir que, tenga ser o no, el objeto posee aquellas notas o propiedades que constituyen su propia esencia. Debido a ello, la montaña de oro, aunque indeterminada con respecto a la altura, tiene las propiedades de ser "montañosa" y de estar hecha de oro.

Para nuestros propósitos, es de gran importancia señalar dos consecuencias de estas consideraciones que se hallan presentes en las doctrinas de Meinong.

Consecuencia I: Meinong considera verdaderas todas las afirmaciones de la forma sujeto-predicado cuyo sujeto gramatical es una descripción definida y cuyo predicado hace referencia a una propiedad que ya está "aludida" en la descripción dada ¹³. Ya hemos visto ejemplos: el cuadrado redondo es redondo, el hombre que cuadró el círculo, cuadró el círculo. Al parecer, Meinong acepta estas afirmaciones porque considera que las propiedades "aludidas" en una descripción definida, forman parte de la esencia del objeto denotado por dicha descripción. En consecuencia, el objeto, carezca o no de ser, tiene esas propiedades aludidas, de acuerdo con el principio de independencia del ser-así respecto del ser.

Consecuencia II: Meinong piensa que el ser o la existencia de un objeto son ajenos a su naturaleza. En esta forma adhiere a la tesis kantiana según la cual la existencia no es un auténtico predicado de cosas. La naturaleza de un objeto está dada por una serie de determinaciones de ser-así, según las cuales el objeto es de tal o cual manera. Pero, en virtud del principio estudiado, la existencia no es parte de la naturaleza del objeto, no puede contarse entre esas determinaciones de ser-así ¹⁴, porque el ser-así es independiente del ser.

Estas dos consecuencias del principio de independencia del ser-así respecto del ser tendrán gran importancia para el análisis crítico de la segunda parte de este trabajo.

¹² Cfr. MEINONG, *op. cit.*, p. 86.

¹³ Esta consecuencia se puede formular con más exactitud de la siguiente manera: se acepta que, si 'x es F' implica lógicamente 'x es G', entonces la afirmación 'el F es G' es verdadera.

¹⁴ Cfr. MEINONG, *Über Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit* (Leipzig, Barth, 1915), pp. 278 y 282; *Gesammelte Abhandlungen*, vol. II (Leipzig, Barth), pp. 493-4. (Citado por FINDLAY, *op. cit.*, pp. 50, 105.)

3. *Las razones de Meinong*

Antes de proceder a la crítica de la afirmación T_1 , haremos una breve referencia a las influencias que pesaban sobre Meinong cuando concibió esa tesis, y a los argumentos con que pretendió justificarla. En otras palabras, nos ocuparemos sucintamente de lo que los epistemólogos llamarían "contexto de descubrimiento" y "contexto de justificación" de esta doctrina.

Meinong dio sus primeros pasos en filosofía bajo la dirección de Brentano, y aceptó tempranamente su teoría acerca de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos. Según esta conocida concepción de Brentano, la característica peculiar de los fenómenos mentales consiste en que todos ellos están dirigidos, de algún modo, hacia objetos. Cada estado mental posee algo que le sirve de objeto, hacia lo cual se "dirige", y ese objeto es concebido como algo trascendente al fenómeno mental mismo. Este "dirigirse" a objetos es un rasgo definitorio de lo psíquico, en el sentido de que todos los fenómenos psíquicos —y sólo ellos— tienen esta característica. La adhesión a esta doctrina fue, sin duda, una de las razones que llevaron a Meinong a aceptar T_1 y a postular objetos carentes de todo ser. Es indudable que la expresión 'el cuadrado redondo' está correlacionada con un fenómeno mental. La expresión no es para nosotros un ruido sin sentido: la asociamos con un pensamiento, que podríamos llamar "la idea del cuadrado redondo". Aplicando la doctrina de Brentano, debemos concluir que esta idea "se dirige" a un objeto trascendente y distinto de la idea misma. Parece natural pensar que ese objeto es, justamente, el cuadrado redondo. Por lo tanto, hay un objeto tal como el cuadrado redondo. Pero como este objeto no tiene ser, la aplicación de la doctrina de Brentano a este caso particular lleva a la postulación de objetos que no son. Naturalmente, consideraciones análogas pueden hacerse en el caso de cualquier descripción definida, exista o no un denotado de ella. Toda descripción está asociada a una idea, que parece "dirigirse" hacia un denotado de la descripción. Aplicando la tesis de Brentano, llegaremos a la concepción que resumimos en la afirmación T_1 .

La tesis de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos es controvertible. Se ha sugerido, por ejemplo, que si bien la "intencionalidad" puede darse sólo en los fenómenos psíquicos, podría haber fenómenos psíquicos que no mostraran este rasgo. La "intencionalidad" sería, así, una condición suficiente pero no necesaria de lo psíquico. No discutiremos aquí este punto. Sólo indicaremos que si bien algunas ideas ontológicas de Meinong pudieron tener su origen en la

doctrina de Brentano, ésta no puede servir de prueba de aquéllas, entre otras razones, por ser una teoría controvertible.

Los principales argumentos que pudo ofrecer Meinong para probar que hay objetos inexistentes radican en su análisis de las afirmaciones de inexistencia verdaderas. Para Meinong, a las afirmaciones verdaderas les corresponden hechos. Analizando oraciones verdaderas de la forma 'x no existe', llega a la conclusión de que hay hechos de no-existencia. Pero según su doctrina de los hechos¹⁵, todo hecho es un objeto de orden superior, "construido" sobre otros objetos. Todo hecho es "acerca de" objetos. Pero ¿"acerca de" qué objeto es el hecho que corresponde a 'el cuadrado redondo no existe'? Al parecer, el cuadrado redondo es lo único que está involucrado aquí. Luego, este hecho es "acerca de" un objeto que no tiene ser: el cuadrado redondo. Hay, pues, objetos carentes de ser. 'El cuadrado redondo' denota un objeto, sólo que ese objeto no es. Aceptando esta argumentación, es fácil probar la verdad de T_1 . Esta tesis afirma que toda descripción tiene denotado. Esto es obvio, en el caso de las descripciones que denotan objetos existentes. Ahora bien, si una descripción 'D' no denota ningún objeto existente, el enunciado 'D no existe' será verdadero y estará correlacionado con un hecho. Ese hecho es "acerca de" algún objeto. Pero como el único candidato parece ser un denotado de 'D', se concluye que esta descripción denota un objeto, sólo que inexistente.

Es curioso que Russell, enemigo acérrimo de estas doctrinas a partir de 1905, hubiera llegado antes, en *Principles of Mathematics*, a conclusiones similares. Sus razonamientos también son análogos. Russell cree que las afirmaciones de la forma 'A no es' deben ser siempre falsas o carentes de sentido, "porque si A no fuera nada, no podría decirse que no es"¹⁶. En una palabra, si hay una oración significativa que tiene a 'A' por sujeto gramatical, 'A' denota algún objeto, porque de lo contrario, no podría haberse formulado tal afirmación significativa. A diferencia de Meinong, Russell concluye que todo objeto tiene ser, aunque no todo ser existe. El cuadrado redondo no sólo sería un objeto, sino que también tendría ser.

Puede advertirse que Meinong y Russell apoyan sus conclusiones en un análisis de hechos y afirmaciones de inexistencia. Como es sabido, análisis semánticos posteriores de Russell y otros autores, han mostrado que es posible interpretar los hechos y afirmaciones de inexistencia sin necesidad de aceptar la afirmación T_1 ni postular

¹⁵ Forma parte de su doctrina de los "objetivos". Cfr. FINDLAY, *op. cit.*, cap. III.

¹⁶ Cfr. RUSSELL, *Principles of Mathematics* (New York, The Norton Library, 1964), p. 449.

objetos inexistentes. Sin embargo, la posibilidad de análisis alternativos, no demuestra que T_1 sea falsa. En lo que sigue, nos ocuparemos de diversos argumentos que tienden a probar su falsedad.

II. INCONSISTENCIA DE LA TEORÍA DE LOS OBJETOS¹⁷

1. *Las críticas de Russell*

En "On Denoting", Russell hizo tres críticas clásicas a la teoría de los objetos de Meinong. Las analizaremos una a una.

Primera crítica. Supongamos que el objeto A es diferente del objeto B. Para Meinong, este hecho se puede expresar mediante la afirmación 'La diferencia entre A y B subsiste'. Russell señala que, en ese caso, si A no es diferente de B, tal hecho puede expresarse mediante el enunciado 'La diferencia entre A y B no subsiste'. En consecuencia, habríamos encontrado un objeto que no existe ni subsiste. Al parecer, Russell considera que de esta manera, ha encontrado una incoherencia en la teoría de Meinong, porque piensa, como hemos señalado antes, que para Meinong todo objeto existe o subsiste. Pero como esto no es así, "encontrar" un objeto que no existe ni subsiste no representa una dificultad interna en la teoría de Meinong.

Segunda crítica. Meinong acepta que el actual rey de Francia, el cuadrado redondo, etc., son objetos que no existen. Pero Russell señala un inconveniente interesante. Tomemos una descripción como 'el existente cuadrado redondo'. Dijimos antes (ver I, 2, *Consecuencia I*) que Meinong acepta como verdaderas aquellas afirmaciones cuyo sujeto es una descripción definida y cuyo predicado hace referencia a una propiedad "aludida" en la descripción dada. En ese caso, parece que tendría que aceptar la verdad del enunciado 'el existente cuadrado redondo existe'. Este resultado es paradójico: Meinong niega la existencia del cuadrado redondo, pero tendría que aceptar la existencia del existente cuadrado redondo.

¹⁷ Las objeciones de Russell que comentaremos en esta parte fueron expuestas en su artículo "On Denoting"; incluido en la compilación de FEIGL y SELLARS, *Readings in Philosophical Analysis* (New York, Appleton Century Crofts, 1949). También se encontrará una exposición muy clara de la discusión Russell-Meinong en el capítulo III de THOMAS M. SIMPSON, *Formas lógicas, realidad y significado* (Buenos Aires, Eudeba, 1964). Quine ha presentado objeciones de otra índole a teorías ontológicas similares a las de Meinong, aunque estas objeciones no representan una prueba de inconsistencia. Sobre este punto, cfr. QUINE, "On what there is", incluido en QUINE, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Harvard University Press, 1953). Hay edición española de este último libro, de Ariel, Barcelona, 1962.

Sin embargo, Meinong pudo enfrentar esta dificultad. En las consideraciones precedentes, el término 'existente' fue tratado como si fuera un predicado y se lo incluyó dentro de una descripción. En ese caso, la existencia es tratada como una propiedad y puede formar parte de la naturaleza de un objeto. Pero todo esto está expresamente rechazado en la teoría de Meinong, debido a la vigencia del principio de independencia del ser-así respecto del ser (ver I, 2, *Consecuencia II*). Meinong tenía razones para rechazar la verdad de 'el existente cuadrado redondo existe'. Esas razones son las mismas que usa para criticar la prueba ontológica de la existencia de Dios: la existencia no puede tratarse como una propiedad.

¿Qué pasa entonces con la descripción 'el existente cuadro redondo'? Meinong, en virtud de las consideraciones hechas, podría haberla considerado no significativa. En lugar de hacer esto, interpretó que era significativa, pero supuso que, usado de esta manera, el término 'existente' no tenía un significado estrechamente relacionado con el verbo 'existir'. Por lo tanto, aceptó que, en cierto sentido, podía ser cierto que el existente cuadrado redondo es un objeto existente; pero ello no equivaldría a decir que tal objeto existe. Esta última consideración es bastante oscura. Tal vez hubiera sido más coherente con su teoría la alternativa de negarle significado a la descripción.

La respuesta de Meinong es discutible. Pero lo curioso es que Russell, en la época en que desarrollaba su teoría de las descripciones, sostenía precisamente que la existencia no es un auténtico predicado de objetos y también él aducía esto para rechazar la prueba ontológica de la existencia de Dios. De manera que, aparentemente, Russell tendría que haber aceptado la réplica de Meinong en virtud de sus propias ideas lógicas acerca de la existencia.

Tercera crítica. La objeción más grave que hizo Russell a la teoría de los objetos consiste en la acusación de que la doctrina lleva a admitir afirmaciones contradictorias. Su argumento podría presentarse así¹⁸:

Tomemos las oraciones 'El cuadrado que no es cuadrado es cuadrado' y 'el cuadrado que no es cuadrado no es cuadrado'. En virtud de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así respecto del ser (ver I, 2), ambas afirmaciones se aceptan en la teoría de los objetos. Sin embargo, son mutuamente contradictorias. Simbolizando con la letra 'x' la expresión 'el cuadrado que no es cuadrado'.

¹⁸ Seguiré la presentación de Simpson (*op. cit.*, pp. 98-9) que evita cierto inconveniente de la presentación de Russell.

ambas pueden reformularse en esta forma, que muestra de modo palpable la contradicción:

- I) x es cuadrado,
- II) x no es cuadrado.

Russell argumenta entonces que la teoría de los objetos de Meinong exige limitar la validez de los principios lógicos. El principio de no contradicción pierde su validez ilimitada.

Meinong no resolvió completamente esta dificultad y reconoció que su teoría exige esa limitación del principio de no contradicción. Pero adujo que la limitación no era importante, porque el principio aludido sólo dejaba de aplicarse en el caso de los objetos imposibles, contradictorios. Según sus consideraciones, los principios lógicos se aplican sin limitación en el campo de los objetos existentes y posibles, pero sería irrazonable pedir que valieran en el dominio de lo imposible¹⁹.

Planteado así el problema, no puede negarse que la dificultad parece mucho menor. El intuicionismo matemático nos ha hecho ver la posibilidad de que, de acuerdo con cierta concepción filosófica, algunos principios lógicos no valgan en algunas ontologías especiales. El principio de tercero excluido, por ejemplo, no sería válido en el campo de los objetos matemáticos. De la misma manera, se podría pensar que el principio de no contradicción es válido para todos los objetos existentes o posibles, pero deja de valer en el dominio de los objetos imposibles por razones lógicas, como el cuadrado que no es cuadrado. Esta es, en síntesis, la respuesta de Meinong.

Sin embargo, si de todas maneras queremos preservar la validez ilimitada del principio de no contradicción, parece que podríamos conseguirlo modificando la teoría de los objetos en forma tal que ya no se postulen en ella objetos contradictorios. En consecuencia, en la teoría ya no se aceptaría T_1 , sino la siguiente tesis, más débil que T_1 , y que es una consecuencia lógica de ella:

- (T_1') Toda descripción definida no contradictoria²⁰ denota (o designa, o se refiere a) un objeto.

Meinong no debilitó en esta forma su teoría. Pero de todas maneras, analizaremos la validez de la tesis T_1' por su interés intrínseco

¹⁹ Cfr. FINDLAY, *op. cit.*, p. 104.

²⁰ Entendemos que una descripción definida es no contradictoria cuando no está construida con predicados incompatibles. Más exactamente, una descripción de la forma 'El F' es no contradictoria si la función proposicional ' x es F' es consistente.

y porque arrojará más luz acerca de la teoría de los objetos. Está claro que si las consideraciones de Meinong son correctas, T_1' ya no llevará a ninguna contradicción. En efecto, él consideró que las violaciones al principio de no contradicción sólo podían aparecer en su teoría conectadas con objetos imposibles (denotados por descripciones contradictorias). Por otra parte, es obvio que a T_1' no se le puede aplicar la última objeción de Russell, ya que en ella se parte de ejemplos con descripciones contradictorias.

En lo que sigue, mostraré, sin embargo, que incluso la tesis T_1' lleva a contradicciones. Esto permitirá demostrar también que en la teoría de los objetos de Meinong se pueden demostrar contradicciones acerca de objetos posibles, incluso existentes, sin aludir siquiera a objetos imposibles. Por lo tanto, Meinong estaba equivocado al pensar que su teoría respetaba los principios lógicos en el terreno de lo existente y lo posible.

2. Una nueva prueba de inconsistencia.

La teoría de los objetos de Meinong contiene la tesis T_1 , que implica lógicamente la tesis T_1' . Por lo tanto, si demostramos que T_1' lleva a contradicciones en las que no se hallan involucrados objetos imposibles, valdrá lo mismo para T_1 y para la teoría de los objetos. Pero aquí no nos interesa analizar *únicamente* la validez de la ontología de Meinong, sino de toda teoría que sostenga la tesis T_1' . Por esta razón, derivaremos una contradicción directamente de T_1' , sin tomar como premisas otros supuestos ontológicos de Meinong. Para ello, demostraremos previamente, a partir de T_1' , el siguiente:

LEMA 1

Si 'F' y 'G' son predicados tales que

- a) La función proposicional 'x es F' es consistente; y
 - b) 'x es F' implica lógicamente 'x es G',
- se cumple entonces que el enunciado 'El F es G' es verdadero.

En términos intuitivos, este lema establece la verdad de todo enunciado cuyo sujeto gramatical es una descripción definida no contradictoria, y cuyo predicado hace referencia a una propiedad que ya es "aludida" por la descripción dada. El lema puede considerarse una mera aplicación al caso de las descripciones no contradictorias de la consecuencia I del principio de la independencia del ser-así respecto del ser (ver I, 2). Sin embargo, aquí lo demostraremos a partir de T_1' , sin usar la consecuencia I, porque queremos mostrar que

T_1' conduce a serias dificultades por sí misma (y no sólo en conjunción con otros supuestos ontológicos).

La prueba es trivial. Supongamos que dos predicados 'F' y 'G' satisfacen (a) y (b). En ese caso, en virtud de (a), la expresión 'El F' es una descripción definida no contradictoria (ver nota 20). Aplicando T_1' podemos inferir, entonces, que 'El F' denota un objeto. Llamemos 'a' a ese objeto. En virtud de la significación corriente del enunciado 'El F es G', vale, entonces, la siguiente equivalencia:

(E) 'El F es G' es verdadero si y sólo si a es G.

Pero por el simple análisis del significado de la expresión 'El F', sabemos que esta descripción denota un objeto sólo si ese objeto es F. En efecto, dadas las reglas de uso habituales, una descripción definida denota a un objeto sólo si éste cumple ciertos requisitos, entre ellos, el de tener la propiedad expresada por el predicado con que se construyó la descripción. Pero 'El F' denota al objeto a . Luego, a es F.²¹ En virtud de (b), se cumple también que a es G. Por lo tanto, empleando la equivalencia (E), podemos concluir que 'El F es G' es verdadero.

REGLA DE SUSTITUTIVIDAD DE IDÉNTICOS

En nuestra próxima demostración, utilizaremos una regla lógica fundada en la llamada "ley de Leibniz" o "principio de indiscernibilidad de los idénticos". Según este principio, un individuo x es idéntico a un individuo y , si y sólo si ambos tienen exactamente las mismas propiedades. En símbolos lógicos,

$$(x)(y) [x = y \equiv (F)(Fx \equiv Fy)]$$

El principio permite fundamentar la regla conocida con el nombre de "regla de substitutividad de idénticos" y que nosotros llamaremos, simplemente 'RS'. Según RS, si se sabe que el individuo a es idéntico al individuo b , y, además, que a tiene cierta propiedad, se puede concluir que también b tiene dicha propiedad. El esquema es:

$$\begin{array}{l} a \text{ es idéntico a } b \\ a \text{ es } F \\ \hline b \text{ es } F \end{array}$$

²¹ En este paso, es indispensable el uso de T_1' . Sin este supuesto no estaríamos autorizados a suponer que 'el F' denota a un objeto y , por lo tanto, no podríamos concluir tampoco que denota a un objeto que tiene la propiedad F. Sin mediación de T_1' sólo podríamos concluir que, si 'El F' denota un objeto, dicho objeto tiene la propiedad F.

PRUEBA DE INCONSISTENCIA DE T_1'

Tomemos dos expresiones lingüísticas 'b' y 'F' tales que:

- I. 'b' es una descripción definida no contradictoria.
- II. 'F' es un predicado.
- III. El enunciado 'b es F' no es autocontradictorio.
- IV. El enunciado 'b es no F' no es autocontradictorio.

En virtud de estas condiciones, las expresiones 'el F que es idéntico a b' y 'el no F que es idéntico a b' son dos descripciones no contradictorias. Se les puede aplicar, entonces, el Lema 1, es decir que se aceptará como verdadero todo enunciado cuyo sujeto sea una de estas dos descripciones y cuyo predicado se refiera a una propiedad "aludida" por la descripción - sujeto. Deben aceptarse, entonces, los siguientes enunciados:

- 1) El F que es idéntico a b es idéntico a b.
- 2) El F que es idéntico a b es F.

Aplicando RS se deduce entonces:

- 3) b es F.

Pero en virtud del Lema 1, también deben aceptarse estos dos enunciados:

- 1') El no F que es idéntico a b es idéntico a b.
- 2') El no F que es idéntico a b es no F.

Y aplicando RS se infiere que:

- 3') b es no F.

Combinando los resultados 3) y 3'), obtenemos:

- 4) b es F y b es no F.

Hemos obtenido una contradicción a partir de T_1' .

EJEMPLOS Y CONCLUSIONES

Se comprenderá mejor la prueba si analizamos un ejemplo de ella formulado en el lenguaje ordinario. Para ello reemplazaremos 'b' por 'el actual presidente de Francia' y 'F' por 'mortal'. A fin de que el lenguaje resulte más natural, abreviaremos 'no mortal' con 'inmortal' y agregaremos otro predicado, 'hombre'. Queda, entonces:

- 1) El hombre mortal que es idéntico al actual presidente de Francia es idéntico al actual presidente de Francia.

- 2) El hombre mortal que es idéntico al actual presidente de Francia es mortal.

Luego,

- 3) El actual presidente de Francia es mortal.
 1') El hombre inmortal que es idéntico al actual presidente de Francia, es idéntico al actual presidente de Francia.
 2') El hombre inmortal que es idéntico al actual presidente de Francia, es inmortal.

Luego,

- 3') El actual presidente de Francia es inmortal,

Y de 3) y 3' se sigue que:

- 4) El actual presidente de Francia es mortal e inmortal.

Esto prueba que T_1' es inconsistente. Lo mismo es válido de T_0 y T_1 , que implican lógicamente a T_1' . También ha quedado probado que *la teoría de los objetos de Meinong viola el principio de no contradicción aún en el caso de objetos existentes y posibles*. Recordemos que para formular la prueba dentro de la teoría de Meinong no es necesario que demos el Lema 1, puesto que 1), 2), 1') y 2') se siguen directamente de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así respecto del ser.

3. Observaciones acerca del alcance y legitimidad de la prueba anterior.

La prueba anterior muestra que la ontología de Meinong no es inconsistente *sólo por* postular objetos contradictorios. La teoría sigue siendo contradictoria aunque se le "reste" la postulación de objetos imposibles si se la deja inalterada en otros aspectos. Este resultado es interesante, porque algunos autores han pensado exactamente lo contrario. Anthony Kenny, por ejemplo, ha sugerido recientemente que las contradicciones surgen en la teoría de los objetos sólo por la admisión de objetos imposibles. Por lo tanto, considera que no hay inconsistencia en la postulación de objetos carentes de ser, siempre que no se admitan entidades imposibles entre ellos²². Las consideraciones de la sección anterior muestran lo contrario. Para Kenny, la objeción más seria que se puede hacer a los "objetos puros meinongianos" es la señalada por Quine en "On what there is" (ver nota 17)²³. En realidad, mi prueba tiene un pa-

²² Cfr. ANTHONY KENNY, "Descartes' Ontological Argument", incluido en JOSEPH MARGOLIS (ed.), *Fact and Existence* (Oxford, Blackwell, 1969), p. 33.

²³ Cfr. ANTHONY KENNY, *op. cit.*, p. 34.

rentesco con la objeción de Quine porque ambas giran en torno a la relación de identidad. Pero la objeción de Quine no es una prueba de inconsistencia. Por esta razón, la dificultad que hemos señalado en la sección anterior parece revestir una mayor gravedad.

Kenny parece creer que si se reforma la teoría de los objetos, eliminándose de ella la postulación de objetos imposibles, se obtiene una doctrina consistente. Wonfilio Trejo va aún más lejos: piensa que la ontología de Meinong *tal como está*, no viola el principio de no contradicción. Esto se debe a que las contradicciones aparecen sólo a propósito de objetos imposibles, cuya existencia no se afirma en la teoría²⁴. Sus observaciones constituyen una defensa interesante, aunque discutible, de la consistencia de la ontología de Meinong. Sin embargo, esta defensa ya no se puede esgrimir en el caso de nuestra demostración, puesto que en ella se derivan, a partir de afirmaciones aceptadas por Meinong, enunciados contradictorios acerca de una entidad existente (ver el ejemplo) sin hacer mención siquiera de objetos imposibles.

Para concluir, analizaremos una objeción que podría hacerse a nuestra prueba. En el curso de nuestra argumentación, usamos dos veces RS. RS se emplea en razonamientos que contienen dos premisas: la primera de ellas es un enunciado de identidad, en el cual figuran dos términos singulares, 'a' y 'b' enlazados por el predicado 'es idéntico a'. La segunda premisa es un enunciado en que aparece 'a'. RS permite concluir el enunciado que se obtiene al sustituir 'a' por 'b' en la segunda premisa. Sin embargo, el procedimiento de inferencia así descrito "falla" en algunas oportunidades y permite pasar de premisas verdaderas a una conclusión falsa. Consideremos dos ejemplos de Quine²⁵:

Ejemplo A

- 1) Cicerón es idéntico a Tulio.
- 2) 'Cicerón' contiene siete letras.
- Luego: 3) 'Tulio' contiene siete letras.

Ejemplo B

- 1') Giorgione es idéntico a Barbarelli.

²⁴ Cfr. WONFILIO TREJO, "Russell: Descripción y existencia", en *Crítica, Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. II, n° 4, México, enero 1968. Ver especialmente pp. 89 y 93.

²⁵ Los ejemplos han sido tomados de "Reference and Modality", incluido en QUINE, *From a logical point of view* (ver nota 17). Las consideraciones que se exponen a continuación acerca de contextos referencialmente opacos representan una apretada síntesis de las ideas de Quine allí expuestas.

2') Giorgione fue llamado así a causa de su estatura.

Luego: 3') Barbarelli fue llamado así a causa de su estatura.

Las premisas de los ejemplos A y B son verdaderas, pero sus conclusiones son falsas. ¿Cómo puede ocurrir esto si aparentemente son ejemplos de aplicación de RS? Analizando los ejemplos, puede advertirse que los nombres propios que aparecen en 2) y 2'), son usados allí en una forma especial. En 2) el nombre propio no se usa para hacer referencia a su denotado, sino que, combinado con las comillas, se usa para hacer referencia a sí mismo. En efecto, 2) habla acerca de una expresión lingüística, la expresión 'Cicerón'. El caso de 2') es más complejo. Allí el nombre propio es usado para hacer referencia a su denotado, pero también se refiere a sí mismo. En efecto, 2') habla de la expresión 'Giorgione' tanto como de su denotado, lo que se advertirá más fácilmente si observamos que es equivalente a la afirmación:

Giorgione fue llamado 'Giorgione' a causa de su estatura.

Por lo tanto, en 2) el nombre propio no se usa *para hablar de su denotado* y en 2') el nombre propio no se usa *únicamente para hablar de su denotado*. En ambos casos se dice que el nombre propio no tiene un uso *puramente referencial*. Cuando una descripción definida se use en esta forma, también diremos que su uso no es puramente referencial. Cuando un término singular (nombre propio o descripción) no tiene un uso puramente referencial en un contexto, diremos que el contexto es referencialmente opaco.

Ahora podremos explicar por qué en A y B se infirieron falsedades a partir de verdades. Si dos términos singulares, 'a' y 'b', tienen el mismo denotado (i. e. $a = b$) y 'a' figura en un enunciado verdadero p, pero no tiene allí un uso puramente referencial, la sustitución de 'a' por 'b' en p, no origina necesariamente un enunciado verdadero. Esto se debe a que el enunciado original y el obtenido por sustitución no hablan meramente del denotado de 'a' y de 'b'. Por lo tanto, no hay garantía de que *digan lo mismo acerca del mismo objeto*, a pesar de que 'a' y 'b' denoten el mismo objeto.

En síntesis: RS no es aplicable en contextos referencialmente opacos; éstos son, justamente, los contextos en que puede fallar. En consecuencia, para averiguar si nuestro uso de RS fue legítimo, debemos preguntarnos si alguno de los enunciados 1), 2), 1') o 2') usados en la ejemplificación de nuestra prueba de inconsistencia constituye un contexto referencialmente opaco. Si los enunciados se entienden *en su significado usual*, la respuesta es claramente negativa. Además, las explicaciones de Meinong indican que, en virtud de la consecuencia I del principio de independencia del ser-así res-

pecto del ser, Meinong aceptaba enunciados como 1), 2), 1') y 2') empleando los términos singulares en forma puramente referencial. Por lo tanto, es legítimo el uso de RS en nuestra prueba de inconsistencia de la teoría de los objetos. Naturalmente, también es legítimo usar RS para probar la inconsistencia de T_1' porque de esta tesis se infieren los enunciados 1), 2) 1') y 2') con su significado normal. Con todo, debemos hacer aquí una aclaración. En este trabajo, hemos criticado la afirmación T_1' entendiéndola en un sentido muy cercano al habitual²⁶. En particular, hemos supuesto que las descripciones definidas de que se hablaba eran las del lenguaje ordinario. Pero es obvio que alguien podría usar el ropaje lingüístico de T_1' dándole otros significados, sin incurrir entonces en las postulaciones ontológicas que hemos criticado aquí. Por ejemplo, una persona podría afirmar T_1' queriendo expresar simplemente la idea de que toda descripción definida tiene algún significado. También podría afirmar T_1' respecto de las descripciones definidas de un lenguaje artificial en el que se dotara de una denotación arbitraria (el número cero, por ejemplo) a las descripciones vacuas. En este último caso, T_1' sería verdadera y de ella no surgirían las contradicciones que hemos demostrado. Ni siquiera podría derivarse el *Lema 1* por cuanto en un lenguaje así no se cumple siempre que el denotado de 'el F' tiene la propiedad F. Pero naturalmente, T_1' , entendida en alguno de estos "sentidos anómalos" está muy lejos de expresar las concepciones semántico-ontológicas que hemos criticado aquí.

Buenos Aires, julio de 1971.

²⁶ La palabra 'objeto' es, quizás, la única expresión que no se toma con su significado usual en nuestra formulación de T_1' . En efecto, para darle a la tesis T_1' un sentido "meinongiano" no hay que entender 'objeto' en el mismo sentido que 'objeto existente' y se podría pensar justamente que ambas expresiones significan lo mismo ordinariamente. En cambio, las otras expresiones de T_1' se entienden en sus sentidos usuales. El verbo 'denotar', por ejemplo, hace referencia a la relación familiar que existe entre las expresiones lingüísticas y las entidades nombradas por ellas.

LUDWIG FEUERBACH: CRITICA DE LA SINRAZON PURA

Por Carlos Alberto Orlandi *

1. "Γνωθι σεαυτόν —conócete a ti mismo— o la verdad de la religión y las ilusiones de la teología. Crítica de la sinrazón pura". Tal es el título y el subtítulo que Feuerbach pensó dar primeramente a lo que denominó por fin *La Esencia del Cristianismo*¹. Esta desechada denominación sugiere ciertas reflexiones sobre la contemporaneidad de esa obra que es, pese a los deseos de su autor y a la amplitud nada despreciable del resto de su producción, aquélla que la posteridad eligió como su genuino legado y como para no olvidar que "todos fuimos feuerbachianos", según la socorrida expresión del viejo Engels de 1888². En verdad nuestro siglo lo ha recordado hace unos cincuenta años. Pero tras Engels la crítica marxista, lo recordase o no, siempre lo ha sabido. Uno de sus más avanzados representantes apenas acaba de decirlo: "Feuerbach no es contemporáneo nuestro y sin embargo está junto a nosotros... En efecto, «todos somos feuerbachianos», ya por haberlo sido, ya por serlo todavía o por haber llegado a serlo tardíamente. Pero no lo sabemos siempre e incluso algunos lo ignoran a tal punto que opondrían a semejante conjunción un rechazo tan sincero como absoluto... Feuerbach es la raíz (o el tronco) de un árbol genealógico de ramas tan múltiples que no hay casi nadie, filósofo al menos, que no sea más o menos su descendiente... Aun aquéllos que no han reencontrado a Feuerbach en persona, que no lo han abrazado o «sobrepasado», piensan en un mundo en que él ha dejado, visible o invisible, su huella".

Expresión rotunda de la presencia del filósofo y lo que es otro tanto significativo proveniente de un crítico por fuerza antif Feuerbachiano³. Por su parte Henri Arvon, situado hasta cierto punto en

* Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Tal como lo refiere W. BOLIN en su Prefacio a *Das Wesen des Christentums*, tomo VI, p. VIII, de las *Obras Completas* de L. FEUERBACH, que publicara junto con otro discípulo de éste, F. JONL (Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromann Verlag, neu herausgeg. 1960). A tal edición corresponderán las remisiones textuales. Se citará: *Obras Completas: S.W.*, la primera obra mencionada: *La Esencia*; sus dos Prefacios del autor, 1841 y 1843 (t. VII): *Primer Prefacio* y *Segundo Prefacio*; *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* y *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (t. II): *Tesis* y *Principios*, respectivamente.

² F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, 1888.

³ Se trata de JEAN-PIERRE OSIER, y el pasaje corresponde al *Prólogo* de su traducción al francés de *La Esencia*, p. 9 (Paris, F. Maspero, 1968). Osier integra la corriente renovadora de la crítica de la obra marxista, iniciada por Louis

la otra orilla de la interpretación de Feuerbach, se ha esforzado en señalar largamente su interés en nuestros días, al paso que su esfuerzo representa un intento por sacarlo del encierro en que los círculos técnicos de la investigación lo tienen más o menos confinado ⁴.

Junto a *La Esencia* es preciso situar las *Tesis* y los *Principios* como las otras obras fundamentales del período denominado "humanista" de Feuerbach (1839-1845). Merced a ellas, fue quien confirió unidad teórica a la llamada "izquierda hegeliana", aquel ruidoso grupo de discípulos de Hegel que, enmarañados en las circunstancias estrechas y a veces mezquinas de la Alemania semifeudal de la primera mitad del siglo XIX, se debatían a la sombra del impresionante sistema del maestro. Pero con esas obras Feuerbach se constituye también en uno de los primeros —privilegio que quizá sólo Comte, otro honrosamente olvidado, puede compartir— que intenta la clausura de los senderos por el que la filosofía había transitado durante tres siglos.

2. Precisemos la cuestión. Feuerbach piensa en lo futuro vuelto hacia el pasado. Lo mismo, sin embargo, podría afirmarse de otros pensadores —por ejemplo, de Descartes y su intento de fundar la ciencia futura sobre el andamiaje de la escolástica. Lo que interesa, por tanto, es, aparte de las condiciones sobre las que no podemos extendernos aquí, el instrumento y el material.

Volvamos ahora a la desechada denominación de *La Esencia*: "Erkenne Dich selbst, oder die Wahrheit der Religion und die Illusionen der Theologie. Kritik der reinen Unvernunft". Vemos que el instrumento es la crítica; el material, la religión y la teología. Pero en ese material la "Unvernunft" está como en germen, será en la filosofía donde la sinrazón alcance su madurez, su pureza. Ocorre que efectivamente, al considerarla históricamente, la filosofía aparece para Feuerbach como un derivado de la religión; pero al considerarlas esencial o sistemáticamente, establece una diferencia radical, según la cual la religión es producción subjetiva, no racional,

Althusser, de quien aquél ha tomado las grandes líneas a la crítica sobre Feuerbach, expuestas especialmente en los textos de L. ALTHUSSER: *Ludwig Feuerbach, Manifestes Philosophiques* (Paris, P.U.F., 1960) y sobre todo en *Pour Marx* (Paris, F. Maspero, 1965).

⁴ El texto principal de HENRI ARVON sobre Feuerbach es *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré* (Paris, P.U.F., 1957). Cabe agregar que al relativo hermetismo referido a la investigación feuerbachiana habrá que atribuir en buena parte la escasa bibliografía sobre el filósofo y la difícil accesibilidad de la misma. Otros dos trabajos críticos importantes son: S. RAWIDOWICZ, *Ludwig Feuerbachs Philosophie* (Berlín, 1931) y G. NÜDLING, *Ludwig Feuerbachs Religionsphilosophie* (Oxford, 1967).

puesto que el objeto de la fe sólo existe si creo en él y constituye, por lo tanto, producto del sentimiento y la imaginación; la filosofía o teoría, en cambio, es producción objetiva, racional, sus objetos existen con independencia de mi creencia en ellos⁵. La cuestión es entonces, ¿cómo esto objetivo y racional deriva de lo subjetivo y no racional?

a) *La sinrazón religiosa*. El principio de la respuesta está contenido en *La Esencia* en cuanto confiere a la fe cristiana una forma de racionalidad. Feuerbach considera el cristianismo como una razón *particular* que, en tanto tal, se opone a la razón *universal*, razón natural, antropológica, si se quiere, y también Razón sin más⁶. La verdad natural y humana deviene entonces misterio, y la no racionalidad propia de lo religioso en general se transforma en la irracionalidad propia de esta forma específica de religión que es el cristianismo. Éste, pues, subjetiviza la razón, se apodera de ella y la corrompe. La religión cristiana resulta entonces sinrazón: sin embargo, no representa la sinrazón pura, pues sigue situada en un nivel práctico donde el misterio encubre, y por lo tanto contiene, la "esencia verdadera", la esencia humana. De allí que el cristianismo sea el lugar del "conócete a ti mismo", lo que explica además la "verdad de la religión" del desechado subtítulo y la finalidad de la crítica: develamiento de la verdad oculta en la religión⁷.

Frente a esa verdad parecen situarse las "ilusiones de la teología"; en rigor éstas se ubican más bien *junto* a aquélla. Esto es: la teología ha de resultar necesariamente solidaria de la religión como la forma corrupta que esa religión adquiere y por la cual a su carácter práctico, subjetivo, agrega una dimensión reflexiva; de cosa vivida deviene fenómeno racionalizado y finalmente cristalización en dogmas de los misterios vividos.

Es preciso enfatizar este carácter "teológico" del cristianismo, no siempre bien comprendido, como aquél en virtud del cual esta religión es para Feuerbach el *factum* privilegiado de la crítica; o de otra manera, como lo que le permite en definitiva "leer" el texto

⁵ Diferencia afirmada por Feuerbach en casi todas sus obras principales.

⁶ "La razón natural no es otra cosa que... la razón universal, con sus leyes y sus verdades universales; la fe cristiana, o lo que es igual, la razón cristiana es, al contrario, una suma de verdades particulares... por tanto una razón particular". *Primer Prefacio*.

⁷ La tarea de la crítica es, en efecto, según el *Primer Prefacio*: "...demostrar que son verdades totalmente simples y naturales las que se encuentran en el fundamento de los misterios sobrenaturales de la religión".

religioso⁸. Ello implica que la teología, además de su faz ilusoria, comporta también un aspecto revelador. Por lo pronto, ha de expresar la dimensión racionalizada del cristianismo como algo inherente a la esencia de éste. Ciertamente es que Feuerbach pretende remitirse directamente al fenómeno religioso como tal, pero si ese fenómeno no comportase cierto grado de reflexividad, no sería posible entender esa identificación casi paradójica entre fe y razón. Por lo demás, como no ha escapado a los intérpretes, a toda la empresa crítica subyacen los principios de la teología luterana en tanto Feuerbach la entiende como "antropología religiosa", y si todavía el luteranismo le resulta en algo reprochable es en ignorarse como tal⁹. La crítica tiene pues que destruir los velos que encubren la verdad y esos velos son, en último término, las malformaciones teológicas.

La fe cristiana es razón particular opuesta a la razón universal; la teología es esa misma razón particular desvinculada, al menos conscientemente, de la razón universal; teológicamente, la religión ha devenido de simple sinrazón en sinrazón purificada, la sinrazón en vías de sistematizarse. He aquí el origen de la filosofía moderna.

La sinrazón pura no puede ser otra cosa que esta filosofía.

b) *La sinrazón idealista*. En la primera de sus *Tesis*, Feuerbach declara: "El secreto de la teología es la antropología, el secreto de la filosofía especulativa es la teología". Este es también el secreto de la filosofía moderna toda, en cuanto ella constituye "la resolución y transformación de la teología en filosofía"¹⁰.

Las *Tesis* y especialmente los *Principios* trazan una figura crítica según la cual la filosofía moderna surge de la teología escolástica a partir del teísmo materialista de Descartes y Leibniz, para por el teísmo empirista de Kant al panteísmo formalista de Fichte y al místico de Schelling, para coronarse en el panteísmo concreto hegeliano: el Dios trascendente e inactivo de la teología ha devenido su-

⁸ Esta "lectura" es presentada en el *Segundo Prefacio*: "Yo agregaría: mi libro no quiere ser otra cosa que una traducción que dé fielmente el sentido... un análisis empírico o histórico-filosófico...".

⁹ "El protestantismo... no es ya teología, él no es esencialmente otra cosa que Cristología, es decir, antropología religiosa" (*Principios*, § 2); "El protestantismo negaba sin embargo a Dios... sólo prácticamente; teóricamente lo dejaba subsistir". (*Ibid.*, § 3). La solidaridad práctico-teórica constituirá la esencia del modelo que MARX y ENGELS utilizarán en *La Ideología Alemana* para situar el concepto de "ideología", cuyas notas persisten, de una manera u otra, en el uso actual, bastante frecuente sin duda, de tal concepto.

¹⁰ *Principios*, § 18.

jeto, principio activo¹¹. Visto históricamente, el proceso es progresivo; considerado sistemáticamente resulta "la negación de la teología en el seno de la teología"¹²; esto significa que la filosofía moderna no sobrepasa el estadio de la teología más que formalmente. De todas maneras, este sobrepasamiento más bien formal es de especial significación teórica.

En efecto: la subjetividad religiosa hubo absorbido primeramente lo racional, pero en cuanto ello equivale a una absorción de lo universal en lo particular, queda un exceso de razón que pugna por ser reconocido¹³. La filosofía vuelve entonces por sus fueros. Marcada sin embargo por su antecedente teológico, pretenderá solucionar la oposición entre fe y razón acogiendo la contradicción, es decir, absorbiendo la irracionalidad cristiana. Así se responde a la cuestión antes planteada (ver *supra*, § 2), acerca de cómo lo racional deriva de lo no racional y aun de lo irracional. La sinrazón ha adoptado la forma universal de la razón; pero este traspaso ilícito de lo particular en lo universal es un absurdo completo; este absurdo es lo que constituye la sinrazón pura o filosófica.

3. La forma acabada de esta "Unvernunft" es naturalmente, pero nada menos, que la gloriosa Razón hegeliana. La filosofía-teología hegeliana, que consume el modo de pensamiento idealista, es para Feuerbach un delirio (Wahn) racional. A sus ojos, como anota

¹¹ En rigor, tanto Descartes como Leibniz, son para Feuerbach idealistas-materialistas; se sitúan en el punto de vista del teísmo haciendo de Dios el objeto de la filosofía, pero no el sujeto, no el principio activo; Dios es un ser representado, pensado; entra a título de ser objetivo, separado de la materia (lo real), en la medida que ella es conocida por sí misma. El teísmo kantiano es empirista pues deja subsistir a Dios en un mal sentido teórico, como idea vacía, carente de materialidad —que es lo único que el empirista reconoce; niega pues a Dios teóricamente por razones afectivas, por repugnancia subjetiva. El teísmo kantiano es una limitación teórica, Dios no es allí ni objeto ni sujeto. De esta limitación se libera Fichte, afirmando a Dios como sujeto, pero sólo pensado, el suyo es por eso un panteísmo formal (cfr. *Principios*, § 10, 16, 17, 18, 37 *et pass.*). Desde luego, las obras aquí consideradas no son las únicas que encaran la historia de la filosofía; específicamente Feuerbach lo ha hecho en *Historia de la Filosofía Moderna desde Bacon de Verulam a Baruch Spinoza*, 1833 (*S. W.*, t. I); *Presentación, desarrollo y crítica de Leibniz*, 1836 (t. II) y en *Pierre Bayle, contribución a la historia de la filosofía y de la humanidad*, 1838 (t. III). Por lo demás, la crítica a la filosofía está presente en buena parte de sus escritos y la perspectiva crítica en uno u otro de ellos no coincide forzosamente con la de las obras aquí consideradas.

¹² *Tesis*, p. 224; *Principios*, § 15.

¹³ Feuerbach explica también de manera psicológica este proceso: "...la especificidad de la fe y la universalidad de la razón no se superponen... queda pues un excedente de libre razón que en momentos particulares, al menos, es experimentado por sí mismo, en contradicción con la razón ligada a la base de la fe. De tal manera, la diferencia entre la fe y la razón deviene incluso un hecho psicológico".

Osier, el de Hegel es un sistema invertido puesto que carece de pies y cabeza. Con su crítica, pues, apelando una vez más a la ajustada expresión del mencionado intérprete, "Feuerbach liberaba al pensamiento del encanto religioso como de su repetición en el encantamiento hegeliano. Llegaba a ser posible pensar sin más"¹⁴.

Cabrá preguntarse hasta qué punto esa posibilidad se transformó en realidad. Seguramente el crítico marxista afirmará que es una realidad en la filosofía marxista; pero los esfuerzos actuales por el "recomienzo" del materialismo histórico y la difícil constitución del materialismo dialéctico, así como el énfasis puesto en diferenciar a Feuerbach de Marx, son testimonios de que la filosofía marxista lucha todavía en realidad por su *status* teórico.

En cuanto al mismo Feuerbach, cierto es que de alguna manera queda prisionero de lo mismo que critica. Ha descubierto que la filosofía moderna presupone la religión y, en cuanto ésta tiene por contenido encubierto al hombre, que esa filosofía es una antropología que se ignora como tal. La solución feuerbachiana, en este período humanista, es la de invertir esa inconsciencia transformándola en conciencia, reinvertir la inversión filosófica. Y esta reinversión es su intentada clausura del modo de filosofar idealista, el filosofar inconscientemente sobre el hombre.

Formalmente al menos, semejante reinversión transforma su crítica de la sinrazón en una suerte de demostración circular, en la medida que repite lo mismo que supone¹⁵. De allí parte la equivoicidad de las propuestas de "la filosofía del porvenir", así se refieren al ateísmo, al humanismo, al materialismo o aún al existencialismo feuerbachiano¹⁶. Pero de allí parte también, no ya formal sino materialmente, la diversidad de perspectivas renovadoras respecto de la filosofía y la cultura anteriores y en virtud de las cuales Feuerbach pudo influir tanto en Marx como en Nietzsche, en la teología contemporánea como en Kierkegaard, de quien arranca por otra parte el pensamiento existencial.

Muchos son pues los nombres que podríamos poner en el camino en que Feuerbach quiso situarse con su crítica de la sinrazón que, valga acotarlo, habrá que pensar no sólo filosófica sino además histó-

¹⁴ OSIER, *op. cit.*, pp. 53 y 60.

¹⁵ Feuerbach abandonará luego, al menos explícitamente, la formulación de esta reinversión. En ello sin duda tuvo influencia la crítica que MAX STERNER (Johann Caspar Schmidt) planteara en su obra *Der Einzige und sein Eigentum*, 1845.

¹⁶ Sobre estas perspectivas y sus relaciones con la filosofía posterior, v. H. ARVON, *op. cit.*; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée* (Paris, Spes, 1944); K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche* (Stuttgart, 1949). Trad. cast. de E. Estiú, *De Hegel a Nietzsche*. (Bs. As., Sudamericana, 1968).

ricamente. Su obra ha actuado, en verdad, como una suerte de catalizador, más bien por su presencia, advertida o no, que por su acción efectiva. Pero por ello constituye una tarea necesaria investigar hasta qué punto el pensamiento posterior anduvo las sendas que abrió o al menos intentó abrir: no sólo los presupuestos religiosos y la antropología encubierta sino también los esfuerzos y vacilaciones de la filosofía de hace más de un siglo, que por otra parte no es una, son legado de Feuerbach, y siquiera por eso, lo que no es poco, a todos llega su influencia.

MATERIA Y MAL EN LA FILOSOFIA DE PLOTINO

Por María Isabel Santa Cruz de Prunes *

EL propósito del presente trabajo consiste en proporcionar una serie de consideraciones que ayuden a situar en forma adecuada la problemática plotiniana del mal en relación con la materia. Partiendo de la explícita afirmación de la existencia de sólo tres hipóstasis —lo Uno, la Inteligencia y el Alma— es preciso excluir de ellas la presencia del mal. Lo Uno se caracteriza por ser el Bien; la Inteligencia y el Alma por participar de él. Si el mal existe, entonces, debe encontrarse en otro nivel ontológico, un nivel que se halla por debajo de lo inteligible y que, de algún modo, está contrapuesto a él. Comenzaremos, pues, a partir del escalón inferior de lo inteligible, es decir, a partir del alma, y de allí procederemos a analizar los distintos pasos que llevan hasta el último grado de la emanación, grado donde desaparece todo vestigio de luz inteligible y donde nos topamos cara a cara con esa extraña realidad que es la materia, fuente de males y primer mal.

El alma, la tercera hipóstasis, constituye para Plotino la última etapa de la realidad inteligible y a través de ella se opera el pasaje hacia el mundo sensible. "En el mundo inteligible está la verdadera οὐσία. La Inteligencia es su parte más excelente, pero las almas también están allí, pues desde allí vienen hacia aquí" (IV 1, 1-3). El alma "es, evidentemente, lo que llamamos una verdadera οὐσία (IV 7, 8^s, 46-47), por oposición a todo lo corpóreo, que no es verdadero ser sino devenir y que existe y subsiste por participación en el ὄντως ὄν. Pero, estando el alma en lo inteligible, ella actúa de modo tal que establece una comunicación entre los dos mundos. Por eso dice Plotino que ella está "en el medio" (IV 6, 3, 10) entre el mundo inteligible y el mundo sensible, haciéndolos entrar en contacto. Esta afirmación aparece una y otra vez en las *Enéadas*¹. Último eslabón de lo inteligible, el alma opera, pues, como un puente que permite el pasaje del plano de la verdadera realidad, el ὄντως ὄν, al plano de lo meramente sensible, de la γένεσις, cuyo ser es puramente un ser "participado".

Pero, ¿de qué modo el alma oficia como intermediaria entre ambos niveles de la realidad? Para dar respuesta a esta pregunta se

* Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones científicas y técnicas.

¹ Cf., por ejemplo, IV 3, 11, 14 ss.; IV 3, 12, 30-32; IV 4, 3, 10-12; IV 6, 3, 5-8; IV 7, 13, 17-18; IV 8, 4, 31-32.

hace necesario, a nuestro juicio, recurrir a la concepción plotiniana de la estructura del alma, de lo que podríamos llamar su "composición". El alma tiene dos "partes" —o quizás sería más correcto hablar de dos "funciones"—, la parte superior, racional, a la que Plotino llama τὸ λογιστικόν², que permanece siempre junto al νοῦς, y la parte inferior que procede de ésta y cuya función será la de organizar y administrar lo sensible³. Esta parte inferior del alma se identifica lisa y llanamente con la φύσις, con la naturaleza, que es el alma misma en su función vuelta hacia lo corpóreo, el alma que, en la medida de lo posible, se aparta de sí misma para dar vida a lo que es inferior a ella. "La naturaleza es una imagen de la sabiduría y, siendo el extremo inferior del alma, posee también el λόγος último que brilla en ella" (IV 4, 13, 3-5). La naturaleza es el alma próxima al cuerpo, al que da una huella⁴; es la parte inferior del alma que "participa" de la superior⁵; es "un alma, producto de un alma anterior que tiene una vida más poderosa" (III 8, 4, 15-16). Proveniente del alma que posee νόησις, la naturaleza es la parte del alma que se refleja en la materia⁶.

Una vez distinguidas dos "partes" en el alma, nos enfrentamos inmediatamente con un doble problema: a) ¿qué relación existe entre ambas partes del alma? b) ¿qué relación existe entre la parte inferior del alma y lo que está por debajo de ella? Tratemos de responder a la primera pregunta. Dijimos ya que la naturaleza debe apartarse de la parte superior del alma a fin de volverse hacia lo sensible para organizarlo y administrarlo. La naturaleza, al proceder, deja a la parte superior, que permanece inalterable junto al νοῦς; se aparta de ella, sin que eso signifique que se opere entonces una separación radical dentro del alma misma, sino tan sólo un "desdoblamiento" del alma, un tomar distancia de sí misma⁷. Pero, ¿por qué el alma cumple este proceso?; porque ella funciona dianoéticamente y tiene necesidad de proyectar sus contenidos para poder autoconocerse, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la Intelectencia, en la cual la unidad de νοῦς-νοητόν hace imposible e innecesario un desdoblamiento tal como el que debe operarse en el seno de la tercera hipóstasis⁸. Si leemos atentamente el pasaje correspondiente a III 8, 6, 21-28, veremos que en él está encerrada la clave

² III 8, 5, 10.

³ IV 8, 8, 12-15; IV 8, 3, 21-27; III 8, 5, 10 ss.

⁴ IV 4, 20, 15-16.

⁵ III 8, 5, 10-12.

⁶ IV 4, 13, 19-20.

⁷ III 8, 5, 14-17.

⁸ I 2, 3, 24 ss.

de lo que Plotino quiere expresar: el alma proyecta afuera y "pone al alcance de sus manos" —valga la metáfora— el λόγος, es decir, la forma racional que constituye su propio contenido. Lo proyecta, lo pone frente a sí, lo encara y lo ve como si se tratara de algo diferente de ella misma. Pero, ¿por qué el alma tiene que proyectar su contenido y enfrentarlo? Porque —como lo dice Plotino explícitamente— ella es deficiente con respecto a la realidad inteligible superior y su único modo posible de examinar y comprender su propio contenido racional —su "esencia" casi podríamos decir— es el desdoblamiento de sí misma, la autoproyección y la ulterior reapropiación de lo que constituye su propio ser. Es por eso que el alma está en un nivel noético y ontológico inferior al de la Inteligencia, que no necesita de una operación dianoética para captar su propio contenido que es ella misma. El alma funciona, pues, dianoéticamente: se desdobra, se enfrenta a sí misma, viéndose como otra que sí misma; se extraña para poder conocerse. Si reemplazamos, en lo que venimos diciendo, "contenido" o "λόγος" por "φύσις", tendremos la llave que nos abre el camino hacia la comprensión de la relación existente entre las partes del alma. El alma se desdobra y la parte racional, que permanece inalterable, enfrenta como una realidad distinta de ella a la naturaleza: la examina, la comprende, comprendiéndose de ese modo a sí misma. Si no lo hiciera, ella no sería alma, sino que estaría en un nivel noético que no es el suyo propio. La naturaleza, entonces, guarda con la parte superior del alma la relación de objeto contemplado a sujeto contemplante, objeto que es, en realidad, el contenido mismo de ese sujeto pero que tiene que ser exteriorizado para que el sujeto pueda conocerse a sí mismo. La φύσις es, pues, una proyección del alma, el resultado del desdoblamiento del alma, desdoblamiento que caracteriza la etapa dianoética de la realidad inteligible.

Vayamos ahora al segundo problema que formuláramos, quizás más complejo aún que el primero: ¿cuál es la relación existente entre la naturaleza y lo que está por debajo de ella en la escala ontológica? Dicho en otros términos, ¿cuál es la relación entre la parte inferior del alma y la materia? Para responder a esta pregunta, debemos señalar primero qué es para Plotino la materia: es el último término de esa emanación descendente que, partiendo de lo Uno, pasa por la Inteligencia y el Alma. Pero, cuando tratamos de encontrar en las *Enéadas* una respuesta precisa a la pregunta ¿qué es la materia?, nos enfrentamos con una vasta cantidad de textos que nos dicen no qué es la materia, sino precisamente lo contrario: nos dicen qué no es la materia. De ahí las dificultades con las que tropezamos cuando intentamos hacer de ella una caracterización positiva.

Las hipóstasis inteligibles —la Inteligencia y el Alma— son, para Plotino, ὄντως οὐσία, es decir, verdadero ser en su total plenitud⁹. Lo inteligible es aquello a lo que se le puede llamar en verdad ser, es decir, el ὄντως ὄν, ὃ πάντῃ ἐστὶν ὄν, aquel que en nada carece de ser¹⁰. La materia, por su parte, no es ni alma, ni inteligencia, ni forma, ni λόγος ni fuerza productora, caracteres todos ellos que están adheridos al ὄντως ὄν, a la οὐσία verdadera, es decir, caracteres propios de las hipóstasis inteligibles. Es por ello, en virtud de todo lo que no es, que sólo por homonimia puede darse a la materia el nombre de ser¹¹: “La materia ni siquiera tiene el ser —pues si lo tuviera hubiese podido participar del Bien— sino que el ser es para ella sólo un homónimo, de modo que la verdad está en decir que ella no es” (I 8, 5, 10-12).

Plotino afirma en repetidas ocasiones este carácter de no ser que es propio de la materia sensible: la materia es un μὴ ὄν¹² y lo es en un doble sentido; es un no ser porque ni es forma ni es una realidad compuesta de materia y forma; es decir, no es un cuerpo. Ni forma ni compuesto de materia y forma, la materia es, pues, un no ser. Y, puesto que se afirma que la materia es un no ser, se hace necesario poner en claro qué entiende Plotino por no ser y qué tipo de no ser es el que se caracteriza como propio de la materia. En este punto, Plotino extrae una serie de elementos presentes en el *Sofista* de Platón —diálogo al que hace continua referencia, aunque sin citarlo textualmente—, pero, incorporándolos dentro de su propio sistema, los conecta estrechamente con el problema de la materia.

En I 8, 3, donde se nos dice que el mal es como una forma del no ser y se hace presente en las cosas que están mezcladas con el no ser o que en alguna medida participan de él, aclara Plotino qué tipo de no ser es éste del cual está hablando al referirse a la materia. Este no ser propio de la materia no es, en efecto, τὸ παντελῶς μὴ ὄν¹⁴, un no ser absoluto, totalmente desprovisto de existencia, sino sólo ἕτερον τοῦ ὄντος, “otro” que el ser. Pero no es “otro” en el mismo sentido

⁹ IV 1, 1-3; IV 7, 85, 46-47.

¹⁰ III 6, 6, 10-12; cf. *Sofista* 249 a 1: τὸ παντελῶς ὄν.

¹¹ Plotino toma aquí la palabra ὁμώνυμον en el sentido que le da Aristóteles, *Categorías* I 1, 3.

¹² II 5, 4, 11; II 5, 5, 9; III 6, 7, 11.

¹³ II 5, 4, 10-11; II 5, 4, 11-13; II 4, 13, 23-24; II 4, 1, 14 ss; II 4, 8, 2-3; II 4, 9, 4 ss.; III 6, 6, 3; III 6, 7, 4 ss.

¹⁴ Expresión equiparable a τὸ μεδαμῶς ὄν de *Sofista* 237 b9. Platón no usa la expresión τὸ παντελῶς μὴ ὄν, aunque sí τὸ παντελῶς ὄν (249 a 1), el ser en su total y plena realidad.

en que movimiento y reposo son "otros" que el ser —puesto que movimiento y reposo tienen el mismo grado de realidad que el ser aun cuando sean diferentes de él— sino que es un no ser-otro en el sentido en que el εἰκῶν¹⁵ es no ser con respecto al ser del cual es imagen; o —agrega Plotino— es en menor grado no ser, es decir, tiene aún menor grado de realidad que la imagen, sin que ello implique que sea una total nulidad, una plena ausencia de ser. Esta misma idea aparece reiterada en diferentes pasajes. Por ejemplo: "Así la materia tendría que ser no ser, pero no como otro que el ser como lo es el movimiento; pues éste se desliza sobre el ser como proviniendo de él y siendo en él, mientras que la materia está como expulsada y totalmente separada y es incapaz de modificarse a sí misma" (II 5, 5, 9-12)¹⁶. "La materia no podría recibir con justicia el nombre de ser, sino que podría ser llamada con verosimilitud no ser, pero no en el sentido en que el movimiento es no ser o el reposo es no ser, sino verdaderamente no ser (ἀληθινῶς μη ὄν), imagen y apariencia de la masa corpórea y aspiración a la existencia" (III 6, 7, 10-13)¹⁷. La materia "es una imagen con respecto a las realidades existentes" (I 8, 3, 35). La materia es no ser como ἕτερον¹⁸, como ἄλλο¹⁹, como imagen y apariencia²⁰.

Lo fundamental que, a nuestro juicio, debe extraerse de las afirmaciones de Plotino es que, concebida la materia como no ser-otro, como imagen, ella es, tiene algún tipo de existencia, si bien su modo de ser es distinto e inferior al ser propio de lo inteligible, al ὄντως ὄν, así como para Platón la imagen es, aunque con un grado de realidad inferior al del ser verdadero. Plotino afirma más de una vez y en forma explícita la existencia de la materia, su ser propio: "La materia es necesaria a la cualidad y al tamaño, de modo que también es necesaria a los cuerpos. Y no es un nombre vacío, sino que es un sujeto (τι ὑποκείμενον), aunque sea invisible e inextenso. Pues si negamos la existencia a la materia, por la misma razón deberemos negar la existencia de cualidades y tamaño... Pero si estas cosas existen, aunque

¹⁵ Es decir, una de las "especies" resultantes de la división dicotómica del "género" εἶδωλον: *Sofista* 235 d 7 sa.; 264 e 4-5.

¹⁶ Cf. *Sofista* 256 d 5-6.

¹⁷ Cf. *Sofista* 256 d-e. Tengamos en cuenta que acá el ἀληθινῶς no está tomado en el sentido que le otorga Platón en el *Sofista*, donde ἀληθινῶς es sinónimo de ὄντως. Plotino está tomando la palabra en un sentido mucho más amplio.

¹⁸ II 4, 16, 26.

¹⁹ II, 4, 13, 28.

²⁰ Cf. III 6, 7, 13; III 6, 7, 18; I 8, 3, 37; II 4, 5, 19; II 5, 5, 22-23.

se trate en cada caso de una existencia oscura, con mucho mayor razón existirá la materia, aunque no sea evidente, ya que no es aprehendida por medio de los sentidos" (II 4, 12, 21-28). Es el sustrato de figuras, formas y configuraciones, de medidas y límites²¹. La existencia de la materia se hace necesaria para poder explicar el cambio y en este punto Plotino sigue a Aristóteles: no existe una plena corrupción de lo que se transforma, de lo que deviene; no hay pasaje posible desde el ser hacia el absoluto no ser e, inversamente, tampoco puede darse un pasaje desde el no ser absoluto hacia el ser, sino que lo que se transforma, lo que cambia, es únicamente la forma. El pasaje que se opera en todo devenir es el pasaje de una forma a otra forma, pero el sustrato que pierde una forma y recibe otra, ese sustrato, a saber, la materia, debe permanecer, idéntico a sí mismo, sin sufrir alteración²². Un pasaje de Plotino señala en forma terminante la existencia de la materia: "Si alguien dice que la materia no existe, se le debe mostrar la necesidad de su existencia (τὴν ἀνάγκην τῆς ὑποστάσεως αὐτῆς), partiendo de los tratados sobre la materia"²³ ya que allí se ha hablado extensamente" (I 8, 15, 1-3). La materia tiene, pues, existencia, *es*; pero ella no es ninguna de las cosas que son en acto, sino que su ser propio se limita a ser un ser potencial, una posibilidad de ser toda otra cosa²⁴.

Sobre la base de estas aclaraciones podemos retomar ahora la pregunta que formuláramos: ¿cuál es la relación existente entre naturaleza y materia? Habíamos dicho ya que la función de la parte inferior del alma consistía justamente en dar vida, orden y forma al sustrato para constituir ese mixto que es el mundo sensible. Pero cabe preguntar ahora de qué modo la naturaleza informa a la materia. Esa naturaleza es una forma y no un compuesto de materia y forma²⁵ y necesita de una materia a la que imprime forma²⁶. ¿De qué modo imprime la forma? En este punto Plotino se aparta abiertamente de

²¹ I, 8, 3, 35 ss.

²² II 4, 6, 1-10.

²³ Se trata del tratado II 4, "Sobre las dos materias". Nótese que en este pasaje la palabra "ὑπόστασις" no está empleada en el sentido técnico que Plotino le otorga en otros contextos. La ὕλη no es una cuarta hipóstasis. Para Plotino hay tres hipóstasis y sólo tres (cf., por ejemplo, V 1 y II 9). La palabra ὑπόστασις está usada aquí en el sentido más amplio de simple "existencia", sin otras connotaciones.

²⁴ II 5, 4, 3-6; II 5, 5, 1-5.

²⁵ III 8, 2, 22-23.

²⁶ III 8, 2, 2-3.

Aristóteles, rechazando su concepción del alma como forma o entelequia del cuerpo²⁷. Para Plotino, el acto de dar forma a la materia no requiere que el alma se haga inmanente a ella. Entre la naturaleza y la materia ubica Plotino un eslabón intermediario que le permitirá conservar la trascendencia de lo inteligible con respecto a lo sensible, tal como lo quería Platón. Pero, al mismo tiempo, ese eslabón —aun cuando a primera vista pudiera parecer un contrasentido— permite a Plotino conservar los elementos presentes en la concepción aristotélica de la inseparabilidad de forma y materia.

Para poner en claro esta cuestión recurramos al tratado III 8 sobre la contemplación, quizás uno de los más complejos y más ricos de todas las *Enéadas*. Allí se nos caracteriza a la naturaleza como "logos", como "forma racional"²⁸. Pero esta naturaleza no es una forma o principio de realidad inseparable de la materia a la que informa, sino que entre ambas se sitúa otra "forma" que funciona como intermediaria. "La naturaleza es una forma racional que produce otra forma racional engendrada de sí misma. Esta última da algo al sustrato, pero ella misma permanece. Por lo tanto, la forma racional que está en la forma visible (*μορφή*) ya es última y muerta y no puede producir otra forma racional" (III 8, 2, 29-32). Analicemos este breve pero complejo pasaje. Tenemos, en primer lugar, la naturaleza, que es un logos, que es una forma. Este logos que es la naturaleza produce otro logos que actúa sobre la materia informándola y que es el logos último, pues es incapaz de producir otro logos, por debajo de sí mismo. Este texto, creemos, es pasible de una doble interpretación: 1) la naturaleza, que es logos, produce otro logos que, a su vez, produce la forma visible, la *μορφή* que está en los cuerpos; 2) la naturaleza produce un logos último y muerto que se identifica con la forma visible. En cualquiera de los dos casos, una cosa resulta clara: que la naturaleza no se une directamente a la materia y que, en la escala de formas racionales, llegamos a encontrarnos con una forma racional, con un logos, que ya está desprovista de todo poder de producción. Elegimos, sin embargo, la segunda de las dos alternativas posibles de interpretación del pasaje citado; y no, sin duda, arbitrariamente: por una parte, porque consideramos que este logos muerto más allá del cual no hay producción posible, tiene que ser la forma propia, la configuración de

²⁷ IV 2, 1, 1 ss.; IV 7, 85, 40 ss.

²⁸ Cf. III 8, 2, 29. Traducimos acá la palabra *λόγος* por "forma racional", porque creemos que es la traducción que más conviene al contexto. Otras traducciones, como "razón", usada por Bréhier, no dan el sentido en tanto introducen otro tipo de connotaciones. El logos de Plotino, además de "forma", conserva el sentido estoico de "principio o fuerza productora".

cada cosa particular, la μορφή. Pero, fundamentalmente, nos inclinamos por esta segunda interpretación atendiendo a otro pasaje de las *Enéadas*: “¿Acaso la naturaleza nada engendra? Sí, engendra algo totalmente distinto de ella; pues después de ella ya no hay vida, sino que lo engendrado es algo inerte (ἄζωον)” (III 4, 1, 5-7). Lo que produce la naturaleza es, pues, ἄζωον y este ἄζωον equivale al νεκρόν del que hablaba en III 8, 2, 32. Si leemos atentamente el primer capítulo del tratado III 4, veremos que se está hablando allí de una ἀοριστία παντελή (1. 11-12), que tiene que ser la materia. Y esto totalmente amorfo —prosigue Plotino— τελειούμενον δὲ γίγνεται ὁμα μορφήν λαβόν (1. 14-15).

La materia, entonces, se convierte en cuerpo cuando recibe la μορφή. Y esta forma visible que está en el cuerpo es ἔσχατον τῶν ἄνω ἐν ἔσχατῷ τοῦ κάτω (1. 16-17). Si conectamos este pasaje con el que citamos anteriormente (III 8, 2), resultaría que la μορφή coincide entonces con el “logos último”, cosa que en III 8, 2, no estaba demasiado clara. La naturaleza, entonces, que es la parte inferior del alma, confiere forma a la materia, pero no se hace inmanente a ella sino que sigue separada de ella. El alma, por intermedio de la naturaleza, produce la forma que está en la materia, forma que es inseparable de la materia pero no se identifica con ella, porque el alma es separada. Su función consiste en enviar un logos a la materia; y el producto de esa unión está constituido por los cuerpos que componen el mundo sensible ²⁹.

Pero, si la μορφή es inseparable de la materia se nos plantea inmediatamente la cuestión siguiente: ¿la materia se limita a ser materia de un “compuesto”, es decir, materia informada, o bien tiene una realidad “independiente” de la forma que se le impone? Dicho en otras palabras, ¿qué debemos entender cuando se nos dice que la μορφή es inseparable de la materia? ¿Significa esto la afirmación de una plena y total inmanencia de la forma en la materia? Ya vimos que la forma como tal, la forma racional productora de la forma visible, es decir, la naturaleza, es trascendente a la materia. Ahora debemos analizar cuál es la relación particular que se da entre forma visible y materia, ya que las consideraciones hasta ahora efectuadas moverían a pensar que la μορφή es totalmente inmanente a la materia y que ella, por lo tanto, carece de toda realidad con independencia de la forma que se le impone.

En el tratado III 6 Plotino afirma, sin lugar a dudas, la imposibilidad de la materia, que no sufre alteración alguna. La materia

²⁹ IV 3, 20, 30 ss.; IV 8, 7, 1-10; IV 3, 21, 5 ss.; IV 3, 10, 35 ss.; IV 7, 2, 24. Sobre lo sensible como compuesto de materia y forma, cf., por ejemplo, II 4, 6, 10; II 4, 5, 3-5; III 2, 2, 39-40; II 7, 3, 12-13.

permanece impassible con respecto a las formas que están en ella: sólo el compuesto está sujeto a alteración. Las formas que entran o salen de la materia en nada la modifican. Ella permanece eternamente impassible, tal como lo era en un principio, sin salir de sí misma. Sin embargo, de algún modo la materia participa en las formas, pero esa participación en las formas no significa que ella padezca o sufra alteración; se trata sólo de una apariencia de padecer, porque participa pero sigue siendo lo que es. Ese modo de participación, entonces, la deja intacta y no es afectada en su ser propio por lo que le confiere forma³⁰.

Plotino apela a Platón y hace hincapié en la enorme dificultad que importa la interpretación de su pensamiento³¹. Para explicar este tipo de participación no queda más salida que refugiarse en el lenguaje de las imágenes y hablar de una "participación impassible"³², porque sólo a través de un ejemplo puede hacerse ver cómo es posible que un sujeto conserve su identidad a pesar de las formas que le están presentes. La materia permanece impassible aun cuando posee las formas³³; recibe las formas, pero "que reciba las formas no quiere decir que ella sea informada, sino que las formas han entrado en ella"³⁴. Sólo el cuerpo como tal es susceptible de afección. Y como la materia no posee ninguna de las características del cuerpo, será preciso decir que ella no puede recibir alteración alguna. La materia huye de la forma porque su naturaleza permanece siempre idéntica a sí misma. La alteración sólo se da en el mundo del devenir y la materia es anterior al devenir y, por lo tanto, es también anterior a la alteración. La materia es totalmente diferente de las realidades inteligibles y es en virtud de esta diferencia que conserva el ser que le es propio. Si una forma entrase realmente en ella y, al hacerse inmanente, la modificase, la materia perdería su carácter propio y su diferencia con respecto a lo inteligible³⁵.

¿En qué consiste, entonces, esa "participación impassible" de la que habla Plotino? ¿Cómo explicar que la μορφή que entra en la materia no la modifica en absoluto? Plotino salva la dificultad en tanto afirma que esa μορφή no es más que una *imagen* de la naturaleza, un εἶδωλον, una cosa sin verdad³⁶. Las formas que entran y salen de la

³⁰ Cf. III 6, 10 y III 6, 11.

³¹ Tal como está expresado en el *Timeo* (51 b).

³² III 6, 12, 6.

³³ III 6, 12, 5-6.

³⁴ III 6, 12, 35-36.

³⁵ Cf. III 6, 13.

³⁶ III 6, 13, 31-33.

materia son sólo imitaciones de los seres reales, εἶδωλα que entran en un εἶδωλον informe. Como la materia carece de forma, las imágenes que en ella se ven parecen actuar sobre ella, pero en realidad nada producen, porque son cosas carentes de realidad sólida, sin consistencia, meros fantasmas inertes que no poseen actividad alguna; la penetran sin modificarla, como si se tratara de objetos que penetran en el agua sin hendirla. Son meros reflejos que dejan impassible a la materia.

La materia, pues, es concebida como una suerte de espejo en el que se reflejan las formas, que son meras imágenes de lo inteligible. Pero en ese reflejarse ni la materia ni la forma reflejada en ella sufren alteración alguna. La materia es aún más impassible que un espejo³⁷. Por "participación impassible" debemos entender, entonces, "la presencia aparente en la materia de imágenes que no están presentes" (III 6, 12, 26-27)³⁸. Y ya en II 4, tratado bastante anterior —número 12 en el orden cronológico de Porfirio—, Plotino había dicho que la μορφή es una imagen y que, a diferencia de la materia inteligible que posee vida e inteligencia, "la materia sensible llega a ser algo limitado, pero, por cierto, que ni vive ni piensa, sino que es una cosa muerta adornada" (II 4, 5, 16-18).

De todo esto podemos concluir que la relación existente entre materia y forma no es ni la de trascendencia, como quería Platón, ni tampoco la de una total inmanencia, como en Aristóteles, sino —si es que podemos formularlo así— se trata de una relación de inmanencia-trascendencia. Plotino acepta la inmanencia afirmada por Aristóteles sin destruir por ello la trascendencia de la que habla Platón. La forma, para Plotino, es sólo inmanente en un sentido compatible con la trascendencia. El alma —o, más estrictamente, su parte inferior, la naturaleza— ilumina la oscuridad de la materia sin mezclarse con ella. Sólo en un sentido figurado podemos hablar de la "presencia" del alma en la materia: el alma administra este mundo "por una especie de presencia" (III 2, 2, 42).

Sobre la base de estas conclusiones podemos comenzar a plantear el problema del mal, por lo menos en la dirección "metafísica" del mismo: qué es el mal, cuál su naturaleza, cuál su origen y su sustato. Nuestro propósito es sólo el de señalar ciertos rasgos esenciales que hacen a la problemática plotiniana del mal, enfocada sólo desde el punto de vista de la materia³⁹.

³⁷ III 6, 9, 19.

³⁸ III 5, 5, 20 ss.

³⁹ Un examen detenido desborda los límites del presente trabajo. Por el mismo motivo excluimos un tratamiento del problema del mal, enfocado desde el punto de vista del alma.

El mal no está presente ni en lo suprainteligible ni en lo inteligible, sino que se manifiesta en aquellas realidades cuyo modo de ser es el no ser —es decir, en la materia— así como en aquellas cosas que de algún modo participan del no ser —o, lo que es lo mismo, de la materia— o que lo tienen en su mezcla ⁴⁰. El mal se localiza entonces ya en la materia, ya en lo sensible ⁴¹. La materia que subyace a toda forma y a todo límite, que es una mera imagen con respecto a las realidades inteligibles, nada bueno posee por sí misma y ella es el mal primero (*πεῖτον κακόν*) y el mal en sí mismo (*καθ' αὐτὸ κακόν*) ⁴². Es lo totalmente desprovisto de medida ⁴³, lo que no tiene participación alguna en el Bien: nada posee “porque está en la pobreza, mejor dicho porque es pobreza”. Y esta pobreza “no es una pobreza de riqueza, sino de pensamiento, de virtud, de belleza, de fuerza, de configuración, de forma, de cualidad. ¿Cómo entonces no ha de ser deforme? ¿Cómo no ha de ser absolutamente fea? ¿Cómo no ha de ser absolutamente mala?” (II 4, 16, 20-24).

¿Por qué es mala la materia? Porque no participa del Bien, porque ni siquiera tiene un ser tal que le permita participar del Bien. El último destello de Bien que se da en el proceso descendente de la emanación es la *μορφή* que se refleja en la materia. Y ya vimos cómo la materia no hace sino recibir pasivamente —sin ser penetrada— esta última imagen de lo inteligible que es la forma sensible producida por la naturaleza. Al recibir esa imagen, la materia queda impassible, sin sufrir alteración alguna. Por lo tanto, si bien el alma ilumina a la materia al conferirle forma, la impassibilidad propia de la materia le impide tener parte del Bien. El mal radica entonces en la total impassibilidad, en la privación de forma. “Lo que no está sujeto para nada a la medida es la materia y no puede de ningún modo asemejarse [al primer principio]: pues cuanto más se participa de la forma, más se asemeja a Aquél, que carece de forma” ⁴⁴ (I 2, 2, 20-22).

Sin embargo —dice Plotino— en ningún caso debemos despreciar a lo indefinido ni a aquello que es en sí mismo amorfo, puesto que esto que es indefinido y amorfo, a saber, la materia, se ofrece a los principios que lo preceden y que le son más excelentes ⁴⁵. Y no debemos despreciar a la materia, aun cuando ella sea mala, puesto que

⁴⁰ I 8, 3, 1-5.

⁴¹ También tiene asiento en el alma humana, problema que no consideraremos en este momento.

⁴² I 8, 3, 35-40.

⁴³ I 2, 2, 20.

⁴⁴ “Aquél, que carece de forma” es lo Uno, puesto que está por encima de toda forma.

⁴⁵ II 4, 3, 1 ss.

ella no es un principio que pueda ser entendido como completamente diferente del Bien: ella es la última etapa —tan necesaria como las anteriores— del proceso de emanación que parte de lo Uno. “Si su generación es consecuencia de las causas que le son anteriores, tampoco es posible que ella [es decir, la materia] exista separadamente, como si lo que le da el ser, por así decirlo, como una gracia, se detuviera por una impotencia antes de llegar a ella” (IV 8, 6, 20-23) ⁴⁶. La producción es absolutamente necesaria en el proceso de emanación ya que la actividad de la *θεωρία* *ἢ* *σὸ* *ποιεῖν* ⁴⁷. Y esta procepción descendente no puede detenerse hasta llegar al término último más allá del cual toda producción es imposible. “En cada naturaleza está presente el producir lo que viene después de ella” (IV 8, 6, 7) y la *δύναμις* que parte de lo Uno “debe avanzar siempre hasta que todas las cosas lleguen hasta el último extremo posible” (IV 8, 6, 13-14). Este último extremo posible es la materia, más allá de la cual no puede proseguir el descenso. Ella es el mal, entonces, porque es lo contrario del Uno-Bien, es decir, lo que está más alejado de él; y es mala porque, al ser impasible, no puede sufrir ya la acción de lo inteligible.

París, diciembre de 1970.

⁴⁶ Este pasaje señala —a nuestro juicio con toda claridad—, la imposibilidad de pensar el sistema de Plotino como un dualismo sensible-inteligible. Esta afirmación es significativa porque el tratado IV 8 es el número 6 en el orden cronológico y, por lo tanto, podría esgrimirse contra la tesis de Puech (*Plotin et les Gnostiques*, Entretiens Hardt, tomo V, Genève, 1960, pp. 183-185). Cf. el artículo de Rist, “Plotinus on matter and evil”, *Phronesis* VI, 1961, pp. 154-166, así como su libro *Plotinus*, Cambridge Univ. Press, 1967, pp. 118 ss, donde se critica la interpretación de Puech.

⁴⁷ Cf. III 8, 3, 20-21. En el proceso de emanación, la producción de lo inferior por lo superior, por lo menos a partir de la Inteligencia, es resultado de una contemplación y es ella misma una contemplación.

YOGA Y TRANCE MÍSTICO EN LAS ANTIGUAS UPANISHADS

Por Fernando Tola
y Carmen Dragonetti *

A la memoria de
VICENTE FATONE

I

El Yoga clásico de Patañjali. El Yoga, de acuerdo con el sistema clásico de Patañjali (siglo IV d. C.)¹, es una técnica para alcanzar el éxtasis o trance místico². Comporta un análisis del trance y una descripción del método, de las prácticas que conducen a él. El trance consiste en el estado producido por la total y absoluta represión (*nirodha*) de los procesos mentales (Patañjali, *Yogasūtra* I, 2). El método para provocar el trance comprende fundamentalmente dos etapas:

La primera está constituida por la Disciplina a que debe someterse el yoguín. Ésta abarca sustancialmente:

a) *vairāgya* (I, 12, 15), desapego, es decir una actitud de indiferencia, de desvinculación, frente al mundo.

b) las normas denominadas *yama* (II, 30): no hacer daño (*ahimsā*), veracidad (*satya*), no apropiarse de lo ajeno (*asteya*), castidad (*brahmacharya*), renunciamiento (*aparigraha*).

c) las normas denominadas *niyama* (II, 32): limpieza (*śauca*), satisfacción (*santosā*), ascetismo (*tapas*), estudio (*svādhyāya*) y devoción a Dios (*Iśvarapranidhāna*).

* Miembro de la carrera de investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

¹ Sobre Patañjali, autor de los *Yogasūtras*, libro básico del sistema filosófico Yoga, ver C. DRAGONETTI, "El Yoga de Patañjali", en *Revista de Filosofía de la Universidad de La Plata*, Nº 22, y "El método yóguico" en *Revista Cuadernos del Sur* de la Universidad Nacional del Sur, Nº 11. Próximamente, publicaremos la traducción comentada del Primer Libro de los *Yogasūtras* de Patañjali.

² El trance yóguico, a que se llega con el método enseñado por Patañjali, no difiere esencialmente del éxtasis o trance de cualquier misticismo. Ver los artículos citados en la nota anterior. Sobre la función que tiene la represión de los procesos mentales en el Misticismo Cristiano, ver UNDERHILL, *Mysticism*, Chapter VI *Introversión*: Parte I: *Recollection and Quiet*; VII *Introversión*: Part II: *Contemplation* y Chapter VIII *Ecstasy and rapture, passim*; Arintero, *La Evolución mística*, pp. 350-356 *passim*.

Las normas señaladas bajo los puntos b) y c) tienden, en una forma u otra, a producir el desapego (*vairāgya*), que es el elemento básico y más importante de la Disciplina.

d) El cultivo de ciertas actitudes enumeradas en I. 33: benevolencia (*maitrī*), compasión (*karuṇā*), contento (*mudita*), indiferencia (*upeksā*) frente a la felicidad, al sufrimiento, a la virtud y al vicio respectivamente. las cuales han de producir la serenidad de la mente (*cittaprasādana*).

La segunda etapa está constituida por prácticas técnicas:

- a) *āsana* o posturas apropiadas para la meditación.
- b) *prāṇāyāma* o control de la respiración.
- c) *pratyāhāra* o control de los sentidos.
- d) *dhāraṇā* o fijación de la atención.
- e) *dhyaṇa* o meditación.
- f) *samādhi* o concentración de la mente.

Estas tres últimas prácticas tienen por finalidad el enfocamiento de la atención en una sola entidad (*ekāgratā*) con exclusión de todo lo demás, la "absorción". por decirlo así, de la conciencia en un único objeto. Patañjali trata de ellas en los Libros Segundo y Tercero.

Como consecuencia de un *samādhi* profundo y prolongado se producirá la *prajñā* o conocimiento intuitivo y verdadero del objeto sobre el cual se verificó la concentración de la mente (Patañjali, *Yogasūtra*, I. 20 y 48).

Otra consecuencia del *samādhi* será la total y absoluta represión (*nirrodha*) de los procesos mentales, es decir, el trance³. Una repre-

³ Es necesario observar que el trance yóguico es diferente del sueño profundo y de la muerte. Patañjali, implícitamente, señala que el trance yóguico es diferente del sueño al indicar que el sueño es un proceso mental (*Yogasūtra* I, 10), y que el trance comporta precisamente la represión de todos los procesos mentales. Con relación a la muerte, Patañjali manifiesta que en ella se da también una represión de los procesos mentales aunque en forma espontánea (I. 19), mientras que el trance yóguico es una represión de los procesos de la mente voluntariamente alcanzada por el yoguín. De acuerdo con las investigaciones modernas, es imposible confundir el trance, el sueño y la muerte. Con la muerte, las funciones mentales y fisiológicas cesan del todo, lo que no ocurre durante el sueño o en el trance. En el trance las funciones mentales cesan y las fisiológicas se reducen al mínimo. En el sueño sólo se da un debilitamiento de las mismas. Ver CHARLES LAUBRY y THÉRÈSE BROSSE, *Presses Médicales* LXXXIII, oct. 14, 1936 y THÉRÈSE BROSSE, *Études instrumentales*. El *All India Institute of Medical Science* está llevando a cabo una investigación sobre las manifestaciones fisiológicas del trance yóguico, según informa "The Times of India", junio 29, 1969.

sión tal, sólo puede dar lugar necesariamente a un estado de vacuidad mental. La mente se vacía de todo contenido ⁴.

Hasta este momento —suspensión de las funciones mentales, vaciedad de la mente— el trance yóguico o místico es un hecho de experiencia. Lo que sucede, por decirlo así, *dentro* del trance, en el vacío que se ha producido en la mente, ya es materia de especulación. Patañjali, de acuerdo con los postulados del sistema filosófico *Sāmkhya* en el que se fundamenta, considera que en el trance se produce el aislamiento del Espíritu (*Purusha*) frente a la Materia (*Prakriti*), lo que significa para el Espíritu establecerse en su propia naturaleza (I, 3 y IV, 34). Cada sistema místico de la India, que ha utilizado las prácticas yóguicas para sus fines propios, ha ideado una interpretación del trance de acuerdo con sus postulados filosóficos o religiosos. Así para el *Vedānta* el alma individual (*Ātman*), liberándose de los velos de la ignorancia, aparece en su prístino, auténtico y puro estado de identidad con *Brahman*, principio supremo, de acuerdo con la célebre fórmula: “*tat tvam asi*” (tú eres eso). Para las Escuelas que siguen el *Bhakti-marga* o camino del amor divino, en el trance tiene lugar la *unio mystica* del alma individual con Dios.

II

Existencia del Yoga en la época de las más antiguas Upanishads.
En nuestra opinión el Yoga, o sea el método para alcanzar el éxtasis o trance místico, existió en la época de las más antiguas Upanishads ⁵, aunque no en la forma completa y sistemática en que nos lo presenta

⁴ La mística cristiana se refiere también al vacío que se produce en la mente con ocasión del trance. Ver UNDERHILL, *Mysticism*, Part II, Chapters VI, VII y VIII, en especial pp. 302-372 *passim*. Es el célebre “*cesé todo*”, de San Juan de la Cruz (*Noche oscura del alma*).

⁵ Las Upanishads pueden ser clasificadas de la siguiente manera:

a) *Upanishads más antiguas* (800-550 a.C.): *Bṛihadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Taittirīya*, *Aitareya*, *Kaushītaki* y *Kena*. Se puede pensar que todas estas Upanishads son anteriores al nacimiento del Budismo.

b) *Upanishads intermedias* (550-1 a.C.): *Katha*, *Ishā*, *Shvetāshvatara*, *Mundaka*, *Mahānārāyana*, *Prashna*, *Maitri*, *Māndūkya*. Estas Upanishads son posteriores a las del primer grupo, pero es difícil determinar el *terminus ad quem* de su composición.

c) *Upanishads más recientes*. Es imposible determinar la fecha de las Upanishads de este grupo. Sólo se puede decir que son posteriores a las Upanishads intermedias y que algunas fueron redactadas incluso después del inicio de nuestra era. Para una lista de las mismas ver DEUSSEN, *The Philosophy*, p. 26 y *Sechzig*, pp. XII-XV.

la obra clásica de Patañjali. Esta opinión se funda en las siguientes razones:

1. — *Existen en las antiguas Upanishads una serie de pasajes que contienen referencias aisladas a ciertos elementos que después serían elementos esenciales y constitutivos del sistema yóguico:*

a) Las antiguas Upanishads en diversos pasajes mencionan varias virtudes necesarias para alcanzar el conocimiento de Brahman y que contribuyen a desarrollar en el individuo una actitud de desapego (*vairāgya*). Tenemos así en *Chāndogya* 8.4, 3 la *brahmacarya*, o sea la vida de estudiante brahmánico que comporta especialmente el estudio y la castidad; en *Kena* 4.8 el *dama*, (auto) control; en *Brihadāranyaka* 4.4, 22 el renunciamiento y en 4.4, 23 algunas virtudes propias de aquel que se esfuerza por alcanzar a Brahman o que ya lo alcanzó: *çanta*, calma, *danta*, auto-domado, *uparata*, indiferente, *ñitiku*, paciente, *sa-māhita*: concentrado.

b) El *tapas* (ascetismo) ocupa un lugar importante en las prácticas del Yoga clásico y constituye un elemento de la Disciplina. Patañjali se refiere a él en varios pasajes (*Yogasūtra* II, 1, 32 y 43; IV, 1). Las Upanishads antiguas contienen numerosas referencias al *tapas*. Señalamos aquellas en que el *tapas* está relacionado con el conocimiento de lo Absoluto y presentado como una de las prácticas a que debe someterse el que busca dicho conocimiento: *Brihadāranyaka* 4.4, 22; *Taittirīya* 3.1-6; *Kena* 4.8.

c) En la *Brihadāranyaka* existe un pasaje (1.5, 23) que probablemente alude a la práctica de control de la respiración, que en el Yoga clásico recibirá el nombre de *prāṇāyāma* (Patañjali. *Yogasūtra* II, 49).

d) La *Chāndogya* 8.15 se refiere a la práctica de control de los sentidos (*ātmani sarvendriyāni sampratīsthāpya*), que en el Yoga clásico recibirá el nombre de *pratyāhāra* (Patañjali. *Yogasūtra* II, 54).

e) El término *dhyāna* en el sistema de Patañjali significa "meditación" y constituye un elemento importante de dicho sistema. Este término aparece en la *Chāndogya* 7.6, 1 e indudablemente debe entenderse que se refiere a la práctica yóguica de la meditación. Es así que la mayoría de los autores (Deussen. *Sechzig*, p. 171; Hume: Hauer. *Der Yoga*, p. 95; Mitra-Cowell; Max-Müller) lo traducen o lo interpretan por "meditación" en sentido yóguico. Max-Müller, que traduce el término por "reflexión", agrega en nota: "Reflexión es la concentración de todos nuestros pensamientos en un objeto (*ekāgratā*)".

En *Taittirīya* 2.4 aparece por primera vez el término *yoga* con un sentido indudablemente específico, pero sin que se pueda establecer qué es lo que se entiende por dicho término.

2. — *El trance yóguico en las antiguas Upanishads.*

Las antiguas Upanishads no mencionan explícita y directamente al trance. No aparecen en ellas, en efecto, las palabras que lo designan: *samādhi*, *nirodha*, *ekāgratā*. Sin embargo, por las consideraciones que expondremos a continuación, se puede concluir que las antiguas Upanishads no sólo conocían el trance místico (yóguico), sino que además lo consideraban como el estado en el cual se realiza la unión del alma individual (*Ātman*) con *Brahman*, lo Absoluto⁶.

2.1. *El trance fue conocido en la India antes de las antiguas Upanishads y las Upanishads intermedias y recientes lo consideran como el medio de llegar a Brahman. Se hace difícil pensar que los autores de las antiguas Upanishads no lo conociesen ni practicasen.* Antes de las antiguas Upanishads el trance existía en la India como parte integrante de las prácticas chamánicas. El chamanismo es un fenómeno mágico-religioso, propio de las sociedades primitivas. No hay razón para pensar que las prácticas chamánicas no existiesen entre las poblaciones aborígenes de la India y entre los indoeuropeos o arios que la invadieron por el año 1.500 a. C.⁷ El chamán tiene, dentro de la sociedad a que pertenece, múltiples funciones. Es el brujo que conoce la magia y domina con ella los espíritus y que controla las fuerzas ocultas de la naturaleza. Es el curandero que tiene el secreto de las yerbas medicinales y de las correspondientes ceremonias mágico-terapéuticas. Es el hombre que posee la técnica para producir el trance —un técnico del éxtasis, un especialista del trance, como quiere llamarlo Mircea Eliade⁸. Es con este último aspecto que el Yoga se entronca. El Yoga no es sino una prolongación, un desarrollo, una transformación del mismo.

Desde luego que los métodos para conseguir el trance que estaban al alcance de estos chamanes no podían tener la depuración del método descrito por Patañjali. Además, la interpretación del trance por los chamanes debía corresponder a formas rudimentarias de pensamiento: el alma del chamán, durante el trance, se escapa del cuerpo, entra en contacto con los espíritus y recoge información útil para las actividades del chamán.

Existe además en el *Rig Veda* (X, 136) un Himno dedicado al “asceta (*muni*) de larga cabellera”. El Himno describe el trance de dicho asceta, durante el cual éste se imagina que los dioses penetran en él, que vuela por los aires, que su espíritu se separa de su cuerpo, que

⁶ Las referencias al Yoga se hacen sumamente numerosas en las Upanishads intermedias y recientes. Ver DEUSSEN, *The Philosophy*, pp. 385-395.

⁷ Hauer, *Die Anfänge*, pp. 61-156 y 189-202; *Der Yoga*, p. 19; M. Eliade, *El Chamanismo*, p. 294.

⁸ *El Chamanismo*, pp. 20, 21 y 374. M. Eliade reduce el valor de los términos “chamanismo” y “chamán” a este último aspecto, en su opinión el más característico.

tiene el poder de ayudar a los dioses, que habita en ambos océanos, que se traslada por el camino de las *apsaras* (ninfas celestiales) y de los *gandharvas* (músicos celestiales) y que conoce las intenciones de los demás seres. En la estrofa 7 se dice que el asceta bebió el "veneno" en compañía del dios Rudra⁹.

Es indudable que tenemos en este Himno la descripción de un trance a nivel chamánico¹⁰. Además el asceta descrito es un precursor del yoguín clásico. Efectivamente, experimenta un trance durante el cual tiene una serie de vivencias de carácter alucinatorio. Ahora bien, el trance es lo característico del Yoga. Desde luego que, como lo hemos indicado anteriormente, la interpretación del trance por este asceta es propia de su nivel cultural, sin ningún elemento filosófico en ella como los que han de aparecer en interpretaciones posteriores. El Himno se refiere también a un método para producir el trance, el "veneno", que nos recuerda las drogas recomendadas por Patañjali (*Yogasūtra* IV, 1) y a que se refieren también los comentaristas Vyāsa y Vāchspati Mishra *ad locum*. Mencionaremos otro punto de contacto entre el asceta védico y el yoguín clásico: los poderes mágicos tratados por Patañjali en los *Yogasūtras* III, 45 y por los citados comentaristas *ad locum*.

Después de las antiguas Upanishads, en las Upanishads intermedias y más recientes, aparece explícitamente profesada la doctrina de que en el trance yóguico se produce el "conocimiento" de lo Absoluto, la unión del Ātman con Brahman. (*Māndūkya* y *Gaudapāda-Kārikā* 3.31-48; *Maitrī* 6.18-30 y 7.11, 7; *Mundaka* 2.2, 4; 2.2, 6; 3.1, 8; *Kātha* 6.8-10; *Nṛisinhottaratāpanīya* 2 y 8; *Brahma* 2; *Sarva-upanishat-sāra*).

Si antes y después de las antiguas Upanishads el trance era conocido y considerado como medio para trascender la naturaleza humana y para entrar en contacto con realidades a las que el hombre no puede llegar en condiciones normales, es poco probable que las antiguas Upanishads no lo hubiesen integrado en su sistema como la única experiencia, de carácter extra-ordinario, en la que se puede realizar el "conocimiento" de lo Absoluto, la unión del Ātman con Brahman. Tendríamos en la tradición un hiato, una ruptura de continuidad que resultaría difícil de explicar.

2.2. *La naturaleza del conocimiento de lo Absoluto upanishádico exige la existencia del trance místico (yóguico)*. "Conocer" a Brahman es la meta suprema a la que debe aspirar el hombre de acuerdo con las Upanishads. Dicho "conocimiento" es la única solución que existe para lo que entonces comienza a convertirse en el problema principal del pensamiento de la India: la liberación del

⁹ F. TOLA, *Himnos del Rig Veda*, pp. 302-304.

¹⁰ OLDENBERG, *Die Religion*, p. 406; M. ELIADE, *El Chamanismo*, p. 316; *Yoga*, p. 118.

ciclo de las reencarnaciones¹¹. En numerosos pasajes de las Upanishads en forma más o menos explícita, más o menos directa, se exalta el "conocimiento" de Brahman como el gran objetivo del hombre y como el único remedio para escapar a la transmigración. Citemos algunos de ellos: *Brihadāranyaka* 1.4, 10; 1.4, 15; 2.1, 1; 3.5, 1; 3.8, 10; 4.4, 12, 13 y 14; 4.4, 21 y 22; *Chāndogya* 2.23, 2; 3.11, 1-3; 3.19, 4; 4.15, 6; 6.1; 7.24, 25 y 26; 8.1, 6; 8.4; *Kena* 2.4 y 5; 4.3. *Taittirīya* 2.1; 2.4.

El "conocimiento" de Brahman es un conocimiento *sui generis*, para el cual en realidad no debería emplearse el término "conocimiento"¹². No se trata del conocimiento mediante los sentidos. No se trata del conocimiento racional, discursivo, de ninguno de los procesos racionales, como raciocinio, argumentación, etcétera. No se trata de la intuición o del conocimiento vivencial, experiencial. Desde luego, no se trata de la erudición, de la acumulación de informaciones y de datos. El "conocimiento" upanishádico es aquel "estado" en el cual el Átman se libera de todo lo que le es extraño, recobra su propia y prístina naturaleza, es Brahman. Estamos en un nivel ontológico, el conocimiento se confunde con el ser, *cognoscere = esse*.

Que tal es la naturaleza del conocimiento de Brahman, de acuerdo con las antiguas Upanishads, surge de las consideraciones siguientes.

Brahman, objeto del "conocimiento" upanishádico, es un principio absoluto, totalmente trascendente, totalmente heterogéneo, como denomina R. Otto a una de las características más importantes de lo numinoso¹³ —distinto y diferente de todo lo que el hombre puede conocer e imaginar, distinto y diferente de la realidad sensible en todas sus formas. Está más allá de los sentidos, de la palabra, de la razón, del conocimiento¹⁴, como lo dicen expresamente la *Kena* 1.3; *Taittirīya* 2.4 (y 9); y la *Brihadāranyaka* 3.8, 11. Cuando las Upanishads intentan definir a Brahman recurren a dos formas de expresión propias de todo misticismo: la vía negativa y la yuxtaposición de contrarios (*coincidentia oppositorum*). La forma extrema a que llega la descripción negativa es cuando las Upanishads dicen que Brahman es: "no, no" (*Brihadāranyaka* 2.3, 6; 3.9, 26; 4.2, 4; 4.4, 22; 4.5, 15)¹⁵. Las descripciones por yuxtaposición de contrarios son numerosas. Tenemos un ejemplo en *Ishā* 4 y 5: "El Uno no se mueve | y es más rápido que la mente | ... sin moverse pasa a los demás | ... se mueve y no se mueve | ... está lejos y está cerca | está en el interior

¹¹ OLDENBERG, *Die Lehre*, pp. 112 y ss.; RÉGNAUD, *Matériaux*, p. 154; VON GLASENAPF, *Die Philosophie*, pp. 47-48; DEUSSEN, *The Philosophy*, pp. 344 y ss.

¹² Cf. JAMBELICO, *Los misterios de Egipto*, I, 3: Εἰ δὲ δεῖ τάλῃθες εἰπεῖν, οὐδὲ γνῶσις ἔστιν ἢ πρὸς τὸ θεῖον συναφή.

¹³ *Lo Santo*, p. 37.

¹⁴ Es la ἀλογία, ἀνοησία, ἀνωουμία que Dionisio (*De Divinis Nominibus* I, 1, 7) atribuye a la divinidad.

¹⁵ *Netí, netí*, que a veces traducen: "no así, no así".

de todo y está fuera de todo". Los dos indicados métodos, más que definir a Brahman, lo que hacen es señalar que se encuentra al margen de todo lo que puede ser alcanzado por los sentidos y la razón del hombre, ya que no es nada de lo que constituye nuestra realidad y está fuera del alcance del principio de no-contradicción. Un principio de tal naturaleza no puede ser objeto de un conocimiento normal y ordinario.

Cuando el Ātman alcanza el "conocimiento" de Brahman no puede tratarse del conocimiento normal, ya que según la doctrina fundamental de las Upanishads, el Ātman es idéntico a Brahman, ambos son lo mismo (*Bṛihadāraṇyaka*, 2.5, 1 y sgts.; 2.5, 19) y no puede existir conocimiento normal cuando no hay dualidad. Todo conocimiento supone una dualidad —un "veedor" y algo que es objeto de la "visión" (para emplear una terminología propia de la literatura filosófica india) o en términos generales: un sujeto y un objeto— principio éste de la teoría general del conocimiento que las upanishads afirman repetidas veces (*Bṛihadāraṇyaka* 2.4, 14; 4.3, 31; 4.3, 21).

La *Mundaka*, que pertenece al grupo de las Upanishads intermedias, dice que aquel que conoce a Brahman se convierte en Brahman: *sa yo vai tat paramam brahma veda, brahmaiva bhavati*. Anquetil Duperron, primer traductor occidental de las Upanishads, tradujo (1801-1802): "*quísquis Deum intelligit, Deus fit*" y puso esta frase (con toda razón, según el acreditado juicio de Deussen, *Sechzig*, p. 554) como epígrafe de su traducción latina de dichos textos, como la que mejor sintetizaba y resumía las enseñanzas upanishádicas. Esta doctrina aparece también expresada en las Upanishads más antiguas aunque no con la claridad y precisión del citado texto de la *Mundaka*. Ver por ejemplo *Bṛihadāraṇyaka* 1.4, 9-10 y 4.4, 13 y 25.

Hay que pensar que los autores de las antiguas Upanishads que tenían tal idea del "conocimiento" de Brahman, necesariamente debían considerar que ese "conocimiento" extra-ordinario se realizaba en el curso de una experiencia igualmente extra-ordinaria. Y ésta no puede ser otra que el trance.

Efectivamente, de un modo general, todo misticismo comprende los siguientes elementos:

- a) Extraindividualmente, un Absoluto trascendente y heterogéneo.
- b) En el individuo, un principio que, para los fines de la exposición, designaremos con el término "espiritual".

Para el *Vedānta* el principio espiritual *Ātman* es idéntico a lo Absoluto, *Brahman* y, por consiguiente, es como éste, heterogéneo y trascendente. Como todos los principios espirituales *Ātman* son idénticos a lo Absoluto, *Brahman*, sólo existe en realidad un solo y único principio espiritual. Para la Mística Cristiana el principio espiritual

(*alma*) es diferente de lo Absoluto, *Dios*, y existen multiplicidad de *almas*. Para el *Yoga*, que se funda, como ya lo hemos visto, en los principios filosóficos *Sāmkhya*, existen múltiples principios espirituales (*purushas*). Frente a éstos no existe un Absoluto. Ellos tienen las características de lo Absoluto. Para el Budismo existe un Absoluto (*nirvāna*), pero no existe en el individuo un principio "espiritual", ni de la naturaleza del *Ātman* vedántico ni de la naturaleza del *alma* cristiana.

c) La doctrina de que lo Absoluto no puede ser conocido por la razón ni expresado por la palabra.

d) La convicción de que existe la posibilidad de "entrar en relación" con lo Absoluto.

El *Vedānta* designa esa relación con el término *jñāna*, "conocimiento". Este término denota originariamente una operación cognoscitiva normal, pero para el *Vedānta* —lo mismo que para las Upanishads— "conocer" lo Absoluto (*Brahman*) es convertirse en él. La *Mística Cristiana* utiliza los términos: *cognitio*, *visio*, *contemplatio*, *γνώσις*, *θεωρία*, etcétera, pero no en su sentido originario sino en un sentido peculiar y significando la *unio mystica*, la *ἔνωσις* con *Dios*, la *deificatio*, *θεϊωσις*. El *Sāmkhya-Yoga* también recurre al término *jñāna*, pero no para designar el "conocimiento" de lo Absoluto, sino el "conocimiento" de la diferencia sustancial existente entre el Espíritu (*Purusha*) y la Materia (*Prakriti*). Y este "conocimiento" consiste en el aislamiento del *Purusha* frente a la *Prakriti*, *Purusha* que tiene, como lo dijimos, las características de lo Absoluto. Aunque el Budismo habla a veces del "conocimiento" del *Nirvāna* (*Samyutta Nikāya* II, 124, *Udāna* III, 5) sin embargo las más de las veces utiliza las expresiones "llegar al *Nirvāna*" (*adhigacchati*), "alcanzar el *Nirvāna*" (*pāpunāti*) o "nirvanizarse" (*nibbāti*, *parinibbāti*).

e) La creencia de que únicamente en el éxtasis o trance se entra en relación con lo Absoluto. Para el misticismo vedántico, *sāmkhya-yóguico* o budista se tratará del éxtasis o trance *yóguico*. En nuestra opinión no existen diferencias sustanciales entre el trance *yóguico* y el trance místico cristiano. Para los fines del presente trabajo basta señalar que en uno y otro caso se trata de una experiencia extraordinaria.

f) La vía ascética, como preparación para la realización del éxtasis o trance. Está constituida especialmente por prácticas de automortificación que debiliten o aniquilen los impulsos naturales, y por una actitud de desapego y carencia de deseo y apetencia frente a todo. Es el *tapas* (ascetismo) y el *vairāgya* (desapego) de los sistemas de la India y la "vía purgativa" de la *Mística Cristiana*.

En las antiguas Upanishads se dan explícitamente cinco de los elementos señalados: un Absoluto (*Brahman*), un principio "espiri-

tual" (*Ātman*), el carácter inefable e incognoscible de lo Absoluto, la convicción de que existe la posibilidad de entrar en relación con lo Absoluto (relación que las Upanishads denominan "conocimiento") y la vía ascética (*tapas* y *vairāgya*).

Se hace difícil pensar que los autores de las antiguas Upanishads, después de aceptar dichos cinco elementos, no fuesen llevados a incluir en sus doctrinas la experiencia extra-ordinaria del trance como medio de realizar el "conocimiento" de Brahman —solución similar a la de toda doctrina mística¹⁶ y que estaba al alcance de dichos pensadores, pues, como hemos visto, el trance existía ya en la India como experiencia extra-ordinaria de efectos trascendentes. Dadas las premisas constituidas por los cinco citados elementos, ¿en qué experiencia que no fuera el trance podían aquellos pensadores ubicar la unión del Ātman con Brahman?, ¿mediante qué experiencia que no fuera el trance podían haber alcanzado los brahmanes de que nos hablan las Upanishads (*Bṛihadāraṇyaka* 3.5, 1) la unión con lo Absoluto?

2.3 La interpretación tradicional¹⁷, basándose en algunos textos que luego estudiaremos, considera que para las antiguas Upanishads el "conocimiento" de lo Absoluto, la unión del Ātman con Brahman, es decir, el momento supremo de la experiencia humana, se produce en el estado de sueño sin ensueños, el sueño profundo (*sushupti*). *Los absurdos a que lleva esta interpretación corroboran nuestra opinión de que el trance es, para las antiguas Upanishads, el único medio para llegar al "conocimiento" de lo Absoluto.*

Si el simple sueño profundo hubiese sido, en opinión de las antiguas Upanishads, el medio de llegar a lo Absoluto, ¿cómo se explicaría que las antiguas Upanishads exigiesen del que quería llegar al "conocimiento" de lo Absoluto que se sometiese previamente a una vida ascética de automortificaciones y renunciamiento, cuando podían llegar a ese "conocimiento" en cualquier momento, sin ningún esfuerzo? ¿Cómo se explicaría, asimismo, el secreto, el misterio, el esoterismo con que los antiguos maestros upanishádicos rodeaban sus enseñanzas, si el "conocimiento" de Brahman, que constituía el núcleo de sus doctrinas, podía ser logrado por cualquiera en la experiencia trivial de un sueño profundo? ¿Cómo se entendería la conducta de aquellos brahmanes que, en su afán de alcanzar el "conocimiento" de Brahman, se consagran al estudio de los Vedas, a la realización de sacrificios, a obras de caridad, al ascetismo y a la abstinencia y, cau-

¹⁶ De un modo general se considera que las Upanishads constituyen una doctrina mística. Ver HEILER, *Die Mystik*; OLDENBERG, *Die Lehre*, pp. 171 y ss.; MACNICOLL en *ERE*, Vol. IX, pp. 115-116.

¹⁷ Ver DEUSSEN, *The Philosophy*, p. 309; RANADE, *A constructive*, p. 90; VON GLASENAPP, *Die Philosophie*, p. 152; ABEBO, *Fuentes*, pp. 24 y ss.; RADHAKRISHNAN, *Indian I*, p. 160.

biando su forma de vida, abandonan sus hogares para llevar una existencia errante y mendicante, si dicho "conocimiento" lo tenían a la mano en una experiencia intrascendente que podían alcanzar en sus hogares? ¿Cómo comprender a aquellos brahmanes que, abandonándolo todo, se dedicaban a una vida errante y mendicante, una vez que "conocían" lo Absoluto, es decir, cuando caían en sueño profundo?

2.4. *Los pasajes de las antiguas Upanishads que tratan del sueño profundo (sushupti) no le dan a este fenómeno un sentido trascendente.*

I. — *Brihadāranyaka* 2.1, 17-19. Cuando uno duerme (*supto'bhūti*) el espíritu hecho de conciencia, tomando consigo la conciencia de los sentidos junto con su propia conciencia, reposa en el espacio que hay en el interior del corazón. En este estado el aliento vital, la palabra, la vista, el oído y la mente están retenidos por dicho espíritu.

Dondequiera que el espíritu vague durante el sueño, ése es su mundo. Tomando consigo los sentidos, circula a su antojo en el cuerpo.

Cuando uno duerme profundamente (*sushupta*) y no tiene conocimiento de nada (*na kasya cana veda*), el espíritu hecho de conciencia reposa en el pericardio, alcanzando el colmo de la felicidad (*atighnīm ānandasya gatvā*).

II. — *Chāndogya* 8.6, 3. Cuando el hombre todo él (*samasta*) duerme (*supta*), completamente calmo (*samprasanna*) y no ve ningún sueño (*svapnam na vijānāti*), es porque [el espíritu individual] se ha refugiado en las venas del corazón. Ningún mal puede afectarlo, pues se ha unido al elemento fuego.

III. — *Chāndogya* 4.3, 3. Cuando el hombre duerme (*yadā svapiti*), la palabra, el ojo, el oído y la mente son absorbidos por el aliento vital (*prāṇa*).

IV. — *Kaushītaki* 3.3. Cuando el hombre duerme, de tal modo que no ve ningún sueño, la palabra, la vista, el oído y la mente se unifican, se reabsorben en el aliento vital, que es idéntico a la conciencia.

Los textos I y II expresan que, durante el sueño profundo, el espíritu reposa en una parte bien determinada del cuerpo: pericardio o venas del corazón. El primer texto explica el acto de dormir expresando que en él el espíritu "retiene" consigo a los sentidos.

Los textos III y IV recurren a la teoría de la absorción para explicar, el primero, el mecanismo del acto de dormir y el segundo, el mecanismo del sueño profundo: los sentidos se reabsorben en el aliento vital, que el cuarto texto identifica con la conciencia. Esta explicación no sólo es similar a la del primer texto, sino que también lo es

a la explicación que dan otros textos (*Bṛihadāraṇyaka* 4.3, 35, 36 y 3.8 y 4.4, 1 y 2; *Chāndogya* 6.8, 6 y *Kaushītaki* 3.3), acerca del mecanismo de la muerte, en la cual las Upanishads nunca han visto un medio para llegar al "conocimiento" de Brahman. Para el tercero y cuarto textos el proceso de absorción tiene lugar en el ámbito del cuerpo, sin que el aliento vital, en que se ha verificado la absorción de los sentidos, abandone el cuerpo.

Como se ve, estos cuatro textos no sólo no establecen ninguna conexión entre el sueño profundo y el "conocimiento" de Brahman, sino que además dan una explicación del sueño profundo en un nivel que podríamos calificar de fisiológico.

2.5. *Los pasajes de las antiguas Upanishads que tratan del estado en que tiene lugar el conocimiento de lo Absoluto (Brahman) se refieren al trance yóguico y no al sueño profundo (sushupti), como sostiene la interpretación tradicional india y occidental.*

V. — *Bṛihadāraṇyaka* 4.3, 9-34. Durante el sueño con ensueños (*svapna*) el espíritu abandona el cuerpo, emite de sí un mundo propio (onírico) con caminos, estanques, ríos, vaga de un lugar a otro, goza con mujeres o ve visiones que le inspiran temor (párrafos 9-14).

Después de gozar y vagar en el estado de calma profunda y de haber visto en él lo bueno y lo malo, el espíritu retorna en sentido contrario hacia su punto de partida, el estado de sueño con ensueños. Después de gozar y de vagar en el estado de sueño con ensueños y de haber visto en él lo bueno y lo malo, el espíritu retorna en sentido contrario hacia su punto de partida, el estado de vigilia. Y finalmente, después de gozar y vagar en el estado de vigilia y de haber visto en él lo bueno y lo malo, el espíritu retorna en sentido contrario hacia su punto de partida, el estado de sueño con ensueños (párrafos 15-18).

Este texto, con el término "calma profunda" (*samprasāda*), se refiere al sueño profundo. Sorprende que el texto señale que durante el sueño profundo el espíritu, al igual que en el estado de vigilia y en el estado de sueño con ensueños, "goce, vague y vea lo bueno y lo malo". Ningún sentido trascendente en esta referencia al sueño profundo.

Los párrafos 19 y 20 dicen literalmente:... "El espíritu se apresura hacia aquel estado en que dormido (*supta*) no desca ningún deseo y no ve ningún sueño (*na kam cana svapnam paçyati*)"... "Cuando parece que lo matan, que lo fuerzan, que un elefante lo acosa o que cae en un pozo, está imaginando (*manyate*) ahí [en el sueño], debido al error, las cosas aterradoras que presencié estando despierto; pero cuando, como un dios o como un rey, piensa (*manyate*) 'todo yo soy el universo',

ése es su mundo supremo". El párrafo 21, después de expresar que el espíritu está entonces al margen de los deseos, del mal, del temor, agrega que el espíritu "abrazado por el Ātman hecho de conciencia (*prāññenātmanā*) no conoce nada interior ni nada exterior". En ese estado todas las calificaciones han dejado de existir: el padre ya no es padre, los dioses ya no son dioses, el asesino ya no es un asesino, etc. (párrafo 22). En ese estado toda dualidad ha desaparecido por no existir algo diferente del espíritu y, por consiguiente, han cesado todas las formas del conocimiento. El espíritu "es el veedor único y sin segundo. Este estado es el mundo de Brahman, el mundo supremo, la felicidad suprema del espíritu" (párrafos 23-32). La felicidad del mundo de Brahman es un número infinito de veces superior a la felicidad humana y a la felicidad de los dioses (párrafo 33).

Este texto describe un estado determinado, cuya naturaleza estableceremos más adelante. Señala como características del mismo las siguientes: 1. El hombre está dormido (párrafo 19); 2. La ausencia de toda visión onírica (19); 3. Ausencia de todo deseo (19); 4. La conciencia (que tiene el espíritu) de su identidad con todo el universo (26); 5. El espíritu está abrazado por el Ātman, cuya esencia es la conciencia; está unido a él, absorbido en él. El Ātman hecho de conciencia es el mismo espíritu, y a su vez el espíritu o Ātman es idéntico a Brahman. Por lo tanto, se puede también entender que el espíritu está "abrazado por sí mismo" o "abrazado por Brahman" (21); 6. La ausencia de toda conciencia (21); 7. La ausencia de toda calificación (22); 8. La desaparición de toda dualidad (23-32); 9. Este estado es el mundo de Brahman (32) y 10. En él se da para el espíritu una infinita felicidad (33).

Este texto indudablemente es el más importante para los fines de la doctrina del "conocimiento" de Brahman. Los comentaristas y expositores de las Upanishads consideran que el estado descrito en este texto es el sueño profundo en el cual se alcanza el "conocimiento" de Brahman. Pero en nuestra opinión este estado es el trance yóguico, en razón de las siguientes consideraciones:

Con relación a la primera característica (el acto de dormir), el término *supta* (dormido) deriva de la raíz SVAP que significa "dormir". Es muy probable que las antiguas Upanishads aplicasen este término tanto al dormir normal (sueño profundo o sueño con ensueños) como al dormir del trance. Dada la aparente similitud entre el dormir trancico y el dormir del sueño profundo no es de sorprender que las antiguas Upanishads los confundiesen u "homologasen", y que no percibiesen las sutiles diferencias existentes entre uno y otro. La especulación upanishádica y la yóguica se encontraban en los comienzos de sus respectivos desarrollos. Incluso muchos si-

glos más tarde subsistía aún dicha confusión, lo cual obligó a algunos pensadores a señalar explícitamente las diferencias entre trance y sueño profundo¹⁸.

Las características 2 (ausencia de toda visión onírica), 3 (ausencia de deseos) y 6 (ausencia de conciencia), así como las consecuencias de esta última, señaladas en las características 7 (ausencia de calificaciones) y 8 (desaparición de la dualidad), pueden aplicarse tanto al sueño profundo como al trance, que comporta justamente la supresión de todo proceso mental.

La característica 4 (conciencia de identidad con el universo) sólo puede ser una característica del trance. Efectivamente, sensaciones extraordinarias, como que uno es todo, que uno se ha identificado con lo Absoluto, que uno es lo Absoluto, que uno se ha unido a Dios, acompañan al trance cuando se trata de misticismos del tipo del Vedānta (como es el misticismo de las Upanishads), que aspiran a realizar la re-identificación del espíritu individual (Ātman) con lo Absoluto (Brahman) o del tipo *bhakti* o cristiano que tienden a la unión amorosa del alma con Dios. Estas sensaciones son corrientes en las descripciones que hacen los místicos indios u occidentales de sus propias experiencias¹⁹. Esta clase de sensaciones no acompañan al estado de sueño profundo en condiciones normales.

La característica 10 (sensación de infinita felicidad) acompaña igualmente al trance en el contexto de los misticismos del tipo Vedānta o del tipo *Bhaktimarga* o Cristiano²⁰. Esta sensación de felicidad es totalmente diferente por su intensidad, de la felicidad que el hombre puede experimentar en condiciones normales. Si bien una sensación placentera se vincula generalmente con el sueño profundo, no se trata nunca de una felicidad del grado extraordinariamente intenso que los místicos dicen experimentar.

Las características 5 (absorción del espíritu por lo Absoluto) y 9 (se trata del mundo de Brahman) son meras interpretaciones teórico-místicas del estado que experimenta el místico upanishádico y que están en función de los principios filosóficos de la doctrina a que está adherido.

¹⁸ SINHA, *Indian Psychology* II, p. 34. Recordemos que en forma semejante, a mitad del siglo pasado, el trance hipnótico fue confundido con el sueño normal, aplicándose un nombre derivado del vocablo griego que significa "sueño", confusión ésta en que se incurre muchas veces aún, a pesar de la distinta naturaleza de ambos. Ver EDMUNDS, *Hypnotism*, pp. 11-12.

¹⁹ Ver ARINTERO, *La evolución mística*, Parte II, Capítulo V: "La deífica unión transformativa", pp. 481-559 *passim*; *Cuestiones místicas*, Cuestión VII, artículo 9º: "La unión transformativa"; pp. 618-639 *passim*; UNDERHILL, *Mysticism*, Part II, Chapter X: *The unitive life*, pp. 413-443 *passim*.

²⁰ ARINTERO, *La evolución mística*, pp. 354, 441-480 *passim*; UNDERHILL, *Mysticism*, pp. 437-443.

Concluyendo, pues, si bien en la descripción del estado, a que el presente texto se refiere, encontramos algunas características comunes al sueño profundo y al trance (lo que es natural dadas las similitudes de ambos), existen dos características: conciencia de identidad con el Universo (4) y sensación de infinita felicidad (10) que sólo pueden aplicarse al trance.

Las características 4, 5, 9 y 10, no han sido mencionadas en ninguno de los textos anteriormente comentados que describen el sueño profundo (I, II, IV y V, 15). Esta circunstancia podría ser tomada también como un argumento de que el presente texto está describiendo un estado distinto del sueño profundo.

VI. — *Chāndoqua* 8.3. 2 y 4. "Así como no pueden encontrar un tesoro de oro, que ha sido escondido, aquellos que no saben su escondite, a pesar de que una vez tras otra pasan por encima de él, así los seres no encuentran el mundo de Brahman aunque todos los días vayan [hacia él], separados como están por lo falso" (2).

La interpretación tradicional entiende que los seres van al mundo de Brahman todos los días en el curso del sueño profundo. El mundo de Brahman es aquel espacio pequeño que se encuentra en el interior del corazón, tan vasto como el espacio cósmico (*Chāndoqua*, 8.1).

Cuando el texto nos dice que los seres van al mundo de Brahman, la idea es que el Ātman se retrotrae a las venas del corazón. Esta explicación fisiológica del sueño ha sido dada en los cuatro primeros textos comentados, uno de los cuales, *Chāndoqua* 8.6, 3, aparece a corta distancia del texto que estamos comentando. Sería extraño que el presente pasaje no presuponga la misma teoría que va a ser sostenida unos párrafos más adelante; que el autor de este pasaje no esté adherido a una teoría del sueño profundo que él mismo expondrá pocos párrafos después.

Pero el texto dice expresamente que, aunque los seres vayan al mundo de Brahman día tras día durante el sueño profundo, no lo encuentran, es decir, no logran el "conocimiento" de Brahman, no se produce ningún fenómeno trascendente. El mismo texto da la razón de por qué no lo encuentran: porque los seres están separados de él por lo falso, por el error, cuya existencia elimina la posibilidad de "conocer" a Brahman.

El presente párrafo, pues, no le da ningún valor trascendente al sueño profundo.

Al estado de sueño profundo descrito en el párrafo 2, se opone un determinado estado, descrito en el párrafo 4, que textualmente dice:

"Pero aquella calma profunda (*samprasāda*), emergiendo del cuerpo, acercándose a la Luz Suprema [es decir Brahman],

aparece bajo su propia forma: es el Ātman, la Inmortalidad, la ausencia de temor, Brahman”.

La palabra *samprasāda* significa “calma profunda”, “perfecta quietud”, “serenidad”. En *Bṛihadāraṇyaka* 4.3, 15, el término indudablemente designa al sueño profundo. Pero no hay razón para considerar que designa *necesariamente* al sueño profundo en los otros pasajes de las Upanishads en que aparece, especialmente en *Chāndogya* 8.3, 4 (el presente texto) y 8.12, 3, ya que la calma profunda puede darse tanto durante el sueño, como durante la meditación o el trance. Debe tenerse también presente que el participio “*samprasanna*” derivado de la misma raíz que *samprasāda*, cada vez que se refiere a una persona sumida en sueño profundo, va acompañado siempre de la expresión: *svapnam na vijānāti*, “no ve ningún sueño” (*Chāndogya* 8.6, 3 y 8.11, 1).

Con la expresión “calma profunda” (*samprasāda*) el texto entiende “el Ātman sumido en calma profunda”. Es el Ātman, en esa condición, el que sale del cuerpo.

Ahora bien el párrafo anterior de este mismo texto, al cual éste se opondrá, niega la posibilidad de que en el sueño profundo se realice el “conocimiento” de Brahman. Luego, el estado a que se refiere el presente párrafo, en el cual, según el texto, se produce el “conocimiento” de Brahman, no puede ser el sueño profundo. De acuerdo con este párrafo se trata de un estado distinto, en el curso del cual el Ātman sale del cuerpo y verifica su re-identificación con Brahman. Este estado sólo puede ser, pues, el trance o éxtasis.

Las características que el presente texto atribuye al estado que describe (el Ātman emerge del cuerpo, se acerca a Brahman y recobra su verdadera forma) no son atribuidas al sueño profundo por ninguno de los textos que lo estudian y que hemos comentado anteriormente (I, II, IV, V, 15). Esta circunstancia corrobora la tesis que estamos sosteniendo.

VII. — *Chāndogya* 8.11, 1. Prajapati, en la instrucción que da a Indra respecto al Ātman, le dice literalmente: “Cuando el hombre, todo él (*samasta*) duerme (*supta*), completamente calmo (*samprasanna*) y no ve ningún sueño (*svapnam na vijānāti*) —ése es el Ātman, la inmortalidad, la ausencia de temor, Brahman (párrafo 1).

Pero esta enseñanza de Prajapati, que equipara al Ātman con el sueño profundo, es rechazada por Indra, pues ella comporta el aniquilamiento de la conciencia, y, por consiguiente, de la personalidad individual (párrafo 2). Prajapati, después de imponerle ciertas con-

diciones, consiente en revelarle la verdadera doctrina²¹ (párrafo 3), cosa que hace en los párrafos siguientes.

Chāndogya 8.12, 1-5. El cuerpo es un mero soporte del Ātman. Sólo mientras el Ātman está unido al cuerpo es afectado por lo bueno y lo malo (párrafo 1). Así como el viento, la nube, el relámpago y el trueno son incorpóreos y cuando emergen de la atmósfera y se acercan a la luz suprema [es decir el sol], aparecen bajo su propia forma (2), "del mismo modo aquella calma profunda (*samprasāda*), emergiendo del cuerpo, acercándose a la Luz Suprema [es decir Brahman], aparece bajo su propia forma. Es el espíritu supremo. Ahí él vaga, divirtiéndose, jugando, gozando con mujeres o con carruajes o con sus parientes, no recordando su apéndice, el cuerpo" (3).

"Cuando la mirada se fija en el espacio, es el espíritu que está en el ojo, el ojo sirve sólo para ver. Y aquel que piensa: "huela yo esto", es el Ātman, la nariz sirve sólo para oler. Y aquel que piensa: "diga yo esto", es el Ātman, la voz sirve sólo para hablar. Y aquel que piensa: "oiga yo esto", es el Ātman, el oído sirve sólo para oír. Y aquel que piensa: "piense yo esto", es el Ātman, la mente es su ojo divino. Y él goza viendo estos placeres mediante su ojo divino, la mente" (4 y 5).

En los párrafos 8.11, 1-3 Prajapati ha expuesto la doctrina de que el Ātman recobra su verdadera naturaleza en el sueño profundo. Esta doctrina es rechazada por Indra, y Prajapati expone a continuación en 12, 1-5 la verdadera doctrina cuyos puntos fundamentales son:

1. — El cuerpo es sustentáculo del Ātman. El Ātman separado del cuerpo no siente placer ni pena.

2. — El Ātman, sumido en calma profunda, abandona el cuerpo, se acerca a la Luz Suprema (Brahman) y recobra su verdadera forma, es decir, se torna idéntico a Brahman.

3. — El hecho de que el Ātman se separe del cuerpo y desaparezcan los objetos de los sentidos, no quiere decir que la conciencia del Ātman haya desaparecido, como no desaparece la facultad de ver, etcétera, cuando la vista no tiene objeto en que fijarse. El Ātman es, en efecto, conciencia pura.

Entendemos que Prajapati en este pasaje, al igual que en el anterior (*Chāndogya* 8.3, 4), se está refiriendo al trance. En efecto, la marcha del pensamiento en esta explicación de Prajapati es similar a la del citado 8.3, 4: en ambos no se acepta que el "conoci-

²¹ Para la interpretación tradicional, la enseñanza de Prajapati que viene a continuación no constituye una nueva doctrina —la verdadera—, sino sólo una ampliación de la doctrina anterior, con el fin de salvar la objeción de Indra y dotar de conciencia al Ātman, identificado con el sueño profundo.

miento" de Brahman se realice en el sueño profundo y luego, en oposición a esa doctrina, se describe otro estado que, por consiguiente, ya no puede ser el sueño profundo. Además, para describir este otro estado, el presente texto recurre a las mismas expresiones que el anterior (VI) las cuales sólo pueden referirse al trance. Estas expresiones no son aplicadas en ningún pasaje al sueño profundo.

4. — Sorpresivamente este mismo texto agrega que el Ātman, después de abandonar el cuerpo y realizar su verdadera naturaleza, es decir, su re-identificación con Brahman, goza con mujeres con carruajes y con sus parientes y que mediante su ojo divino, la mente, el Ātman contempla los referidos placeres.

De acuerdo con los principios fundamentales de las Upanishads, no se entiende la mención de placeres materiales y de funcionamiento de la mente en relación con la experiencia suprema del Ātman —su unión con Brahman—, ya sea que dicha experiencia tenga lugar en el curso del sueño profundo (según la interpretación tradicional) ya sea en el curso del trance (según nuestra interpretación). Sólo cabe pensar que se trata de dos pasajes interpolados²².

2.6. *La Chāndogya* 6.2, 3 y 6.8, 1-7 expone una doctrina cosmogónica sin referencia a Brahman.

VIII. — *Chāndogya* 6.2-3 y 6.8, 1-7. Antes de consignar estos textos debemos aclarar el valor del término *sat* que aparece en ellos. Sus significados básicos son: como participio: "existente"; y como sustantivo neutro: "lo que es", "lo existente", "lo que meramente es o existe", aquello de lo cual sólo se puede decir que existe, carente de diversidad, distinción y calificación —existencia pura, mero ser, el ser²³.

6.2-3. En el comienzo "esto", es decir el mundo, la realidad era *sat*, uno y sin segundo. —El texto rechaza la tesis sostenida por algunos de que en el comienzo "esto" (el mundo, la realidad) era *asat* (inexistente, la nada, el no-ser) y que de este *asat* surgió el *sat*—. Luego, esa realidad primordial tuvo el deseo de multiplicarse y emitió de sí el fuego, el fuego emitió de sí el agua, el agua emitió de sí el alimento. La realidad primordial penetrando en el fuego, el agua y el alimento, efectuó la diversidad. Estos tres elementos están presentes en todas las manifestaciones del mundo.

6.8, 1-7. Cuando el hombre duerme (*srapiti*) participa (*sampanno bhavati*) del *sat*, penetra en él, se transforma en él. —El texto, haciendo la etimología de la palabra "duerme" (*sra-*

²² DEUSSEN, *Sehzig*, p. 195.

²³ SHANKARA, Comentario de la *Chāndogya* 6.2, 1.

piti), aclara que el hombre "entró en sí" (*svam apīto bhavati*)—. La mente, (*manas*), después de haber vagado de lugar en lugar, no encontrando un punto en donde establecerse, se establece en el aliento vital (*prāna*) pues la mente está ligada al aliento vital.

Con ocasión de explicar el mecanismo del hambre y de la sed, el texto enseña que el cuerpo tiene como raíz el alimento, el alimento tiene como raíz el agua, el agua tiene como raíz el fuego y el fuego tiene como raíz el *sat*: "todas las criaturas tienen su raíz en el *sat*, tienen su punto de apoyo en el *sat*, tienen su fundamento en el *sat*".

En cuanto al mecanismo de la muerte, cuando el hombre muere, su voz penetra en la mente, su mente penetra en el aliento vital, el aliento vital, en el fuego y el fuego en aquella realidad primordial.

El texto concluye expresando que el *sat* es la esencia de todo lo real.

La finalidad de la primera parte de este texto (6.2-3) es simplemente explicar el origen del mundo. La teoría desarrollada es que en el principio este mundo existió pero bajo la forma de existencia pura, indiferenciada. De esa realidad primordial, que era sólo ser, surgió todo por un proceso de multiplicación: ella es el sustrato de todo y aquello a lo que el hombre regresa durante el sueño (profundo) y a su muerte²⁴. Para este texto el *sat* es la *ṁṁṁ*.

En función de esta teoría cosmogónica la segunda parte del texto (6.8, 1-7) explica los fenómenos del sueño, el hambre, la sed y la muerte. Tanto en el caso del sueño como en el de la muerte recurre para explicarlos a una doctrina que sostiene que en uno y otro caso se retorna a aquella forma de existencia pura primordial de donde todo surgió. En el sueño y en la muerte el hombre sigue existiendo, pero en la forma indiferenciada con que se presentaba la realidad en el principio de todo. Del sueño se regresa al estado de vigilia; de la muerte se pasa a una nueva vida²⁵.

¿Puede considerarse que aquel *sat*, aquella entidad primordial, constituida por el puro ser designa a Brahman —y que, por consiguiente, este texto indica que durante el sueño (profundo) el hom-

²⁴ Se trata de una teoría cosmogónica más que se agrega a las otras sustentadas por las Upanishads, según las cuales el origen de todo es Brahman (*Bṛihadāraṇyaka* 1.4, 10), el *Ātman* (*ibidem*, 1.4, 1), el no-ser (*Taittirīya* 2.7), el agua (*Bṛihadāraṇyaka* 5.5, 1).

²⁵ Este texto se refiere al acto de dormir (*svapiti*), sin aclarar con las expresiones usuales si se trata del sueño con ensueños o del sueño profundo. De acuerdo con el comentarista Shankara se trataría del sueño profundo, ya que sólo en él se puede verificar la unión con el *sat*, el ingreso en uno mismo.

bre, es decir su *Ātman*, se une con lo Absoluto y que en el sueño tiene lugar la experiencia máxima de las Upanishads?

Desde luego que se podría alegar para sostener esta interpretación que, dado que Brahman es todo, de acuerdo con la doctrina upanishádica, aquel *sat* también es Brahman. Esta conclusión puede apoyarse también en el hecho de que algunos pasajes upanishádicos afirman que Brahman es *sat* (*Brihadāraṇyaka* 2.3, 1 y *Taittirīya*, 2.6).

Pero, si bien es cierto que "todo es Brahman" no se puede pensar que los autores de las Upanishads han tenido presente esta identificación en todas sus afirmaciones y que ella debe ser aplicada en todas sus doctrinas. Si nos dicen que en el principio sólo existió el agua (*Brihadāraṇyaka* 5.5, 1), que el agua es la *āqḥī*, no se puede aplicar a la manera algebraica la indicada identificación, entender que el agua es Brahman y sostener que este texto afirma que Brahman es la *āqḥī*. Si el texto que ahora comentamos afirma que lo que existió en el principio fue este mundo bajo la forma de existencia pura indiferenciada, que el *sat* fue la *āqḥī*, no tenemos por qué traer a colación el axioma de que todo es Brahman y concluir que el mundo en su origen, que la existencia pura (*sat*) bajo cuya forma se presentaba, era Brahman, que Brahman es la *āqḥī*, y que todo lo que se dice del *sat* se aplica a Brahman.

Las Upanishads son, en efecto, una recopilación de enseñanzas diversas, de diferente origen, época e inspiración. Su lenguaje es ambiguo, sus conceptos fluidos, su pensamiento incurre con frecuencia en contradicciones. Es imposible reducir esas enseñanzas a una construcción única y rigurosa en que, a la manera matemática, cada fórmula expresada debe tener necesariamente vigencia en toda teoría sostenida. Sénart dice con razón²⁶ que "todas las construcciones especulativas que se suceden en las Upanishads no son necesariamente solidarias entre sí".

Por otro lado, no se puede pensar que este pasaje considera "el regreso al *sat*" como un proceso de carácter trascendente —es decir, que pone en contacto con lo Absoluto— ya que ese regreso al *sat* tiene también lugar en la muerte, en la cual las Upanishads, como ya lo hemos dicho, nunca han visto un medio para alcanzar a Brahman, a la cual nunca le concedieron ese valor trascendente. Para las Upanishads, la muerte en cuanto tal es sólo una etapa del ciclo de las reencarnaciones²⁷.

Del estudio de los textos upanishádicos que anteceden resulta pues que las Upanishads no ubican el "conocimiento" de Brahman en el sueño profundo sino en el trance yóguico o místico.

La tesis sostenida en este trabajo reviste singular importancia para la historia de la filosofía de la India. Ella significaría un

²⁶ Su edición de la *Brihadāraṇyaka*, nota a 5.5, 1.

²⁷ Muchos investigadores occidentales se inclinan a pensar que el *sat* de este pasaje es un principio material (Jacobi, *Über das Verhältnis*, pp. 37-39; Ruben, *Die Philosophen*, pp. 156 y sgts.).

cambio fundamental en la interpretación de las antiguas Upanishads por la diferencia sustancial que existe entre el sueño profundo y el trance místico. El antiguo pensamiento upanishádico se situaría en un nivel más elevado al considerar que la unión con lo Absoluto no se realiza en una experiencia trivial como es el sueño profundo, sino en una experiencia extra-ordinaria. el trance místico, más acorde con la jerarquía de la doctrina de lo Absoluto que sustenta. Siete siglos antes de Cristo, las antiguas Upanishads constituirían una doctrina mística integrada por todos los elementos esenciales a todo misticismo.

No se podría dudar —ya que las antiguas Upanishads son anteriores al Budismo— que éste recibe de la tradición la enseñanza de que es mediante el trance que se puede realizar lo Absoluto. Esta conclusión revestiría especial importancia, ya que consideramos que la concepción del *nirvāna* se explica por la misma naturaleza del trance yóguico, interpretada por Buda con la objetividad y el realismo que caracterizan su doctrina²⁷.

OBRAS CITADAS

TEXTOS

- Pātañjalayogadarshanam*, ed. Ramashankar Bhattacharya, (Benares, Bharatiya Vidya Prakashan, s.f.) (Con los comentarios de Vyāsa y Vāchaspati Mishra).
Bṛihadāraṇyaka, Chāndogya, Aitareya, Taittirīya, Kena, Īshū, Mundaka: Ediciones de la Gita Press, Gorakhpur. (Con el comentario de Shankara).
Aitareya, Taittirīya, Kena, Īshū, Mundaka, Kaushītaki: serie "Les Upanishads", dirigida por L. Renou, (Paris, Adrien-Maisonneuve). Con traducción francesa.
Bṛihadāraṇyaka-Upanishad, ed. E. Sénart (Paris, Les Belles Lettres, 1934). (*Idem*).
Chāndogya-Upanishad, ed. E. Sénart (Paris, *ibidem*, 1930). (*Idem*).
 P. Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963).
 R. E. Hume, *The Thirteen principal Upanishads* (Oxford, 1965).
 F. Max-Müller, *The Upanishads* (New York, Dover Publications).
 F. Tola, *Himnos del Rig Veda* (Buenos Aires, Sudamericana, 1967).

ESTUDIOS

- E. Abegg, *Fuentes de psicología hindú* (Buenos Aires, Mundonuevo, 1960).
 J. G. Arintero, *La evolución mística* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959).
 J. G. Arintero, *Cuestiones místicas* (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956).

²⁷ Desarrollaremos este punto en un trabajo que estamos realizando sobre el "Nirvāna y trance yóguico".

- Th. Brosse, *Études instrumentales des techniques du yoga* (Paris, Adrien Maisonneuve, 1963).
- P. Deussen, *The philosophy of the Upanishads* (New York, Dover, 1966).
- S. Edmunds, *Hypnotism and the supernatural* (London, The Aquarian Press, 1967).
- M. Eliade, *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (México, Fondo de Cultura Económica, 1960).
- M. Eliade, *Yoga, immortality and freedom* (New York, Pantheon Books, 1958).
- ERF = J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (London, Clark, 1964).
- H. von Glasenapp, *Die Philosophie der Indier* (Stuttgart, Kröner, 1958).
- J. W. Hauer, *Der Yoga, ein indischer Weg zum Selbst* (Stuttgart, Kohlhammer, 1958).
- J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga Praxis* (Stuttgart, 1922).
- F. Heiler, *Die Mystik in den Upanishaden* (München, 1925).
- H. Jacobi, "Über das Verhältnis des Vedānta zum Sāṅkhya" en *Festschrift Kuhn* (Breslau, 1916).
- H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1923).
- H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berlin, W. Hertz, 1894).
- R. Otto, *Lo santo* (Madrid, 1935).
- S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* (London, Allen & Unwin, 1962).
- R. D. Ranade, *A constructive survey of Upanishadic Philosophy* (Bombay, Bharatiya Vidya Bhavan, 1958).
- P. Régnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde* (Paris, F. Vieweg, 1878).
- W. Ruben, *Die Philosophen der Upanishaden*, Bern, 1947.
- J. Sinha, *Indian psychology* (Calcutta, Sinha Publishing House, 1958-61).
- E. Underhill, *Mysticism* (London, Methuen, 1960).

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

II Congreso Nacional de Filosofía: Temas de filosofía contemporánea (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971), 277 pp.

El congreso reunido en Alta Gracia en el último mes de julio no tuvo carácter ideológico. No se reunió para defender verdades ni para condenar errores, sino para ventilar cuestiones. Obliga a estimarlo así lo abierto del temario propuesto por sus organizadores y la amplitud del criterio con el que se formularon las numerosas invitaciones cursadas. Habrá que esperar, sin duda, la publicación completa de las *Actas*, actualmente en preparación, para poder dar un juicio de valor fundado sobre los resultados de la convocatoria; pero puede adelantarse la opinión, sobre la base de lo visto y oído durante la semana de sesiones que abarcó el programa de actividades preparado, que la reunión fue, por lo menos, suficientemente representativa en relación con el estado actual de los estudios filosóficos entre nosotros.

Conviene advertir también que tuvo tono académico. Predominaban en ella los universitarios —argentinos y algunos extranjeros, latinoamericanos en su mayoría— y fue organizada por una Comisión especial (Alberto Caturelli, Emilio Sosa López, Manuel Gonzalo Casas) del Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, contando con el auspicio de esta última.

El tomo, a cuyo recuento nos limitaremos en esta nota, fue impreso por adelantado y presentado a los congresistas concurrentes, para su uso e información, a modo de muestra y como primera parte de las futuras *Actas*. Incluye 18 de las comunicaciones enviadas al Congreso, que suman en total más de un centenar según se nos informa, y constituye una primera colección realizada, según puede advertirse, con el único criterio selectivo de una común referencia de los tra-

bajos elegidos a temas del pensar contemporáneo y, más aún, actual.

Se trata, por lo tanto, de trabajos necesariamente muy desiguales, ya desde el punto de vista de su valor intrínseco, ya por el trasfondo de ideas dentro del cual buscan orientarse, ya por su estilo. Dos de las comunicaciones incluidas, por ejemplo, tienen referencia directa al pensar de Heidegger: la de Carlos Ludovico Cerriotto y la de Raúl Echauri. El primero entrega un trabajo elegante y muy medido —meras hipótesis de trabajo, según aclara— en el que indaga acerca de la posibilidad de un nuevo planteamiento de la pregunta por Dios, por la divinidad, en el contexto de ese pensador alemán, y a partir de él. Porque Cerriotto se hace cargo de que en la actualidad y para nosotros la posibilidad misma de esa pregunta pareciera estar obturada, de que ese tema está casi totalmente ausente en la filosofía contemporánea. Esa situación —plantea— podría ser entendida como el correlato de la marcha entera de la metafísica occidental —de su concepción de Dios como ente supremo— y, sobre todo, de la inflexión moderna de esa metafísica, con su orientación hacia el sujeto como fundamento absoluto. Es esa línea de la metafísica la que se prolonga y acaba en la “muerte” de Dios, que sería la muerte de una manera de concebirlo.

El pensar de Heidegger entonces, al poner en cuestión toda esa metafísica, al buscar un nuevo comienzo, al asumir esa “muerte” y presentarse como un pensar sin “ese” Dios, precisamente por ello abriría tal vez la vía para una nueva interrogación por lo divino, de donde todos los dioses surgen.

Echauri, por su lado, según lo entendemos, prosigue en el trabajo aquí publicado su intento de aproximar el pensamiento del autor de *Ser y Tiempo* a Santo Tomás. ¿Hay idealismo o realismo en *Ser y Tiempo*? Ésa es la cuestión que plantea y dilucida. Heidegger sostiene a este respecto —dice Echauri—, que depende del *Dasein* no lo óntico sino lo ontológico; vale decir: la esfera del sentido y de la significación. Pero desaparecería así el presunto idealismo de esa obra, porque ningún realismo —incluido el realismo tomista— podría negar “que las significaciones nacen en virtud del hombre”.

El otro trasfondo de ideas que hace sentir con fuerza su influencia en las comunicaciones reunidas en este volumen es el de las corrientes estructuralistas, en relación con las cuales parecen buscar una orientación Néstor García Canclini, Ricardo Pochtar y José Szabón. El primero remite un trabajo en el que se intenta una nueva “lectura” de Merleau-Ponty desde nuestra situación epistemológica, que estaría por lo menos condicionada por la noción de estructura. Desde este ángulo, Merleau-Ponty se le aparece, a pesar de sus ambigüedades, como precursor y fecundo, como el iniciador de un pensamiento en donde el *status* del sujeto —central en la línea que va de Descartes a Hegel— se descentra en diferentes estructuras, haciendo así un lugar para la comprensión de los condicionamientos que estudian las ciencias del hombre.

Pochtar, por su parte, al investigar el sentido de la noción de experiencia en la obra de Lévi-Strauss, aisla tres significados distintos del término, que confluirían en la nota común de la positividad como su significado constante. No se trataría en el caso de la experiencia de una noción estructural, porque la experiencia sería algo indivisible, y la filosofía consistiría precisamente en “leerla”. Aunque de un modo erudito, habrá que pensar. Porque el tono de la erudición, y de una erudición especializada, ronda por los tres escritos que comentamos. Menos

en García Canclini, más en Pochtar, estalla y se vuelca sobre el papel en el trabajo de Szabón, que trata sobre el “modelo semiológico y la reflexión filosófica”.

Otro tono distinto, sin embargo, el *páthos* de la “denuncia”, está también en el volumen, y corre por cuenta de Enrique D. Dussel. Parece confirmarse aquí que las diversas líneas que coexisten en este tomo, y que estamos glosando, confluyen en algo como una acusación, y que el gran acusado es el “sujeto”, la subjetividad fundamental del pensar de la modernidad, que Dussel liga al dominio imperial europeo y, más vastamente, “nordatlántico”, en cuanto “ontólogo que piensa desde la opresión para que nazca la filosofía en América latina”.

Párrafo aparte merece, sin duda, la comunicación remitida por el peruano Francisco Miró Quesada, y que aparece publicada bajo el título de “Filosofía y racionalización del mundo”. Se trata probablemente del trabajo más importante de la colección, quizá el de más amplio panorama y distancia, que incluye la exposición de una contribución seguramente original y valiosa —con independencia de que se concuerde o no con ella— sobre la índole de la razón y de su proceso histórico. Aunque no cabe dentro de los límites de esta nota intentar resumirlo, debemos indicar que las posiciones de Miró Quesada sobre el punto se están desarrollando desde hace varios años. En estos mismos *Cuadernos de filosofía* (nº 10, julio-diciembre de 1968) se publicó su ensayo “Metateoría y razón”. Pero la exposición a la que aquí nos referimos es más amplia y feliz.

El tomo que comentamos incluye, además de una impugnación a Sartre suscripta por Octavio Nicolás Derisi, las comunicaciones enviadas por Luis Farré, Paul Gochet —sobre la significación de las frases falsas—, Ricardo Miliandí —sobre el sentido de la filosofía—, Diego Pró —sobre historiografía de las ideas—, Mario A. Presas —sobre Husserl—, y otros.

Aldo Prior

KUSCH, RODOLFO, *El pensamiento indígena americano* (México, Ed. Cajica, 1970), 380 pp.

Fue hacia fines de 1953 cuando apareció en Buenos Aires el primero de los libros de Kusch, *La seducción de la barbarie*, cuyo subtítulo anunciaba el "análisis herético de un continente mestizo". Desde entonces, y aunque se trate de un entonces ya lejano, hasta llegar a este nuevo y reciente trabajo que ahora encaramos, Kusch no ha dejado de mantenerse fiel a sí mismo según se lo puede advertir con claridad, en una línea de marcada continuidad a través de la cual ha logrado profundizar y dar despliegue a una originaria intuición de América. Lo confirman dos libros intermedios: *América profunda*, de 1962; y *De la mala vida porteña*, aparecido en 1966.

Es más. A través de estos cuatro trabajos, escalonados en el tiempo pero íntimamente solidarios y que se apoyan y complementan entre sí, puede advertirse la constante línea de unión de un mismo pensamiento que quiere y logra organizarse orgánicamente. Esto vale tanto como decir: la línea de un pensamiento unido que se organiza creciendo, avanzando desde un centro en donde se dan siempre intuiciones originarias hacia una periferia de cuestiones siempre más amplia, siempre más vasta. Así, a partir de un Buenos Aires visto y sentido con profundidad, sobre todo hacia los alrededores de ese año clave que fue 1945 y desde entonces, Kusch ha estado avanzando hacia una comprensión de la vida latinoamericana y de su peculiar fenomenología y, más ampliamente, se ha estado moviendo hacia una comprensión personal de ese contexto de cultura occidental dentro del cual el continente vive. Ha estado marchando, en resumen, hacia una comprensión personal —vale decir: nueva— de una periferia tan amplia de cuestiones como la planteada sin más por el momento contemporáneo y su tensión.

Un pensamiento que ha estado creciendo de este modo orgánico no to-

lera infidelidades. En todo y siempre es mérito de Kusch el de la sinceridad. En cada página es una misma voz la que se escucha. Y a esta voluntad de expresión que necesita, busca y encuentra sus propias palabras, una terminología, una conceptualización, es seguramente a lo que Kusch denomina su herejía.

Su encuentro con las culturas autóctonas de la América precolombina —que lo sedujeron— fue temprano. Lo comprueba tal vez la circunstancia de que la primera de las categorías importantes con la que se aproximó a una comprensión del continente fue la de *mestizaje*, que ocupaba casi todo el lugar en el primero de sus libros. Aunque no se trataba aquí, en el lenguaje de Kusch, de una categoría biológica sino, más ampliamente, de un término con el que se aprehendía una situación del espíritu: la del hombre bifronte que mira hacia dos mundos, América por un lado, Europa por el otro, y sin arraigar en ninguno con firmeza. No ciudadano, sino paria de dos mundos.

No se trataba aquí de una categoría racial sino de un concepto para aprehender a un alma, y por eso tal vez, en los libros siguientes, no se habla ya del mestizo sino más bien de la *clase media* encerrada en las ciudades sudamericanas, también bifronte, ambigua, en todo caso espiritualmente mestiza.

Kusch defiende sus tesis con elocuencia. Frecuentemente con brillo. Está firme y seguro en lo que afirma. Maneja un estilo que parte casi siempre de lo visto y oído, y que avanza desde allí hacia un más allá muy vasto de cuestiones, problemas y circunstancias en el que lo visto se inserta. La finalidad es la de mejorar la visión, profundizarla, retornar a lo visto para verlo mejor. Y es mucho lo visto y oído por Kusch a lo largo de muchos años de incursiones por el altiplano boliviano y por las zonas andinas a la bús-

queda de los rastros de la vieja América autóctona. Su principio es el de captar el mundo humano no desde afuera, a la manera del sociólogo hoy corriente, sino desde adentro, desde ese centro en donde se plasman los estilos de vida y de pensar.

De ahí este libro sobre *El pensamiento indígena americano*, centrado sobre todo en los viejos quechuas que una vez dieron vida a un imperio, el incaico, y en sus descendientes actuales. Y no es intención del autor, claro está, según lo que llevamos dicho, la de exhumar meramente una ruina, un pasado, sino la de comprender mejor al presente haciendo jugar ese pasado, sin retroceder frente a él.

Para Kusch, en efecto, ese pensamiento indígena proporciona una amplia apertura hacia la comprensión de los problemas americanos que hoy nos hacen frente, y hasta tal punto que por lo menos la mitad del libro está dedicada a "medir las posibilidades que dicho pensamiento ofrece" en ese sentido.

Se trata, en el caso indígena —exponer Kusch—, de un modo de pensar y de vivir arraigado en la categoría de *estar-en-el-mundo*, en medio no de las cosas, sino del *acontecer* fasto o nefasto, en medio del devenir de los opuestos, y de un modo de pensar que hace resistencia, desde hace más de cuatrocientos años, a la presión de Occidente sobre esta parte del continente. Se trataría de un estar sintiendo la

asidad del mundo, tal vez a la manera búdica, que, desbordándose de muchos modos, también abarcaría a las mayorías criollas de lo que podría denominarse el *pueblo* americano; y aun a esa mitad del alma de las clases medias ciudadanas que ahora y después "se deja estar", en los momentos en que afloja en ellas la exigencia de *ser-activamente-en-el-mundo* planteada originalmente por Occidente.

Estar afectivamente condicionado en el mundo —sugieren estas páginas—, el rasgo de concebirlo según un pensamiento orgánico, *seminal*, que mira ante todo hacia la salvación, podría llegar a ser el momento inicial de una palabra americana susceptible de abrir nuevas perspectivas históricas. Y esto en los confines de una situación trabada por la voluntad de ser, característica de Occidente, que se ha desplegado en el activismo científico, en el proyecto de salvarse mediante soluciones externas, por los carriles de un pensar mecanicista, *causalista*, uno de cuyos momentos capitales sería el cartesianismo industrial, y a cuyas post-trimerías estaríamos asistiendo.

En el error o en el acierto, los libros de Kusch hasta ahora publicados no son de ningún modo prescindibles. Pero tal vez la mejor manera de leerlos no sea la de tratar de averiguar si están en el error o en la verdad. Recomendando, en cambio, leerlos con esta pregunta pronta: ¿en qué medida aciertan?

Aldo Prior

CRUZ VÉLEZ, DANILO, *Filosofía sin supuestos* (Bs. As., Ed. Sudamericana, 1970), 310 pp.

"Junto a la pretensión de la filosofía de ser un saber fundamental corre pareja su aspiración a ser un saber sin supuestos" (p. 7). La realización de este ideal en las filosofías de Husserl y Heidegger es el objeto del trabajo de Cruz Vélez.

Aparece aquí claramente la continuidad entre los dos pensadores, y Heidegger, no como una desviación de Husserl, sino como una profundización

de la temática de su maestro. Husserl vio los supuestos del lado de la tendencia objetivista, es decir, objetivadora del yo, pero no los supuestos de la metafísica de la subjetividad. Iluminarlos constituirá la tarea de Heidegger.

Husserl es seguido a través de tres caminos diferentes que conducen a su ideal de una filosofía sin supuestos.

a) El camino cartesiano es el se-

guido en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* que mediante la reducción trascendental lleva al yo trascendental, fundamento de la trascendencia.

b) El camino histórico: se desarrolla en el tomo primero de *Filosofía Primera* titulado "Historia de las ideas" y en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Allí aparece toda la historia de la filosofía movida por la aspiración a ser un saber sin supuestos. La actitud filosófica se caracteriza por un retroceso de la objetividad a la subjetividad y triunfa en la época moderna con el establecimiento del *ego cogito* como punto de partida. Pero Descartes opera, sin tematizarlos, con conceptos tradicionales para determinar la subjetividad. Uno de ellos es el de substancia.

Este impulso trascendental, que nace con la sofística, encontrará su plena realización en la fenomenología trascendental.

c) El camino del psicólogo: desarrollado fundamentalmente en el tomo segundo de *Filosofía Primera*, en *Psicología Fenomenológica* y en *Lógica Formal y trascendental*.

El nuevo punto de partida se expresa: "Yo, como filósofo principiante", dispuesto a no aceptar nada que no haya logrado por mí mismo. La experiencia mundana no cumple con las condiciones de lo evidente. La reducción nos conduce a la subjetividad trascendental que aparece como unidad y mundo. Desde aquí podemos preguntarnos por el horizonte a partir del cual se construye el sentido de los entes.

Husserl ha recorrido el camino que va desde el realismo ingenuo hasta la subjetividad trascendental. Heidegger intenta superar esta metafísica de la subjetividad, mostrando sus supuestos. Ante todo, la identificación yo-sujeto. El autor sigue a Heidegger en las vicisitudes del concepto de sujeto (*hypokeimenon, subjectum*) hasta culminar en la identificación del sujeto y el yo.

Para Heidegger, lo más originario en el hombre no es el yo sino la existencia, en la que ésta es su relación

al ser. De esta relación al ser en sus diferentes modos, nacen los nombres del hombre: *Dasein*, existencia, ser en el mundo, trascendencia, libertad, poder ser.

Pero no es sólo el punto de partida sino la idea misma de *filosofía* la que se modifica con Heidegger. No puede ser una ciencia estricta, porque se constituyó antes de las ciencias y su idea de verdad no es la de las ciencias. Las ciencias se mueven en su relación a los entes; la filosofía, al ser. No puede alcanzar juicios válidos para siempre y todo el mundo. No nace de una ruptura con la actitud natural —retorno a la conciencia— sino por una tematización de la actitud natural (cotidianidad). Por último, esta actitud natural no puede ser caracterizada como un "ver" sino que es ante todo una actitud "pragmática".

Hasta el tema de Dios, tan importante en la filosofía moderna, se desplaza en Heidegger. La metafísica se pregunta por el ser; la teología, por lo divino. Cada una de ellas tiene su propia legitimidad.

La obra de Cruz Vélez es, por varias razones, un excelente trabajo. Ante todo, porque tomando como hilo conductor el ideal de un saber sin supuestos nos presenta un claro panorama del pensamiento de Husserl y Heidegger, y podría servir muy bien como introducción a la filosofía de ambos. Haber mareado la continuidad y no la ruptura entre los dos pensadores, pone la reflexión de Heidegger bajo su verdadera luz y evita las erróneas interpretaciones de su pensamiento.

El libro patentiza en toda su extensión, más que un conocimiento, una verdadera familiaridad del autor con los filósofos estudiados, lo que permite trazar claros senderos en medio de la reflexión fenomenológica, sobre todo la de Husserl, por momentos tan confusa y retorcida.

Su estilo, directo y llano, muestra que lo difícil puede hacerse comprensible cuando se lo domina.

Rubén Vasconi

VILLORO, LUIS H., *La idea y el ente en la filosofía de Descartes* (México, FCE., 1965), 166 pp.

La filosofía cartesiana signa una época; situada al comienzo de la filosofía moderna influirá en el desenvolvimiento del pensamiento filosófico posterior. Por lo tanto no hay mejor ocasión que la actual —que quizás marque los albores de una nueva etapa— para reconsiderar los principios que posibilitan el desenvolvimiento de las corrientes filosóficas que caracterizaron este lapso de la historia. Es en virtud de esto que el autor, según lo manifiesta en el prólogo, intenta reconsiderar al pensamiento cartesiano a partir de la perspectiva histórica presente; repensándolo desde nuestras formulaciones. No obstante, la interpretación pretende ser textual y actual, o sea que siempre estará limitada por la fundamentación de lo afirmado en el texto. Esto plantea una de las características fundamentales del ensayo: la de estar basado casi exclusivamente en las obras de Descartes.

La doctrina de la idea como representación, punto central —según el autor— dentro de la filosofía cartesiana, surge de la confusión de dos concepciones fundamentalmente distintas entre sí y motivadas por tendencias diferentes. Estas doctrinas son incompatibles entre sí, pero de su confusión no se percató Descartes. Esta confusión está fundamentada a su vez en una falsa interpretación del *cogito*. En la filosofía de Descartes hay, por lo tanto, dos movimientos: uno de mostración y otro de ocultamiento. El primero proviene de la intención de encontrar el fundamento de todo conocimiento válido y es el que se puede encontrar principalmente en los escritos metódicos, aunque la confusión entre las dos concepciones de la idea ya date de esa época. De tales escritos pretende derivar el autor una concepción de la idea como mostración de algo ente. La idea es lo evidente y se encuentra en una doble relación: con la palabra y con la cosa. La idea es lo captado en

la comprensión de una palabra, la significación de ésta. Por otro lado la idea clara y distinta es inseparable de la cosa significada, en ella se muestra ésta convirtiéndose así la idea en la cosa misma en cuanto término de referencia del pensamiento. La función del método será, por lo tanto, posibilitar esta relación, apartando los diferentes prejuicios, a partir del análisis. El método, por consiguiente, no demuestra, sino que por el contrario muestra a la idea clara y distinta; la hace evidente al pensamiento, el cual, a través de la intuición, entra en relación inmediata con la idea y con la cosa misma significada. La objetividad consiste, por lo tanto, en el modo de ser patente de cualquier ente, lo cual no excluye la posibilidad de una existencia latente del mismo ente, pero la noción de trascendencia que surge entonces es la que remite al carácter no mostrado, pero mostrable, del mismo ente; no es trascendencia respecto de ningún sujeto, sino respecto del carácter de abieto del ente. Esta interpretación del método y de la idea es la que conduce, según el autor, a la mostración del principio de todo conocimiento válido: al descubrimiento del *cogito*.

El movimiento de ocultamiento del principio surgirá por la interposición de principios metafísicos ajenos al método. Principios que tienden a poner a la razón a salvo de su dependencia de lo sensible y con ello a asegurar la independencia del alma y su inmortalidad. Siguiendo la concepción tradicional de sustancia se sustantiviza y subjetiviza el principio y se confunde la objetividad con una inmanencia a la conciencia debido a la consideración de toda existencia como un modo peculiar de "ser en". Surge entonces la oposición entre el ser subjetivo y un ser en sí que lo rebasa y trasciende. De esta manera aparece el problema de la trascendencia y de la posibilidad de conocimiento de aquello que trasciende al

sujeto. Esto sólo es posible a través de algo immanente que represente a lo trascendente en el sujeto. Es ahí cuando se hace necesario el pasaje a una concepción de la idea como representación, que es la única vía que puede posibilitar la solución al problema de la trascendencia. El ser del ente no consiste más en estar presente al pensamiento de manera inmediata y efectiva, pues se trata ya de un ente formal que traspasa los límites de esa presencia. El ser se entiende como un haber, el ser ente es un modo de tener o mantener algo o un modo de pertenecer a algo, ya se trate de un sujeto o un atributo. En última instancia, esta concepción es la que lleva a la cosificación del principio, en la medida en que el ente no es más lo que se sostiene ante el pensamiento, sino lo que sostiene al pensamiento. Es esta noción de sustancia la que posibilita la noción de realidad con la distinción entre una interioridad y una exterioridad del sujeto. La idea, por ende, ha de cumplir de ahora en adelante la función de intermediario entre estos dos ámbitos ontológicos que han surgido de la escisión arriba mencionada. Esto conduce a la noción de la idea como representación y del ente significado como representado, vuelve a abrirse un hiato entre la idea y el ente. La idea se distingue entonces —a diferencia de lo que sucedía anteriormente— del ente que representa; adquiere una entidad propia. La verdad no estará fundamentada ahora en la inmediatez o evidencia con que se mues-

tra el ente objetivo en la idea clara y distinta, sino que será menester inferirlo a partir de ésta, la verdad volverá a consistir no en la presentación del ente, sino en su correspondencia con la representación. Según el autor ésta es la causa del tratamiento equívoco de muchos problemas fundamentales, tratamiento que persistirá con más rigor y con diferentes matices en el idealismo posterior a Descartes.

La perspectiva adoptada en un principio descarta la consideración de cierta temática dentro del planteo cartesiano, resaltando otra. Es en función de esta perspectiva que hay que considerar el presente trabajo. El problema consistirá en determinar su validez; ya que al cercenar temas importantes dentro de la filosofía cartesiana —por ejemplo, nos parece que hubiera iluminado más la interpretación la consideración del problema de Dios—, corre el peligro de parcializar en demasía la interpretación. No obstante, el trabajo resulta sumamente importante por la claridad con que descubre las líneas principales en cuanto a la influencia posterior del cartesianismo. Las constantes referencias a las perspectivas actuales —que a nuestro entender alcanzan su punto más alto en los párrafos 9 y 10 del capítulo segundo— contribuyen a realzar aún más el interés de este libro, que arroja luz sobre el descubrimiento y ocultamiento en Descartes del "primero y más cierto de todos los conocimientos".

Francisco Leonardo Lisi

MAYZ VALLENILLA, ERNESTO, *El problema de la Nada en Kant* (Madrid, Ed. Revista de Occidente, 1965), 304 pp.

En el prólogo de la primera edición de la *Crítica de la Razón pura* (1781) Kant confesaba, sin rubores de ninguna naturaleza, "haber conseguido apartar todos los errores que hasta ahora habían dividido la razón"; agregando, algo más adelante, en un verdadero alarde de valentía especulativa: "Y

no es que haya eludido sus cuestiones, disculpándome con la incapacidad de la razón humana, sino que las he especificado todas por principios y, después de haber descubierto el punto de desavenencia de la razón consigo misma, las he resuelto a su entera satisfacción".

Sobre la base de tal convicción terminaba refiriéndose a su obra en estos términos: "me atrevo a afirmar que no ha de haber un solo problema metafísico que no esté resuelto aquí o al menos de cuya solución no se dé aquí la clave". Ratificando esta autoarrogación, años más tarde, Fichte —en los umbrales mismos de esa gigantesca revisión kantiana conocida bajo el nombre de "idealismo alemán"— lo bautizará: "El Moisés de nuestra nación". En buena medida ambos tenían razón. El maestro, porque sin lugar a dudas había logrado diseñar, dentro de ciertos límites previamente delineados, una verdadera "arquitectónica de la razón"; el discípulo, porque mostraba sin retaceos la influencia de dicho planteo en todo el devenir filosófico posterior y la necesaria superación de sus ambigüedades. ¿Qué es un "Moisés" sino propiamente aquel que indica un camino que no alcanza a recorrer?, aquel que precisamente señala una dirección para el pensar futuro. En el espíritu de esta última necesidad se inscribe la tarea exegética que el profesor Mayz Vallenilla realiza a propósito de la labor kantiana. Su hermenéutica se desarrollará como un *esclarecimiento del sentido y una prosecución de posibilidades* por sobre la comprensión kantiana de la Nada, partiendo de lo que ella ha concretado. Nos lo dirá con toda claridad en la Introducción de su obra, donde podemos leer: "Apoyándonos en el marco de la reflexión kantiana, y buscando iluminar aquellos puntos susceptibles de crítica en su propia doctrina, hemos tratado de bosquejar las bases que pueden sostener la tentativa de pensar la Nada desde el Tiempo. A la vez, conscientes del círculo que subyace en semejante intento, hemos tratado de comprender e interpretar al Tiempo mismo —a sus éxtasis y configuraciones temporarias— desde el horizonte de la propia Nada y a partir de aquella zona fronteriza o limítrofe donde ella, a la luz de la *diferencia ontológica*, alcanza a manifestar su positiva, origi-

na y absoluta negatividad" (*op. cit.* p. 45).

Pero si este intento del profesor Mayz Vallenilla resulta creativo y potencialmente fecundo (en tanto alejado de la monótona repetición literal de un autor) creemos que, por momentos, no alcanza su plena concreción debido a la proyección de categorías heideggerianas que, en cierta medida, unilateralizan el tratamiento. La influencia intelectual del pensador alemán resulta vigente a lo largo de toda la interpretación aunque, justo es reconocerlo, ello no le impide a su autor la creación y elaboración personal.

Tal cual reza el título del trabajo, el propósito es desentrañar el problema de la Nada en Kant. Para ello se recurrirá a una prolífica hermenéutica de la *Crítica de la Razón pura*, completada con el análisis de otros textos kantianos del período crítico y pre-crítico. Dentro de aquella obra, el camino elegido es el de una presentación crítica de lo que el autor denomina "cuádruple noción de Kant sobre la Nada"; camino que será recorrido —como ya lo hemos advertido— recurriendo a la interpretación heideggeriana de Kant, sobre todo en lo que atañe al papel de la "imaginación trascendental" (*cf.* Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*. México, F.C.E., 1954. Partes II y III). Otro tanto ocurrirá con el problema específico de la Nada, para el cual el autor nos remitirá específicamente al parágrafo 5 de *Ser y Tiempo* ("La analítica ontológica del *Dasein* como un poner en libertad el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general").

Todos esos análisis se estructuran en una "Introducción" y cuatro capítulos, a los cuales se ha adosado un muy útil y completo "Índice de nombres y materias". La "Introducción" —precedida de un breve "Prólogo"— está destinada a una aclaración de las dificultades e importancia que presenta el tema y su tratamiento, así como a una presentación global del resto de la obra, de sus tesis de trabajo y de la metodología utilizada (su lectu-

ra proporciona al lector una clara idea del resto de la obra). El resto de los capítulos —rigurosamente divididos en párrafos, otra muestra del “filosofar a la alemana”— están dedicados cada uno a una de las nociones kantianas sobre la Nada. De manera que, sucesivamente, pasamos por las cuatro propuestas de Kant en torno al problema: la Nada como *ens rationis* (concepto vacío sin objeto); la Nada como *nihil privativum* (objeto vacío de un concepto); la Nada como *ens imaginarium* (intuición vacía sin objeto) y la Nada como *nihil negativum* (objeto de un concepto que se contradice a sí mismo).

Hecha esta presentación formal de la obra y su contenido, pasaremos a presentar un poco más detenidamente cada una de sus partes.

Su “Introducción” planteará básicamente tres asuntos: 1) las dificultades que implica un trato con la Nada, 2) por qué se ha elegido a Kant para el planteo del problema de la Nada y 3) en qué direcciones es menester desarrollar el problema de la Nada, a partir de la labor kantiana. Respetto de lo primero —dificultades en el trato con la Nada— el autor señalará dos fundamentales: el lenguaje y los pre-conceptos que nos ha entregado la tradición metafísica. El lenguaje es un problema porque, metafísicamente concebido, él ha instaurado un “olvido del ser”, situación que se extiende a la Nada misma, en cuanto ésta “... ha sido pensada y elaborada desde un horizonte semejante” (p. 19); en cuanto a los pre-conceptos que nos dificultan un encuentro “originario” con la Nada, el autor señalará que, por un lado “... la Nada ha sido pensada siempre en relación a conceptos tales como los de *comienzo*, *origen*, *principio*, *fundamento*, etc.” y, por otro, “a ellos se añade o infiere, por molo eminente, una *negación* cuyo efecto consiste en transformar al Ser —o a su respectiva determinación— en un No-Ser (pp. 32/33). Aquellos prejuicios y esta comprensión de la Nada como “negación”, perjudican

de continuo la patencia de la misma, su visión no de-formada.

Respetto de por qué se ha elegido a Kant para plantear desde él el problema de la Nada, el autor nos dice: “Si bien es cierto que aquellas nociones (kantianas sobre la Nada) no denotan a primera vista una originalidad por su contenido —sino que, al contrario, resumen el rico tejido de una tradición que allí se deposita y recoge de manera admirable— su valor para nosotros radica en el enfoque y desarrollo que de ellas hace Kant al in-cardinarlas dentro del sentido general de su doctrina y al conferirles, gracias a ello, un significado que se encuentra en estrecha vinculación con el propósito, ya anunciado, de esclarecer la conexión que media entre el Tiempo y la Nada” (p. 43). Es decir, Mayz Vallenilla se propondrá —y ello nos introduce en la tercera cuestión que decíamos trataba en su “Introducción”— entrever “la estrecha conexión que es posible descubrir entre el problema del Tiempo y la cuestión de la Nada” (p. 44) y para ello recurrirá a la filosofía de Kant, ya que en ella “... cada una de aquellas nociones de la Nada —el *ens rationis*, el *nihil privativum*, el *ens imaginarium* y el *nihil negativum*— (quedan) estrechamente ligadas a los diversos grupos de *categorías*, e implicando cada uno de éstos la existencia de su respectivo *schematismo* como fuente de su sentido temporal” (pp. 43/44). En la conexión kantiana entre los diversos conceptos de Nada, y las categorías que les corresponden, encuentra Mayz Vallenilla una nueva posibilidad de enfoque de la Nada: desde el *dómineo del tiempo*, en tanto las categorías (soportes de aquellas nociones) tienen al Tiempo en su base. Así veremos, a lo largo del resto de la obra, las conexiones entre aquellas cuatro nociones ya enunciadas, las categorías de “cantidad”, “cualidad”, “relación” y “modalidad”, y las referencias temporales inherentes a cada una de dichas categorías.

Pasando ya a la estructura de los

capítulos —cuyos desarrollos exceden ampliamente las posibilidades de una nota de este tipo— nos limitaremos a presentarla en sus aspectos más destacados, a fin de que el lector disponga de una somera reseña de los contenidos. En el primero de ellos —“La Nada y el *Ens Rationis*”— se presentará la Nada en cuanto “nómeno” y la doble posibilidad de la misma en su estructura nouménica (la Nada como “producto de la simple actividad inteligible del entendimiento sobre sí mismo” y la Nada como resultante “de una actividad aniquilante o supresora de la ‘categoría’ de *Ninguno* sobre los datos intuitivos”). En el primero de los casos no existirá la posibilidad de *schematismo*, en tanto que nómeno; en cambio, sí, en el segundo porque “semejante actividad nihilizadora requiere necesariamente un *schema* productor de la negatividad y, por tanto, como en todo *schema* un horizonte ‘temporal’ definidor de su sentido” (p. 63). El capítulo finalizará con una exégesis de la noción de Nada como cero o magnitud negativa y de la “temporalidad de la Nada en cuanto nómeno”.

En el segundo de los capítulos se procede al análisis de la Nada en tanto *Nihil Privativum*, estudiándose allí: la constitución del “*nihil negativum*” (a partir de la Experiencia carente de “sensación”); la estructura fenoménica de dicho “*nihil negativum*” y por último las relaciones entre Nada y Negación y la Temporalidad inherente a esta última (entrevisible en su verdad originaria a partir, según el autor, de la superación del concepto vulgar y tradicional del Tiempo).

Pasamos inmediatamente al concepto de Nada como “*ens imaginarium*” que comprenderá no sólo el planteo y análisis de la estructura del *ens imaginarium*, sino una prolija hermenéutica de las relaciones entre la Nada y la imaginación, desarrollada sobre la base de

tres momentos: a) Tiempo y Espacio como imágenes puras; b) el Tiempo como *schema* y c) el *schematismo* de la Nada como imagen pura. Ello nos permitirá rematar en la comprensión de la temporalidad inherente al “*ens imaginarium*” que para nuestro autor —alejándose ya del planteo kantiano— será posible a partir de la revelación de la finitud del existir como horizonte de sentido para la captación de la temporalidad de la Nada. (La ya mencionada obra de Heidegger sobre Kant y el breve trabajo sobre *Qué es metafísica* harán sentir aquí toda su influencia y fascinación).

El último de los capítulos está dedicado al concepto de Nada como “*Nihil Negativum*”. El análisis del mismo comprenderá la presentación crítica del Principio de No-Contradicción en relación con la estructura de lo posible y, a partir de ello, una apertura en torno a las raíces de la posibilidad ontológica y la estructura ontológica-temporal de lo posible y de lo imposible. Esta incursión llevará al profesor Mayz Vallenilla a cerrar su obra con el planteo de una serie de preguntas-cuestiones —coherentes con el horizonte en que desde un comienzo se ha colocado—: “... ¿no es lo otro sólo pensable y aprehensible a partir de lo mismo? ¿O puede el Pensar romper, incluso, el cerco de la identidad que lo sostiene como Pensar ontológico?” (p. 267). Acaso para responderlas sea menester cumplir literalmente —sin concesiones de ninguna especie— aquello que Mayz Vallenilla puntualiza con precisión: “... abandonar sus propias formas de pensar, e incluso sus habituales modalidades de expresión, ya que lo que se intenta hacer aparecer se halla situado *más allá* del alcance de aquéllos y rehúsa por principio dejarse aprehender mediante su concurso” (p. 268).

Mario Carlos Casalla

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, ADOLFO, *Filosofía de la praxis* (México, Ed. Grijalbo, 1967), 384 pp.

Conocimos intelectualmente al profesor Sánchez Vázquez a través de su prólogo-presentación al excelente trabajo de Karel Kosik *Dialéctica de lo concreto* en su edición castellana. Lo allí remarcado, a propósito de Kosik y sus intentos de revivificación del pensamiento marxista, insinuaba la presencia interesante de un intelectual de valía, poco menos que desconocido en nuestro ambiente filosófico. Posteriormente, una revista aparecida en Buenos Aires hacia fines del año pasado, reproducía otro trabajo suyo: "Vanguardia artística y vanguardia política" (en "Nuevos Aires". Año I, núm. 1, pp. 3/6). Nos volvió a impresionar favorablemente. En ambos se notaba una preocupación común, una inquietud filosófica fundamental: la revitalización y desarrollo conceptual del pensamiento marxista, a partir de las deformaciones teórico-prácticas que un siglo de militancia efectiva le han impuesto. Pero, lo interesante del caso, es que nos hallamos en presencia de un replanteo genuinamente filosófico, un intento de desarrollar y vivificar los conceptos a partir de un análisis también conceptual y enriquecedor, lo cual no es cosa usual en el campo de la ortodoxia marxista planteada como "revisionismo". El propio Sánchez Vázquez —radicado desde hace años en México, docente en la UNAM— entiende esta tarea como "un movimiento que se desarrolla sobre una doble base: a) vuelta al verdadero Marx una vez despojado de los mitos, esquematismos y limitaciones a que fue sometido durante años por una concepción dogmática del marxismo, y b) análisis de nuevas ideas y realidades, producidas en nuestro tiempo, que Marx, por tanto, no pudo conocer, y que no pueden ser ignoradas por un marxismo vivo y creador" (en K. Kosik, op. cit., México, Ed. Grijalbo, 1967; p. 11).

Es sobre la base de esta intención

que puede abordarse con toda fecundidad la lectura de su *Filosofía de la Praxis*, texto que hoy nos ocupa.

Tal cual lo declara el autor, el núcleo originario de esta obra corresponde a la tesis de doctorado presentada en marzo de 1966 en la UNAM, ante un jurado compuesto por los doctores Luis Villoro, Ricardo Guerra, Eli de Gortari, Wenceslao Roces y José Gaos ("...qu con todo rigor y atención analizaron y discutieron la tesis"). Se menciona además al doctor José Gaos —"nuestro maestro de hace ya largos años amigo y compañero"— como quien "entre convergencias y divergencias —más de éstas que de aquéllas— supo estimular desde el primer momento la presente investigación".

Abocados ya a la misma, diremos que la obra consta de dos partes principales. Una primera donde se rastrean las "Fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis" y otra centrada en "Algunos problemas filosóficos en torno a la praxis". Ambas se hallan precedidas de una introducción que, bajo el título "De la conciencia ordinaria a la conciencia filosófica de la praxis", plantea el núcleo y la intención fundamental del trabajo.

Continúan en esta edición de Grijalbo —por cierto filosóficamente muy bien presentada: índice general sumamente claro y detallado, bibliografía, índice de nombres e índice de conceptos— dos apéndices: "El concepto de esencia humana en Marx" y "Sobre la enajenación en Marx", que prolongan y complementan las conclusiones obtenidas en la parte principal del trabajo.

Si queremos ahora caracterizar de manera más precisa su propósito, debemos referirnos a la Introducción. Allí puede textualmente leerse: "La presente obra aspira a elevar nuestra conciencia de la praxis como actividad

material del hombre que transforma el mundo natural y social para hacer de él un mundo humano" (p. 13). Agregándose, a continuación de algunas precisiones terminológicas, que "... la praxis es la categoría central de la filosofía que se concibe ella misma no sólo como interpretación del mundo, sino como guía de su transformación. Tal filosofía no es otra que el marxismo" (p. 14). Ambas referencias plantean con claridad los propósitos de la obra. No se reflexiona en ella acerca de la praxis simplemente porque pretenda hacerse de ella un problema filosófico más —junto al "conocimiento" y a la "ética" por ejemplo— sino porque ella es la categoría central de un tipo peculiar de filosofía —aquella vocacionalmente decidida por la acción transformadora del mundo y de la historia— cuyo modelo más acabado, al presente, encuentra el autor en el marxismo.

El marxismo, en efecto, ha hecho de la praxis su categoría filosófica fundamental, su concepto ordenador y, en ese sentido, se ha desenvuelto como una verdadera "filosofía de la praxis"; como el más alto grado de conciencia contemporánea que la praxis tiene de sí misma, resultando de ese modo "... una superación —en el sentido dialéctico de negar y absorber— tanto del materialismo tradicional como del idealismo" (p. 15). Tan imbricada se halla la noción de "praxis" en el núcleo especulativo de la filosofía marxista que: "El hecho histórico de que el marxismo haya sido reducido, y que se reduzca aún en ciertos casos, al viejo materialismo fecundado por la dialéctica, o a un idealismo invertido que hace de él una metafísica materialista, ha podido producirse justamente por haber olvidado o dejado en la penumbra el concepto de praxis como concepto central" (p. 15).

Esto ayuda a comprender por qué Sánchez Vázquez antepone a su obra aquella cita tan conocida de C. Marx: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos mo-

dos; de lo que se trata es de transformarlo".

Filosofía de la praxis es un minucioso buceo, por y sobre el marxismo —"por" en tanto parte de él y lo hace su tema explícito y "sobre" porque algunas conclusiones personales del autor sobrepasan y vivifican dialécticamente la propia problemática marxista—; un minucioso buceo, decíamos, en busca de fundamentar y de delimitar los alcances y necesidades para una "filosofía de la transformación" así como las implicancias antropológicas y sociales de una doctrina tal.

Esto otorga a la obra, en su conjunto, un carácter abierto y secuencial tan caro a la auténtica labor filosófica; carácter que Sánchez Vázquez advierte en toda su extensión cuando al redondear la exposición de su intento, a la altura del final de la introducción, nos advierte: "... las contradicciones fundamentales en que se debate la sociedad capitalista en nuestra época han llegado a tal agudeza que los hombres solamente pueden resolverlas y asegurarse así un porvenir verdaderamente humano actuando en un sentido creador, es decir, revolucionario. Hoy más que nunca necesitan esclarecer teóricamente su práctica social y regular conscientemente sus acciones como sujetos de la historia y para que éstas revistan un carácter creador necesitan trabajar hoy más que nunca una elevada conciencia de las posibilidades objetivas y subjetivas del hombre como ser práctico, o sea, una verdadera conciencia de la praxis. Nuestro estudio responde a esta necesidad, sin que preteudamos en modo alguno agotar el ancho campo del tema en cuestión. Esta labor indispensable sólo podrá llevarse a cabo con el concurso de los marxistas de diversos países en un espíritu abierto en el que las discrepancias sean objeto de discusión y no de condena; y todo ello sin perjuicio de escuchar y asimilar críticamente —cuando lo justifiquen— las aportaciones que puedan llegar de otros campos filosóficos" (p. 46).

Plantear esta tarea con la magnitud y el rigor necesarios implica un rastreo de las "fuentes filosóficas fundamentales para el estudio de la praxis", tarea que el autor —como ya dijimos— desarrollará en la primera parte de su trabajo. El punto de partida de esta indagación histórica de las fuentes será el denominado "idealismo alemán": "...una filosofía de la actividad, entendida ésta como actividad de la conciencia o del espíritu." (p. 53). Kant, Fichte, Schelling y, en especial, Hegel caerán aquí bajo la mirada de una óptica incisiva y penetrante. Este último concebirá, en el decir de Sánchez Vázquez, "...una praxis teórica que sólo encuentra su fundamento, su verdadera naturaleza y su fin en el movimiento filosófico teórico mismo de lo Absoluto" (p. 78). El pasaje de esta praxis teórica y abstracta a una praxis humana, concreta y material, se realizará, según nuestro autor, mediante dos pasos: 1) la transformación del sujeto hegeliano de la Praxis —lo absoluto— en un sujeto humano, real; 2) la mutación de ese contenido puramente espiritual de la praxis planteada por Hegel en un contenido material efectivo. El primer paso lo dará Feuerbach, el segundo Marx. Mediante la tarea de Feuerbach, llevada a cabo como una crítica de la religión, se produce "...el desplazamiento de lo Absoluto (Dios o Idea) por el hombre real que ya no es propiamente... un predicado del Espíritu, sino un ente real, verdadero sujeto, que sin dejar de ser naturaleza es también espíritu" (p. 79). No obstante, un balance más ajustado de la concepción feuerbachiana de la praxis no brinda un resultado tan satisfactorio. Sánchez Vázquez encuentra que este interés inicial queda reducido a un "materialismo contemplativo", puesto que ese "hombre" de Feuerbach sigue siendo —como le objetara, primero Stirner, y luego Marx y Engels— una abstracción" (p. 98). Es decir, si bien Feuerbach da un gran paso hacia una concepción no unilateral de la praxis, no llega a sentar las

bases para una real comprensión de la misma. Es recién en Marx donde "...el problema de la praxis como actividad humana transformadora de la naturaleza y la sociedad pasa a primer plano" (p. 99). Allí por primera vez define al hombre, radicalmente, como un ser práctico, y la filosofía que así lo hace cobra el carácter de "filosofía de la transformación del mundo", es decir: "filosofía de la praxis". El marxismo rompe de este modo la tradición de las "filosofías interpretativas" —cuya culminación encontramos en Hegel— y se plantea esencialmente como "filosofía de la praxis", haciendo de aquélla su categoría central.

Esta ubicación del marxismo le permitirá a Sánchez Vázquez encarar, con su ayuda, la segunda parte de la obra dedicada al planteo de algunos problemas filosóficos en torno a la praxis.

Luego de plantear y responder con mayor rigor la pregunta: ¿qué es la praxis? distinguiendo ésta de la mera actividad utilitaria y de la pura teoría se aborda el problema de la "unidad de la teoría y la práctica" (pp. 173/200). Se muestran allí las múltiples implicancias dialécticas de una y otra, alcanzándose la completa visión de su unidad en una cabal comprensión de la praxis como actividad subjetiva y objetiva a la vez. Al respecto el problema quedará sintetizado en estos términos: "La actividad práctica que desarrolla un individuo es, por ello, subjetiva y objetiva a la vez, dependiente e independiente de su conciencia, ideal y material, y todo ello en una unidad indisoluble. El sujeto, por un lado, no prescinde de su subjetividad, pero tampoco se queda en ella; es práctico en cuanto que se objetiva; y sus productos son la prueba objetiva de su propia objetivación" (p. 198).

Continúa la investigación con la distinción y análisis de dos parejas de opuestos: a) praxis creadora y praxis reiterativa y b) praxis espontánea y praxis reflexiva. La primera de ellas está íntimamente vinculada con el gra-

do de penetración de la conciencia de sujeto activo en el proceso práctico y la efectiva creación o humanización de la materia transformada, resultando la "praxis creadora" la más completa y acabada satisfacción de las necesidades humanas. La segunda de estas alternativas plantea la necesidad imperiosa de su unidad y justa relación con vistas a la efectiva realización del proceso revolucionario ya que sólo la espontaneidad guiada firmemente por la claridad reflexiva puede llevar al buen puerto que se plantea como estrategia toda "filosofía de la transformación" y de manera especial el marxismo.

El trabajo se cierra con el estudio de dos relaciones, por un lado la vinculación entre "praxis, razón e historia" (pp. 257/298) y por otro el binomio "praxis-violencia". La primera lo lleva al autor a transitar por el espinoso camino de la intencionalidad

histórica, sus límites y la cuestión del factor subjetivo y objetivo en la praxis histórica; mientras que el segundo planteará con todo rigor la vinculación histórica intrínseca entre praxis y violencia, concebida esta última de un modo total y abarcador.

En resumidas cuentas, *Filosofía de la Praxis* nos presenta una problemática fecunda y contemporánea tratada con un rigor y una amplitud —por cierto nada frecuente— que nos habla bien a las claras de la calidad intelectual del profesor Sánchez Vázquez. Trátase entonces de una obra indispensable para marxistas y no marxistas; para los primeros, como enriquecimiento y replanteo de cuestiones sustanciales; para los otros, como medio concreto de efectivizar aquella máxima de Séneca: "Suelo pasar aún por los propios campamentos enemigos, no como tráfuga, sino como explorador".

Mario Carlos Casalla

VIAL LARRAIN, JUAN DE DIOS, *La metafísica cartesiana* (Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, Ed. Andrés Bello, 1971), 306 pp.

Salvo por el primer capítulo relativo al método de la ciencia y la metafísica —que está basado sobre textos del *Discurso* y de las *Reglas*—, este libro consiste en una exposición del pensamiento metafísico de Descartes —entendiendo por "metafísica" no tanto una disciplina filosófica determinada, como la estructura que da sentido a la totalidad de su filosofía. La exposición se presenta como un comentario, párrafo por párrafo, palabra por palabra, de las *Meditaciones*— cuyo texto completo está incluido en el libro (se trata de la versión francesa modernizada por Geneviève Rodis-Lewis). A pesar de recurrir incidentalmente a la *Correspondencia*, a los *Principios de la filosofía* y al *Tratado de las pasiones*, el comentario se atie-

ne a las *Meditaciones* —adoptando el texto de la primera traducción, la del Duque de Luynes, sin atender a las variantes introducidas luego por la traducción de Clerelier ni a los agregados y omisiones con respecto al texto latino, y limitándose sólo a numerar para mayor comodidad los párrafos de cada una de las meditaciones.

Propone el autor una lectura del "orden de las razones" fielmente apegada al "orden de las palabras". Esto ilustra una norma cuyo dominio, a su juicio, debiera incluir cualquier intento cabal por acceder a la comprensión de toda obra filosófica: "El análisis debe consistir en una lectura cuidadosa, fiel, crítica y profundamente reflexiva, que persiga las articulaciones y deslinde, que comprenda

cabalmente la finura y la geometría de un texto" (p. 16). Sin embargo, al aplicar este principio se corre el riesgo de perder de vista el hilo conductor, la "línea de avance" del pensamiento filosófico. Tal peligro queda neutralizado en el caso del presente comentario por la inclusión de estos puntos de referencia: 1, el enunciado sintético —al frente de cada capítulo— de una serie de Tesis que en número de dieciocho permiten explicitar la estructura maestra del texto cartesiano; 2, el enunciado igualmente sintético del "perfil esencial" que habrán de presentar las *Meditaciones* al cabo de la lectura. Esta última indicación ocupa las páginas introductorias —encomiables por lo preciso— y apunta doblemente hacia un blanco metodológico y polémico cuya trama nos proponemos examinar brevemente aquí.

En ocasión del tercer centenario del *Discurso del Método*, al inaugurar las sesiones del IX Congreso Internacional de Filosofía, Paul Valéry se preguntaba: "¿Dónde está Descartes?", y comprobaba la paradoja de que, a pesar de ser "por definición" un autor "claro", la "pluralidad de los Descartes plausibles" fuese "un hecho" —"plausibles": vale decir, suficientemente atestiguados por los textos (cf. "Descartes" en *Variété IV*, París, Galimard, 1938). ¿Cuál de los Descartes "plausibles" nos sale al encuentro en el libro del profesor Vial Larraín?

A pesar de tratarse de una lectura "según el orden de las razones", no nos encontramos con el Descartes "racionalista". Este pertenece a la historia, como pertenecen a ella los sistemas filosóficos que de él derivan. Ahora bien, esa historia parece cerrarse cuando Nietzsche anuncia "la muerte de Dios". Atenerse al "orden de las razones" no significa, sin embargo, inscribir la lectura de las *Meditaciones* dentro de ese esquema previo del "racionalismo", sino buscar en ellas un principio de inteligibilidad immanente,

un sentido que les es propio en cuanto totalidad. ¿Cómo se accede a esa significación de la obra? No como cuando se plantea la explicación de una institución histórica dada partiendo de una cierta constelación de circunstancias determinantes, sino como cuando nos iniciamos en la "verdad" de otro ser humano o en la de una obra de arte. Como éstos, "una obra filosófica es una totalidad de sentido capaz de dar cuenta de sí misma" (p. 16). Frente al Descartes inscripto en un momento determinado de la historia de la filosofía, aparece otro cuya validez está más allá de cualquier consideración histórica: si al primero el anuncio nietzscheano venía a quitarle toda vigencia, a éste le corresponde una actualidad plena y el sentido de su obra puede ser reactualizado en cualquier momento por cualquier ser humano. Por eso, este libro no apunta a las *Meditaciones* tal como se dan en la historia de la filosofía, sino que las considera como filosofía, y su intención es la de permitir el acceso a la filosofía como tal.

Filosofía e historia de la filosofía parecen constituir los términos de una opción ineludible. Con respecto a los momentos culminantes de la filosofía, la historia sólo juega un papel negativo: aquéllos significan la irrupción de una novedad imprevisible, un acto creador; ésta tiende a neutralizar toda novedad y a encubrir la (p. 13). Por tal razón, una interpretación genuina sólo puede aspirar a recuperar aquello que la historia ha llegado a encubrir, y sólo lo logra allí donde su entrega a la obra es total. Aunque en esto pueda quizás estar implicada una más profunda historicidad de la obra —por cuanto en su autonomía ésta "funda su propio futuro"—, la interpretación no participa de esa historicidad y a ese futuro sólo le cabe encontrarlo "donde ya está" (p. 14). Únicamente cuando adopta semejante actitud, puede el intérprete repetir en algo el gesto del creador: interpretar significa "ile-

var a cabo una experiencia imprevisible que se cumple bajo el signo de la admiración" (p. 15).

Sin embargo, para reconocer a las *Meditaciones* como un momento culminante de la filosofía no puede eludirse la historia de la filosofía. Aquel texto señala el lugar donde ésta cumple una inflexión decisiva: allí se renueva una tradición cuyos hitos principales son Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, y arranca una línea que desde los sistemas racionalistas llegará hasta Kant, el idealismo alemán, la fenomenología, Nietzsche, Heidegger. Por el puesto que ocupan dentro de este proceso unitario, las *Meditaciones* representan "el lugar de constitución de la metafísica" (p. 14). "Constitución de una realidad histórica de la más profunda envergadura espiritual y vía de descubrimiento indefinidamente abierta sobre el porvenir: así se entienden las *Meditaciones Metafísicas* en este trabajo" (pp. 14-15). El valor "histórico" de las *Meditaciones* deriva de su independencia con respecto a la historia de la filosofía: porque valen actualmente pueden encerrar la clave para la interpretación de lo que sólo vale históricamente.

De manera que los motivos que llevaban al autor a tomar distancia con respecto al Descartes "racionalista" son los mismos que harán que se aparte del Descartes "escolástico" y del Descartes acuñado por "la gran tradición del idealismo" (p. 13). La distancia temporal que separa al intérprete contemporáneo de esas lecturas del texto cartesiano, facilita sin duda y sostiene la aplicación de su propia pauta de lectura. La propia distensión de la historia le permite intentar prescindir de ella en su interpretación. Basta con esto para percibir que la verdadera experiencia crucial se plantea al autor cuando tiene que deslindar su lectura con respecto al contexto hermenéutico históricamente más cercano. ¿Qué relaciones establece con el Descartes de Husserl o de Heidegger?

Conviene quizás registrar con algún detalle la marcha que a partir de este punto adopta el discurso; marcha "polémica" (p. 19) exigida acaso por el súbito acortamiento de la distancia histórica. ¿Constituyen las *Meditaciones cartesianas* y en general la obra de Husserl una guía valedera para la interpretación de Descartes? La respuesta del autor es absolutamente negativa. ¿Y qué ocurre en el caso de *Ser y Tiempo*? Respuesta también negativa aunque cargada de una serie de matices que interesa percibir.

En efecto, para el autor, Husserl y Heidegger no se encuentran análogamente situados desde el punto de vista del problema metafísico. Sólo el segundo plantea claramente ese problema que es el problema del ser; el primero, en cambio lo sustituye por el problema del sentido. ¿Y cuál es la cuestión central de las *Meditaciones Metafísicas*? La del ser. Esto explicaría una afinidad esencial entre Heidegger y Descartes, inimaginable en el caso de Husserl. Sin embargo, ahí están las afirmaciones del propio Heidegger en *Ser y Tiempo*, que ponen distancia con respecto al pensamiento cartesiano. Distancia que luego se habría ido ampliando a medida que fue tomando voz en Heidegger el pensar del ser. Pero según el autor tal distancia y alejamiento sólo es aparente y debe quedar explicado por la existencia perjudicial de una cercanía: la de Husserl. El Descartes que Heidegger rechaza es el Descartes distorsionado por la interpretación husserliana, y este equívoco es responsable también del curso ulterior que tomó su pensamiento. Heidegger se habría aproximado al tema nietzscheano de "la muerte de Dios" porque su cercanía con respecto a Husserl le habría impedido la cabal comprensión de la metafísica cartesiana. La "superación de la metafísica" sería innecesaria si pudiera contarse con una lectura "actual" del pensamiento de Descartes. "Creemos que Descartes llevó a cabo efectivamente eso que

Heidegger denominará la pregunta por el ser del ente, reprochándole a Descartes haberla omitido al dejar el *ego sum* del *cogito* sin fundamento ontológico. Es decir, que Descartes ha realizado aquello en lo que el propio Heidegger cree haber fracasado, pese a habérselo propuesto como eje de su investigación en *Sein und Zeit*. Quizás las dos cosas están ligadas: la crítica de Heidegger a Descartes —que nunca desarrolló en la forma como anunció que lo haría en la Segunda Parte de *Sein und Zeit*— y su propia conciencia frustrada de despertar la comprensión para la pregunta por el ser del ente por la vía de una analítica del *Dasein*" (p. 22). "... la metafísica cartesiana había respondido a la cuestión del ser forjando en el *cogito* la estructura que posibilitará el *Dasein* —puesto que en el *cogito* precisamente ser y comprensión del ser se identifican—, pero sin

la connotación idealista, subjetivista y trascendentalista que le diera el idealismo alemán culminante en Husserl del cual *Sein und Zeit* proviene" (p. 24).

Por nuestra parte, quizás nos sintamos más inclinados a describir de manera menos tajante las relaciones entre Heidegger y Husserl, y el vínculo de ambos con la tradición metafísica. Nos parece también que en Heidegger resulta bastante problemático plantear el problema del ser fuera del marco de la historicidad, como exigiría en principio una interpretación como la que hemos venido reseñando. Estos reparos en cuanto a su horizonte hermenéutico en nada disminuyen el valor de *La Metafísica Cartesiana*, cuyos análisis concretos exhiben una acuidad sólo apreciable a través de la lectura.

Ricardo Poehlar

SALAZAR BONDY, AUGUSTO, *Para una filosofía del valor* (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1971), 292 pp.

En este volumen se agrupan trabajos que, a lo largo de una década, jalonan la reflexión axiológica del pensador peruano. La teoría general del valor constituye el tema alrededor del cual giran los textos de la primera sección, que abarca una mitad del libro. La otra está dedicada a ensayos de axiología aplicada y al examen de algunos aspectos de la filosofía contemporánea vinculados con la teoría de los valores. "La jerarquía axiológica" y "Valor y objeto en estética" —ambos de 1959— representan una primera etapa en la evolución del pensamiento del autor. Esta estuvo caracterizada por el predominio de una perspectiva "ontologista" en el contexto de la cual se planteó una concepción del valor como "cumplimiento" del ente, "como la llegada del objeto, desde su virtualidad sumida en la limitación, a un nivel de plenitud predeterminado, como legalidad immanente, como forma o fin,

por una idealidad guía" (p. 186). Dentro de este marco, "el valor no es una instancia con contenido óntico propio, ni independiente de los entes valiosos, sean cuales fueren sus modos de constitución y sea cual fuere la región del ser a la que pertenecen, sino justamente la realización, el acabamiento ontológico de tales entes, variable de acuerdo con su constitución propia" (p. 186).

No satisfecho, sin embargo, al autor esta interpretación del problema axiológico. Como lo atestiguan los restantes trabajos incluidos en este libro, su concepción del valor recibió luego influencias provenientes del campo de la filosofía analítica. Las divergencias que se presentaron entonces con respecto al primitivo punto de vista se consignan en un corto número de notas críticas agregadas al texto de aquellos ensayos iniciales. La noción de "cumplimiento del ser" parece ahora objetable: "no

se libra del argumento de la reiteración" —siempre será posible calificar de "bueno" al cumplimiento mismo del ser— "ni de la falacia reduccionista" —todo intento de derivar el valor a partir de la noción de cumplimiento ontológico cae bajo la guillotina de Hume ("es imposible extraer conclusiones valorativas a partir de premisas en indicativo"). Aquella definición del valor resulta "extremadamente vaga y ahíta de implicaciones metafísicas", y en ella se confunden peligrosamente dos órdenes de problemas que ahora interesa distinguir: las cuestiones semántico-axiológicas y las cuestiones de fundamentación (cf. p. 166n).

Esta influencia de la filosofía analítica incide tanto en el enfoque con que el autor aborda "La experiencia del valor" (cf. pp. 15-61) como en su tratamiento de "El problema del sentido del lenguaje valorativo en la axiología contemporánea" (cf. pp. 62-75). En este nivel, la investigación axiológica se atiene a una tarea estrictamente descriptiva y no propone aún ninguna respuesta para la pregunta por la naturaleza del valor. Así determinado, este trabajo previo exhibiría los rasgos típicos de un enfoque fenomenológico (p. 16). Es interesante señalar esto, porque quizás en esa actitud fenomenológica —entendida como voluntad de descripción pura— resida el punto de paso de la primitiva perspectiva ontológica hacia la posición actual del filósofo peruano en lo atinente a los problemas del valor.

Cumplida esa primera etapa descriptiva —en la que el aporte de la filosofía analítica tiene un valor instrumental—, la reflexión del autor se encamina hacia la formulación de una concepción positiva acerca de la índole de lo axiológico. El trabajo previo ha permitido eliminar algunas de las posibles respuestas: no corresponde definir el valor partiendo del tipo de experiencias —y, correlativamente, de expresiones lingüísticas— que el autor denomina "constativas", porque se re-

fieren a meros hechos; no corresponde tampoco hacerlo partiendo de algún tipo de intuición privilegiada que nos permitiría acceder a la esfera del valor, porque la descripción de la experiencia axiológica no permite reconocer su presencia efectiva —de aquí arranca el motivo de una crítica a la concepción scheleriana del valor que por momentos se hace implacable (cf. p. 27, donde el enfoque intuicionista de Scheler es confinado al recinto de la "psicología especulativa" y al de la parapsicología). Así deslindada, la problemática adquiere un cariz inequívocamente kantiano. Y, en efecto, el punto de vista "normativista" que finalmente propone el autor se inserta dentro de una perspectiva crítico-trascendental acerca del fundamento del valor (cf. p. 166n). Según ésta "valorar no es en esencia describir, ni probar objetividades, como no es informar sobre estados de ánimo, expresarlos, provocarlos o prescribirlos, sino que es reconocer y comunicar una exigencia de aceptación o rechazo, de avenencia o desavenencia, que trasciende lo fáctico. El valorar apunta, pues, a una necesidad. Pero puesto que tampoco es posible intuir ni deducir esta necesidad, reconocer la exigencia es como aceptar un supuesto o, para decirlo un poco al modo kantiano, un postulado de la praxis" (p. 84 "Una hipótesis sobre el sentido valorativo").

Creemos, sin embargo, que hasta aquí solamente llega la afinidad con la filosofía trascendental. Al menos esto cabe pensar cuando se leen textos como "Implicaciones axiológicas en la fundamentación de las ciencias humanas", incluido en la segunda sección del libro. El autor propone allí dos tesis cuyo aparente conflicto no pretendo negar: 1, el valor es el fundamento de la racionalidad y de la objetividad de las ciencias humanas; 2, el valor es la causa de la debilidad epistemológica de las ciencias humanas (p. 204). ¿Qué significa "racionalidad" en este contexto? "El tejido

de relaciones sociales que constituye un sistema práctico sólo es posible por las normas que aseguran su coherencia y su compleción. De un sistema práctico con estas propiedades se dice que es racional. ... el valor asegura la racionalidad de los sistemas prácticos" (pp. 206-207). Pero si la racionalidad se identifica con la coherencia que aseguran las normas "dentro del marco de un sistema dado" (p. 209), entonces ya no exhibe aquel atributo de universalidad que en el caso de Kant correspondía por esencia a las determinaciones trascendentales. La consigna fenomenológica de atenerse a lo dado —que, con el aporte instrumental de la filosofía analítica, permitió reconocer la originalidad de la experiencia axiológica con respecto a la actitud meramente constativa orientada hacia lo dado fáctico—, transgrede quizás aquí los límites de su aplicación y llega a sugerir una dependencia de lo axiológico con respecto a los sistemas prácticos "dados". Incluso el concepto de racionalidad que ahora se presenta es incapaz por esencia de explicar el paso de un sistema práctico a otro: precisamente aquí residiría "la debilidad epistemológica de las ciencias humanas". El autor ha distinguido dos niveles diferentes en la vida valorativa: 1, el nivel de las valoraciones derivadas (aprendidas, transferidas, imitadas); 2, el nivel de las valoraciones originarias o protovaloraciones (cf. pp. 55-56). En este último nivel se producen las transformaciones que implican el paso de un sistema práctico a otro. Pues bien, de

acuerdo con la concepción del autor, esa transición es en principio irracional (en la p. 209 se menciona la idea de un "salto dialéctico" que no es conveniente interpretar con clave hegeliana, si no se desea oscurecer el sentido del término "racionalidad" en el presente texto). ¿En qué consiste, pues, esa protovaloración? De hecho, se trata de una "decisión librada a la inspiración histórica, a los recursos de la invención moral y política de aquellos que cuentan en la sociedad. Esta decisión habrá de ser confirmada o descartada sólo por la praxis social misma, la cual permitirá saber *a posteriori* si las evaluaciones eran correctas" (p. 210). De este pasaje quizás convenga deducir que el lugar de la racionalidad —de la "verdad axiológica"— no es tanto la protovaloración como sugiere el autor, sino la praxis misma. En tal caso, sin embargo, el punto de vista trascendental tendría que ser descartado por cuanto las condiciones de posibilidad de un sistema práctico determinado estarían condicionadas a su vez por aquellas pautas que se producen en el proceso mismo de la praxis, proceso fundamentalmente histórico. Esta sería, pues, la verdadera "debilidad" del punto de vista axiológico.

En sus aspectos estrictamente descriptivos, sin embargo, el conjunto de los trabajos presentados en este libro enriquece el planteamiento de los problemas axiológicos a través de una serie de distinciones analíticas cuya relevancia no cabe discutir.

Ricardo Pochtar

ROSSI, ALEJANDRO, *Lenguaje y significado* (México-Argentina-España. Siglo XXI Editores S. A., 1969), 152 pp.

En nuestro idioma son todavía escasas las contribuciones a la llamada "filosofía analítica". Sin embargo, en los últimos años se ha registrado un creciente interés por sus temas y pro-

blemas. Un exponente de ello es la publicación, desde 1967, de la revista mexicana *Crítica* (Revista hispanoamericana de filosofía), en cuyas páginas se concede especial atención a los pro-

blemas de este ámbito. Alejandro Rossi, miembro del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México, y profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad, pertenece también al Comité de dirección de *Crítica* y ha contribuido con diversos trabajos a la bibliografía española sobre filosofía analítica. El libro que nos ocupa es, en realidad, un compendio de cinco artículos suyos sobre estos temas, publicados anteriormente en revistas mexicanas. Son ellos: "Sentido y sentido en las *Investigaciones Lógicas*", "Lenguaje privado", "Teoría de las Descripciones, Significación y Presuposición", "Descripciones Vaeías" y "Nombres Propios". El cuarto de los trabajos mencionados apareció en *Crítica* (N° 2, mayo 1967); los restantes fueron publicados en distintos volúmenes de *Dianoia*, Anuario del Instituto de Investigaciones filosóficas (volumenes de 1960, 1963, 1964 y 1969). Escritos en diferentes épocas, todos tienen en común el ocuparse de problemas de semántica filosófica. Los dos primeros artículos no muestran una vinculación temática estrecha, ni entre sí, ni con los demás; los últimos tres, en cambio, abordan problemas íntimamente relacionados acerca de descripciones definidas.

"Sentido y sentido en las *Investigaciones Lógicas*", el primer trabajo del volumen, es una exploración cuidadosa y sistemática de las líneas centrales de la semántica husserliana. Mediante un intenso trabajo sobre los textos originales, Rossi logra integrar en una teoría las tesis semánticas expuestas a lo largo de las *Investigaciones Lógicas*. Emprende así una tarea poco habitual y realmente interesante: la de discutir y evaluar los valiosos aportes de Husserl en este terreno, a la luz de las investigaciones contemporáneas.

"Lenguaje privado" es la exposición y desarrollo de algunas ideas de Wittgenstein con respecto a los len-

guajes privados, con especial referencia a sus argumentos en contra de la posibilidad de tales lenguajes. Las ideas y argumentos de Wittgenstein resultan muy esclarecidos a lo largo del artículo. Rossi aclara equívocos y disipa confusiones, tales como la opinión según la cual los argumentos de Wittgenstein prueban la *no-significatividad* de las palabras que componen un supuesto lenguaje privado. El autor muestra que los argumentos de Wittgenstein no ponen en duda la significatividad de tales palabras, y sólo prueban que las mismas no pueden integrar un lenguaje. Sin embargo, puede pensarse que en su argumento principal Wittgenstein da un salto ilegítimo, en el que incurre también la presentación de Rossi. En efecto, al desarrollar tal argumento, Rossi demuestra que si una persona usa un lenguaje privado, *no puede probar* que aplica correctamente las reglas de dicho lenguaje, supuesto que su memoria personal no constituye una prueba suficiente. Pero de allí no se concluye, como lo hace Rossi, que "... entonces no tiene sentido la afirmación de que está usando correctamente las palabras de ese lenguaje privado" (p. 69). De esto infiere Rossi que en el caso analizado no se puede hablar de "seguir reglas" (inseparables de la idea de uso correcto) y, por lo tanto, tampoco es lícito emplear la noción de lenguaje (inseparable de la noción de regla). Pero, a menos que se sostenga una severa versión de la teoría verificacionista del significado, debe considerarse que hay aquí un salto ilegítimo. En efecto, uno puede sostener coherentemente que hay reglas —las que asocian palabras con sensaciones, en el ejemplo de Wittgenstein— aunque no haya prueba concluyente de que un comportamiento lingüístico dado sea correcto de acuerdo con ellas. A su vez que no haya prueba de la corrección, no despoja de significado a la noción de corrección. Creo que hay una manera de "salvar" el argumento, pe-

ro en forma tal que la conclusión se vuelve trivial. Se trata de estipular que por "regla lingüística" sólo se puede entender una regla tal que siempre pueda comprobarse *intersubjetivamente* si un comportamiento lingüístico es correcto o no de acuerdo con la regla. Pero esto trivializa la conclusión de que no puede haber lenguajes privados, porque prácticamente se introduce la nota de intersubjetividad en la definición misma de la noción de lenguaje. Si esta crítica es correcta, el valor del segundo argumento que analiza Rossi sería muy discutible.

Es probable que el tercer artículo del volumen, "Teoría de las descripciones, Significación y Presuposición", sea el trabajo más útil para el lector interesado en el campo de la filosofía analítica. En primer lugar, porque los problemas tratados constituyen un tema obligado para quienes se interesan por el análisis filosófico. En segundo lugar, porque resulta sumamente esclarecedora la confrontación de actitudes teóricas hecha por Rossi. El autor delimita con exactitud los argumentos ontológicos a los que Russell se opuso con su teoría de las descripciones y señala, desde el principio, dos vías por las cuales se pueden atacar dichos argumentos. Luego muestra cómo las teorías de Russell y Strawson escogen una u otra de las vías señaladas para llevar a cabo el ataque. Por otra parte, al comparar ambas teorías, Rossi muestra con sencillez las partes de la teoría de Russell a las que no se pueden aplicar las críticas de Strawson. De esta manera, se obtiene un panorama no-

tablemente claro de las relaciones entre las teorías de Russell y Strawson y la forma en que cada una de ellas intenta superar los argumentos ontológicos considerados.

"Descripciones Vacías" está dedicado íntegramente a construir un argumento para derribar las concepciones semántico-ontológicas según las cuales las descripciones vacías denotan objetos de algún tipo (lógicos, subsistentes, etc.). La argumentación es interesante, pero por momentos no resulta del todo clara.

"Nombres propios", el último ensayo, examina las relaciones de los nombres propios con las descripciones definidas, comenta análisis de Strawson, Wittgenstein y Searle sobre el tema y deja planteados algunos problemas relacionados, aún sin solución.

En conjunto, *Lenguaje y significado* resulta una obra estimulante. A lo largo de sus páginas, la filiación analítica de su autor no se advierte sólo en los temas del libro, sino también en el método mismo de trabajo y exposición. En efecto, Rossi se preocupa por recortar y delimitar claramente los problemas que le interesa tratar y al dar cuenta de las posibles soluciones, no se limita a exhibir las distintas actitudes, sino que se esfuerza por suministrar argumentos precisos en favor o en contra de las diversas alternativas teóricas. Por estas razones, es muy probable que el libro fomente el interés por los temas de la filosofía analítica, según el deseo expresado por el autor en el prólogo.

Raúl Orayen

MASSUH, VÍCTOR, *La libertad y la violencia* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2ª ed., 1969), 347 pp.

En esta obra Víctor Masuh intenta dar su respuesta a lo que considera fenómeno fundamental de nuestro tiempo: la violencia.

La aparición de un nuevo tipo hu-

mano, que el autor llama "hombre apocalíptico", es el núcleo central de su pensamiento. Este hecho marca su apreciación de nuestro siglo: lo que dice acerca de la violencia vale para deli-

near la "praxis" mesiánica, dogmática y escatológica de quien ve a la historia en una marcha segura e ineluctable hacia un fin determinado.

Aclara Massuh que la violencia es como el fondo de toda acción humana, pero lo peculiar de estos tiempos no es que se la acepte, sino que se la elige como arma eficaz de concretizar las metas históricas.

Las características de la violencia actual (dadas sobre todo en el marco de la acción política) son: irracionalidad, mesianismo impregnado de dogmatismo, creencia en supuestos escatológicos intrahistóricos, conjunto de notas apoyadas en la total justificación de que sin la violencia ninguna realización histórica es viable.

El protagonista de esta acción no cree en la violencia como medio sino que se ha transformado en el apóstol de la violencia absoluta. El hombre de acción de hoy es el hombre de la acción violenta, los instrumentos a la mano de esta figura contemporánea que irrumpe en la historia de estos últimos cien años son, dice Víctor Massuh, las ideologías revolucionarias utopistas.

Después de leer las páginas que el autor dedica a la ideología, resulta claro que en su opinión el pensamiento ideológico es una de las grandes mentiras de la historia; es en este concepto donde se apoya el fundamento de la acción revolucionaria. La utopía es el correlato inmediato, que embarca al hombre en la conclusión de ideales "sobrehistóricos" dejando las tareas inmediatas, que deben ser sacrificadas en virtud de la "gran meta". Este es el aporte crítico de Víctor Massuh, el resultado que su mirada y su reflexión nos ofrecen acerca de la "noche oscura" de nuestro tiempo.

Al lado de este gran militante de la violencia, que es el "hombre apocalíptico" Massuh dibuja el perfil del hombre que ha elegido la valentía silenciosa, del hombre que a pesar del huracán que lo sacude cree aún y lu-

cha por mantenerse en la fe de que, apostando por su propio presente y entregado a su diaria tarea en servicio de él y de su comunidad, se realizan, paso a paso, los cambios graduales que exige su destino histórico. Assume su puesto en el cosmos: ser hombre.

En libertad, rebelándose contra sus condicionamientos, contra la chatura de la "plaza pública", resguardando su intimidad de los embates de "las técnicas mercenarias", este individuo se recorta de un presente que lo asfixia ofreciéndose a sus reales posibilidades. Es el "inactual", "el hombre del autosacrificio y del coraje silencioso".

Convencido de las pequeñas grandes batallas que puede librar el hombre, el pensamiento de Massuh se nutre de la profunda convicción de que el ser humano que conoce lo que dignifica su condición va hacia esta meta a pasos lentos pero definitivos. El autor reivindica las pequeñas alegrías tanto como los pequeños dolores, el encuentro con lo sagrado resulta, en consecuencia, una de las mayores y fundantes experiencias humanas. Nada de esto puede borrarse con el codo de la historia sino que se constituye en semillas que, aun cuando parezcan ocultas, germinan y germinarán. Si tuviéramos que arriesgar fuentes posibles, diríamos que están allí donde el pensamiento de Nietzsche se hace más lúcido, también donde la supresión de las potencias del alma se da para alcanzar, como en los místicos, un mayor nivel humano y allí donde el pensamiento de Hegel y de Heidegger han dejado aportes que alumbran significativamente el ámbito del mundo actual. Todo esto sintetizado en un modo de respuesta que es propia de este filósofo argentino.

Los dos últimos capítulos del libro valen a manera de ensayo de salida. La libertad se erige en el pilar capaz de resistir el derrumbe total. Y en su más acabada comprensión, no es la posibilidad de aceptar fines y sólo arbitrar los medios, sino capacidad de realizarla en su verdadera dimensión

RESEÑAS

ontológica, recreando proyectos y creando los propios fines a imponer: dar el sentido, que viene del interior, desechando imposiciones ajenas.

Si se hubiera de buscar un punto de partida para la reconstrucción de lo que se ha ido rompiendo a lo largo de todos estos años dentro mismo del hombre, la llamada no vendrá de otro lado que de su propia libertad. Mientras se manifiesta el caos exterior queda aún la confianza de que desde la dimensión interior de la criatura surja una respuesta: la esperanza.

Massuh termina tomando un decidido partido por el individuo, en contra del colectivismo que esclaviza enmascarándose en razones pseudocomunitarias. La más peligrosa e inquietante amenaza se encuentra en lo que el autor llama la "idolización de la comunidad", que exige la supresión personal. Para ser justos con el pensamiento que recorre el libro debemos decir que hay mucho más de qué hablar. Pero importa señalar, a manera de intento de síntesis, el acierto de haber encontrado en la oposición de los contrarios y en la aceptación de esta oposición, el verdadero perfil de lo que el autor llama "el hombre del

optimismo trágico", que no es otro que el del autosacrificio y el del coraje. En contra del dogmatismo y de la congelación del fluir de la historia, Massuh reivindica el poder de la negación y lanza a la escena la ambivalencia de que así como hay esperanza, debe haber desesperanza. Es necesario mencionar que ninguna conquista es definitiva, sino que todos los días se libra la batalla para conservarla; ésta es, para él, la historia del hombre: una total apertura y una permanente incógnita. Massuh se encuentra entre los que creen en el poder creativo del misterio, y por eso su libro no termina con una afirmación sino con un abierto interrogante.

Abundante en metáforas reveladoras, se nos presenta Massuh como un agudo observador de la realidad y a todo esto agrega un brillante estilo de escritor que hace del libro, por momentos, lo que seguramente el autor se ha propuesto, una verdadera experiencia lúdica. Por otra parte la profusa bibliografía citada, revela una labor de investigación respetuosa, sobre todo, de los pensadores de nuestro tiempo.

Teresita Vera y Raúl Slepoy

GARCÍA ASTRADA, ARTURO, *Tiempo y eternidad* (Madrid, Editorial Gre-dos, 1971), 122 pp.

La reflexión filosófica, —una de las formas privilegiadas del pensar—, se ha detenido siempre, desde sus orígenes y a veces morosamente en sus manifestaciones supremas, sobre el problema del tiempo. Como pocos, este problema recorre y signa la historia entera de la metafísica occidental.

Pensador enraizado en la visión decididamente temporalista de la realidad que caracteriza a la filosofía contemporánea, el autor de esta obra ha pretendido mostrarnos los legítimos alcances y las fatales limitaciones de

una concepción puramente metafísica del tiempo¹. Ha dejado de lado las

¹ Basta citar, a título ejemplificativo, sólo una parte de los pensadores que en América, y especialmente en la Argentina, se han ocupado del tiempo, para justificar la verdad de este aserto: Joaquín Xirau, María Zambrano, José Gaos, Alberto Rougès, Nimio de Anquín, Carlos Astrada, José María de Estrada, Eugenio Pucciarelli y el autor que ahora nos ocupa.

concepciones del tiempo "profano" y del tiempo "sagrado", del tiempo "mundano" y del tiempo "existencial". Ha querido ir más allá del tiempo que fluye y se remansa calladamente y del que nos arrastra implacable hacia el fracaso aniquilador y la disolución definitiva, más allá del tiempo cósmico "externo" y del tiempo mismo que se encuentra detrás de sus figuras, para después, perforándolo, vislumbrar el horizonte donde alcanza su plenitud del sentido y su resolución postrera, su origen protológico y su consumación escatológica: la eternidad.

En la medida en que se pretenda realmente presentar —con fidelidad a lo esencial— el pensamiento auténtico de un autor, será preciso tener en cuenta, siquiera sea como criterio metodológico, los siguientes nexos programáticos: 1º) Las protoconcepciones o prototesis del pensador; 2º) Los "momentos" estructurales de la obra; 3º) La síntesis informativa de los desarrollos explícitos; 4º) La apertura hacia inéditas posibilidades de pensamiento.

I. Creemos que proceder a una ordenación sistemática de lo que hemos denominado "prototesis" del autor constituye la tarea primera e inexcusable de todo reseñante. Estas tesis básicas, generalmente dispersas o muy diluidas y alejadas entre sí dentro del texto, son el punto de apoyo más inmediato para alcanzar la comprensión de la obra. Mas allá de ellas, hacia atrás y en profundidad, quizá pudieran señalarse las "imágenes prístinas" de la realidad que subyacen y nutren como inexhaustible hontanar todo el pensamiento humano. Pero son solo estas tesis básicas, que en cuanto "lugares originarios" sostienen y posibilitan los desarrollos histórico-concretos del pensamiento de un autor, las que aquí nos interesan. Tres protoconcepciones pueden detectarse en la obra:

1º El pensar metafísico sólo puede alcanzar el tiempo en el fracaso: reco-

nociendo la imposibilidad de pensarlo en sí mismo y aisladamente, para descubrir su consistencia ontológica dentro de un círculo hermenéutico que incluye también el ente, el Ser y la Eternidad.

2º El punto de partida, el "objeto" propio y primero del pensamiento metafísico es el Ser (lo Absoluto) cuya entificación y temporalización solo puede pensarla como un proceso circular o eterno retorno de lo Mismo a sí mismo.

3º La constatación de la nihilidad de sentido y de finalidad de este eterno repetirse cuya comprensión última inalcanzable testimonia el "inevitable y esencial fracaso del pensar" (metafísico), nos sitúa ante la necesidad de acceder al ámbito de pensar que denominaríamos "apelante" o "expectante" en el que se cumpla la "redención" del tiempo.

II. Ahora bien: si estas prototesis se presentan como el fundamento y razón de ser de la obra, como una serie de afirmaciones que conforman un ámbito de sistematicidad y de coherencia textual que posibilita la comprensión, lo que permite alcanzar su justificación y cumplimiento son ciertos "momentos" estructurales, que como revés de la trama facilitan seguir la verdadera intrahistoria de la investigación. Estos "momentos" estructurales que el pensar metafísico, moviéndose en círculos concéntricos, envuelve y clarifica con mayor fuerza y concentración cada vez, y que se prolongan y explicitan mediante desarrollos expositivos más o menos extensos, no necesariamente coinciden, con matemática exactitud, con los capítulos-guías elegidos por el autor, sino que más bien se entrelazan, se entrecruzan, corren paralelos con ellos siguiendo su propio impulso teleológico. De allí que su patentización constituya la segunda tarea del reseñante.

Presentados en forma esquemática, casi espectral, podrían reducirse a tres:

1º) Momento "protológico" del Ser: Ser = Eternidad. El Ser mismo, en

RESEÑAS

su estado originario de plena y constante posesión de Sí mismo, se identificaría con la "quietud traslúcida y simple" (Hegel) y con la "posesión entera, simultánea y perfecta de una vida interminable" (Boecio) en que parece consistir la eternidad.

2º) Momento "nihilista" del Ser: Ser = Nada. La entificación del Ser en los éxtasis del tiempo equivale a un "exilio" o "caída" del Ser. Frente al ente el Ser mismo se presenta como una Nada.

3º) Momento "escatológico" del Ser: Ser = Ente. La "recuperación" escatológica del Ser se cumple en un proceso circular, en un eterno retornar del Ser mismo. Pero la "repetición" eterna de "lo sido" atrapa al Ser infinito en las mallas de la finitud convirtiéndolo en un Ente.

Y es precisamente la experiencia de la imposibilidad de captar el tiempo en su mismidad, la que pone en movimiento estos "momentos", enlazándolos en el círculo hermenéutico a que hemos hecho referencia, dentro del cual se sostienen e iluminan mutuamente.

III. Señalar brevemente cómo estos "momentos" mutuamente implicados han sido "puestos en obra" por el autor, cómo han cobrado visibilidad carnal y se han explicitado en un ensayo filosófico coherente, constituye el tercer objetivo de esta reseña: la síntesis informativa.

Ante todo es preciso decir que la obra puede dividirse en tres partes claramente delimitables, aunque complementarias, que podrían denominarse así: 1ª Parte: Sistemática (Capítulos I, II y III); 2ª Parte: Histórico-paradigmática (Caps. IV y V) y 3ª Parte: Aporético-crítica (Epílogo).

En la Primera parte el autor organiza y explicita su visión dialéctico-relacionista del tiempo partiendo, como hemos señalado, de la experiencia inmediata y concreta que el hombre tiene de la presencia del tiempo en el ho-

rizonte de su vida y de la correlativa imposibilidad para el pensar metafísico de atraparlo y definirlo en su desnuda entidad. La caracterización más aproximada que en la metafísica ha podido hacerse del tiempo lo muestra como un transcurrir de lo que ya-no-es a lo que aún-no-es, como un presente que constantemente deja-de-ser, como un "es" cuyo "ser" propio consiste, paradójicamente, en "no-ser".

Ahora bien: esta negatividad o imposibilidad de definir el tiempo en sí mismo tiene algo de positivo: señala su vinculación en el Ser y actualiza la posibilidad de comprenderlo desde él. "Si el tiempo es un no-ser, su posible inteligibilidad sólo podría ser captable a partir del Ser del cual sería un no; sería comprensible, pues, no en y desde sí mismo, sino desde algo que lo trasciende" (p. 14).

Pero señala también algo más: la afinidad profunda entre la pregunta que el pensar formula por el tiempo y su fundamento, y la que formula por el ente y el suyo propio. Ambas preguntas: la fundamental de la metafísica "¿por qué es, en general, el ente y no más bien la nada?" (Heidegger) y la que lo hace por el tiempo, se abren hacia el Ser. Por lo tanto, si la nihilidad propia del tiempo es también constitutiva del ente, y si el tiempo comparte su no-ser con el ente, la determinación que se alcance por vía indirecta del "ser" del ente, es decir, de la positividad paradójica del "no-ser" en tanto que "caso" o "caída" del Ser in-determinado, podrá servirnos para determinar también el tiempo y otorgarle un modo *sui generis* de existencia. El autor apela al "rodeo" del pensar sobre el ente para penetrar en el problema del "ser" del tiempo.

Por una parte, entonces, el Ser mismo se entifica en los "éxtasis" temporales fundando al ente como lo Otro. El "exilio" del Ser se cumple en la participación, y merced a esta "caí-

da" el ente "existe" (*sistit extra*, es lo Otro-que-está-fuera-de). Por otra, el Ser como Todo no participa su Mismidad, sino una parte de sí. Más allá de su donación como fundamento (*Grund*), afirma su inaccesible soledad como abismo (*Abgrund*).

Visto desde esta última perspectiva, como lo incondicionado, lo in-fundado, lo des-ligado frente al tiempo y los entes como lo condicionado, lo fundado y lo religado, el Ser Absoluto (*ab alio solutum*) es por una parte la *Nada* respecto del ente, y por otra lo que "siempre es" (Plotino) en una permanente y simultánea posesión de sí mismo y de todos sus momentos, vale decir que se identifica con la Eternidad.

Por su común nihilidad constitutiva el tiempo se vincula con el ente y con su fundamento, el Ser, y por lo tanto con la Eternidad que no es sino el Ser mismo visto en su absoluta "quietud" originaria. Se cierra así el círculo hermenéutico, en el cual se mueve el pensamiento metafísico.

Dejemos de lado las sutiles consideraciones que el autor hace sobre el problema de la Nada en la Segunda parte (Capítulos IV y V) para abocarnos a una síntesis final que nos permita el acceso a nuestro último objetivo señalado: la apertura hacia nuevas posibilidades de pensamiento.

El Ser, en tanto que "es", con ocasión (*kairós*) de su immanente entificarse o participarse pone lo Otro, el no-ser, "funda un ámbito de alteridad en el cual están instalados los entes. Pero esta alteridad no supone lo absolutamente heterogéneo del Ser" (p. 30), ya que por el Ser se dan los existentes (lo que existe fuera, sosteniéndose en).

El Ser, en tanto que "es siempre" (Eternidad) "funda un ámbito de alteridad frente a sí mismo, y este ámbito es el tiempo, el cual tampoco puede considerarse absolutamente heterogéneo frente a la Eternidad" (p. 30).

Ahora bien: en esta concepción el tiempo sólo puede ser pensado en su relación con el Ser = Eternidad como el ámbito que posibilita y limita el eterno retorno de lo que "es" y "es siempre", de lo *sido*.

Para mostrar, en la Segunda parte (Cap. IV y V) la vigencia de esta concepción históricamente dada, el autor ha elegido dos pensadores paradigmáticos de Occidente: Aristóteles y Nietzsche. No nos detendremos en su exposición. Nos interesa mucho más cuestionar con el autor si en esta concepción "circular" "el pensar no sólo testimonia la entificación del Ser, sino también que el Ser, como tal ha sido entificado" (p. 75), es decir, convertido en Ente, y por lo tanto, limitado. Y también, si en esta concepción la espera de lo digno de ser pensado, de lo que vendrá, se identifica con el "advenimiento de lo *sido*" —ya que lo *sido* no es posible pensar-lo como simple *pasado*, porque él está también en el *futuro*—, no se pondrá a su vez en evidencia el "esencial fracaso del pensar metafísico".

IV. Aquí, creemos, es posible acceder a lo que hemos denominado reiteradamente inéditas posibilidades de pensamiento. Sobre esto haremos sólo una consideración final.

Si esto sucede como se ha señalado anteriormente, la superación del fracaso del pensar y la consiguiente "redención del tiempo" ¡no podrán encontrarse más allá del pensar pensante asfixiado por la nostalgia protológica de lo *sido* de una vez para siempre, en otro ámbito: el de un pensar que hemos denominado "expectante" y "oyente de la Palabra", que lo arranca de la circularidad del retornar eterno de lo mismo y lo ponga ante la esperanza escatológica de la consumación del tiempo en la eternidad!

Héctor Francisco Brunamontini

RESEÑAS

PESCADOR, AUGUSTO, *Ontología* (Buenos Aires, Ed. Losada, 1966).

Hablando de los trabajos de Augusto Pescador dijo Francisco Romero en 1947: "El profesor Pescador revela en ellos tanto su versación como su capacidad de reflexión autónoma, atento siempre a lo más genuino y perdurable del pensamiento novísimo, y sin dejarse arrastrar por lo que en él es moda callejera y alimento para imaginaciones desocupadas".

Pescador es de origen español y viene "haciendo" filosofía, en forma práctica y didáctica, hace años; primero en Bolivia, luego en Chile. Su *Ontología* es un interesante aporte a la bibliografía filosófica latinoamericana. Se apoya sobre todo en las ideas de Hartmann y de Francisco Romero. Pero cuando es necesario sabe también disentir con sus maestros. Así, *verbi gratia*, rechaza el autor la crítica de Hartmann a Heidegger según la cual la pregunta por "el sentido del ser" no es propiamente ontológica. Pescador anota: "No nos parece convincente esta crítica, pues es evidente que la ontología debe empezar por averiguar el logos del ente, el significado del ser, pues para buscar es preciso saber qué es lo que se quiere buscar" (p. 19).

El libro de Pescador es, más bien, una introducción a la ontología. Está sistematizado en forma de lecciones didácticamente progresivas a través de las cuales se recorren todos los temas y problemas del ser. Su estilo es claro y distinto, valga el remedo cartesiano. Clasifica los objetos en: a) reales, b) ideales, c) valores. Polemiza brevemente con quienes sostienen la inclusión de los objetos metafísicos en toda clasificación óntica. No niega la existencia de tales objetos; metodológicamente, tan sólo los posterga: "Sólo después de analizar los modos del ser que encuentro en mi mundo, podré plantearme el problema de la posibilidad de entes metafísicos, extramundanos" (p. 23). A veces es virtud y a veces es defecto, en Pescador, la brevedad

de expresión y el esquematismo. La diferenciación entre los conceptos "real", "ideal", "valor", "metafísico", requeriría mayores explicaciones. En distintos capítulos, más adelante, el autor despliega cada uno de estos temas; no obstante, no hay suficiente confrontación de semejanzas y distinciones. Como ejemplo de la inmutabilidad de lo ideal cita a las matemáticas: "En determinadas ocasiones, el hombre puede modificar algo real, pero nunca puede alterar la idealidad, que es inmutable. No es factible modificar las estructuras matemáticas ni las esencias" (p. 47). Esto último podría ser discutible, al menos desde el ángulo visual de las nuevas corrientes matemáticas que transforman a la ciencia exacta *par excellence* en libre creación de la razón humana.

Importante y sugestivo es el espacio que dedica Pescador al tema axiológico. Ante la disyuntiva entre "idealismo" y "realismo-pragmatismo" en cuanto al modo de ser de los valores, el autor sostiene una tercera posibilidad. "El modo de ser del valor es el del ser posible" (p. 102). E inmediatamente nos explica que se trata de "lo irrealizable, que es el ser de lo posible". También es importante la apreciación de Pescador cuando, en virtiendo la formulación kantiana, observa: "La norma, en cuanto tal, nunca es universal. El imperativo está formulado individualmente ("haz tú, no hagas") aun cuando su destinatario sea indeterminado y no alguien concreto".

En todos sus análisis —y éste es uno de los puntos más encomiables de su obra— Pescador es consecuente y se mantiene respetuoso de los límites racionales y reales de su experiencia pensante. Ante cualquier tema que se zafa de estos límites, el autor lo denuncia de inmediato y se niega a practicar cualquier suerte de integra-

ción o reducción. Ya lo vimos cuando mencionamos lo "metafísico". Y vuelve a expresarse del mismo modo cuando soslaya la problemática de una existencia *post mortem*. "Podemos decir que, mirando en dirección al futuro, es concebible una existencia de otro tipo que la conocida, pero como está fuera de la experiencia posible... es improbable" (p. 150). No niega, pero se resiste a afirmar. Lo relega directamente a otro campo, el de la creencia o fe.

Análisis especial dedica el autor al problema del tiempo y del espacio, como categorías gnoseológicas; pero, sobre todo, como elementos ónticos. Finalmente trata de la "causa primera" y se mantiene fiel a su posición ya comentada: *ignoramus*. Este, repeti-

mos, es el gran mérito de Pescador: mérito de honestidad y de consecuencia. Concluye el libro afirmando: "El ser de lo inexistente se puede predicar sin ninguna restricción, pues la idea ya es un tipo de ser. Pero la existencia no se prueba ni se refuta sólo con ideas" (p. 198).

Pescador es fiel a la realidad, a la realidad del ser en el mundo en sus límites más amplios y más estrictos; pero limitada, en fin. No "imprime" ideas a la existencia. Procura extraer las ideas de la existencia. Cita fuentes, confronta opiniones y claramente indica dónde aprueba y dónde disiente. La *amica veritas*, al menos como tendencia y aspiración, acompaña a Augusto Pescador.

Jaime Barylko

CORREIA PACHECO, ARMANDO y otros, *Los "fundadores" en la filosofía de América Latina*. Bibliografías básicas VII (Washington, Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos, 1970), 200 pp.

Para estudiar el desarrollo de la filosofía en América Latina es preciso empezar por disponer de la documentación bibliográfica pertinente. Los autores de este volumen han registrado las obras originales, en lenguas española y portuguesa, de los que han cultivado la filosofía dentro de esta área geográfica, y los estudios críticos consagrados a cada autor. Han presentado sólo aquellas figuras que Francisco Romero, en su obra *Sobre la filosofía en América* (1952), denominó "fundadores". No son los primeros que expusieron ideas filosóficas, ya que el escolasticismo y el positivismo y aun otras tendencias habían tenido expresión en esta parte de América. Tampoco constituyen una generación, desde que sus integrantes pertenecen a épocas diferentes (el primero, Tobías Barreto, nació en 1839, y el último, Leonel Franca, en 1893), pero aun sin haberse conocido en la mayoría de los casos, co-

rresponden a una clase que, más allá de las divergencias ideológicas, muestra afanes comunes: pasión por la filosofía, en un ambiente poco propicio para su cultivo, y deseo de contribuir a difundirla y a normalizar su estudio. Históricamente habría que situarlos en la etapa positivista y en la reacción crítica que siguió a esa tendencia, y que contribuyó a crear un clima favorable al pensar independiente.

Aparte de los dos ya mencionados, sus nombres son los del peruano Alejandro O. Deustua; del cubano Enrique José Varona; de los brasileños Silvio Romero, Joao Mendes Junior, Raimundo Farias Brito, Otto de Alencar y Amoroso Costa; de los uruguayos Pedro Figari, José Pedro Massera, José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira; de los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso; del chileno Enrique Molina; de los argentinos Alejandro Korn, Alberto Rougés y Coriolano Al-

RESEÑAS

berini. Tal vez sean demasiados nombres, ya que puede dudarse que la calificación de "fundadores" convenga con el mismo alcance a las veinte figuras señaladas en la obra. Algunos lo han sido y han dejado honda huella: enseñaron a pensar con rigor, dueños de una información histórica segura y con técnicas que excluían los peligros de la improvisación. Otros se han limitado a escribir, y a enseñar en las aulas universitarias. Un examen crítico debiera comenzar por establecer con precisión el alcance del calificativo de "fundadores".

Una breve información sobre la vida y las ideas de cada autor antecede a la mención de sus obras y de los es-

critos más importantes dedicados a presentar sus ideas. Cierran el volumen tres apéndices destinados a ofrecer, en exposiciones muy someras, imágenes de la filosofía en Argentina (Arturo A. Roig), Brasil (Antonio Paim) y Uruguay (Instituto de Filosofía, Montevideo). Sin atenuar las reservas críticas, esta obra cumple una función: en manos de futuros investigadores del desarrollo de las ideas en América Latina será un instrumento de trabajo y proporcionará indicaciones útiles destinadas a facilitar búsquedas y contactos. Dentro de estos límites puede ser considerada como una contribución positiva.

Hipólito Rodríguez Piñero

INFORMACIONES

CARLOS ASTRADA (1894-1970)

La muerte sorprendió a Carlos Astrada al traspasar el umbral de los setenta y seis años. Lúcido y activo, en plena tarea intelectual, preparaba, con la ayuda inestimable de su hijo y discípulo Rainer, la edición de sus últimos libros: el mensaje de un pensador que había sabido conciliar el difícil ejercicio de las ideas con la lucha áspera por la transformación de la sociedad. Había frecuentado el trato con los filósofos, dialogado con espíritus egregios de todos los tiempos, sin olvidar los requerimientos prácticos de la época que le tocara vivir. La tentación de la vida contemplativa no le impidió realizar un pensamiento militante. Por eso, no se conformaba con discurrir, en el plano de la pura teoría, sobre los problemas de la libertad, sino que se preocupaba para que su ejercicio efectivo estuviera al alcance de todos.

En hora temprana influyeron en su formación filosófica la fenomenología de Husserl, la analítica existencial de Heidegger y la axiología de Scheler, lo que no le impidió repensar, más tarde y por su cuenta, los temas fundamentales del marxismo, para lo que estaba preparado por su larga frecuentación de los escritos de Hegel.

Su obra escrita es considerable y a través de sus títulos se perciben sus preferencias lo mismo que el acento de modernidad y renovación que caracterizó a su pensamiento. Entre sus títulos cabe recordar *El juego existencial* (1933), *Idealismo fenomenológico y metafísica existencial* (1936), *La ética formal y los valores* (1938), *El juego metafísico* (1942), *Temporalidad* (1943), *La revolución existencialista* (1952), *Hegel y la dialéctica* (1956), *Nietzsche y la crisis del irracionalismo* (1961), *Dialéctica y positivismo lógico* (1961). De sus preocupaciones por los problemas de la acción son índice claro sus libros: *El marxismo y las escatologías* (1957), *Marx y Hegel* (1958), *Humanismo y dialéctica de la libertad* (1960), *Trabajo y alienación* (1958 y 1966), *Dialéctica e historia* (1969). Un ensayo de fundamentación del ser nacional se encuentra desarrollado en sus libros *El mito gaucho* (1948 y 1964) y *Tierra y figura* (1963). Su último libro *Heidegger* (1970) llegó a manos del pensador alemán pocos días después de la muerte de Astrada.

En la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, aparte de desempeñarse como profesor adjunto y extraordinario de Filosofía moderna y contemporánea (1936-47), fue titular de Gnoseología y metafísica (1947-56), ocupó el cargo de director del Instituto de Filosofía e imprimió gran impulso a las publicaciones, entre las que se destacan los *Cuadernos de Filosofía*, revista de que ha sido fundador y director.

CENTRO DE INVESTIGACION Y DE DOCUMENTACION SOBRE HEGEL Y MARX

Dentro del marco de la Universidad de Poitiers y con la dirección del Profesor Jacques D'Hondt se ha constituido recientemente este Centro cuyo equipo de investigación está asociado al Centre National de la Recherche Scientifique de Francia. El Centro publica un Boletín de Informaciones, *Recherches Hégéliennes*, en el cual se incluye una sección dedicada a "Investigaciones y Publicaciones". Toda información relativa a tesis, traducciones, libros, conferencias, que los investigadores de Hegel y Marx quieran hacer llegar a la redacción de este Boletín deberá dirigirse a Monsieur Jacques Mercier, 4, rue de la Providence, Cognac 16, Francia. El Centro ha publicado un volumen sobre *Hegel & Marx, la politique et le*

réel que recoge el texto de las comunicaciones presentadas en las Jornadas sobre "Hegel y la política. El marxismo europeo" desarrolladas dentro de su ámbito en marzo de 1970. Esta publicación, que reúne trabajos de Cl. Bruaire, S. Mercier-Jossa, G. Planty-Bonjour, Cl. Orsoni, F. Ricci, P. Méthais y J. D'Hondt, no tiene curso comercial y quienes deseen recibirla pueden dirigirse al Centro —C.R.D.H.M., Faculté des Lettres, 8, rue René Descartes, Poitiers 86, Francia — adjuntando cinco cupones postales internacionales para gastos de envío.

ÍNDICE

Tomo X, n° 13 y 14, año 1970

BOLLINI, MARIA TERESA, <i>El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle</i>	113
CRISTIANI, ALDO HORACIO, <i>Duración y tiempo en Bergson</i>	121
D'ALESSIO, JUAN CARLOS, <i>Lenguaje ordinario y filosofía de las ciencias</i>	323
GARCÍA CANCLINI, NESTOR, <i>El tiempo en Ricoeur: acontecimiento y estructura</i>	49
LUNGARZO, CARLOS A., <i>El tiempo y el espacio en Costa de Beauregard</i>	137
ORAYEN, RAÚL, <i>Sobre la inconsistencia de la ontología de Meinong</i>	327
ORLANDI, CARLOS ALBERTO, <i>Ludwig Feuerbach: crítica de la sinrazón pura</i>	345
PRESAS, MARIO A., <i>Encarnación y tiempo en Gabriel Marcel</i> ..	63
PUCCIARELLI, EUGENIO, <i>Dos actitudes frente al tiempo</i>	7
— <i>Hegel y el enigma del tiempo</i>	257
RABOSI, EDUARDO, <i>Relativismo: diversidad de sistemas morales y conducta racional</i>	307
SANTA CRUZ DE PRUNES, M. I., <i>Materia y mal en la filosofía de Plotino</i>	353
SCHNAITH, NELLY, <i>Tiempo y subjetividad en Sartre</i>	99
TOLA, F. & DRAGONETTI, C., <i>Yoga y trance místico en las antiguas Upanishads</i>	365
VASSALLO, ANGEL, <i>Reflexiones sobre el pensamiento central de Hegel</i>	251
WALTON, ROBERTO J., <i>Merleau-Ponty y el problema del tiempo</i> ..	77
— <i>El lenguaje y lo trascendental</i>	291
	419

TEXTOS

BACHELARD, GASTON. <i>Instante poético e instante metafísico</i> ..	149
---	-----

NOTAS Y RESEÑAS

BALZER, CARMEN, <i>Teología del tiempo</i>	155
BARYLKO, JAIME, <i>Ontología</i> , por Augusto Pescador	143
— <i>La filosofía del valor</i> , por Raymond Ruyer	207
BELLINOTTO, ELENA OFELIA, <i>Pour ou contre l'insensé? Essai sur la preuve anselmienne</i> , por Joseph Moreau	217
— <i>Le lettere contro Pietro Abelardo</i> , por Bernardo di Chiaravalle	220
BIOJOUT DE AZAR, <i>Le langage et la pensée</i> , por Noam Chomsky ..	222
BERGADÁ, MARÍA MERCEDES, <i>L'être et le temps chez Grégoire de Nysse</i> , por Jean Daniélou	165
BRUNAMONTINI, ILÉCTOR F., <i>Tiempo y eternidad</i> , por Arturo García Astrada	409
CASALLA, MARIO CARLOS, <i>El problema de la nada en Kant</i> , por Ernesto Mayz Vallenilla	393
— <i>Filosofía de la praxis</i> , por Adolfo Sánchez Vázquez	397
DALTON, ESTELA, <i>Le temps dans la vie psychologique</i> , por Eliane Amado Lévi-Valensi	181
— <i>L'Épistémologie du temps</i> , por Jean Piaget	182
— <i>Perception et notion du temps</i> , por M. Bovet, P. Greco. S. Papert & G. Voyat	184
JULLÁ VICTORIA, <i>Le système stoïcien et l'idée de temps</i> , por Victor Goldschmidt	163
LISI, FRANCISCO LEONARDO, <i>La idea y el ente en la filosofía de Descartes</i> , por Luis Villoro	392
LÓPEZ GIL, MARTA, <i>Le temps et l'instant selon Aristote</i> , por Jacques Marcel Dubois	161
LOVISOLO, JORGE L., <i>Mitológicas I, Lo crudo y lo cocido</i> , por Claude Lévi-Strauss	209
LUNGARZO, CARLOS A., <i>Le second principe de la science du temps</i> , por O. Costa de Beauregard	188
— <i>Le temps et la pensée physique contemporaine</i> , por J. L. Rigal y otros	191
ORAYEN, RAÚL, <i>Lenguaje y significado</i> , por Alejandro Rossi ..	405
ORLANDI, CARLOS A., <i>Le temps dans la vie morale</i> , por Eliane Amado Lévi-Valensi	186
PÁEZ, ALICIA, <i>La voix et le phénomène</i> , por Jacques Derrida ..	204

PEREZ WRIGHT, ADA A., <i>La conscience de la durée et le concept du temps</i> , por Jean Theau	172
POCHTAR, RICARDO, <i>La metafísica cartesiana</i> , por Juan de Dios Vial Larraín	400
— <i>Para una filosofía del valor</i> , por Augusto Salazar Bondy ..	403
PRIOR, ALDO, <i>Temas de filosofía contemporánea</i> , II Congreso Nacional de Filosofía	387
— <i>El pensamiento indígena americano</i> , por Rodolfo Kusch ..	389
RAVERA, ROSA MARÍA, <i>La realidad figurativa</i> , por Pierre Francastel	213
RIVERA, MARÍA DEL CARMEN, <i>Bergson</i> , por Angel Vassallo	202
ROETTI, JORGE ALFREDO, <i>Le problème du temps</i> , por Ferdinand Gonseth	196
— <i>Lógica y conocimiento científico</i> , por Jean Piaget y otros	198
RODRÍGUEZ PIÑEIRO, HIPÓLITO, <i>Le sens du temps et de la perception chez Husserl</i> , por Gerard Granel	193
— <i>Los 'fundadores' en la filosofía de América Latina</i> , por Armando Correia Pacheco	414
TABERNIG, ELSA, <i>Etudes sur le temps humain, IV: Mesure de de l'instant</i> , por Georges Poulet	173
— <i>Tiempo y novela</i> , por Jean Pouillon	176
VASCONI, RUBÉN, <i>Filosofía sin supuestos</i> , por Danilo Cruz Vélez	390
VERA, TERESITA & SLEPOY, RAÚL, <i>La libertad y la violencia</i> por Víctor Massuh	407
VIDAL, STELLA MARIS, <i>Entretiens sur le temps</i> , por Jeanne Hersch & René Poirier	179
WALTON, ROBERTO J., <i>Temps et langage</i> , por André Jacob	159

INFORMACIONES

Nº 12	227
Nº 13	416

REVISTAS RECIBIDAS

Nº 12	237
-------------	-----

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector

DR. BERNABÉ J. QUARTINO

Secretario de Asuntos Académicos

DR. AVELINO BARRIO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano

DR. ANTONIO SERRANO REDONNET

Vicedecano

PROF. HORACIO DIFRIERI

Secretario de Asuntos Académicos

DR. ARTURO BERENQUER

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director

DR. EUGENIO PUCCIARELLI

Secretaria

PROF. VICTORIA JULIÁ

Bibliotecarias

SRTA. NELLY MARTHA RAVIZZOLI

SRTA. MARTHA SUSANA GAMBA

Investigadores

SR. EDUARDO GARCÍA BELSUNCE

LIC. ROBERTO J. WALTON

LIC. JORGE LOVISOLO

DR. CARLOS A. LUNGARZO

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

LIC. MARIO CARLOS CASALLA

LIC. RICARDO POCHTAR

DR. JUAN CARLOS D'ALESSIO

PROF. CARLOS A. ORLANDI

DR. HUGO E. BIAGINI

DRA. MIRIAMA WEYLAND

Sección de estudios de filosofía medieval
Organizadora

PROF. MERCEDES BERGADÁ

Sección de estudios orientales

Director

DR. OSVALDO MACHADO MOURET

Secretario

LIC. FRANCISCO GARCÍA BAZÁN

Este libro se terminó de imprimir
el 27 de octubre de 1972 en
Frigerio Artes Gráficas S. A. C. e I.
Perú 1527, Buenos Aires.

Precio: \$. -5
m\$n. 500.-