



CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

LA METAFISICA EN LA SITUACION ACTUAL

Eugenio Pucciarelli

UNA AMBIGÜEDAD EN LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE DE HÜSSELER

Andrés Raggio

ESOTERISMO E INICIACION EN EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA

Conrado Eggers Lan

LA DIMENSION ONTOLOGICA DE LOS TEMPLES DE ANIMO

Bruno L. G. Piccione

LEIBNIZ, EL FILÓSOFO DE LOS PRINCIPIOS

Marta López Gil

EL SUJETO HABLANTE Y LA DOMINACION DEL LENGUAJE

Roberto J. Walton

SOBRE LA TEOLOGIA MISTICA

Dionisio, Pseudo Areopagita

AÑO VIII • • NUMERO 9 • • ENERO - JUNIO 1968

DESPLEGADO

DIRECTOR

EUGENIO PUCCIARELLI

SECRETARIO DE REDACCION

JULIO C. COLACELLI DE MURO

Dirección postal:

Instituto de Filosofía

Reconquista 694, Buenos Aires

Argentina.

CUADERNOS DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

AÑO VIII ● NÚMERO 9 ● ENERO - JUNIO 1968

DESPLGADO

© QUEDA HECHO EL DEPÓSITO QUE PREVIENE LA LEY 11.723
COPYRIGHT BY UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

1

IMPRESO EN LA REPUBLICA ARGENTINA
P R I N T E D I N A R G E N T I N A

DESPLGADO

SUMARIO

	Pág.
I. ARTICULOS	
EUGENIO PUCCIARELLI, <i>La metafísica en la situación actual</i>	7
ANDRÉS RAGGIO, <i>Una ambigüedad en la filosofía del lenguaje de Husserl</i>	21
CONRADO EGGERS LAN, <i>Esoterismo e iniciación en el estudio de la filosofía</i>	27
BRUNO L. G. PICCIONE, <i>La dimensión ontológica de los templos de ánimo</i>	43
MARTA LÓPEZ GIL, <i>Leibniz, el filósofo de los principios</i> . . .	67
ROBERTO J. WALTON, <i>El sujeto hablante y la dominación del lenguaje</i>	81
II. TEXTOS	
DIONISIO, PSEUDO AREOPAGITA, <i>Sobre la Teología Mística</i> . Traducción y notas de Carlos Manuel Herrán y Mercedes Riani.	91
III. RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS	
CARLOS MANUEL HERRÁN, <i>Heráclito. Textos y problemas de su interpretación</i> por Rodolfo Mondolfo.	127
MARÍA MERCEDES BERGADÁ, <i>La philosophie au XIII siècle</i> por Fernand Van Steenberghen.	132
ANSGAR KLEIN, <i>Die kopernikanische Wende</i> por Hans Blumenberg.	137
MARGARITA COSTA, <i>The Metaphysics of Descartes. A Study of the "Meditations"</i> , por L. J. Beek	142

	Pág.
ALDO H. CRISTIANI, <i>Le Bergsonisme</i> por Gilles Deleuze...	144
MARÍA TERESA BOLLINI, <i>La libertà e il tempo</i> por Michele F. Sciacca.	147
RICARDO POCHTAR, <i>Relazione e significati</i> por Enzo Paci.	150
ERNESTO LA CROCE, <i>Sócrates y el socratismo</i> por Antonio Gómez Robledo.	154
SANTIAGO E. KOVADLOFF, <i>El núcleo especulativo de la "Apología" de Platón</i> por Luis Noussan-Letry. ...	156
STELLA MARIS VIDAL, <i>Mimesis, Plato's Doctrine of artistic Imitation and its meanings to us</i> por W. J. Verdenius.	159
FLORENCIO GONZÁLEZ ASENJO, <i>Set Theory and the Continuum Hypothesis</i> por Paul J. Cohen.	161
CARLOS A. LUNGARZO, <i>Magnitudes y límites del pensamiento matemático</i> por Oskar Becker.	163

IV. TESIS UNIVERSITARIAS

<i>Tesis de Doctorado.</i>	165
ANGEL JORGE CASARES, <i>El problema de la verdad.</i> HERMES A. PUYAU, <i>El conocimiento de lo individual en Francisco Suárez.</i>	
<i>Tesis de Licenciatura.</i>	166
EZEQUIEL DE OLASO, <i>La duda metódica y la crítica de los grandes postcartesianos.</i> J. C. COLACILLI DE MURO, <i>Cómo expresamos lo que conocemos.</i> SARA STRASSBERG, <i>Sobre la posibilidad de la ética.</i> CARLOS ALBERTO LUNGARZO, <i>Proyecciones filosóficas del teorema de incompletitud de Gödel.</i> MIRTA EVELIA CARBONARI, <i>El tiempo y la eternidad en Louis Lavelle.</i> ROBERTO J. WALTON, <i>Merleau-Ponty, filósofo del lenguaje.</i>	

V. INFORMACIONES

VI. REVISTA DE REVISTAS



LA METAFISICA EN LA SITUACION ACTUAL

Por Eugenio Pucciarelli

Contenido y situación de los problemas

Más que un sistema cerrado y definitivo de soluciones, para todos los enigmas que acosan a la humanidad, la filosofía se presenta como un repertorio vivo de problemas. A pesar del transecurso del tiempo, los problemas no envejecen y, como signo de la tenacidad del empeño humano por resolverlos, vuelven a plantearse con renovado interés en cada generación. Nada parece afectarlos aunque surjan en contextos históricos diferentes y no siempre se formulen en términos idénticos. La sagaz distinción propuesta por Nicolai Hartmann entre la "situación" y el "contenido" de los problemas ayuda a entender más de un aspecto de la dinámica de la historia de la filosofía. El contenido es lo que se ignora y constituye propiamente el núcleo opaco rebelde al análisis, que entrega con avaricia sus secretos o los oculta celosamente a la mirada del investigador. El contenido no depende del hombre que se acerca con curiosidad a las dificultades: surge en los fenómenos mismos, tan pronto como son explorados en actitud crítica, y reaparece en nuevos planteos desafiando una vez más las esperanzas del que interroga en el mismo campo. En cambio, la situación de los problemas depende de las circunstancias históricas: hay épocas sordas al reclamo de ciertos enigmas, y épocas que manifiestan una aguda sensibilidad para percibirlos. La situación de los problemas se modifica con el progreso de las investigaciones, con la ampliación del campo temático accesible a la exploración, con los descubrimientos en dominios afines, con el desplazamiento del interés teórico. Los últimos hallazgos incorporados al acervo del saber suministran nuevas bases para ulteriores exámenes de las viejas cuestiones. La historia, que no modifica el contenido de los problemas, afecta, en cambio, la situación de los mismos, y esto incide en el modo de plantearlos y en el auxilio que el contexto metaproblemático puede proporcionar para el posible esclarecimiento de las dificultades.

La posibilidad de la metafísica es un problema que asedió al hom-

bre moderno y que no podía dejar de preocupar también a nuestros contemporáneos. Ahora, como a fines del siglo xviii, pero con más desasosiego que entonces, ese problema asoma su rostro enigmático en importantes textos filosóficos de hoy. Su contenido no ha variado y la pregunta se repite en fórmulas verbales que parecen estereotipadas, pero su situación es distinta y las soluciones que han sido propuestas resultan menos alentadoras que en otras épocas.

Durante mucho tiempo no se había puesto en duda la posibilidad de alcanzar por vía racional un conocimiento de lo suprasensible, de lo inteligible, de lo infinito, de lo absoluto. Sobre la base de esa confianza, no quebrantada por ninguna duda y sobre la cual las impugnaciones ocasionales de los escépticos no habían hecho mayor mella, los filósofos de Occidente construyeron la imponente serie de sistemas metafísicos que atraviesa toda la historia. Pero en las postrimerías del siglo xviii aparecieron en el horizonte intelectual de Europa algunas nubes que empañaron el brillo de esa creencia e incitaron a plantear el problema de la posibilidad de la metafísica como paso previo a la elaboración de cualquier sistema. Kant, sensible a las inquietudes de su tiempo, acometió la empresa en su *Crítica de la razón pura* (1781). Sobre su pensamiento gravitaban dos tradiciones intelectuales que se combatían encarnizadamente: el racionalismo, favorable a la metafísica, y el empirismo, resueltamente, hostil a ella. Otros dos hechos, también de orden intelectual, le impresionaban hondamente: la imagen unificada del mundo que se desprendía de la física de Newton y el nuevo estilo de la ética en la obra de Rousseau. Esa constelación de factores constituyó el más enérgico aguijón que le incitó a replantear los problemas de la filosofía en el contexto de la nueva situación histórica que le ofrecía su tiempo. Ni dogmáticos ni escépticos podían complacerle: los primeros, sordos a todo reclamo crítico, se aferraban tenazmente a la metafísica sin indagar a fondo las condiciones de su posibilidad; los segundos, presas del hastío provocado por el fracaso en ese terreno, se refugiaban en la indiferencia. Quedaba abierto el camino de la crítica que convierte a la razón misma en problema y permite examinar sus pretensiones legítimas y corregir sus abusos. No movían a Kant solamente objetivos teóricos: también sus convicciones morales eran parte principal de sus preocupaciones. Si se interesaba por la ciencia, hasta el punto de querer asentarla sobre sólidos fundamentos, no descuidaba la ética ni dejaba de preguntar por la

compatibilidad entre ambas. En su sistema se dan la mano la teoría y la acción. Pero en el mismo orden teórico está lejos de limitarse a trazar sólo una crítica del conocimiento, sobre la base de un pormenorizado análisis de la razón pura, y de una manera deliberada, que no siempre sus expositores captaron en toda su profundidad, aspiraba a fundar una nueva metafísica.

La obra de Kant constituye una inflexión en el curso de la historia de la filosofía. Separa, por así decirlo, dos épocas. La vieja, enamorada de la metafísica entendida como una ciencia racional acerca del alma, del mundo y de Dios, y la nueva, que inaugura el análisis de las formas de la subjetividad y pone las bases de otro tipo de metafísica. En un examen implacable de los paralogismos de la psicología racional, de las antinomias de la cosmología racional y de los sofismas de la teología racional, Kant cierra definitivamente el camino de la antigua metafísica trascendente. Su repulsa se funda en la crítica de la razón que, al determinar la extensión y los límites de todo saber, señala también las dificultades insalvables que surgen al querer extenderlo más allá de los confines de la experiencia. La vieja metafísica queda invalidada como ciencia, pero el análisis de la actividad del sujeto que conoce y obra abre la puerta de una metafísica del conocimiento y de una metafísica de las costumbres. Las condiciones de la posibilidad de todo conocimiento universalmente válido y de todo obrar moral universal se encuentran en el sujeto. Y ese saber, desarrollado en sistema, constituye el contenido de la nueva metafísica que Kant inaugura.

Al lado de los resultados negativos del análisis de Kant había lugar para un hecho positivo: si se invalidaba la metafísica, se fundaba, en cambio, la ciencia, amenazada por la crisis escéptica del empirismo. El conocimiento se concebía como síntesis de materia y forma, es decir, integrado por un elemento empírico, particular y contingente, y por un elemento racional, universal y necesario. Por sus solas fuerzas, la razón es impotente para alcanzar lo absoluto, pero aliada a la experiencia permite fundar la necesidad y la validez universal de las ciencias empíricas. De más está señalar que este resultado se logra a costa de dolorosas renunciaciones: la ciencia no se ocupa de númenos, sino de fenómenos, no alcanza el ser-en-sí de la realidad, sino sólo su ser-para-nosotros. Dentro de esos límites sus resultados son inmovibles. Pero todo esto implica un supuesto, que la ulterior

evolución de la filosofía se ha encargado de quebrantar: la creencia en una razón pura, ajena al curso efectivo del tiempo, independiente de la historia, dotada de una estructura cerrada y definitiva, dada de una vez para siempre. La tabla kantiana de las categorías, es decir, de los conceptos fundamentales, es fija y cerrada: doce géneros supremos, distribuidos en cuatro grupos (según cantidad, cualidad, relación y modalidad), trazan, de una vez para siempre, los cuadros de toda objetividad posible, fuera de los cuales está vedado salir. Esto explica que cien años más tarde, otro pensador, Dilthey, en una época saturada, no ya de ciencia física como la de Kant, sino de saber histórico, y con una conciencia muy aguda del *fluir* temporal, volviera a plantearse el problema de la posibilidad de la metafísica, cuyo contenido permanecía invariable, pero cuya situación había cambiado. La razón pura de Kant resultaba excesivamente rígida frente a la razón histórica que preconizaba Dilthey. En su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey muestra que la conciencia histórica es incompatible con la construcción de sistemas metafísicos, que éstos presuponen la existencia de una razón independiente del mundo y una armonía preestablecida entre la estructura de ambos —razón y mundo—, e ignoran que todo concepto extrae su sentido de la experiencia, que es siempre de índole vital e histórica. La razón, al fin de cuentas, es una función que surge en medio de la vida, que no tiene una estructura fija y definitiva, lo cual anula toda pretensión de encerrar sus conceptos fundamentales en una tabla de categorías rígida e invariable. No sólo la metafísica dogmática, sino también la metafísica crítica de inspiración kantiana, resultan invalidadas por Dilthey. La crítica de la razón histórica hace posible y justifica un concepto de filosofía como cosmovisión, pero admite también la pluralidad de tipos de cosmovisión y la transformación de sus contenidos en el proceso histórico de la humanidad. A la razón pura, que constituía la estructura del sujeto trascendental de Kant, sustituye Dilthey la razón histórica fundada en la vida.

Situación actual del problema de la metafísica

Los cambios antes señalados invitan a preguntar por la situación actual del problema de la posibilidad de la metafísica. Muchas son las vicisitudes por las que ha atravesado el pensamiento occidental desde los días ya lejanos de Kant, y aún desde los más próximos de

Dilthey. También hoy se sigue cuestionando la idoneidad de la razón para penetrar en lo suprasensible, para alcanzar lo absoluto. Y la razón misma, en sus usos especulativo y práctico, es concebida hoy como un género que alberga una pluralidad de especies: lógica, dialéctica, vital, histórica, existencial, axiológica, retórica... La acción ha pasado a ocupar un puesto de preferencia en las disputas de nuestra época, y con ella las nociones de tiempo, devenir, vida, existencia e historia. Todo esto torna más aguda la situación del problema de la metafísica en la actualidad.

Los nuevos hechos que han contribuido a configurar el contexto en que surge hoy el problema son de índole muy variada; algunos hunden sus raíces en el siglo pasado, otros son más recientes, pero todos se amalgaman en un complejo que determina el cambio de la situación del problema.

1. El primero de todos es la huella que han dejado dos pensadores del siglo XIX, Kierkegaard y Nietzsche, muy distintos de cuantos habían integrado la tradición filosófica anterior. Estos pensadores aportan una nueva experiencia ontológica, una experiencia que exige ser entendida, que reclama su traducción a conceptos. La dificultad de semejante empresa explica que las ideas de ambos autores no fructificasen en el momento en que aparecieron. Tal vez por eso sus pensamientos germinaron tardíamente y sus destinatarios y herederos pertenecen a una posteridad que llegó con bastante atraso. Pero si ambos permanecieron aislados e incomprensidos en su momento, su herencia se hizo sentir más tarde, y a partir de entonces impuso una revisión de los conceptos fundamentales de la filosofía y aun del estilo mismo del filosofar. Un sentimiento inédito de la vida, una revelación nueva de la existencia, un descubrimiento de la interioridad constituía el mensaje de ambos.

Los continuadores de Nietzsche constituyen una pléyade de pensadores muy diferentes entre sí pero hermanados por su común predilección por el problema de la vida. Klages y Spengler pertenecen a una de las ramas de ese movimiento que integran, por otro lado, Dilthey, Bergson, Simmel, Ortega y Gasset. La vida, a cuya experiencia se remiten todos, aparece en el centro de sus meditaciones como una realidad sui-generis que no se deja racionalizar plenamente. La vieja noción de razón pura es desplazada en nombre de las nociones de razón vital y de razón histórica o en nombre de una intuición que se pre-

senta como simpatía. El concepto de lo irracional se agranda hasta dominar toda la escena intelectual, tanto en la esfera genérica de la vida como en las del instinto, la voluntad, el sentimiento o la acción. El nuevo concepto de razón, quizá prematuramente acuñado por los teorizadores más recientes, padece de oscuridad: no se advierte bien si la razón vital es una función al servicio de la vida y, por lo tanto, un instrumento de adaptación biológica o de ajuste social, o si involucra un nuevo sistema de categorías destinado a racionalizar esa corriente vital impetuosa en la cual aparece injertada. Igual oscuridad revela la noción de razón histórica, que en algunos autores se superpone a la anterior, y que parece destinada a tornar inteligible la realidad histórica. En el dominio de la gnoseología florecen distintas formas de la intuición, desde las más humildes, apegadas todavía a la estructura psicosomática del hombre, hasta aquellas otras que parecen emancipadas de la influencia del cuerpo; se perfeccionan las técnicas, cada vez más variadas y sutiles, de argumentación lógica; se separan una pluralidad de interpretaciones, que a su vez suponen otras tantas ideas acerca del hombre: pragmatismo, historicismo, perspectivismo, que se contraponen a las concepciones tradicionales.

La herencia del pensamiento de Kierkegaard se percibe en la temática de los pensadores más importantes de nuestra época: Jaspers y Marcel, Heidegger y Sartre, Abbagnano y Merleau-Ponty, Chestov y Berdiaeff, Martin Buber y Peter Wust, muy distintos entre sí por lo que atañe al contenido doctrinal, pero próximos en lo que concierne a ciertas experiencias y conceptos fundamentales. El concepto de existencia, puesto en circulación por Kierkegaard, y entendido a partir del individuo concreto y singular como un despliegue temporal, único, y, a la vez, de índole histórica, se ha adelantado al primer plano de la reflexión, y con él los conceptos de devenir, elección, pasión, comunicación, incertidumbre, riesgo, soledad, libertad y muerte. La contienda contra la filosofía anterior se torna más aguda a partir de este momento. Se acusa de fracaso a la especulación metafísica anterior, especialmente a las formas derivadas del idealismo, se niega a la filosofía el derecho de presentarse como ciencia; se la concibe como un modo de la existencia y no como un sistema de conocimientos universales. Conceptos como creencia, angustia y paradoja, reveladores de ciertas experiencias, quebrantan la vieja concepción de la filosofía.

2. Otro hecho, que no podría dejar de tomarse en cuenta, es la

declinación del espíritu teórico puro, que va asociada al predominio de las tareas prácticas, tal como se advierte a través del auge de la técnica moderna. Parece predominar en nuestra época un tipo de mentalidad tecnocrática, que acabará por modificar la relación del hombre con el mundo: su ideal no es contemplar la realidad, sino penetrar en su interior, desmontar sus partes y reconstruir a voluntad los objetos, y, en el orden general, doblegar las fuerzas de la naturaleza o ponerlas al servicio de los designios humanos. El conocimiento, que surge en el proceso mismo de la acción, está condicionado por ella y no puede desprenderse de este oscuro vínculo. Esta situación no es resultado del azar: está determinada por la necesidad de planificar la acción en todos los dominios —economía, medicina, educación, política—. El hombre de hoy no se resigna a encaminarse a ciegas hacia el porvenir. Quiere, más bien, y no podría dejar de hacerlo, anticipar en el presente la figura del futuro, y para ello se vale de los recursos que le ofrece la técnica. El hombre de nuestro tiempo exige una filosofía que conduzca directamente a la solución de las cuestiones más urgentes e inaplazables que le propone la situación del mundo contemporáneo. A la impaciencia de la voluntad se une el visible desdén hacia una filosofía concebida como un juego puramente intelectual y extraño a las urgencias prácticas de la hora. El viejo ideal de la vida contemplativa, que desde Platón y Aristóteles hasta Tomás de Aquino, había suscitado la admiración de las gentes y la alabanza de los filósofos, ha perdido vigencia en la actualidad.

3. Afín en espíritu al anterior es el hecho de la creciente difusión del marxismo, pensamiento militante de nuestra época que propugna, con toda energía, el rechazo de la metafísica, que, a su vez, concibe como una empresa intelectual que, utilizando un método distinto del científico, pretende ocuparse de entidades situadas fuera del mundo material, a cuyo conocimiento asigna un valor absoluto. El rechazo se funda principalmente en la actitud de la filosofía tradicional empeñada en construir sistemas de ideas, verdaderos tejidos de abstracciones sin conexión con la vida efectiva de los hombres y que, en el fondo, traducen consciente o inconscientemente los intereses de una clase social que, para defender sus privilegios, se opone al progreso colectivo. El marxismo satiriza la figura del filósofo tradicional, que se rehúsa a intervenir en la acción porque sólo quiere contemplar el mundo, que predica el apoliticismo y se dedica a problemas en que

no arriesga nada porque no se atreve a enfrentarse con las auténticas cuestiones sociales de su hora y, de esta manera, se torna inoperante e ineficaz. Los filósofos que hasta ahora se han limitado a interpretar el mundo deben ceder su sitio a quienes han tomado sobre sí la responsabilidad de transformarlo. Esto equivale a sostener que la filosofía ha de realizarse en la acción y, por lo tanto, superarse como filosofía. En nombre de las exigencias de la acción, el marxismo propugna el desalojo de la filosofía.

4. No es menos importante la posición en que se coloca la nueva epistemología frente a la pretensión de verdad de la ciencia. El investigador científico ya no asume la postura arrogante de otras épocas porque la ciencia ha renunciado a dos ilusiones: a la pretensión de valer como imagen de la realidad y a la aspiración a alcanzar una verdad necesaria. Colocado el problema en estos términos, que trasuntan una gran humildad, la ciencia de hoy no autoriza elaboraciones o integraciones de carácter metafísico sobre la base de sus datos y leyes, esperanza que en otros tiempos estimuló la constitución de una metafísica inductiva que pretendía erigirse en imagen válida del mundo.

5. Sobre esto incide también una nueva orientación del pensamiento contemporáneo, el neopositivismo, que rechaza igualmente la metafísica. Su crítica se funda en el análisis lógico del lenguaje, y no carece de sólidas razones para justificarla. Desde el momento en que el metafísico encierra en palabras su doctrina, a fin de fijar su mensaje con vistas a la comunicación con los demás, desde que formula enunciados, los desarrolla y utiliza el razonamiento para demostrar su verdad, entra inevitablemente en la esfera de la lógica. Al hacerlo queda encadenado a las reglas que rigen el sistema respectivo. Cualquier transgresión a la sintaxis lógica invalida sus demostraciones. El neopositivista, además, reiterando en este punto la consigna de Comte, sostiene que es menester atenerse a los datos de la experiencia y no trascenderlos, y que toda proposición que no se acompañe de un criterio empírico de verificación, sea éste el que fuere, carece de sentido y ha de ser descartada sin más trámite. Observa el neopositivista que la metafísica se expresa en proposiciones que no son empíricas y que, sin embargo, pretenden tener un contenido existencial. Desde su punto de vista esta pretensión resulta insostenible: las presuntas proposiciones de la metafísica sólo son simulacros de tales y, por lo tanto,

no son ni verdaderas ni falsas; carecen simplemente de sentido. Queda, así, anulada en su raíz la posibilidad misma de la metafísica.

Del examen de los factores que integran la situación en que se plantea actualmente el problema de la posibilidad de la metafísica parece desprenderse la siguiente conclusión: se ha producido, de manera puramente fortuita, una convergencia de dos líneas de pensamiento, ambas igualmente desfavorables para la metafísica. La primera pone en cuestión su pretensión de ser ciencia; la segunda anula de raíz su misma posibilidad. Por un lado la nueva experiencia ontológica —vida, existencia, historia— invita a poner el acento sobre lo concreto en su singularidad única e irrepetible, justamente aquello que la ciencia ha excluido de sus esquemas conceptuales porque elude toda posibilidad de ser racionalizado. Nunca se ha dado con tanta claridad la oposición entre realidad y ciencia. Por otro lado se incubaba una reacción resueltamente hostil a la metafísica, que se desprende del neopositivismo, del nuevo y prudente estilo de la ciencia actual, lo mismo que del pragmatismo y del marxismo. Esta situación del problema parecería condenar de antemano todo intento de repensar las cuestiones de la metafísica.

La crítica, demoledora en grado extremo, no le impidió a Kant confesar que su sino era vivir enamorado de la metafísica, y, más tarde, a Dilthey declarar que la conciencia metafísica es eterna en el hombre, queriendo indicarse, en ambos casos, que se trata de una aspiración constitutiva del hombre mismo e inseparable de su naturaleza. Estas declaraciones tornan más incitante la pregunta por la situación del problema de la metafísica en nuestros días.

La metafísica entre la ciencia y la experiencia

1. Muchos son los ejemplos que podrían escogerse para ilustrar esta situación. Bastan unos pocos, por lo demás muy significativos. Nicola Abbagnano, en una sugestiva comunicación recogida en las "Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía" (Bruselas, 1953), titulada *Experiencia y metafísica*, inquiera por el vínculo existente entre estos dos campos. La experiencia, dominio de lo mudable, múltiple, particular y contingente, es precaria, indeterminada e incierta. Estos rasgos no excluyen siempre los contrarios: repetición, constancia, uniformidad, semejanza, pero tampoco garantizan ninguna segu-

ridad ni universalidad en este dominio. La metafísica, preocupada por el ser de los entes, tiende a buscar determinaciones universales y necesarias, que ostenten la garantía de su validez absoluta. Por tener caracteres opuestos ambos dominios se excluyen, lo que hace suponer que es ilusoria la pretensión de elaborar una metafísica en el terreno de la experiencia.

Esta conclusión, aparentemente desalentadora, no le impide a Abbagnano admitir la posibilidad de plantear el problema de las relaciones entre experiencia y metafísica en términos muy distintos de aquellos en que se lo ha hecho tradicionalmente y que desemboca en la mutua exclusión de ambos dominios. Es posible admitir la existencia de una pluralidad de campos de investigación, cada uno de los cuales exige un principio que lo delimite y técnicas que orienten la exploración dentro de su perímetro. Ningún campo excluye la existencia de otros ni es una totalidad absoluta, sino un dominio cuyos límites, fijados de antemano, pueden ser también desplazados. Podría reservarse el nombre de metafísica para designar un campo de investigaciones que tendría por objeto el estudio de las condiciones que hacen posible la constitución de cualquier campo. Semejante investigación participa del carácter empírico porque no puede perder de vista la existencia y estructura de los restantes campos de investigación. Sería ilusorio que aspirase a la necesidad de la metafísica clásica, derivada de la pretensión de valer como expresión de la totalidad del ser. Habría que admitir, más bien, la pluralidad y diversidad de las metafísicas, concebidas como otros tantos esfuerzos históricos para dar razón de las condiciones en que se constituyen los campos de investigación. La aceptación de este punto de vista permitiría garantizar la autonomía y el significado de los esfuerzos de la metafísica.

Al dedicarse a explorar las condiciones de la posibilidad de toda investigación en general, la metafísica domina, por así decirlo, todos los demás campos de investigación. No se confunde con ninguna ciencia en particular, pero conserva el carácter de ciencia autónoma y, en cierto sentido, rectora de las otras. Por este camino se devuelve a la metafísica una parte de su perdida vigencia.

2. Desde otro ángulo, Nicolai Hartmann se ha empeñado en mostrar que lo metafísico no está fuera de la experiencia. Un análisis fenomenológico de la experiencia parece corroborar esta tesis en todos los dominios: lógico, físico, biológico, social, histórico. En el conteni-

do de los problemas es posible discernir dos elementos: uno, inteligible; otro, transinteligible. El núcleo alógico e irracional, que aparece en el fondo de los problemas, es el elemento metafísico que se nos da en la experiencia misma. No está de más repetir que no todo es metafísico en el contenido de los problemas: hay elementos inteligibles, penetrables por la razón, que sirven como de marco ontológico para enuadrar el fondo impenetrable, irracional. La metafísica es la investigación que se realiza en esa profundidad oscura: y se constriñe a la inquisición, no supera la etapa aporética y es posible sólo como problema.

El hecho de que los problemas sean múltiples y aparezcan en los más diversos campos de exploración, no rompe de por sí la unidad de la metafísica. Es verdad que no ha de anticiparse esa unidad, ni es lícito presuponerla o imaginarla como ya realizada. Más bien, hemos de presumir que, por el hecho de que los problemas se relacionan entre sí, hay una unidad subyacente, oculta a la mirada del investigador, pero no ilusoria o inexistente.

Hartmann distingue dos tipos de irracionalidad: la primera, que es ontológica, comprende lo contingente, lo carente de fundamento; la segunda, de índole gnoseológica, se refiere a lo inaccesible a la razón, a lo incomprensible, a lo incognoscible. Dentro de esta última cabe, a su vez, distinguir tres sub-tipos: lo alógicamente irracional (como las cualidades sensibles), lo transinteligiblemente irracional (como los números irracionales) y lo alógica y transinteligiblemente irracional (como los objetos reales). Conviene también distinguir el irracional de los místicos y el de los filósofos. El primer tipo se sustrae a la lógica, pero no es incognoscible: revelación, intuición, éxtasis, amor intelectual de Dios, son los caminos por los cuales llega a la conciencia, aunque la experiencia misma se resista a ser traducida a términos lógicos. La filosofía admite un irracional más profundo que la mística: el que es a la vez alógico y transinteligible.

El saber crítico de lo irracional sólo ostenta un valor de mera aproximación. La metafísica no puede aspirar a ser un saber necesario y universalmente válido; no supera la etapa de la pregunta, pero su objeto no es una ilusión; aparece en los fenómenos del conocimiento todas las veces que el análisis conduce a contradicciones. Lo conocido, el objeto, es sólo un aspecto del ente, y cuando la contradicción se traslada al ente mismo es de índole metafísica.

3. No menos significativa es la respuesta que Karl Jaspers ha dado al problema de la posibilidad de la metafísica desde el ángulo de la filosofía de la existencia. También Jaspers está persuadido de que la metafísica no es ciencia ni puede serlo, entre otras razones porque el ser no es objeto y, por ende, exige un pensar distinto del conceptual que sólo capta determinaciones objetivas y que pretende ser un espejo en el cual la realidad refleja su propio rostro. La negación del carácter científico de la metafísica no involucra el repudio de la ciencia. Su actitud frente a ella no es devota ni desdeñosa, sino crítica. Tres deficiencias, al lado de otros significados positivos, atribuye Jaspers a la ciencia: ignora qué es ente, pero sabe que lo ignora; no establece objetivos para la vida humana, y ni siquiera puede determinar su propio sentido en la existencia, porque ella misma existe sobre la base de impulsos que no pueden ser demostrados científicamente. A pesar de ello no carece de importancia para la filosofía: es metódica y crítica e invita a adoptar igual actitud en cualquier otro dominio del saber. En contraste con autorizados epistemólogos contemporáneos, que dudan que el mensaje de la ciencia pueda ofrecer ni remotamente una imagen del mundo, Jaspers le asigna valor de conocimiento positivo hasta el punto que la filosofía se expondría a quedar ciega sin su apoyo. Si el saber que ofrece no es último y definitivo, posee, sin embargo, idoneidad, por lo que la filosofía debe delegar en ella todo lo que puede ser examinado crítica y objetivamente. Tampoco puede concebirse a la metafísica como ontología racional, conclusión que corrobora la anterior negación y se funda en parecidas razones: el ser no es algo dado que se deje apresarse en conceptos, y ni el método especulativo, entendido a la manera tradicional, ni los más recientes métodos analíticos y críticos podrían prestarle apoyo suficiente.

La metafísica se presenta, una vez más, como aspiración al conocimiento de la totalidad, pero ésta es inaccesible. Conocemos siempre dentro de un horizonte, pero lo que abarca todos los horizontes nos resulta incognoscible. Podemos llamarle mundo, alma, trascendencia, y entre los dos términos extremos, como entre dos polos, nos hallamos nosotros sin posibilidad de agotar ninguno y sin poder encaminarnos hacia uno u otro por el conocimiento. La imposibilidad de alcanzar la totalidad del ser reduce la empresa filosófica a un trascender —superar límites, romper barreras, esquivar oposiciones— condenado de

antemano a no alcanzar la meta. La orientación en el mundo, el esclarecimiento de la existencia, el ansia de trascendencia señalan las tres direcciones del trascender, todas ellas inaccesibles a la razón y al lenguaje: los conceptos se tornan equívocos y las palabras pierden su significado, pero el mismo vacío en que caen unos y otras sugiere la existencia de la meta inalcanzable. Jaspers interpreta positivamente el fracaso a que nos condena toda búsqueda: vislumbramos el ser en el fracaso. Toda experiencia existencial exhibe el resquebrajamiento y el desgarramiento de todo ente: el cosmos sometido al cambio no ofrece apoyo más firme que nuestra existencia condenada a realizarse precariamente como historia.

Pero la metafísica no está entregada al azar: el método prescribe los itinerarios a seguir en tres orientaciones distintas. I. Como trascender formal invita a pasar de lo pensable (reino de las categorías) a lo impensable (absoluto); como pensar que, al anularse a sí mismo, aclara sin embargo mi conciencia del ser, ya sea absolutizando una categoría (analogía: Aristóteles, Tomás de Aquino), aceptando la contradicción (coincidencia de los opuestos: Nicolás de Cusa), relacionando una categoría consigo misma (*causa sui*: Spinoza); ya sea esforzándose por superar la posición sujeto-objeto. Todo esto resulta muy extraño al pensar habitual porque violenta las reglas de la lógica tradicional. II. En mi propia existencia experimento la trascendencia en las situaciones límites —muerte, azar, culpa, lucha, sufrimiento—, aunque se desvanece al intentar contemplarla y pensarla, pero me muestra que mi relación con el ser tiene el cariz dramático del desafío o el abandono, nunca la forma sosegada de la posesión definitiva. III. La lectura de las cifras es el último y también insuficiente aspecto del método. Todo —mundo o historia, proceso natural u obra de arte— puede ser cifra, es decir, expresión de algo, pero aquello que se expresa a través de la cifra habla a la existencia, no a la conciencia en general. No conduce a ningún saber, no ofrece seguridad, no suministra garantías de su verdad y condena al fracaso toda prueba. Las cifras mismas son equívocas, están expuestas a interpretaciones múltiples y arbitrarias, y el simbolismo está lejos de ser conocimiento. Los caminos que conducen al ser están bloqueados.

4. No es mucho más alentador el mensaje que se desprende de la obra de Martín Heidegger, a pesar de las promesas de su método fenomenológico, analítico y hermenéutico conducido con rigor ejem-

plar sobre el ser del existente humano. Después de haber caracterizado a la ciencia, con palabras que recuerdan expresiones afines de Husserl, como el conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación, Heidegger advierte que esta definición no muestra el sentido último de la ciencia, y que éste ha de ser buscado en un modo de ser del hombre. Nada se habría ganado caracterizando a la metafísica como una ciencia: está lejos de ser un sistema fijo y necesario de conceptos, absoluto y verdadero en sí. Al contrario: el hombre, que es la fuente de toda inteligibilidad, la arrastra consigo en su propia contingencia. Por eso participa de la historicidad de la existencia humana y es, en el fondo, el desarrollo mismo de la existencia y, como tal, exhibe la finitud inherente a ésta.

Heidegger protesta contra la concepción de la metafísica tradicional, que se despliega en sucesión de sistemas conceptuales desde Platón y Aristóteles hasta alcanzar su culminación en Hegel y su declinación a partir de Nietzsche. Le reprocha haber olvidado la distinción entre ser y ente, haber proyectado todo su interés sobre el ente y concebido al ser en términos entitativos. Heidegger separa los dos términos, afirma la prioridad del ser sobre el ente y sobre el pensamiento, reclama una experiencia del ser, pero al mismo tiempo muestra la imposibilidad de traducirla en términos de ciencia. Si la metafísica es un acontecimiento que sobreviene en la existencia humana, si la revelación del ser se alcanza en ciertos templos privilegiados de ánimo, queda excluido el pensar conceptual de tipo representativo como medio adecuado para su formulación objetiva, y sólo cabe apelar a un pensar poético en el cual las palabras sugieren en vez de nombrar, o invitan a pasar por una experiencia que es incomunicable. La metafísica reclama un pensar poético y acaba negándose como filosofía para trascenderse en mística, acción o poesía.

UNA AMBIGÜEDAD EN LA FILOSOFÍA DEL LENGUAJE DE HUSSERL

por Andrés Raggio

Uno de los aspectos más importantes de la fenomenología por medio del cual ha ejercido una mayor influencia en las ciencias particulares es su filosofía del lenguaje. Ya en sus comienzos, en las *Investigaciones lógicas*, la fenomenología permitió atacar el problema del lenguaje en un doble frente: al postular la existencia de significaciones independientes de, pero correlativas a, los actos de expresión lingüística, dio un nuevo impulso a la semántica, y al elaborar una teoría detallada de la subjetividad ofreció el instrumento necesario para describir exacta y minuciosamente ese sujeto hablante que, desde Humboldt hasta Croce, había constituido el núcleo de toda filosofía del lenguaje.

Sin embargo, tan pronto entramos a considerar los pormenores de la filosofía husserliana del lenguaje constatamos una ambigüedad fundamental, que se traduce y se revela en una doble posición, negativa y positiva, con respecto al fenómeno total del lenguaje.

Empecemos por la primera. Para el filósofo que propugna una vuelta "a las cosas mismas" el lenguaje no puede ser otra cosa que un medio turbio y deformante que se interpone entre el mundo y nosotros, y que debemos tratar de disipar si queremos acceder directamente a él. En la primera fase de su filosofía¹, en el período ontológico hasta la aparición de las *Investigaciones lógicas*, Husserl describe el fenómeno lingüístico mediante un modelo dinámico, que se ha hecho clásico, y cuyos dos polos son las intenciones significativas (los actos de hablar y entender) y las intuiciones impletivas (los actos de intuir y pensar)². Pero el acento recae sobre el segundo: el hablar es, en

¹ Conocemos las dificultades —en HUSSERL más que en cualquier otro gran filósofo— de toda periodización, pero por motivos expositivos no podemos renunciar por completo a ella.

² Para Husserl no hay diferencia alguna entre intuir y pensar; pensamiento e intuición categorial son una y la misma cosa. De ahí que se equivoquen los que exigen una fenomenología del pensar para complementar la del intuir.

cierto modo, una forma subsidiaria y derivada del pensar y éste, y sólo éste, es el que sorteando las ambigüedades y deformaciones del lenguaje nos presenta la realidad misma, ya sea el mundo real-empírico vertido en sus formas categoriales particulares, ya sea el mundo ideal de las esencias.

Fink describe muy bien esta característica de la fenomenología en sus comienzos cuando afirma: "La cosa misma es mentada de modo tal que puede ser determinada predicativamente e interpretada mediante las formas lógico-sintácticas del lenguaje, pero sin que necesite en su mismidad autárquica de este último. En otras palabras, se considera el lenguaje como una facultad inherente al hombre para articular en formas de sentido las cosas, que en sí mismas son a-lingüísticas; el lenguaje no tiene nada que ver con el ser de las cosas. La predicación es una operación lógica referida a una cosa que, en sí misma, es pre-lógica. Por eso la fenomenología, en sus comienzos, muestra una desconfianza prudente con respecto a toda seducción implícita en las palabras y los conceptos; la fenomenología quiere quitar a las cosas su manto lingüístico usual para poder ponerlas a la vista «lógicamente desnudas». Su *desideratum* es un lenguaje cauteloso, que conoce su propia naturaleza, que no viola las cosas y que es capaz de distinguir la «cosa misma» de la forma predicativa"³.

Se nos podrá objetar que esta desvalorización del lenguaje sólo es una consecuencia de la posición ontológica del primer Husserl y que los distintos tipos de reducciones trascendentales abren nuevas perspectivas. Por cierto que, al considerar el lenguaje como un momento fundamental de la "vida trascendental" del sujeto, Husserl le asigna funciones en la constitución trascendental del mundo, del sujeto y de la intersubjetividad que antes había pasado por alto. Por ejemplo, y con respecto a la última, el texto siguiente de *Ideas II* (pág. 95, nota 1; Husserliana IV) trae una novedad fundamental: "Según mis propias observaciones, parece ser que en el niño la voz, primero producida y luego oída analógicamente, es el puente... para la constitución del *alter ego*...". Que el lenguaje como voz humana pueda servir de trampolín para liberar al *ego* de su soledad trascendental parece ser algo imposible si nos atenemos estrictamente al modelo dinámico referido anteriormente. Pues según éste, la voz hu-

³ Cf. EUGEN FINK: *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie* (Paris, 1952), pág. 60.

mana, ya sea como dato *hylético* o como intención significativa, no puede ejercer una función de presentación ontológica, y menos aún en el caso de una presentación ontológica tan compleja e importante como la del *alter ego*.

Sin embargo, abundan también los textos del último Husserl en los cuales se traduce una abierta actitud negativa hacia el lenguaje. Sirvan de ejemplo los dos siguientes: "El manto de ideas «matemática y ciencia natural matemática» o, en su lugar, el manto de símbolos de las teorías matemático-simbólicas comprende todo aquello que tanto al científico como al hombre culto aparece como la verdadera naturaleza objetiva y real, y reemplaza al mundo de vida enmascarándolo. El manto de ideas hace que tomemos por el ser verdadero lo que sólo es un método..." (*Die Krisis...*, Husserliana VI, pág. 52). "Es fácil notar que en la vida humana tanto el conocimiento y el pensamiento intuitivos como las experiencias lingüísticas ligadas a la intuición —que crean todas ellas sus objetos originariamente evidentes mediante actividades basadas en la experiencia sensible— caen rápidamente y en medida creciente en la seducción por el lenguaje..." (*Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie...* *Révue Internationale de Philosophie*; Bruselas, 1939, tomo I, pág. 213).

Esta seducción por el lenguaje tiene, sin lugar a dudas, un sentido diferente en el primero y en el último Husserl: en un caso se trata de una serie de pre-juicios implícitos en la estructura semántica de los lenguajes, que nos bloquea el acceso directo y genuino a las cosas mismas en su autarquía ontológica; en el otro es el mundo de vida el que se ve distorsionado y oscurecido por categorías lingüísticas que tienen su origen en las idealizaciones científicas. En el primer caso la seducción por el lenguaje proviene de los lenguajes naturales —hablados—; en el segundo, de los artificiales —científicos—. Pero en ambos el peligro es el mismo: la pérdida de la pureza, originalidad y fidelidad de una experiencia intuitiva que opera —o, mejor dicho, puede operar— previa a toda expresión y formulación lingüísticas.

Husserl asigna al lenguaje como única función la de formular lo que ha sido constituido previamente mediante actos de naturaleza no-lingüística. El lenguaje es como un barniz que recubre toda la superficie de un objeto, pero deja ver sus partes, sus formas, su textura. "La «expresión» es una forma especial", dice Husserl, "que se adapta a cualquier «sentido» elevándolo a la esfera del *logos*, de lo

conceptual y por consiguiente de lo general" (*Ideas I*, § 124). "La capa de la expresión", dice también Husserl, "no es productiva, si prescindimos de su peculiaridad, que consiste en expresar todas las otras intencionalidades. O si se quiere: su productividad, su rendimiento noemático se agota en el expresar y en la forma conceptual que acompaña a éste" (*Ideas I*, § 124). Y aun en el artículo revolucionario sobre "El origen de la geometría..." Husserl no cambia fundamentalmente su posición, pues a lo sumo admite que el lenguaje —la escritura en este caso— puede contribuir a garantizar el acceso a las objetividades de sentido, que otros actos no-lingüísticos han constituido. La función fundamental de presentación ontológica escapa todavía al lenguaje y éste sólo sirve, por así decir, para mantener libres de obstáculos las vías de acceso que nos comunican con aquéllos¹. En resumen, Husserl parece continuar la escisión entre pensamiento y lenguaje que, según Johannes Lohmann (cf. "Das Verhältnis des abendländischen Menschen zur Sprache, Lexis, Tomo III, pág. 6), fue introducida en el pensamiento occidental por el nominalismo y el empirismo.

Con esto creemos haber documentado suficientemente lo que hemos llamado la actitud negativa de Husserl frente al lenguaje; pasemos ahora a su actitud positiva.

En la *Primera investigación lógica* Husserl introduce la distinción entre significación, sentido y objeto; más exactamente, entre intención significativa, sentido impletivo y objeto. El origen inmediato de esta doctrina husserliana es un artículo de Frege, que ha servido de punto de partida a toda la semántica lógica contemporánea. El origen mediano es la teoría estoica de los *lekta*. Se trata, pues, de una doctrina que pertenece al ámbito de la lógica y, en general, de la filosofía del lenguaje. Ahora bien, lo característico de Husserl y lo que nos interesa para documentar la tesis que defendemos es que él generaliza estas distinciones aplicadas en un principio a los actos expresivos (al hablar y al entender en la terminología usual) y las utiliza con pequeñas modificaciones como esquema universal para describir todos los tipos de actos mediante los cuales la subjetividad constituye trascendentalmente su mundo. Husserl lo dice claramente en *Ideas I*, § 124:

¹ Cf. "La función principal de la escritura consiste en posibilitar la objetividad de las estructuras ideales de sentido en la forma peculiar de la virtualidad" *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie...*, pág. 212.

“Limitémonos al significar y a la «significación». Estos términos se relacionan originalmente con la esfera lingüística. Sin embargo, es prácticamente inevitable y además un paso muy importante, ampliar y modificar el sentido de estas palabras de suerte que puedan aplicarse a todos ... los actos”.

De esta manera el lenguaje, que como presunto seductor de una originalidad y pureza en peligro había sido desterrado del reino de la investigación fenomenológica, reingresa y se instala en el núcleo mismo de la teoría husserliana de la subjetividad. No se trata de un desliz o de una inconsecuencia de Husserl, sino de algo deseado explícitamente, pues es “prácticamente inevitable y un paso muy importante”. Muchos capítulos de las *Ideas I* han sido concebidos *sub specie linguae*.

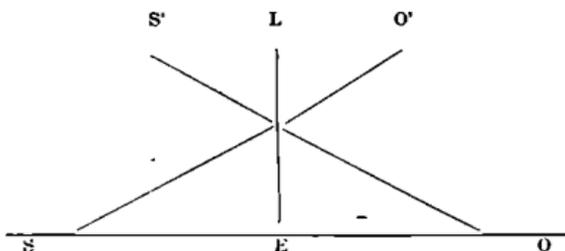
Inmediatamente surge la pregunta: ¿este conflicto entre las actitudes negativa y positiva de Husserl con respecto al lenguaje afecta seriamente la coherencia sistemática de su filosofía? ¿O es una de esas tensiones dialécticas que están en “las cosas mismas” e inyectan vida en todo sistema filosófico?

Nos inclinamos por la segunda alternativa. En *Experiencia y juicio*, la obra que resume toda su filosofía del lenguaje, Husserl muestra la misma ambigüedad. En esta obra el lenguaje es la última capa, el último estadio de un proceso que comienza con la percepción en la pasividad, se continúa en la explicitación pereceptiva y la síntesis categorial del juicio, y remata precisamente en la expresión mediante significaciones, o sea, en la expresión lingüística. De nuevo aquí el lenguaje sólo formula, expresa y comunica (en el caso de la relación intersubjetiva) lo previamente constituido. Pero también aquí muchas estructuras propias del ámbito lingüístico —por ejemplo: la unidad indivisa del sujeto, la atribución especificadora, la comparación, etc.— aparecen en capas pre-lingüísticas. Como no puede tratarse de un uso equívoco de términos, sólo resta concebir la reaparición de esas categorías lingüísticas como análoga o idéntica. En el primer caso, hasta la experiencia sensible, pasiva y antipredicativa, tiene rasgos lingüísticos; en el segundo, es lisa y llanamente una forma de lenguaje. De todos modos, de nuevo en *Experiencia y juicio* el lenguaje es relegado a cumplir una función meramente reproductiva, pero a la vez penetra y anela en las estructuras más íntimas y más profundas de la subjetividad.

Si Heidegger es un intérprete fiel de Husserl —problema para cuya decisión carecemos de la distancia histórica necesaria— ¿no es acaso su concepción de la verdad como des-cubridora y en-cubridora la transcripción en términos de la metafísica existencial de esa ambigüedad del lenguaje con la cual Husserl ha luchado toda su vida?

Es que, como ya bien lo sabía Humboldt, el lenguaje constituye el punto de contacto del sujeto y del objeto, el vínculo que une y separa a la vez a ambos: todo fenómeno lingüístico tiene una doble vertiente y por ello admite y exige una doble interpretación filosófica. Visto desde el objeto no hay nada en el sujeto que no sea lenguaje; visto desde el sujeto no hay nada en el objeto que no tenga una componente lingüística. Buscar una subjetividad muda es tan quimérico como hallar un objeto "lingüísticamente desnudo".

El esquema siguiente, utilizado en la teoría de los conjuntos, puede aclarar la situación:



LE es el lenguaje¹; *ES* el sujeto²; *EO* el objeto; *S'* el punto de vista subjetivo-trascendental y *O'* el objetivo-ontológico. A cada punto de *LE* le corresponde de acuerdo con las proyecciones que parten de *S'* y *O'* exactamente dos puntos: uno en *ES* y otro en *EO*. A la inversa, a cada punto de *ES* y de *EO* le corresponde exactamente un punto de *LE*. O dicho en un lenguaje no simbólico: a cada fenómeno lingüístico le corresponde según el punto de vista elegido —subjetivo u objetivo— un aspecto del sujeto y otro del objeto. Y a la inversa, a cada aspecto del mundo objetivo y del sujeto le corresponde un aspecto del lenguaje. Desde *S'* el mundo objetivo aparece vertido en categorías lingüísticas; desde *O'* el sujeto, *sub specie linguae*.

¹ El punto L no pertenece a LE.

² La semirrecta ES es infinita; como la subjetividad en el idealismo fenomenológico por oposición a otros tipos de idealismo.

ESOTERISMO E INICIACION EN EL ESTUDIO DE LA FILOSOFIA¹

Por *Conrado Eggers Lan*

Es nuestro medio suele otorgarse al estudio de la filosofía un carácter esotérico, que no se presenta en una dimensión forzosamente cuantitativa (de hecho, son cada vez más los que tienen acceso al ámbito de la filosofía) sino sobre todo cualitativa: un halo de misterio envuelve al cultor de la filosofía, que se aparece como “entendido” frente al “profano”. Dado que esa situación ofrece un encanto suficiente como para atraer hacia la misma a personas no siempre dotadas de vocación filosófica; y puesto que —a veces por el mismo motivo— no siempre los “entendidos” en el ámbito de la filosofía lo son en realidad, o al menos no lo son para “entendidos” en otros ámbitos del saber, correspondería hacer un mínimo de claridad sobre el punto; ya que, de otro modo, no se sabe bien si al estudiarse historia de la filosofía se está ingresando o no en el círculo de los “entendidos”, y, en caso afirmativo, qué requisitos serían imprescindibles para ello.

Ante todo, cabría preguntarse: ¿“entendido” en qué? ¿“profano” en qué?

Una mirada a nuestro contorno nos obliga a desdoblar la respuesta, según nos atengamos al *contenido* de los estudios filosóficos, o bien a la *forma* de los mismos. Porque, desde el punto de vista del contenido, “entendido” se equivale con “especialista”: se es “entendido” en un autor, en una escuela, en una época (por ejemplo, en Platón, en la escuela pitagórica, en la filosofía griega, o más precisamente en un período de ésta, como, por ejemplo, el helenístico). Eso implica, pues, una

¹ El texto del presente artículo corresponde aproximadamente al de la primera clase del curso de Historia de la filosofía antigua dictado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires el primer cuatrimestre de 1966. De ahí su carácter propedéutico —que obliga a revisar el concepto de “filosofía” con que se ha de manejar—, del cual no habría podido despojar al texto sin alterar el sentido de conjunto, por lo que he optado por conservarlo, omitiendo sólo las referencias más elementales. Todas las citas de textos corresponden a dicha clase, salvo las del *Banquete* de Platón, que fueron hechas en una posterior, pero que decidí ahora insertar en beneficio de la claridad.

especialización en los estudios, una concentración de los mismos en determinada zona histórica o temática. Desde el punto de vista de la forma, en cambio, es donde aquel mencionado carácter esotérico se patentiza más como tal a los "profanos": se es así "entendido" en el manejo de una cierta *técnica* (una cierta "dialéctica" filosófica, que requiere una gimnasia mental) y un cierto *vocabulario*. Naturalmente que, cuando se cultiva este aspecto formal —sobre todo respecto de algunos autores contemporáneos— con prescindencia o desuido del contenido, el "entendido" sólo puede parecer tal a los ojos del "profano".

Tal vez es de la situación mencionada en las últimas líneas precedentes que han arrancado los insolentes y a la vez estimulantes ataques que Jean-François Revel —en un opúsculo que ha producido en Europa cierta resonancia en los últimos años—² ha dirigido contra la filosofía, o, al menos, contra el "esoterismo" filosófico.

"Es necesario que los «profanos» lo sepan de una vez por todas: en filosofía, semejante «técnica», semejante «vocabulario» *no existen*"³, declara enfáticamente Revel, y define así la cuestión: "pensar es, entre otras cosas, tener un vocabulario, es decir, dar un sentido filosófico a ciertos términos por el empleo riguroso que de ellos se hace y cuyo contenido se llega a enriquecer. Es por eso que no existe jamás un vocabulario filosófico en general, sino sólo el vocabulario de tal o cual doctrina filosófica. Sin duda, algunos términos se fijan, pasan de un autor a otro, con lo cual se ve constituir el vocabulario de una época o de una tradición filosófica"⁴. Pero éste se "convierte en una prisión verbal" cuando no se puede expresar lo que se tiene que decir si no es mediante ese vocabulario, agrega Revel, y aquí se apoya en Kierkegaard, para quien "el medio infalible de saber si alguien comprende lo que dice es invitarlo a expresarse de otro modo"⁵.

Sobre la base de tales conceptos, Revel se pronuncia globalmente contra las investigaciones que se realizan en la actualidad en el campo de la historia de la filosofía: "La historia de la filosofía, en nuestros días, no busca ya *lo que* una doctrina quiere decir, no estudia más que su *manera* de decirlo. Es una historia *descriptiva*"⁶. "El his-

² *Pourquoi des philosophes?* (Utrecht, ed. R. Juilliard, 1957).

³ *Idem*, p. 12.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Id.*, p. 14.

⁶ *Id.*, p. 167.

torialdor no trata de decir lo que *significarían para nosotros* los problemas del autor, ni si significan algo. El historiador *describe*, como se describiría una cadena de montañas⁷. Revel ejemplifica esta situación con un estudio sobre Aristóteles efectuado por el helenista Rodolfo Mondolfo, antiguo conocido y amigo de nosotros los argentinos. En este caso es patente, dice Revel, que el historiador se regocija afirmando que un autor ha dicho tal o cual cosa (dando por resueltos, a estar con Revel, problemas que dicho autor sólo ha planteado), sin que el lector acierte a encontrarle sentido a tesis que hoy, tomadas en sí mismas, resultan gratuitas y anticuadas. Allí donde el historiador goza comprobando que, efectivamente, el autor ha afirmado algo que concuerda con la tesis interpretativa general del historiador, el lector se siente espectador ajeno a esos goces y verdades: "El lector va de decepción en decepción, mientras el historiador vuela de éxito en éxito"⁸. Revel pone entonces condiciones para que la tarea tenga sentido: "La filosofía no puede tener por punto de partida las contradicciones anteriores, más que a condición de ligar su examen a una interrogación original y realmente actual, sin lo que no es más que el hospital en que son atendidas las víctimas de las imprudencias intelectuales del pasado"⁹. Y fija una regla que nosotros subrayaremos porque la consideramos uno de los pasajes más rescatables del aristofanescio ensayo de Revel: "*Un sistema filosófico no está hecho para ser comprendido; está hecho para hacer comprender*"¹⁰. Para concluir: "En suma, los filósofos deberían rehusar un poco más responder a las preguntas de los filósofos, y rehusar un poco menos responder a las preguntas de los profanos"¹¹.

En todo esto vemos aparecer una y otra vez el vocablo a que hicimos mención al principio: "profano", término tomado de la esfera religiosa. Sin duda Revel está consciente de ello, porque en un momento dado afirma que "el punto de vista académico" (fuente de todos los errores precedentes citados) "tiene su raíz, en último análisis, en una concepción *religiosa* de la verdad"¹², lo cual, para Revel, sucede en el pensamiento moderno, a diferencia del griego.

7 *Id.*, p. 21.

8 *Id.*, p. 20.

9 *Id.*, p. 17.

10 *Id.*, p. 25.

11 *Id.*, p. 15.

12 *Id.*, p. 176.

Pero el caso es que, precisamente en el ámbito religioso contemporáneo, y especialmente en la teología católica y protestante, se ha levantado un clamor contra la vieja contraposición "sagrado"- "profano", "religioso"- "secular". Uno de los que con mayor claridad y energía han insistido en ello es el obispo anglicano John A. T. Robinson, quien afirma: "Estamos en la esencia de la perversión religiosa cuando el culto se convierte en un dominio adonde uno se retira del mundo para «estar con Dios»... En este caso, el dominio entero de lo que no es religioso (en otras palabras, «la vida») es relegado a lo profano, en el sentido estricto de lo que está afuera del *fanum* o santuario... Para el cristianismo, por el contrario, lo sagrado es la «profundidad» de lo común, tanto como lo «secular» no es una sección (sin Dios) de la vida, sino el mundo (el mundo de Dios, por el cual Cristo murió) amputado y enajenado de su verdadera profundidad. El propósito del culto no es retirarse desde lo secular hacia el departamento de lo religioso, permitir escaparse de «este mundo» hacia «el otro mundo», sino abrirse al encuentro de Cristo en lo común, a aquello que tiene el poder de penetrar su superficialidad y redimirlo de su alienación. La función del culto es hacernos más sensibles a estas profundidades"¹³.

Estos conceptos, cambiando pocas palabras, giros o metáforas, tienen suficiente representatividad en el pensamiento religioso de nuestra época como para permitirnos aseverar, contra Revel, que no es "en una concepción religiosa de la verdad" donde puede haber adquirido la filosofía un carácter elitista y puramente intelectual. De dicho carácter elitista lucha por despojarse actualmente no sólo la filosofía, sino la religión y también el arte (donde preocupa a los teóricos el hecho de que un cuadro moderno o una obra musical contemporánea no le digan nada a un "profano").

Parafraseando al obispo Robinson, y sin alejarnos demasiado de la propia definición aristotélica —según veremos—, podemos decir que la filosofía debe buscar la profundidad de lo común, y que el fin del filosofar no es retirarse de lo vulgar, de lo público, hacia la zona de lo intelectual, en otro mundo exquisito. Ya Platón lo decía muy claramente:

"si se forja a tales hombres [*sc.* los filósofos] en la sociedad,

¹³ *Honest to God*. 11ª ed. (Londres, SCM Paperback, 1965), cap. V, p. 86-87.

no es para permitir que cada uno se dirija hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para consolidar la comunidad”¹⁴.

Claro está que en esto la actitud de los filósofos no ha sido jamás unívoca: por lo menos ya desde los tiempos de Aristóteles hallamos dos líneas distintas, dos conceptos contrapuestos de “filosofía”, según se le asigne una función de “saber por el saber”, o el carácter de un “saber de salvación” para usar la terminología de Max Scheler¹⁵.

En efecto, unas líneas antes de la frase ya citada de Platón, en la *República*, leemos la aclaración de que, en la sociedad ideal con que Platón sueña, a los filósofos “no se les permitirá lo que se les permite hoy”, a saber, “quedarse [contemplando el Bien] sin querer descender de nuevo junto a los demás prisioneros ni participar de sus trabajos y compensaciones, sean éstas de poco o mucho valor”¹⁶. En dicho pasaje se trasluce que no todos los filósofos de su época compartían su concepto de lo que debía ser la filosofía, ya que se entregaban a una contemplación que Platón juzgaba que no se les debía permitir.

Pero, a pesar de las enseñanzas platónicas, los más importantes de sus discípulos adhirieron más a ese otro concepto aún no suficientemente formulado: pertenecían a una generación intelectual en la que comenzaba a prevalecer una indiferencia por lo que acontecía en la *pólis*, y que, como dice Jaeger, se hallaba frente a otro tipo de circunstancias que las de Platón, de las que se derivaban distintos problemas¹⁷. La actitud de esa nueva generación es la que hace exclamar al orador Isócrates: “creo que no se debe llamar «filosofía» a un ejercicio que no nos da ningún provecho en la actualidad, ni para hablar ni para obrar; más bien deberíamos llamarlo «gimnasia mental» y «preparación para la filosofía»”¹⁸. Como se ve, Revel no es del todo original en sus críticas.

14 *República* VII, 520a.

15 “*Erlösungs- oder Heilswissen*” (La expresión pertenece a “*Die Formen des Wissens und die Bildung*”, cuya cita tomo del volumen 301 de la colección Dulp, que lleva por título *Philosophische Weltanschauung*, Munich, 1934, p. 42; el subrayado y entrecomillado de la expresión citada corresponden al autor; hay traducción española de J. Gómez de la Serna y Farre, bajo el título *El saber y la cultura* (Buenos Aires, ed. Espasa-Calpe, 1944), p. 62.

16 *Rep.* VII, 519d.

17 W. JAEGER, *Aristóteles*. Trad. J. Gaos (México, F.C.E., 1946), p. 99-100.

18 *Antidosis*, 264.

Con casi olímpico desdén por tales reclamos y apreciaciones, ya en un diálogo juvenil, el *Protréptico*, Aristóteles declaraba orgullosamente: "[la filosofía] no es útil para la vida práctica"¹⁰. (Al parecer, el diálogo estaba dedicado a ensalzar el conocimiento por sí mismo, y, según Jaeger, contenía los mismos tópicos que hallamos resumidos en los dos primeros capítulos del libro A de la *Metafísica*²⁰) ¿Y por qué tal orgullo? En *Met. A. 2*, 982b25-28 nos lo explica: "así como decimos que es libre aquel hombre que tiene su fin en sí mismo y no en otro, así también [la filosofía] es la única libre entre todas las ciencias, porque sólo ella tiene en sí misma su fin"²¹. Poco antes de afirmar tal cosa, se ha cuidado en distinguir la filosofía de los conocimientos productivos. Que la filosofía no es un conocimiento productivo (*ἐπιστήμη ποιητική*), dice Aristóteles, lo demuestra la historia misma del pensamiento:

"En efecto, a causa de asombrarse es que los hombres, tanto hoy como al principio, comenzaron a filosofar.

...

Ahora bien, el que tiene una dificultad y se asombra, piensa que es ignorante.

...

De este modo, si filosofaron para huir de la ignorancia, es evidente que persiguieron el conocer (*τὸ ἐπίσταςαι*) por el saber (*τὸ εἶδέναι*) y no en vista de alguna utilidad. Lo que ha sucedido en sí mismo lo atestigua: pues ya existían prácticamente todas las cosas necesarias para la vida, para el bienestar y para el disfrute, cuando comenzó a buscarse tal tipo de sabiduría"²².

Sobre este último punto parece haber insistido bastante, ya que también en el *Protréptico* leemos: "sólo una vez superadas las necesidades intentaron filosofar"²³. Y también en el primer capítulo de la *Metafísica*:

"se inventaron numerosas técnicas; unas, dirigidas a las necesidades vitales; otras, dirigidas al disfrute.

...

¹⁰ Fragn. 52 ROSE. 5 en las colecciones de WALZER y ROSS.

²⁰ JAEGER, *Aristóteles*, cap. IV, especialmente p. 73 y ss.

²¹ Cf., fragn. 6 y 7 (WALZER y ROSS) del *Protréptico*.

²² *Metafísica A. 2*, 928b 12-13, 17-18 y 19-24.

²³ Fragn. 8 WALZER y ROSS (53 en la colección de ROSS).

Por lo tanto, ya estaban constituidas todas estas [técnicas] cuando fueron descubiertas aquellas ciencias que no están dirigidas a las necesidades vitales ni al placer, y en primer lugar [fueron descubiertas] en aquellos países donde se dispuso por primera vez de tiempo libre (*σχολή*). Por ello las técnicas matemáticas se constituyeron primeramente en Egipto, pues allí se permitía a la casta sacerdotal (*τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος*) disponer del tiempo libre (*σχολάζειν*)²⁴.

La última frase nos devuelve la contraposición "sacro" (*ἱερός*)—"profano", que dijimos que hoy se halla en plena crisis en el campo religioso, y cuya traslación al campo filosófico también parecía resentirse de una crisis análoga. En resumen, Aristóteles nos dice que:

1) la filosofía carece de todo fin práctico, de todo fin que no esté incluido en ella misma: es el saber por el saber;

2) por eso mismo, su origen —que sellará su carácter— hay que buscarlo en la situación privilegiada de un sector social que, teniendo sus necesidades específicas satisfechas por el trabajo de otros, disponía de tiempo libre;

3) ese sector, al menos en el único ejemplo concreto que nos pone Aristóteles, está abocado a lo "sagrado" (*ἱερός*): es el de los "sacerdotes" (*ἱερεῖς*). El "no-sacerdote", el abocado a lo "no-sagrado", o sea, a lo "profano", debía satisfacer sus necesidades, y no podía filosofar; así, en la *Política* VII.9, 1329a35 nos dirá Aristóteles que todos los que trabajan están privados de una posibilidad de virtud plena, ya que el tiempo libre (*σχολή*) es necesario para el cultivo de la virtud.

Examinemos cada uno de estos tres puntos:

1) Comparto plenamente la afirmación de Scheler de que "el «saber por el saber» es tan vano y absurdo como *l'art pour l'art* de los estetas"²⁵. Cuando a un arte social o un arte comprometido se opone "el arte por el arte", se está pensando invariablemente en la finalidad placentera como lo único que justifica el arte (o sea, estamos frente a un "esteticismo": de *aísthesis*, sensación). Y eso lo señala el mismo Aristóteles, cuando nos dice que el arte tiene en vista no las necesidades vitales sino el placer. Pero lamentablemente no parece advertir que el mismo argumento vale para el saber; él mismo aporta las

²⁴ *Met.* A.1, 981b 17-18 y 20-25.

²⁵ SCHELER, *op. cit.* p. 41; p. 61 de la traducción española.

evidencias: "Todos los hombres aspiran, por naturaleza, a conocer; una prueba es el agrado (*ἀγάθησις*) de las sensaciones (*αἰσθήσεις*); en efecto, aparte de su utilidad, nos agradan (*ἀγαθῶνται*) por sí mismas"; así empieza la *Metafísica*.

En dicho texto se reconoce el placer inherente a todo conocimiento, aun al más elemental. Pero respecto de los conocimientos supremos leemos en la *Ética a Nicómaco*: "la filosofía ofrece los más exquisitos placeres (*ἡδοναί*) tanto en pureza como en duración"²⁶. Y poco después: "la felicidad [o la plenitud (*εὐδαιμονία*)] existe en el tiempo libre [u ocio (*σχολή*)]". Lo cual muestra bien a las claras que "saber por el saber" equivale a saber por la autocomplacencia que produce el saber, y no constituye ningún saber autónomo, "libre" y "puro", como pretende Aristóteles.

2) Habría que discutir si históricamente la filosofía y las ciencias han surgido en la forma que lo describió Aristóteles. Respecto de las matemáticas, también Platón (en *Fedro* 274c) sitúa su nacimiento en Egipto; y, antes que Platón, el historiador Herodoto. Platón no nos dice al respecto nada que pueda confirmar o rectificar la declaración de Aristóteles respecto de su origen en la casta sacerdotal y su posterioridad a las técnicas. En cambio, Herodoto (II.109), sin mencionar a sacerdotes ni especificar tipo alguno de funcionario, atribuye el surgimiento de la geometría en Egipto a la necesidad de redistribuir la tierra después de las inundaciones; proceso que exigía *medir la tierra* (o sea, *γεωμετρία*: "¿para qué sirve eso?" pregunta Estreptiades en *Las nubes*, de Aristófanes, 202, y la respuesta es contundente: *γῆν ἀναμετρεῖσθαι*, "para medir la tierra"). La geometría como ciencia abstracta ha nacido posteriormente. En ese sentido, O. Becker considera equivocada la atribución aristotélica de la invención de la geometría a los sacerdotes: "La geometría, como el resto de las matemáticas egipcias, se ha originado en las escuelas de los funcionarios de la administración de los bienes públicos y privados, los llamados «escribas»"²⁷. En todo caso, tratárase de sacerdotes o empleados públicos, lo que parece más seguro es que los alentara la búsqueda de una utilidad, la satisfacción de una necesidad, al contrario de lo que piensa Aristóteles.

²⁶ *Ética a Nicómaco* X.7, 1177a 25-26.

²⁷ O. BECKER, *Das mathematische Denken der Antike* (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), p. 9.

Y respecto de los que Aristóteles considera como “los primeros que filosofaron” —entre los cuales ubica como “iniciador” o “pionero” (ἀρχηγός) a Tales de Mileto—, él mismo nos provee de una anécdota muy sabrosa. En efecto, según el relato de la *Política* A.11,1259a6, a Tales se le había censurado la inutilidad de su sabiduría, y, en una suerte de contundente réplica, el sabio arrendó todos los olivares de Mileto y Quíos, pagándolos barato porque no hubo competidores. Porque Tales, a través de su observación de los astros, había advertido que habría una buena cosecha de olivos; y así, llegado el momento, fueron muchos los que acudieron en busca de olivares, y él fijó el precio que quiso, y amasó una gran fortuna. Otras referencias anecdóticas que tenemos acerca de la mayor parte de estos primeros filósofos nos los muestran como comerciantes o como gente que tomaba parte activa en la política, y autores de una cantidad de invenciones o descubrimientos de tipo bastante práctico, que tornan sumamente improbable la afirmación aristotélica de que buscaran conocer por el conocer mismo. Sobre todo, la argumentación de que esos primeros filósofos comenzaron a filosofar asombrados, y que, como el asombro ante una dificultad implica conciencia de la ignorancia, significa que filosofaron para huir de la ignorancia, con lo cual se demostraría la finalidad puramente teórica de sus búsquedas, *tiene valor sólo para caracterizar la actitud crítica que subyace en todo filosofar* (aunque la vivencia concomitante de dicha actitud crítica puede ser no sólo el asombro sino también la duda), pero carece de toda fuerza probatoria. El hecho de que, al surgir un problema, uno pueda asombrarse, aun suponiendo que vaya acompañado de una comprobación de la propia ignorancia y de la decisión de superarla, no significa nunca que se investigue con el fin exclusivo de salir de la ignorancia.

Pero incluso contando con la posibilidad de que, si no en sus orígenes, en algún momento de su historia la filosofía quedara confinada a un sector social cuya situación privilegiada le permitiera disponer de tiempo libre, yo no puedo pasar por alto la reflexión de Platón:

“El νόμος [o sea, el imperativo social, la costumbre, la ley] no dirige sus cuidados a que una sola clase (γένος) de la sociedad las pase privilegiadamente bien, sino que procura [la felicidad] de toda la sociedad, ensamblando a los ciudadanos por la persuasión o por la fuerza, y haciendo que se presten unos a otros los servicios que cada sector es capaz de ofrecer a la comunidad; y, si forja a tales hombres [o sea,

a los filósofos] en la sociedad, no es para permitir que cada uno se dirija hacia donde le dé la gana, sino para utilizarlos en favor de la consolidación de la comunidad" (*Rep.* VII - 519e-520a).

3) Respecto del exclusivismo de la esfera de lo "sagrado" al margen de lo "profano", miremos primeramente lo que a la religión concierne. Dado que el cristianismo es la religión que prevalece en el mismo mundo cultural en que se plantea el problema del exclusivismo de la labor filosófica, creo que bastaría con traer a colación el episodio que narran los evangelistas Mateo (12.1-8), Marcos (2.23-28) y Lucas (6.1-5), en que los fariseos acusan a los discípulos de Jesús de profanar el sábado por arrancar espigas y comérselas. Jesús les recuerda que, cuando David y los suyos tuvieron hambre un día y no tenían qué comer, entraron en un templo y se comieron los panes *que sólo podían comer los sacerdotes*. Como corolario, declara Jesús (en Mt. 12.6): "hay algo más grande que el templo (*lepos*; en latín *fanum*)". Y la frase con que Marcos remata el relato (2.27) es aún más rica en sugerencias: "el sábado ha sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado".

Por consiguiente, lo que los fariseos consideraban como una profanación de lo sagrado, es para Jesús sacralización (o santificación) de lo profano (de lo cotidiano). Retomamos así la caracterización de Robinson de lo sagrado como la profundidad de lo cotidiano. La actitud auténticamente religiosa constituye la de rescatar al mundo de esa alienación que sufre respecto de esa profundidad, redimirlo de esa superficialidad desnaturalizante en que se halla envuelto, dice Robinson, y el papel del culto es el de sensibilizarnos frente a la profundidad y a la vez frente a la ausencia de profundidad (exige sensibilidad del mundo superficializado, y simultáneamente de la profundidad ausente: si no se advierte de algún modo ésta, es imposible darse cuenta de la superficialización, como ya lo hizo notar San Agustín). El culto no es, por consiguiente, la actitud religiosa en sentido estricto, sino una preparación para la vida religiosa: es una *iniciación*, y en la medida que es iniciación auténtica —sólo en esa medida, y no en cuanto se convierte en un sucedáneo de lo sagrado, y menos en un convencionalismo farisaico—, podemos decir que los que participan en él son "iniciados". Esto no significa una participación esotérica reservada a una élite que posea así los secretos del universo. Junto a religiones que han conferido un carácter misterioso y secreto a sus cultos, por

motivos diversos —que van desde un sentimiento de intimidad que recaba respeto hasta una clandestinidad forzada por la persecución, como sería el caso de los misterios griegos, a estar con el historiador Diodoro de Sicilia—, han existido también las que le han dado carácter público; junto a religiones que han reservado sus cultos a iniciaciones para minorías selectas, las ha habido que los han extendido universalmente. Cuando el culto queda reservado para una minoría sagrada, con un sello de misterio excluyente, la vida religiosa se extingue, ya que cesa de ser *vida* (“vida” es la vida cotidiana o se da en la vida cotidiana), para convertirse en abstracción: el ritual se abstrae de la vida, lo sacro se abstrae de lo profano, el clero se abstrae del pueblo.

Ahora bien, *lo sagrado es a la religión lo que la verdad a la filosofía*. Alguna vez habla Aristóteles de “los que filosofaron acerca de la verdad” (*Met.* A.3, 983b 2-3). Y precisamente la filosofía, según vimos, comenzó por un *asombro ante lo cotidiano* (*Met.* A.2, 982b 13-15 y 983a 13-14), con una pregunta por los *principios y causas* (A.1, 982a 2-3 y A.3, 983b 4).

Vale decir, la filosofía, a estar con Aristóteles, se pregunta: ¿por qué las cosas *son* como son? ¿por qué *pasan* las cosas que pasan? Y esto equivale a preguntarse por la profundidad de lo cotidiano, por los principios últimos de la realidad común.

Nosotros entendemos que, así como Aristóteles da la definición correcta de “filosofía”, es Platón quien mejor ha definido la actitud auténticamente filosófica, al preconizar la tarea de liberar al mundo de la alienación que sufre respecto de su verdadero ser, distanciamiento que tiene respecto de sus principios (que son a la vez sus metas, lo que Platón llama “Ideas”), de su profundidad. En ese sentido me atrevería a decir que la actitud filosófica no difiere de la actitud religiosa, en cuanto a su dirección. Y así como la función del culto puede ser, como dice Robinson, la de sensibilizarnos respecto de esa profundidad y de la situación de ausencia o de ocultamiento, y servir así de iniciación para la verdadera vida religiosa, análogamente nosotros vemos al estudio de la filosofía como una preparación para la vida filosófica, como una iniciación en el acceso comprensivo a las profundidades de la realidad común, que permita superar el divorcio y amputación que dicha realidad común sufre respecto de su dimensión más profunda. Divorcio y amputación que, por lo demás, han sido filosóficamente objetivados en un dualismo de mundos, de planos, de principios

éticos y/o metafísicos, que la exigencia unitaria de la razón ha tratado de resolver en una síntesis, pero sin lograrlo satisfactoriamente, en la medida que el intento se ha mantenido en el terreno de la pura teoría.

Tampoco esta iniciación, por consiguiente, debe tener carácter esotérico. Claro está que, si la función del culto es sensibilizarnos ante las profundidades de la realidad común, y la función del estudio filosófico consiste ante todo en ayudarnos a comprender la realidad común en su profundidad, no debemos hacernos demasiadas ilusiones respecto del avance en esa iniciación. Ni toda la gente puede, a través del culto que sea, acceder a las profundidades últimas de lo sagrado ("si es que eso es posible a algún hombre", como se dice en el *Banquete* 212a), ni todo el mundo puede comprender la realidad en su profundidad a través del estudio de la filosofía. Quizás algún día descubramos las formas de culto por las que toda la gente pueda sensibilizarse en el máximo de profundidad, y las formas de estudio de la filosofía por las que toda la gente pueda comprender la realidad en el máximo de profundidad, pero entre tanto debemos reconocer con Platón: "es imposible que la multitud sea filósofo" (*Rep.* VI. 494a).

Pero eso no impide que toda la gente pueda acercarse a las profundidades, cada uno a su manera. La justicia que el filósofo-gobernante ha de implantar en la sociedad concebida por Platón consiste en que "cada uno haga lo suyo" (*Rep.* IV. 433a-e), con lo cual cada uno en particular y la comunidad en su conjunto se acerca al Bien supremo (aunque ese hacer sea distinto en cada uno: en unos más teórico, en otros más práctico, etc.). Y en el *Banquete* (210a-212a) anota por lo menos siete pasos o grados en "las iniciaciones y revelaciones", que implican otros tantos tipos posibles de participación. Para resumir esquemáticamente, estos grados o pasos serían: 1) se busca cuerpos bellos; 2) se busca un solo cuerpo bello; 3) se busca lo bello que hay en todos los cuerpos; 4) se busca almas bellas, frente a las que se crean bellos discursos que las mejoren; 5) se busca lo bello en las formas de vida y en las costumbres políticas; 6) se busca lo bello de los conocimientos; y 7) se busca "contemplar lo Divino-Bello-en-sí". Los dos o tres últimos peldaños sólo pueden ser recorridos por el filósofo (respecto del último, ya hemos citado la frase dubitativa acerca de la real posibilidad de escalarlo), pero es patente que a los otros grados pueden acceder todos o la mayor parte de los seres humanos (en *Rep.* V.

475d-480a se diferencia al filósofo, que reconoce la existencia de lo Bello-en-sí, de los que sólo ven cosas bellas múltiples, "sean bellas voces, colores, figuras y todas las cosas modeladas bellamente"). Incluso, podríamos añadir, no sólo los seres humanos, ya que previamente a la descripción de esta escala iniciática, en el *Banquete* 207a-b se ha hecho notar que también los animales participan del primer grado, el referente a la búsqueda de la belleza corporal múltiple. Con un poco de audacia, ya saliéndonos del *Banquete* para acudir al *Fedón* —diálogo muy próximo en el tiempo al *Banquete* y a la *República*—, podríamos llegar a situar en los escalones inferiores a leños y piedras, que ven frustrada su aspiración de llegar hasta lo "en-sí" (74a 75e).

Vale decir, la muchedumbre no puede ir más allá de los primeros pasos, piensa Platón, quizás un tanto aristocráticamente pero con una innegable dosis de realismo. Mas se trata de una verdadera caravana iniciática que, guiada por el filósofo, y ya sea que arranque de los leños y piedras o de los animales o bien de la sociedad humana, constituye una marcha universal en que de alguna manera se participa de la meta en todos los grados; en todos los peldaños se está en una instancia de algún modo iniciática, en cuanto el filósofo conduzca el proceso. Aunque no sea filosofando, pues, toda la comunidad (unida como tal por el filósofo, en las condiciones que marca en *República* y *Leyes*) participa de la meta suprema.

El primero en iniciarse, que es el que más arriba llega en la escala, tiene la misión de liberar a los demás de las ataduras que sufren dentro de la caverna, sacarlos del marco deformante de ésta para ponerlos en contacto con las dimensiones profundas de lo real, lo cual se dará a través de diversos tipos de vivencias que no tienen por qué ser forzosamente filosóficas. Pero en todo caso, *la iniciación del filósofo no sirve para nada si conciuje en sí misma y no cumple su papel sacralizador, su función liberadora.*

Aquí entonces cobra vigencia, en lo que se refiere al estudio de la filosofía en general y al de la historia de la filosofía en particular, aquella frase de Revel que podíamos rescatar en medio de la superficialidad de sus finteos contra la iniciación filosófica y religiosa: "un sistema filosófico no está hecho para ser comprendido: está hecho para comprender". Porque, a través de las reflexiones que hemos hecho, y el acuerdo o desacuerdo que quepa respecto del manejo de los textos platónicos y aristotélicos efectuado, se habrá podido advertir cuando

menos que el estudio de lo que efectivamente dijeron Platón y Aristóteles puede ayudarnos a comprender la realidad (realidad que en parte difiere hoy considerablemente de la enfrentada por Platón y Aristóteles, pero en buena parte es también la misma o similar).

Pero para ello debemos "iniciarnos" en su estudio, en lugar de conformarnos con lo que a primera vista parecerían querer decir sus textos (sobre todo cuando estamos acostumbrados a leerlos a través de interpretaciones esquemáticas o en traducciones más o menos libres); y esto lo debemos hacer a pesar de que más de una vez la mirada superficial dé la impresión —como le sucede a Revel— de que carezcan de sentido para nuestra época. Para eso no queda otro remedio que ponernos a la tarea de "entender" la "técnica" o mecanismos mentales con que han pensado Platón y Aristóteles la realidad que tenían delante, y descifrar su "vocabulario", inclusive con el penoso esfuerzo que pueda demandar un rudimentario estudio de la lengua griega. Parte de nuestra tarea podrá ser la de trasponer aquellos mecanismos mentales y aquel vocabulario a nuestra época y a nuestra geografía. Pero sólo con tales recursos podremos penetrar en las honduras del pensamiento del autor de que se trate, de modo que nos ayude a comprender la realidad, y evitar caer en afirmaciones, tan ingeniosas como superficiales, como las de Revel cuando dice, por ejemplo: "Nada es más cómico que ver a estos filósofos clásicos, Descartes o Leibniz, fingiendo no partir de presupuesto alguno, no derivar de su punto de partida más que las ideas que se desprenden de él necesariamente, para volver a caer, como por azar, sobre el Dios antropomórfico de su religión y de su teología"²⁶. Una iniciación más profunda en "estos filósofos clásicos" le habría permitido a Revel seguramente una comprensión de la realidad en la que lo dramático habría suplido a lo cómico en el escudriñamiento de los afanes de esos pensadores, no tan distantes de nosotros y de nuestros dramas.

Ciertamente, uno puede quedar atrapado en la "prisión verbal" del léxico "de una época o de una tradición filosófica"; corre el tremendo riesgo de egolosaurarse narcisistamente en los propios descubrimientos o en la estética de las formulaciones encontradas. Eso dependerá de las diversas condiciones por las que se llega a una "perversión religiosa" como la que denuncia Robinson y cuyo paralelo en

²⁶ REVEL, *op. cit.* p. 23.

ESOTERISMO E INICIACIÓN EN EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA

filosofía tenemos a la vista. Pero quizá los latinoamericanos tengamos que precavernos más bien de quedar atrapados en la "prisión verbal" de los juicios improvisados y de la dialéctica cafeteril, que nos alejan de asumir la misión liberadora que Platón asignaba al filósofo ("si es que eso es posible a algún hombre") a menudo más que los obstáculos propios de una auténtica iniciación filosófica.

Mayo de 1967.

LA DIMENSION ONTOLOGICA DE LOS TEMPLES DE ANIMO

Por Bruno L. G. Piccione

1. Los temples en general y la apertura del mundo

RECONOCIDOS desde la antigüedad los temples de ánimo en tanto sendas exploradoras y reveladoras del mundo, su análisis temático ha permanecido hasta la época actual sumido en la mayor oscuridad y olvido, cuando no extraviado en los más graves errores y falseamientos.

En el *πάθος* griego, disposición anímica fundamental de hallarse el hombre inmerso en la realidad de un cierto modo, ubicamos el más remoto antecedente filosófico de los temples. Quizás la más ceñida y actual traducción de *πάθος* sea la de temple de ánimo, por más discutible y aventurada que ella pueda resultar; pero es la única —como dirá Heidegger¹— que nos preserva de interpretar este fenómeno, de indiscutible raigambre ontológica, de superficial modo psicológico. Es que, en efecto, *πάθος* no es simplemente pasión, emoción o sentimiento, como suele ser entendido; el término alberga el importante matiz de encontrarse a sí mismo el hombre frente al mundo en tal o cual disposición de espíritu, matiz que sólo la expresión temple de ánimo puede traducir.

Precisamente, un *πάθος* fundamental fue para los griegos el *αυμάζιον*, el asombro, temple anímico de extraordinaria gravitación filosófica como nos lo enseñan los clásicos testimonios de Platón y Aristóteles, y sobre los cuales llama, una vez más, la atención Heidegger². Ellos estarían probando de modo irrecusable que la fundamentación de la filosofía en los temples de ánimo no es una ocurrencia actual, sino que viene muy de lejos y está sólidamente respaldada. De los textos de Platón y Aristóteles surge que el asombro, en tanto temple anímico, es la *ἀρχή* de la filosofía; vale decir, no un simple co-

¹ *Was ist das —die Philosophie?* (Pfullingen, 1956), pp. 39-40; trad. cast. de A. P. CARPIO (Buenos Aires, 1960), p. 53.

² *Ibidem*, pp. 37 ss. y 50 ss., respectivamente.

mienzo circunstancial, sino el principio permanente y dominante del filosofar. El *πάθος* del asombro como *ἀρχή* es fuente originante, pero no queda atrás en el pasado; por el contrario, sostiene y gobierna a la filosofía en cada una de sus etapas.

Por el asombro los griegos alcanzaron la presencia del ser del ente y correspondieron con él. Esta correspondencia, que para Heidegger es el concordar existencial con el ser, se da siempre y en todo tiempo dentro de un temple de ánimo. La filosofía, que consiste totalmente en este corresponder, posee allí su fuente constante e inagotable. En la antigüedad ella se dio en el *πάθος* del asombro; en la edad media bajo la forma de creencia reveladora; en la época moderna por el camino de la duda y la evidencia racional. ¿A través de qué temple se revela hoy el ser del ente? Presumiblemente impera un temple fundamental de ánimo —como Heidegger mismo, por otra parte, se ha encargado de manifestar en varias de sus obras—, pero hasta ahora permanece oculto para la generalidad. Este sería un signo de que nuestro filosofar actual no ha encontrado, según Heidegger, su camino unívoco.

La investigación de los temples anímicos resulta ser así una exigencia de nuestro tiempo; ella ha de tender a esclarecer el temple por intermedio del cual podamos desocultar las nuevas connotaciones que la realidad nos va mostrando veladamente a modo de facetas contemporáneas de su presencia total. Angustia y esperanza, desesperación y serenidad, náusea y júbilo, aburrimiento e indiferencia, entre otros, han sido señalados como instrumentos de penetración ontológica por los filósofos más dispares. La obra publicada de Heidegger nos proporciona una riqueza de elementos hasta hoy inexplorada en las dimensiones que merece para la exploración de este tema. Es por ello que ahondaremos en sus escritos a fin de desentrañar, en la medida de nuestras posibilidades y a través del comentario y prosecución de sus planteos, alguna luz que pueda alumbrarnos en la penumbra que hemos penetrado. Con esto no desconocemos los aportes que para la investigación de nuestro problema han ofrecido pensadores anteriores y posteriores a Heidegger, desde Hegel y Kierkegaard hasta Bollnow y Bloch, pasando por Dilthey, Scheler, Hartmann, Jaspers y Marcel. No obstante la importancia que ellos nos merecen, creemos que pueden ser con justicia ubicados entre los antecedentes e intentos de complementación de los desarrollos heideggerianos, dicho esto en forma genérica. Así los consideramos en razón de que, cuando no distan mucho de

desenvolverse en estricto y adecuado nivel ontológico —tal el caso de Kierkegaard, nada más que fuente de inspiración de un pensar metafísico como el de Heidegger—, se basan reconocida y confesadamente en nuestro filósofo —como ocurre con Bollnow.

Heidegger se ha ocupado de los temples anímicos a lo largo de toda la evolución de su pensamiento. *Sein und Zeit*, en primer término, contiene substanciales y perdurables páginas dedicadas al tema, el que es tratado al hilo del análisis de la existencia humana. Los temples de ánimo constituyen uno de los momentos ontológicos de la estructura total de la existencia al arraigar en la disposición³, que es el nivel fundante de la abertura propia de la misma. Gracias a ella el existente humano se abre para sí como siendo en situación —es decir, en el mundo—, y como siéndolo de algún modo, en medio de entes y coexistentes a quienes está referido. El existente capta por su disposición, de una manera originaria y básica, su situación de ser en el mundo en una cierta y determinada forma. Todo ello antes de cualquier reflexión o conocimiento.

La disposición anímica resulta ser así el órgano de inserción de los temples en la existencia; todos enraizan en ella y de ella cobran vida y categoría metafísica. La disposición no es un templo anímico más, sino el fundamento existencial en el que todos se apoyan y del cual todos surgen. A través de ella los temples perforan el nivel óntico

³ Traducimos la expresión alemana *Befindlichkeit* —neologismo heideggeriano, como tantos otros— por 'disposición' y no por el ya tradicional 'encontrarse' de la versión castellana de J. GAOS por razones que suponemos de mayor fidelidad al texto. En efecto, el término proviene del verbo *finden*, que si bien, por una parte, significa hallarse, encontrarse, por otro lado posee la acepción de sentirse bien o mal, en un cierto estado de ánimo, matiz que nuestra palabra 'disposición' vierte con exactitud. Por lo demás, coadyuva en nuestra preferencia por ésta el hecho de que el mismo Heidegger ha elegido y propuesto la versión de *Befindlichkeit* al francés por 'disposition'. En *Was ist das —die Philosophie?* usa primeramente, entre paréntesis, la aludida palabra francesa como equivalente a *Gestimmtheit* (p. 36; trad. cast. cit., p. 48); luego, la expresión alemana de raíz latina 'Disposition' para referirse a la mencionada *Gestimmtheit* (p. 37; trad. cast., p. 49); y por fin vierte, también entre paréntesis, la misma *Stimmung*, rigurosamente 'temple de ánimo', por 'disposition', en francés (p. 39; trad. cast., pp. 53). El término alemán *Stimmung*, por lo demás, da idea de afinación, templadura y también de disposición de ánimo. Por la etimología de las palabras ya advertiremos la íntima vinculación existente entre la *Befindlichkeit* y las *Stimmungen*; ello viene a constituir una razón más para la traducción de la primera en la forma que lo hemos hecho. De ahí también que suelen verse ambas expresiones por un mismo término, como sucede generalmente en versiones francesas de las obras de Heidegger y en la mayoría de los comentaristas de esta lengua.

en que aparentemente se desenvuelven y hunden sus raíces en la estructura ontológica de la existencia.

Tal es la razón por la que no puede haber jamás ausencia de temples en el existente; el hombre no se encuentra nunca sin temples. El estado anímico de destemple no significa carencia de ellos, sino simplemente ausencia de un temple concreto y definido. Este estado de destemple, por otra parte, que constituye una manifestación más de nuestra disposición anímica originaria, posee una gravitación ontológica fuera de lo común. En efecto, es en él donde con mayor peso se hace presente nuestro ser como carga, carga que debemos sobrellevar en tanto existimos. Esta presencia del ser como carga en la existencia será manifestada del modo más profundo —en ésta y futuras obras de Heidegger— por temples “destemplados” tales como el tedio o aburrimiento y la angustia, temples de tonalidad gris de gran valor ontológico por su especial poder abridor de la existencia y del mundo. Son temples “caídos”, si se quiere así llamarlos, que revelan la situación de la existencia de ser yecta en el mundo, soportando el peso de su realización personal y la responsabilidad que de ella deriva.

Hay además temples “levantados” por los cuales elevamos la carga antedicha y que también nos descubren, en ciertos aspectos, el modo de ser que se ha dado en nosotros y posibilitan su realización. Se llamarán, por ejemplo, alegría o júbilo y esperanza.

Están aquí configurados, como se habrá advertido, los dos grandes tipos de temples que veremos desfilar a lo largo de la historia, así como también en el pensamiento del propio Heidegger. Por una parte, los temples angustiantes, con su función de apertura de situaciones de yacencia en el mundo, de menesterosidad e inhospitalidad en que se encuentra primariamente la existencia. En este grupo figuran la angustia, el aburrimiento o tedio, la melancolía, la acidia, la tristeza, el temor en fin con todos sus matices: espanto, terror, pavor, etc. Por otro lado, los temples reconfortantes, que al mismo tiempo que abren situaciones —y por ende se refieren, como los anteriores, también a nuestro sido—, las ocultan prontamente ante el proyecto promisorio de realizaciones advenideras; tales la esperanza, la alegría o júbilo, el entusiasmo, la euforia.

Por razones estrictamente ontológicas hay en el Heidegger de *Sein und Zeit* una mayor predominancia de los temples angustiantes.

Pero esto requiere algunas imprescindibles aclaraciones. Ante todo, debemos suprimir del concepto de estos temples toda connotación que tenga algo que ver con "pesimismo" o "nihilismo" y, en general, con cualquier calificativo psicológico o moral; nada de esto tiene la más mínima relación con el planteamiento heideggeriano. En segundo lugar, la prioridad de estos temples se basa únicamente en la mayor radicalidad y poder iluminatorio que poseen en el ámbito del ser en general y, consecuentemente, de la existencia y el mundo; en la mayor función patentizadora que ellos cumplen, por lo menos en hondura y totalidad.

La disposición anímica y los temples todos que la acompañan unificados de modo permanente se distinguen de cualquier manifestación óptica con que a menudo son confundidos. Esta delimitación es de real importancia por cuanto a través de la historia de las filosofías y psicologías racionalistas ella ha estado totalmente ausente. Enfocados disposición y temples como modos de ser, de preponderante tonalidad anímica, constitutivos de la estructura de la existencia, no pueden por lo mismo menos que exteriorizarse en los distintos niveles ópticos en que nuestra vida se desenvuelve, traduciéndose entonces en estados de ánimo y en la vida emocional en general, suelo común de todos los fenómenos afectivos, llámense sentimientos, emociones o pasiones. Esta circunstancia y la falta de toda perspectiva ontológica en la investigación de los temples han dado lugar a falsas interpretaciones a su respecto, incluyéndoselos, por lo común, a todos conjuntamente dentro de los fondos irracionales de la vida psicológica. Esta confusión ha repercutido en una concepción dual y equivocada del hombre, escindido en alma y espíritu, sensibilidad y racionalidad, subordinándose el primero al segundo de los términos, y a la vez en su determinación como "sujeto", ente aislado del mundo, pues ocurre que precisamente por esos despreciados elementos "irracionales" —disposición y temples anímicos— es que el existente se aprehende a sí mismo como siendo en el mundo y a éste como formando parte de su propia estructura ontológica.

Disposición y temples de ánimo se desenvuelven en nivel existencial; son elementos que nos conforman y a la par vías por las que nos eptamos en todo momento como siendo en alguna determinada situación y como siéndolo de una cierta manera. Aprehendemos a la vez y por lo mismo el mundo en el cual nos realizamos, y por su in-

termedio, a los entes y coexistentes con quienes convivimos. Poseen pues, esencialmente, una función abridora y relacionante, y como embargan desde su raíz a toda la existencia, imprimen su tonalidad a cuanto la rodea y al mismo tiempo integra, es decir al mundo. De ahí su capital importancia reveladora.

Así ubicados disposición y temples anímicos en el ámbito que les corresponde, importa entonces fundamentalmente evitar todo equívoco de posible asimilación con lo irracional y psíquico en general. El modo de ser psicológico con todos sus estados —incluidos lo racional e irracional— se funda en esa arquitectura ontológica constituida por la disposición anímica y los temples, en unidad con los restantes existenciales o componentes ontológicos de la existencia. Y a través de lo psíquico extendemos la función fundante de disposición y temples a lo social, en cuyo nivel configuran nuestro modo propio de ser frente al prójimo, a la par que el órgano más profundo de comunicación, y a lo moral, en donde aportan los cimientos para la constitución de la personalidad ética.

Por otra parte, tampoco representan disposición y temples algo que pueda confundirse con el conocimiento en general. Ellos abren, como veremos enseguida con mayores detalles, la propia existencia y el mundo; pero "abierto" no significa conocido. La existencia no posee —ni puede poseer aún en ese estadio— conciencia teórica de esa apertura, porque en ese sentido las posibilidades del conocimiento son exiguas en comparación con la originaria revelación aportada por la disposición y los temples. Precisamente por tal razón es que el conocimiento propiamente dicho viene a ser una manifestación secundaria y derivada de la preocupación existencial, la que transita por los caminos desbrozados por los temples en general. De tal modo, todo tipo de conocimiento, práctico o teórico, ha de hallar su fundamento en este originario encontrarse y sentirse el existente humano a sí mismo y al mundo que son la disposición anímica y los temples.

Pero el que no constituyan conocimiento no quiere decir que el existente no "sepa" de su disposición y temples y de lo que ellos descubren; se trata de un saber anímico o existencial, y por tanto, aunque indescubrible, no susceptible de ser tematizado. A través de él se revela primariamente el modo del ser que se ha dado en el existente y, por su intermedio, en el mundo. El ser —ya lo vimos— es aprehendido existencialmente como carga y responsabilidad, la de tenerlo ineludi-

blemente que realizar en la propia existencia y en el mundo. Por la abertura de la disposición y temples se le hace patente al existente humano ese su ser caído, yecto en el mundo, a la vez que el imperativo de la realización personal responsable, quedando a la sombra el "de dónde" y el "adónde", extremos ignotos de su transecurrir mundano.

La patencia del puro hecho de ser y de serlo en un cierto modo son los primarios correlatos propios de disposición y temples. Lo abierto es pues, en primer término, el existente humano mismo en su ser, y a la par y con igual originalidad el mundo, pues la situación más amplia y general que se nos abre a través de los temples es la de ser en el mundo. El captarse la existencia en todo momento en el puro hecho de ser lleva implícito el despropósito de todo saber algo acerca de su "de dónde" y "adónde". Los temples —incluida la esperanza— jamás pueden dar noticias de estos dominios, sobre los cuales podrá recaer, en todo caso, la fe o ereencia, pero entonces ya no nos estará permitido hablar de apertura de ámbitos ontológicos.

Abierto también resulta, además, el modo cómo la existencia es en el mundo: derelicta, sumida en el radical abandono de todo auxilio mundano y frente a la responsabilidad ante sí misma por su propia realización. La existencia se presenta así, por obra de disposición y temples, como exclusiva tarea personal que debe ser asumida, de manera ineludible, sin guía ni garantía alguna y bajo la total y entera responsabilidad.

La aprehensión del ser en situación yecta y como carga se hace efectiva ya sea por el camino de su levantamiento mediante un temple de este tipo, o bien por la huida y el esquivar, y con ello el ocultamiento de los temples depresivos o angustiantes y de lo que ellos abren, es decir, la situación general de eadencia y menesterosidad en el mundo. Por lo común ocurre esto último a causa del estado frente al cual nos colocan y el modo en que en él nos encontramos. Por lo demás, la ignorancia del "de dónde" y el "adónde" es motivo más que suficiente para la huida y el embozamiento, pues de tal modo se nos hace patente nuestra existencia unida por sus dos extremos con la nada. Por esto dirá Heidegger que el esquivar y el ocultar, lejos de constituir pruebas en contra de la presencia de disposición y temples y de lo que ellos abren, representan su mejor confirmación y más fiel testimonio. De la visión de ese estado de yacencia e inhospitalidad huye el existente humano para refugiarse en el protector aquietamiento del

Uno, abandonándose desde entonces al señorío del grupo y a la dictadura de sus imposiciones.

Disposición y temples anímicos abren, pues, la existencia en su situación yecta en el mundo, generalmente en el modo de la aversión. Toda introspección o conocimiento de sí mismo serán factibles sólo sobre la base y a la zaga de esta apertura originaria realizada por la propia existencia a través de su estructura anímica. En esta apertura no hallamos nada parecido a vivencias psicológicas, sino únicamente la constitución vertebral de la existencia en la unidad de sus momentos ontológicos, uno de los cuales está representado por la disposición y los temples. Estos resultan ser así la vía primaria y más profunda de aprehensión de la propia existencia, ontológicamente previa, por lo demás, a toda duda metódica o reducción fenomenológica que pueda conducirnos a un *cogito* o *ego* puro; duda y reducción —así como la intuición con que culminan ambas— suponen ya la apertura y captación existencial por el camino de los temples de ánimo. A éstos y a lo que ellos manifiestan no los hallamos por búsqueda reflexiva de nuestra interioridad estructural, sino al revés, nos encontramos nosotros mismos en ellos, en nuestra natural entrega al mundo y en la permanente relación con él; estamos arrojados también en la disposición y temples propios como lo estamos en nuestra existencia toda y en el mundo. El temple no viene de “fuera” ni de “dentro” —dirá Heidegger—, sino que emerge del ser en el mundo mismo, vale decir, de la situación existencial más amplia y general, como un modo de ser de esa misma realidad que se ha dado y mostrado al mundo.

De aquí surge la segunda característica ontológica de disposición y temples anímicos: abren el ser en el mundo como una totalidad estructural y manifiestan así la trascendencia de la existencia hacia el mundo. El hombre en tanto existente se sobrepasa de modo constante a sí mismo a través de sus posibilidades y se conecta, de manera indivisible, con el mundo. El mundo, en rigor, forma parte de la existencia; existencia y mundo se corresponden y unifican en la estructura unitaria del ser en el mundo. El existente humano no es ente aislado que comienza por existir como “sujeto” para luego entrar en relaciones con los demás entes, es decir empezar a trascender. El hombre en tanto existente es desde siempre y por su propio ser esas relaciones, las que no son otra cosa que sus posibilidades; esas posibilidades son las que constituyen el mundo. El mundo no es un conjunto o tota-

lidad de entes, ni tampoco de existentes; mundo es el sistema de relaciones referenciales que ligan al existente humano con los demás entes y existentes, relaciones que tienen por fuente posibilidades de la existencia. La existencia es proyecto, plexo de posibilidades que son relaciones intencionales. La existencia es pura referencia hacia, vale decir, pura trascendencia. A través de sus posibilidades, modos de referencia hacia, el existente se trasciende a sí mismo en dirección al mundo. Mundo es pues aquello hacia lo cual el existente trasciende.

El hombre en tanto existente se da su propio mundo proyectando sus posibilidades y manifestando a los entes que lo rodean, develándolos en lo que ellos son. Las posibilidades existenciales, de este modo, son las que constituyen el mundo y, a la vez, las que revelan a los entes en sus diversos sentidos, que pasan a formar parte —como significaciones existenciales— del mundo. La existencia así, en tanto haz de posibilidades y a través de su trascendencia, representa la razón de ser del mundo y la condición de todo develamiento de los entes. No son éstos, pues, los que como cosas preexisten al mundo, sino al revés, el mundo como ámbito de posibilidades existenciales el que hace ser a los entes lo que son y con ello pertenecer a él.

Por la senda abierta en el ser en el mundo por la disposición y temples anímicos, el existente humano aprehende existencialmente el mundo y su movimiento de trascendencia hacia él. De tal modo, los temples cumplen, a la par que una función descubridora, también un importantísimo papel relacionante, pues por su intermedio captamos a existencia y mundo como una unidad estructural. Esto lleva consigo el hecho de que esta apertura relacionante sea la condición de posibilidad no sólo de todo conocimiento acerca del mundo y de nuestra ubicación en él, sino también de toda conformidad y adaptación de ambos términos, existencia y mundo, sea por transformación del ámbito circundante, sea por acomodación habitual a la situación por parte del existente.

Con la mencionada apertura de la totalidad del ser en el mundo y la consiguiente del mundo en su mundanidad, queda abierto también lo intramundano. Lo intramundano es descubierto como lo que hace frente en la circunspección cotidiana, visión existencial de lo que nos rodea movida desde la profundidad por la disposición y los temples de ánimo. Lo circundante, en su primario modo de ser de útil, es manifestado en su servicialidad gracias a la disposición del existente

para la recepción de su ser propio; las posibilidades existenciales de un existente ontológicamente predispuesto son las que revelan al útil en su manualidad. Por el camino del útil y de su referencia, la existencia, impulsada por sus temples, abre y descubre no sólo el "para qué" o servicialidad y el "de qué" o materialidad del mismo, y con ello la naturaleza toda como "lo que sirve para", sino también y especialmente el "para quién", portador o utilizador; el coexistente humano y la íntegra comunidad.

Por fin, la estructura ontológica anímica de la existencia constituye también el fundamento de la captación sensible de los entes y del hecho de que éstos puedan afectar los sentidos humanos. De nada valdría la resistencia o presión de los entes intramundanos si no fuera por esta predisposición ontológica del existente, conformado de modo de poder ser afectado sensiblemente por lo intramundano que se le ofrece como cosa. La degradación del útil en cosa y con ello la transformación de su ser es debida asimismo al cambio ontológico de perspectiva del existente, cambio que representa una actitud derivada y que, a su vez, posibilita el conocimiento.

Por lo visto hasta aquí ha de advertirse en qué medida la disposición y los temples anímicos significan la originaria y más profunda manifestación del mundo para la existencia. Por eso podrá concluir Heidegger la exposición que comentamos diciendo que "desde el punto de vista ontológico debemos abandonar radicalmente el primario descubrimiento (*Entdeckung*) del mundo al «solo temple de ánimo» (*blossen Stimmung*)"⁴; y más adelante: "La disposición abre no sólo al existente (*Dasein*) en su estado de yecto y en su estado de referido al mundo abierto en todo tiempo ya con su ser, sino que es incluso la forma existencial de ser en la que el existente humano se está entregando constantemente al «mundo», se deja herir por él de tal suerte que en cierto modo se esquivo a sí mismo... La disposición es una forma existencial fundamental en la que el existente humano es su ahí (*Da*)"⁵.

Claro está que disposición y temples llevan consigo el sello de la comprensión (*Verstehen*); todo temple anímico es ya comprensión, y sin ella se carecería de toda posibilidad de aprehensión del senti-

⁴ *Sein und Zeit* (Tübingen, 1963), p. 138; trad. cast. de J. GLOS (México, 1951), p. 160.

⁵ *Ibidem*, pp. 139 y 161-162, respectivamente.

do de lo abierto y de su articulación en la forma de significatividad, sentido y significatividad que constituyen propiamente la mundanidad del mundo. El descubrimiento y captación del mundo —y a su través de los entes y existentes— por la vía de los temples es desde siempre comprensiva; de lo contrario sería nula. La existencia posee pues no sólo la capacidad ontológica de abrir el mundo, sino también y simultáneamente de comprenderlo. A su vez, ese sentido comprendido y su articulación en la forma de significatividad son productos del habla (*Rede*), capacidad de toda otorgación significativa. Y por fin, la caída (*Vcrfallen*) es la condición de posibilidad de hallarse en el "mundo", y por ende de la aprehensión de entes y existentes junto a los cuales y con quienes el existente humano está ontológicamente relacionado. Por todo ello es que dirá Heidegger: "Toda comprensión posee su temple anímico. Toda disposición es comprensión. La comprensión dispuesta tiene el carácter de la caída. La comprensión dispuesta de la caída se articula, en lo referente a su comprensibilidad, en el habla"⁶.

Esta caracterización general de disposición y temples de ánimo realizada en *Sein und Zeit* desde el plano de la existencia y el mundo es complementada en obras posteriores partiendo de otras perspectivas. En *Was ist Metaphysik?* —como lo veremos detalladamente enseguida, al abordar el estudio de los temples en particular— el enfoque cambia, poniéndose a los temples al servicio de la aprehensión de la totalidad del ente, del ente en cuanto tal, vale decir del ser. Todo esto ya aparecía en *Sein und Zeit*, aunque insinuado y no en primer plano, pero la vinculación es estrecha por cuanto la apertura y captación de existencia y mundo están referidas a los modos del ser que se da en ellos; si bien aquí se trata del ser caído en el mundo, encarnado en los entes y existentes, y no del ser en su máxima plenitud y totalidad, pensado desde sí mismo. Este último será el objetivo —si así podemos llamarle— de las obras heideggerianas ubicadas en la etapa de inversión (*Kehre*) de su pensamiento, de trastrueque de perspectiva pero de íntima continuidad con lo expuesto en *Sein und Zeit* y escritos inmediatamente subsiguientes. Precisamente, *Was ist Metaphysik?* ocupa el momento intermedio en este lineamiento evolutivo de un pensar que para algunos posee un desenvolvimiento dialéctico. Así lo

⁶ *Op. cit.*, p. 335; trad. cast. cit., p. 386.

ha interpretado, por ejemplo, Walter Schulz en luminoso ensayo aparecido hace poco más de una década en la *Philosophische Rundschau* de Tübingen⁷, al cual nos referiremos, aunque más no sea muy sucintamente, por el importante aporte que representa para la comprensión unitaria de la totalidad de la producción heideggeriana, a cuyos principales hitos deberemos dedicar preferente atención. Schulz considera a *Sein und Zeit* punto de remate de la filosofía de la subjetividad que arranca del idealismo alemán, especialmente de Hegel; y es el cumplimiento de este modo de filosofar en tanto el existente humano, en quien recae el acento del pensar, se apoya y funda en sí mismo y no en entidad trascendente alguna. Pero la afirmación en sí mismo encuentra, como antítesis, el ser para la muerte, que es trascendencia hacia la nada; la nada está alojada desde siempre en el ser del existente y no al término de su existir. Esa dialéctica, que en la forma de trascendencia del ser del hombre hacia la nada despunta ya en *Sein und Zeit*, es desarrollada de modo concreto y explícito en *Was ist Metaphysik?* Ahora la nada, lejos de aparecer residiendo en la existencia, resulta por el contrario su receptáculo, como seguirá luego definitivamente sosteniendo en sus restantes obras Heidegger. Las dos conclusiones son compatibles, no obstante, en la medida que son alcanzadas a partir de enfoques diferentes y con métodos también dispares; sólo porque la existencia es en la nada —como se advierte cuando se la apunta desde ésta—, puede ocurrir que la nada se manifieste fenomenológicamente por vez primera en la existencia y a través de ella.

La síntesis de la evolución dialéctica se hallaría, según Schulz, en la etapa del ser, en tanto el existente humano, afirmado únicamente en sí mismo y trascendiendo sólo hacia la nada, puede devenir entrega completa al ser e interpretárselo como expuesto por él. El período de la nada sería entonces el momento necesario para la superación del existente y su arraigo en el ser.

Tal es la función mediadora de *Was ist Metaphysik?* en el conjunto del pensar heideggeriano. Por la capital importancia ontológica que en ella se acuerda a algunos temples de ánimo hemos de referir-

⁷ WALTER SCHULZ, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heidegger*. 'Philosophische Rundschau' (Tübingen, Jahrgang, I, 1953-54), Heft 2/3, pp. 65-93, y 4, pp. 211-232. A la misma tesis se refiere el autor en su posterior obra *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik* (Pfullingen, 1957).

nos luego a esta obra en especial. Por ahora baste acotar que aquí los temples en general son los que permiten al existente encontrarse en medio del ente en total, transido y acordado por él, y que este hecho, lejos de ser un simple suceso, constituye "el acontecimiento fundamental de nuestra existencia"⁸. Los temples no son meros "sentimientos", simples concomitantes de los fenómenos intelectuales o volitivos; tampoco son "impulsos" o "estados" presentes en nuestras vidas, susceptibles de ser analizados psicológicamente. Son el fundamento existencial de todas estas manifestaciones ónticas y, principalmente, el ámbito en donde se produce ese acontecimiento radical de nuestro existir que es el encontrarnos inmersos en la totalidad del ente.

En *Vom Wesen des Grundes*, de 1929 —contemporánea por tanto de *Was ist Metaphysik?*—, es también la disposición (*Befindlichkeit*) la que nos permite "sentirnos" en medio del ente concordando con él. Este "sentirse" armonizando con el ente total es el trascender primero y original de la existencia; mediante él y por la vía de la disposición y temples tiene lugar la comunicación de la existencia con el ente y consigo misma. "Existir" significa ahora claramente mantener, "sintiéndose" en medio del ente, relaciones con él, consigo mismo y con el coexistente; vale decir, "existir" es trascender sobre la base de la disposición y temples anímicos. En otro lenguaje —aunque semejante— se confirma lo expuesto en *Sein und Zeit*.

Vom Wesen der Wahrheit, publicada en forma definitiva en 1943, pero divulgada en conferencias a partir de 1930, señala un momento importante en la reflexión de Heidegger, pues prácticamente con ella se inicia la famosa *Kehre*. El nuevo paso que esta obra representa, en lo que a nuestro tema se refiere, está dado en tanto la existencia y los temples de ánimo son puestos en relación con la verdad y libertad. La existencia auténtica descubre al ente en su ser, manifestando así, a la par que la verdad, su libertad. La existencia es exposición al develamiento del ente como tal y en su totalidad, y este develamiento es obra de los temples; por ellos el existente trasciende hacia esa universalidad que lo afecta y determina en todo momento, aunque en sí misma permanezca indeterminada. Disposición y temples jamás pueden ser tomados como "estados vividos", "estados del alma" o "sentimientos"; interpretándolos de tal modo se los falsea al sacarlos de

⁸ *Was ist Metaphysik?* (Frankfurt A. M. 1960), p. 31; trad. cast. de X. ZUBIRI (Buenos Aires, 1956), p. 20.

sus esencias propias y comprenderlos a partir de nociones que nunca pueden pretender la dignidad de tales, como son "vida" y "alma". Disposición y temples representan la exposición ex-sistente —vale decir, la abertura de la existencia— hacia la totalidad del ente, y provienen de que el hombre está destinado por el ser al acuerdo devolante de esa universalidad. Todo comportamiento del hombre histórico está acordado y predispuesto por los temples que lo conducen hacia el ente en total, impidiendo su disipación en lo particular.

Was ist das —die Philosophie? —1956— nos aporta renovada caracterización de disposición y temples anímicos, aunque siempre en la misma línea de continuidad de *Sein und Zeit*. De lo que se trata aquí es de la filosofía misma, de esa filosofía que nos atañe y nos toca tan de cerca en nuestro ser, pero que no por eso tiene algo que ver con lo que comúnmente se llaman afectos y sentimientos, y en general con lo irracional. Esa incumbencia y cercanía son debidas a que permanecemos siempre y en todo momento en correspondencia con el ser del ente, y ese corresponder es el filosofar. El corresponder es el escuchar el llamamiento de la voz (*Stimme*) del ser, el que de ese modo nos determina (*bestimmt*) y nos templa (*gestimmt*). El corresponder con el ser del ente, que es el filosofar, es siempre y necesariamente un corresponder acorde; él ocurre en una disposición anímica (*Gestimmtheit*). De esta manera, en tanto acorde (*gestimmtes*) y determinado (*bestimmtes*) el corresponder es esencialmente en un temple de ánimo (*Stimmung*). La correspondencia con el ser del ente —la filosofía— acontece siempre en un temple anímico.

2. Los temples de ánimo especiales y lo que ellos manifiestan.

Luego de este estudio en general de disposición y temples anímicos se impone un análisis específico acerca de los principales temples, siguiendo siempre el criterio que nos hemos impuesto de su gravitación ontológica y, por ende, función reveladora del mundo y de lo que él implica, entes y existentes en su ser.

La *angustia* desempeña papel primordial entre los temples por su extraordinario poder de apertura de la existencia y del mundo, a la par que por constituir el vínculo más hondo que poseemos con el ser en general. Conviene, como primera medida, precisar y delimitar el concepto de angustia, sumamente equívoco por lo demás. En lo que

sigue enfocaremos a la angustia como disposición o temple anímico fundamental, vale decir, desde una perspectiva ontológico-existencial. Colocamos así, desde el comienzo, a la angustia en su nivel propio y originario, el ser del existente humano, con muy pocas concomitancias —a no ser el hecho de fundamentarlas a todas— respecto de las múltiples acepciones y diversificaciones que el término ha cobrado en la actualidad.

En efecto, si bien el problema de la angustia es viejo —lo encontramos planteado en los estoicos y en Lucrecio, por ejemplo—, es a partir del pensamiento contemporáneo cuando se hace hincapié en la angustia misma más que en sus causas y paliativos como en la antigüedad. Pero es precisamente ahora —y por la misma razón de la importancia que ha cobrado su estudio— cuando el concepto es abordado desde muy distintos ángulos, con el casi inevitable resultado de confundirse sus significaciones.

A la angustia tal como la estudiaremos debemos distinguirla de por lo menos cinco tipos ónticos:

- a) la angustia religiosa, provocada por el problema de la posible sobrevivencia personal y el alejamiento de toda divinidad salvadora;
- b) la angustia moral, frente a la libertad de la conducta y la decisión entre el bien y el mal, ligada por tanto con la culpa;
- c) la angustia vital, ante la caducidad biológica;
- d) la angustia psicológica —y psicopatológica—, como puro estado emotivo, las más de las veces anormal;
- e) la angustia orgánica, íntimamente unida a la anterior.

Es muy común la mezcla de estos tipos de angustia en los análisis contemporáneos, así como también el no advertir que todos ellos arraigan en la angustia existencial. Por otra parte, es frecuente la indistinción entre angustia y temor, lo cual contribuye a la nivelación de la primera a la misma altura de los diversos estados ónticos que puedan asemejarsele. Esta última delimitación es el punto de partida de las reflexiones de Heidegger sobre la angustia en *Sein und Zeit*; pero el deslinde no significa oposición, pues temor y angustia, en tanto temples anímicos, son dos modalidades diferentes del mismo fenómeno originario que es la disposición, y ésa es la razón de la tan generalizada confusión entre ambos.

El temor ha sido analizado formalmente y distinguido de la angustia por Heidegger desde el triple punto de vista de aquello que se teme, aquello por lo que se teme y el temer mismo; análisis que, aunque divulgado posteriormente hasta el exceso, no puede omitirse pues tiene el poder de ubicar, de un solo golpe, a la angustia en su ámbito peculiar y hacer resaltar, por contraste, la totalidad de sus características fundamentales. Además, el comentario comparativo tiende a destacar, si bien la menor gravitación en la existencia del temor, la importancia relativa que él posee.

En primer término, aquello que se teme, es decir lo temible, es siempre un ente intramundano —útil o cosa— u otro existente, que se muestra como amenazador y nocivo desde un cierto paraje; no cercanamente dominable, pero acercándose; que puede herir, pero también fallar. Lo temible apunta a una determinada situación, situación en la que el existente humano se encuentra inseguro. En cambio, en lo que respecta a la angustia, lo angustiante es ningún ente determinado; por el contrario, en la angustia el existente huye hacia ellos y en ellos se refugia. No cabe pues hablar de "algo" amenazador ni de una nocividad prefijada; ni es factible, por lo mismo, ningún tipo de localización. Lo que angustia es absolutamente indeterminado, lo que significa no sólo que no se sepa qué ente intramundano amenaza, sino principalmente que ninguno de ellos es relevante; todos se hunden en la oscuridad de la nada, se nihilizan, y el mundo íntegro aparece en su más absoluta insignificatividad. Lo que angustia es nada intramundano, y eso lo sabe muy bien el angustiado. Por tal razón lo angustiante no se enmarca en paraje alguno; lo angustiante, siendo nada, no es en parte alguna. Por lo mismo carece de dirección; no podemos precisar si se acerca o se aleja, desapareciendo toda posibilidad de orientación. Pero, no obstante, lo sentimos como "ahí", tan cerca que corta la respiración —y sin embargo, en ninguna parte.

En rigor y precisando positivamente lo que angustia, no es nada intramundano, pero sí el mundo mismo en cuanto tal, es decir, la mundanidad del mundo abierta por la angustia, y correlativamente el hecho de ser el existente yecto en él. Gracias a la insignificatividad que adquiere el mundo, se revela su mundanidad; no es útil ni cosa, tampoco un existente, es el mundo y en cuanto tal, el ser en el mundo. Este no es otra cosa que el ser mismo tal como se ha dado en el mundo; la mundanidad es el ser en el mundo, el ser yecto y caído reali-

zándose y manifestándose en el ámbito mundano a través del existente humano. La indigencia y, a la vez, la carga que supone el ser en el mundo, sumados a la ignorancia del "de dónde" y el "adónde", son motivos sobrados para producirnos angustia. La existencia, que en su meollo mismo lleva y abriga su propia negatividad, es lo angustiante.

Desde la perspectiva de la existencia y del mundo es perfectamente coherente y concordante lo dicho en *Sein und Zeit* con lo que luego expondrá Heidegger en obras posteriores, especialmente en *Was ist Metaphysik?*, en donde la angustia estará referida al ser en general, detectando la nada; nada que es siempre nihilización de todo ente particular y por tanto manifestación del ser. Lo que cambia, pues, es el enfoque: en *Sein und Zeit*, nada y ser vistos desde la existencia y el mundo, a la par que en ellos alojados; luego, la angustia captando a nada y ser absolutos.

En segundo lugar, si bien tanto en el temor como en la angustia el existente humano teme o se angustia a causa de sí mismo, hay también una importante diferencia a este respecto. El temor, en cuanto temple anímico que es, abre al existente en una determinada posibilidad, la de ser en peligro, vulnerable y falto de protección por su estado de abandono a sí mismo. Esta situación de ser en peligro se concreta en el temor siempre en algo que concierne de un modo particular al existente: su salud, familia, prestigio, fortuna, etc. La angustia, en cambio, abre al existente humano no en alguna de sus posibilidades ni en una determinada forma de ser, un poder ser dado y concreto, sino en su poder ser total en el mundo; su universal posibilidad de ser en el mundo es la causa de su angustia; su existencia toda, en fin, puesto que ella es ser en el mundo por su propia esencia.

La angustia hunde el ente intramundano y al coexistente humano; la existencia pierde así toda posibilidad de comprenderse a partir de ellos, se encuentra a sí misma y ante sí misma, arrojada por la angustia ante su ser más propio. La angustia singulariza al existente y elimina —mientras subsiste— toda oportunidad de comprensión impropia y de enajenación óntica. Abre al existente para sus posibilidades más peculiares y lo coloca ante su entera libertad para elegirse y decidirse por sí, ante su ser libre para la propiedad y realización auténtica.

De tal modo, el por qué y el ante qué, la causa y el factor desen-

cadenante, si se quiere, coinciden en la angustia; es la nada que circunda a la existencia y hacia la que está referida por sus extremos. La angustia avista la nada y hacia ella se vuelca la existencia en su esencial trascender. Esta coincidencia y unificación no podían dejar de subsistir dada la unidad estructural de la existencia tomada en su máxima universalidad, en tanto ser en el mundo, y a la vez la unicidad fenoménica originaria de la angustia; ella es, en cuanto disposición, una forma fundamental de ser en el mundo, un señalado temple anímico. Esto nos lleva al último aspecto.

Porque la conclusión es que, enfocados desde sí mismos, desde el punto de vista de lo que ellos son propiamente, temor y angustia resultan ser notoriamente disímiles, aunque no por ello opuestos. El temor en tanto temple anímico es un modo de ser abridor de la existencia en su ser en peligro; por lo mismo, revela al mundo circundante como amenazador y al particular ente que amenaza en lo que tiene de temible; al mundo como ámbito en donde puede surgir a cada instante el ente temible, y a éste en su modo de ser nocivo. La existencia, el mundo, los entes intramundanos y coexistentes humanos resultan así aprehendidos y comprendidos existencialmente por vía del temor en nuevos aspectos de su ser; aspectos ontológicos que sólo una vez por él manifestados podrán llegar a tornarse inteligibles para el conocimiento práctico y teórico. De ahí la importancia del temor como temple de ánimo y de todas sus variantes: espanto, terror, pavor, por un lado; timidez, pusilanimidad, medrosidad, zozobra, por el otro.

La angustia es una disposición o temple anímico fundamental, en el sentido de que fundamenta a todos los demás, empezando por el temor. Y es fundamental y fundamenta por su radical hondura ontológica, en tanto posibilita la apertura y la aprehensión de la existencia en lo que propiamente es, en su "sí mismo"; el ser propio y personal de cada existente es el manifestado por la angustia. Con el apagarse en la absoluta insignificatividad el mundo y los entes en general, brota a la luz el ser tal como ha accedido darse en cada existente y en el mundo en cuanto mundo y como perteneciente a la existencia. Al hundirse en la nada ontológica el "mundo" y lo "mundano", resurge el existente singular, concreto y propio, juntamente con su más peculiar ser en el mundo y todo lo que esta estructura implica. Al singularizar la angustia al existente humano, lo aísla y separa del

Uno, lo rescata de su enajenación en el "mundo", suprimiendo por ende toda posibilidad de comprenderse desde él y de falsearse ante sí mismo. La angustia coloca al existente solo frente a sí y ante sus propias posibilidades que constituyen su verdadero mundo, haciendo factible así la elección y realización auténtica de las mismas. Con ello le abre también su modo de ser libre, libre para sí mismo y para su más peculiar poder ser. Pero es precisamente de esa libertad y consiguiente responsabilidad que ha de huir el existente humano; de sí mismo, de su propio ser yecto y desvalido, así como de la carga de su realización personal por propia cuenta y riesgo. Y se refugia en el Uno, que le brinda seguridad y albergue, pues es aquietador y por ello tentador, aunque también extrañador y enredador. Pero esta huida del existente humano ante sí mismo y ante todo lo que su existencia propia implica constituye una prueba más —la común y cotidiana— de la presencia y gravitación universal de la angustia en tanto temple fundamental y de todo lo que ella revela.

El Uno aquietta la angustia trasformándola en temor por algo intramundano. El temor resulta así angustia caída en el "mundo", angustia impropia y oculta para sí misma en tanto angustia. Por esto es que, si bien la angustia propia es rara y patrimonio de existencias privilegiadas, la impropia resulta ser el fenómeno más común de nuestra existencia cotidiana, en tanto todos habitamos placenteramente el ámbito mundano del Uno.

Este esquivar la angustia propia y consiguiente ampararse en el tráfago del Uno se hace más ostensible en tanto ella abre, juntamente con el sí mismo personal, la más peculiar, cierta e irrebalsable de nuestras posibilidades, el ser para la muerte. La muerte es nada para la existencia; es la nada para la que la existencia está, en última instancia, referida y volcada. Sobre todo aquí y por tal razón es donde el Uno interviene para modalizar la angustia en temor, temor juzgado como flaqueza. La muerte como un suceso y accidente de la vida cotidiana pasa a ser algo más de que hay que cuidarse y huir dentro del mundo.

A través de lo esbozado se advertirá la capital importancia del temple anímico de la angustia en la existencia. Si bien toda disposición supone una apertura de la existencia y de lo que a ella va substancialmente unido, mundo, entes y coexistentes, la angustia realiza esta tarea en la máxima profundidad y ahondamiento, pues su empuje

revelador lleva hasta el ser personal y propio del existente en su plena universalidad, a la par que hace avistar la nada alojada en la existencia, que no es nada total, sino la nada que manifiesta la existencia y el mundo en cuanto tales, y a su través el ser en su más concreta inmediatez y puridad. La angustia ilumina el ser en su oscuridad ocultante en tanto en ella aparece como su correlato la nada que nihiliza todo ente. La angustia permite así el encuentro existencial con la nada y el ser. Nada y ser, ya desde la perspectiva de *Sein und Zeit*, resultan lo mismo.

Esta presencia de la nada y el ser en la existencia puesta de manifiesto por la angustia es investigada por Heidegger, de manera exhaustiva, en *Was ist Metaphysik?* En esta obra —como lo hemos adelantado— la angustia es el temple que conduce a la existencia a la presencia de la nada misma, en el interior de la cual se encuentra propiamente como tal y se le revela el ser. Esta nada, como sucedía ya en *Sein und Zeit*, no es la negación absoluta del ente en general, sino el anonadamiento del ente particular y la consiguiente manifestación del ente en total, vale decir del ser. La existencia, manteniéndose en esta trascendencia hacia la nada, puede únicamente hallarse a sí misma y autorrevelarse como ser. El encuentro de la nada por obra de la angustia constituye para el existente humano —también aquí— el solo camino para el hallazgo de sí mismo; pero, a la vez, el medio propiamente adecuado para la aprehensión del ser en general. Trascendencia hacia la nada significa, pues, trascendencia al ser. El ser solamente se manifiesta en el mundo a través del existente humano finito, volcado por vía de la angustia hacia la nada, y aparece al unísono con ella en la nihilización de todo ente, incluso los pretendidamente trascendentes sobre los cuales pudiera el existente sostenerse y falsamente realizarse.

En *Was ist Metaphysik?*, dijimos, los temples anímicos son puestos al servicio de la captación de la plenitud total del ente, la que no nos es dada por ningún tipo de conocimiento ni, en general, por aprehensión intelectual. Podemos pensar e imaginar la universalidad del ente como idea o imagen, pero con ello no alcanzamos más que un concepto formal y vacío de dicha totalidad. Lo mismo ocurre con la negación absoluta y completa de la generalidad del ente, que es la acepción vulgar de la nada; nunca llegaremos por vía intelectual a la nada misma. Por el camino de nuestro pensamiento y en general de

nuestro intelecto o razón resulta imposible lograr un tipo de aprehensión del ente en su totalidad y en cuanto tal, es decir del ser, así como tampoco de la nada. Ser y nada, pues, los dos problemas esenciales de la metafísica, quedan fuera de toda primitiva y originaria captación filosófica, si la circunscribimos al ámbito teórico o exclusivamente intelectual.

Pero si esto es cierto, no lo es menos que posemos la posibilidad de una experiencia existencial del ser y de la nada; una experiencia por la que nos encontramos inmersos en la totalidad del ente, así como también sumergidos en su aparente negación absoluta. Esta experiencia es factible de ser alcanzada por conducto de algunos temples anímicos relevantes. El *aburrimiento*, en primer término, representado por el hastío o tedio total y profundo que se aloja en la cima de la existencia; muy distinto del simple y común aburrirnos de éste o aquel ente determinado y particular. Este aburrimiento vulgar se llena y desaparece con otro ente intramundano; el existencial, en cambio, abarea a cuanto nos rodea y forma parte de nuestro mundo, e incluso a nosotros mismos. Pero precisamente, por este apagarse nuestro interés por el ente particular, se ilumina y revela la presencia total del ente en la que nos encontramos incluidos. La *alegría* o júbilo del corazón, en segundo lugar, motivado por la existencia de alguien amado, por ejemplo, y en general como estado anímico total y profundo, del mismo modo que el aburrimiento. En la alegría todo resulta transformado y se nos aparece como si lo percibiésemos por primera vez. Se manifiesta así, también en ella, la plenitud total del ente como pura y desnuda presencia⁹.

No es que tengamos estos temples como simples y fugaces "sentimientos", es decir, estados psicológicos accesorios de nuestra existencia; por el contrario, "somos" esos temples de ánimo, estamos arrojados en ellos a la par que en nuestra existencia y el mundo. Por esa razón es que nuestros temples nos ofrecen la posibilidad de encontrarnos en medio del ente en su universalidad y de aprehender esa totalidad de modo existencial, el único posible. De tal modo los tem-

⁹ Análogas consideraciones, en lo que se refiere a aburrimiento y alegría —a los que se sumará la *desesperación*, suerte de angustia—, hace HEIDEGGER al comienzo de *Einführung in die Metaphysik*, de 1953, en donde estos temples estarán puestos en relación con la pregunta fundamental de la metafísica ¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?, formulada por Leibniz en los *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, de 1714.

ples resultan ser los primarios órganos metafísicos del hombre, a la vez que los cimientos ontológicos sobre los que reposamos en el mundo. Ellos vienen a constituir el vínculo más hondo que poseemos con el ser; por ellos lo sufrimos personalmente a éste como carga, es decir, en el modo de manifestación más rotundo e indescubrible, y por ellos también lo captamos, inusitadamente, en la forma de la presencia universal del ente, a la que ninguna aprehensión intelectual puede arribar. Por el contrario, el conocimiento racional entorpece y obstaculiza la captación de los temples; sólo cuando lo sabido se oscurece y se apaga el interés cognoscitivo (aburrimento) o se presenta de manera desusada (alegría) o cuando el ente es descubierto en su pura presencia sin ser todavía conocido o siéndolo poco, entonces y sólo en ese momento es factible de revelarse en su máxima universalidad captable por vía de los temples de ánimo. Por ello las disposiciones anímicas, íntimamente relacionadas con el ente en su totalidad, son las encargadas de abrir a éste en su mera presencia para todo tipo de conocimiento y, en general, de comportamiento particular con el ente; son pues la condición de posibilidad de toda conducta óntica.

Pero este ente total en el que así nos encontramos por los temples del aburrimento y de la alegría sólo puede ser anonadado por un temple más, que de tal manera manifiesta la nada: la *angustia*. En la angustia todo se sumerge en la absoluta indiferencia, pero las cosas no desaparecen, se alejan y con ello se vuelven hacia nosotros; se distancian en tanto entes mundanos, se nos presentan en su ser. Ningún ente se salva de este anonadamiento. En la angustia quedamos en suspenso y sin asidero; sólo resta el puro existir y frente a él la nada. La angustia descubre y manifiesta la nada, ella produce en la existencia la transmutación del ente en nada; por tal razón ésta aparece simultáneamente con el ente en total. La angustia no niega ni anula nada; es la nada misma la que está presente, es la nada la que anonada al irrumpir, a una con la totalidad del ente, en la angustia. Y de tal modo se revela el ente como tal: es ente y no nada.

La nada resulta ser así la condición de posibilidad de la revelación del ente como ente para la existencia; la nada pertenece a la esencia del ser mismo. La vía de esa manifestación es la angustia. Y la existencia se muestra de tal manera como siendo en la nada, como manteniéndose en ella y hacia ella trascendiendo. Aparentemente la nada se nos oculta en la existencia, pues somos perdidos en el Uno;

pero precisamente este hecho descubre su presencia constante y su continuo anonadar. Por lo mismo, la angustia radical permanece casi siempre reprimida; dormita en la existencia, despertando en cualquier momento, no por sucesos insólitos, sino provocada por estímulos nimios; alienta en todo existente, menos en el medroso, imperceptible en el hombre activo, en mayor grado en el dueño de sí, con certeza en el temerario. No se contrapone a la alegría ni menos a la apacible satisfacción, no tiene nada de tristeza ni de pesimismo; está más allá de tales comparaciones, unida siempre, eso sí, a la serenidad del anhelo e ímpetu creador.

En el *Nachwort* de 1943 y en la *Einleitung* de 1949, añadidos por Heidegger a *Was ist Metaphysik?* para su mejor intelección, refiriéndose a las torcidas interpretaciones de su lección magistral de 1929, perfila aún más su concepción de la angustia. Esta angustia metafísica no debe ser confundida con la "angustia", como pura ansiedad o miedo, estado psicológico vulgar y sin valor ontológico. La angustia metafísica, al sumergir a la existencia en la nada, temple al hombre para experimentar el llamado de la voz (*Stimme*) del ser, la que es escuchada por el acceso abierto en la existencia por la angustia.

Otros temples de ánimo han ocupado en menor medida el pensamiento de Heidegger; tales la esperanza, el entusiasmo, la tristeza, la melancolía, la indiferencia, la ecuanimidad, entre los cuales hay que destacar el primero y el último. La *esperanza*, más que por la importancia que le ha acordado en sus escritos Heidegger, por su abolengo y la gravitación que ha adquirido en la reflexión de otros pensadores, Marcel, Bollnow, Bloch, por ejemplo; la *ecuanimidad*, por su carácter de temple propio surgido de la resolución anticipativa de la muerte, íntimamente unida por ello con la angustia. A éstos habría que agregar, por fin, la *serenidad* (*Gelassenheit*), a la que Heidegger ha dedicado todo un trabajo y un comentario, publicados con ese título en 1959, y que configura un ejemplar temple en tanto predispone anímicamente al pensador para la recepción del silencioso lenguaje ontológico.

LEIBNIZ, EL FILOSOFO DE LOS PRINCIPIOS

Por *Marta López Gú*

SABER una cosa es saberla por sus principios: ésta fue la gran lección aristotélica que culminaría en Descartes, Leibniz y Spinoza. En la *Metafísica*, Aristóteles afirma que todos los hombres se sirven de principios, y, si es así, es porque los principios pertenecen al ente en tanto que ente, es decir, constituyen las condiciones en virtud de las cuales algo es. El principio último del ente en cuanto tal es el de no-contradicción. En efecto, lo que es, esto es, la sustancia, es el sujeto que no da lugar a proposiciones contradictorias.

Si ese principio es la razón última que determina que algo sea, él tendrá que surgir cuando me ponga en contacto con lo que es, pero ese mi ponerme en contacto con lo que es no implica mi pasividad mental, sino, por el contrario, una búsqueda de las razones por las cuales la cosa es, una inspección alerta del espíritu de la cual resulta la inteligibilidad del objeto y la inteligencia en el hombre: en esto consiste la espontaneidad del *nous*. Cuando conozco esta cosa como "árbol", por ejemplo, ese universal que da razón de la cosa diciéndome por qué tengo que tomarla, no está en la cosa realmente subsistente con la forma de universalidad que va a tener en mi entendimiento abstractivo. Es cierto, que esto cuyo peculio o cuya *ousía* es ser un árbol, lo era ya antes de que yo lo contemplara, pero sólo potencialmente. Se requiere que yo lo entienda como árbol para que lo sea en acto. De ahí la afirmación aristotélica que retomara Santo Tomás: "*intelligibile in actu est intelligens in actu*". En este sentido es que hay que entender el empirismo expresado en la frase: "nada hay en el intelecto que no haya estado antes en los sentidos". La mente es una tabla rasa porque de lo contrario deformaría en lugar de conocer la realidad, pero, si no tiene contenido innato alguno, tiene, en cambio, una capacidad intelectual espontánea que define a una mente que inquiere qué es realmente lo real y que se expresará en última instancia en el principio de no-contradicción.

“El principio más firme de todos, dice Aristóteles, se define como siendo aquél con respecto al cual es imposible equivocarse: en efecto, es necesario que un tal principio sea a la vez el mejor conocido e incondicionado, porque un principio cuya posesión es necesaria para comprender cualquier ente que sea, no depende de otro principio, y lo que es necesario conocer para conocer cualquier ente que sea, es necesario poseerlo también necesariamente antes de cualquier conocimiento”¹. Esta especie de deducción trascendental del principio —para conocer es necesario conocer *antes* el principio de no-contradicción—, da cuenta de la impaciencia de Aristóteles ante un posible adversario que lo niegue: Heráclito, nos dice, no comprendía el sentido de lo que decía, o no pensaba realmente lo que decía, puesto que la no-contradicción constituye el sentido primario de lo que es “ser verdaderamente” cuando una mente entiende lo que percibe. Naturalmente que ese *antes* a que se refiere Aristóteles no significa necesariamente conocimiento explícito del principio, sino un “poseerlo” en forma implícita que luego puede explicitarse.

La impaciencia de Aristóteles se traduce luego en una serie de pruebas que, si no demuestran la necesidad del principio —que esto es lo que no puede hacer Aristóteles y por eso se impacienta—, tratan de convencer al adversario de que está en el error. Meras pruebas *ad hominem*, que justamente por serlo dejan la impresión de una inevitable petición de principio o de un insuperable círculo vicioso.

Es la inevitabilidad de ese círculo lo que enoja a Aristóteles y lo que enoja también a Leibniz cuando dice en una carta a Clarke, refiriéndose ahora al principio de razón suficiente: “Se pretende por mi adversario que incurro en una petición de principio; pero decidme por favor ¿de qué principio? ¡Ojalá que nunca se hubieran supuesto en filosofía otros menos claros! El principio es el de la necesidad de una razón suficiente para que una cosa exista. ¿Es éste un principio que necesite de prueba?”. Pero Leibniz, el filósofo de los principios, el que más principios utilizó en su filosofía, está ya más cerca de la actitud ante ellos que se sintetizaría, a partir de Kant, en la conciencia de que es imposible salirse del círculo y que, por consiguiente, la cuestión es entrar bien en él.

A diferencia de Aristóteles, para quien el principio de no-con-

¹ *Metafísica*, IV, 3, 1005b, 10.

tradición surge a partir de la experiencia, en el proceso de la inducción y en virtud de una intuición intelectual, Leibniz afirma el carácter *a priori* del principio, de éste como del de razón suficiente, y concibe a ambos como expresando las dos funciones que caracterizan a nuestro intelecto. En efecto, nuestra inteligencia procede o por análisis de acuerdo con el principio de no-contradicción, o agregando a la idea de una cosa la idea de la razón en virtud de la cual ella es, aunque esa razón no surja del simple análisis de los términos, o, lo que es lo mismo, aunque esa razón no sea la necesidad de aquello cuyo opuesto es contradictorio.

Estas dos funciones de la inteligencia constituyen el haber natural de una mónada que explicita lo que entiende, a saber, el sentido primario de lo que es "ser verdaderamente": lo que es, es posible o no contradictorio; lo que es, es en virtud de una razón. Como señala acertadamente Marechal, esta definición funcional desembaraza a la inteligencia del papel ambiguo de abrigar una multiplicidad ideal². A esto se puede responder que Leibniz apela al innatismo para explicar la posibilidad del conocimiento y que niega que nuestra mente sea una tabla rasa a la manera aristotélica: sí, es cierto, pero afirma un innatismo total, y que sea total da que pensar.

Todo el material perceptivo es innato para Leibniz porque la mónada inteligente, como toda mónada, no recibe el influjo de lo exterior. La sustancia, la mónada, es percepción, es decir, consiste en hacerse presente el universo entero según un punto de vista propio: la sustancia es así la expresión de la pluralidad en la unidad, expresión que es consecuencia de un orden relacional. Pero, relación no significa comunicación o influjo recíproco, sino acuerdo espontáneo como consecuencia de lo que las sustancias son en sí mismas. De esta manera, nada puede suceder a una sustancia, que no nazca de su propio fondo, pero en conformidad con lo que sucede a las otras sustancias. Decir que cada cosa expresa el universo a su manera es decir que todo tiene relación con todo de acuerdo con leyes eternas: una de esas relaciones es la experiencia de la mónada inteligente.

Las ideas son *expresión* de las cosas, es decir, ellas implican una relación natural con las cosas que no nace del influjo real —éste sería el camino de los sentidos aristotélico—, sino de la armonía presta-

² MARECHAL, J., *El punto de partida de la Metafísica*, (Madrid, Gredos, Bibl. Hispán. de Filosofía, 1959), p. 175.

blecida —éste es el innatismo de Leibniz, que, en última instancia, es, entonces, la espontaneidad intelectual de la mónada inteligente, producto de su espontaneidad metafísica. “Esas expresiones que están en nuestra alma, sea que se las conciba o no, pueden ser llamadas ideas”, de ahí que sea importante “reconocer la extensión y la independencia de nuestra alma que va infinitamente más lejos de lo que se piensa comúnmente”³. Comprendemos así que “las ideas de las cosas mismas en las cuales no pensamos actualmente están en nuestro espíritu como la forma de Hércules está en el bloque de mármol”⁴. Por otra parte, dice Leibniz en una carta a Foucher, “no es necesario que las referencias que hagamos de las cosas que están fuera de nosotros sean perfectamente semejantes a ellas, sino que basta que las expresen al modo que una elipse expresa un círculo visto a través, de suerte que a cada punto del círculo corresponde uno de la elipse y viceversa. Porque, como ya hemos dicho, cada sustancia individual expresa el universo a su manera, al modo que una misma ciudad aparece diversamente según los diferentes puntos desde donde se la mira”. Por eso para Leibniz la experiencia es una *lógica* o una razón inmanente. Tengamos en cuenta esto para recordarlo cuando luego nos referiramos al “ablandamiento” racionalista que implica esta filosofía y que es el preanuncio de la kantiana.

Sobre ese material perceptivo innato trabaja la inteligencia elaborándolo de acuerdo con un principio formal: la identidad o no-contradicción, y con un principio dinámico: la afirmación de una razón suficiente, la exigencia de racionalidad de todo lo que es, de inteligibilidad de todos los objetos de nuestras representaciones, aun de aquellos que no se muestran inteligibles en sí mismos. Al principio formal de la inteligibilidad, el de no-contradicción, se suma, pues, un principio dinámico que extiende esa inteligibilidad al orden entero del ser. El ser es inteligible: fuera del hecho de existir, la inteligencia concibe el principio en virtud del cual eso existe. Este aspecto dinámico de la inteligencia, el trascender de la cosa a su razón de ser, desborda la mera función de análisis de los conceptos, fundado en el principio de identidad. Aplicando el principio de no-contradicción o de identidad,

³ *Discours de Métaphysique* (Paris, Vrin, 1957), p. 65.

⁴ *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées, en Opusculs philosophiques choisis*, trad. de SCHNECKER (Paris, Vrin, 1962), p. 16.

la inteligencia hace Matemáticas; aplicando el principio de razón suficiente, Física y Metafísica.

Hablando de Descartes nos dice Leibniz que él ha tenido sobre todo el mérito de revivir la tendencia platónica de alejar el espíritu de las impresiones sensibles: dar la espalda a la realidad y, mediante la reflexión, encontrar los principios que han de racionalizar la experiencia. La mónada inteligente saca, pues, todo de su propio fondo. Se comprende así el sentido de estas palabras de Leibniz: "en el rigor de la verdad metafísica, no hay causa externa que actúe sobre nosotros, excepto Dios sólo... y así la esencia de nuestra alma es una cierta expresión, imitación o imagen de la esencia, pensamiento y voluntad divina y de todas las ideas allí comprendidas. Se puede decir, entonces, que Dios solo es nuestro objeto inmediato fuera de nosotros, y que vemos todas las cosas por él"⁵. Somos innatos a nosotros mismos: todo sucede como si no existieran en el mundo más que Dios y el alma. Dios como luz del alma representa para Leibniz la espontaneidad total de nuestra inteligencia. Y la espontaneidad más profunda del espíritu está expresada en el principio de razón: es en este sentido que negarlo es caer en el absurdo, puesto que él es el *a priori* cognoscitivo gracias al cual ser y ser verdadero es estar fundado en razón. Por otra parte, el reconocimiento de este principio dinámico de la inteligencia que la hace participar con la sabiduría divina, explica por qué Leibniz fue el filósofo de los principios: el de lo mejor, el de conveniencia o perfección, el de la armonía preestablecida, el de la identidad de los indiscernibles, el de la analogía de las sustancias, el de continuidad, el de las vías más breves, el de los muchos mundos posibles, etc., etc. El principio de los principios, esto es, la razón de los principios, es la exigencia de una razón suficiente. Esto último implica establecer una relación de género a especie entre el principio de razón y los otros principios. Como veremos luego, no siempre las afirmaciones de Leibniz nos permiten concluir esto. A su tiempo, sacaremos las conclusiones incluso con respecto a la ambigüedad en la manera de tratar el principio de razón.

A lo anterior debemos agregar que el realismo del entendimiento que Descartes expresara en las "Observaciones a las séptimas objeciones" diciendo que del conocer al ser es legítima la consecuencia,

⁵ *Discours de Métaphysique* (Paris, Vrin, 1957), p. 65.

da a Leibniz una enorme libertad con respecto a los principios físicos y metafísicos que han de racionalizar la experiencia y hacer posible así la ciencia. Además, la concepción leibniziana de una matemática universal o ciencia única lo obliga a buscar los principios no con la mirada puesta en las cosas, las cuales se agrupan en géneros incommunicantes, sino en el entendimiento mismo, el cual, como unidad de la multiplicidad, puede fundar una concepción unitaria de la realidad: lo que le importa a Leibniz es que los principios den razón de las cosas, y, por ello, no pone el énfasis en una supuesta verdad evidente de los mismos, sino en lo que es posible concluir a partir de ellos. Y es por esto que, si por un lado, exige la demostración de todos los principios para que dejen de ser considerados como "evidencias", por otro, acepta principios no probados y acepta que las consecuencias los prueben. En *Observaciones sobre la parte general de los Principios de Descartes* nos dice que no culpa a Euclides "que ha admitido ciertas proposiciones sin prueba; porque nos ha dado la certeza de que, habiendo adoptado un pequeño número de hipótesis, podemos aceptar todo el resto sin riesgo y aún con el mismo grado de confianza. Si Descartes —agrega— u otros filósofos hubieran osado hacer lo mismo no lo sentiríamos..."⁶.

En un artículo titulado "Lo razonable en Leibniz: la revancha del juicio sobre la forma", aparecido en la *Revue Philosophique*, en un número dedicado a Leibniz en 1946, Lucy Prenant dice acertadamente que a pesar de que Leibniz no reconoce los derechos del control directo e íntimo del pensamiento sobre sí mismo, y por eso concibe reemplazar el juicio por el cálculo en la Matemática universal con que soñaba, con todo reintroduce la actividad libre del espíritu en su metafísica hasta llevar su osadía conjetural a las más extrañas desviaciones. Se suma a esto el hecho de que opone "lo razonable" a lo necesario o lógico, y que es lo razonable lo que lo conduce a los principios que nombramos anteriormente —por lo menos así parece ser en algunos casos, y reaparece aquí la ambigüedad a que aludí antes, aunque no en todos—. "Se siente que esto es razonable", dice Leibniz refiriéndose al principio de continuidad y al de analogía, en el Prefacio a los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*. Todo esto nos hace pensar que Leibniz representa la etapa de adaptación de un racionalismo absoluto a las exigencias de la ciencia experimental. La

⁶ En *Opuscules Philosophiques Choisies*, p. 18.

necesidad física o hipotética opuesta a la lógica y que determina este mundo existente expresa ese "ablandamiento" racionalista, que es la antesala de la filosofía kantiana.

Al lado de este Leibniz que confía en la actividad libre del intelecto, está el Leibniz estrictamente lógico que sueña con un método que reemplace el razonamiento por un cálculo, el juicio por un procedimiento mecánico, por una manipulación automática de símbolos conforme a reglas fijas. Este procedimiento que ha de sostener el pensamiento discursivo permitirá, nos dice en una carta a Galloys, "razonar en metafísica y en moral casi como en Geometría y en Análisis, porque los caracteres fijarán nuestros pensamientos vagos en esas materias en que la imaginación no tiene punto de apoyo, si no es por medio de caracteres". En la metafísica no hay paralelismo entre las razones y la experiencia, por lo cual es necesario buscar otro medio de verificación. "Es por esto —agrega Leibniz—, que es necesario servirnos de un método particular para establecer proposiciones, como de un hilo en el laberinto, por medio del cual los problemas podrán ser resueltos a la manera del cálculo, con no menos certeza que por el método de Euclides, sin perjuicio sin embargo de la claridad que no cederá en nada a la del lenguaje popular"¹.

Este medio consiste, pues, en formalizar el razonamiento de manera tal que su forma o disposición sea causa de su evidencia: para determinar si un razonamiento es válido es necesario formalizarlo. El único medio de verificación metafísico es, entonces, la verificación por el cálculo. De este modo concibe Leibniz la idea de una matemática universal o generalizada, de un cálculo metafísico que se ha de valer de un lenguaje universal riguroso, de una *característica universalis*. En esto consiste su *Ars Combinatoria*, que nos enseña a encontrar todas las combinaciones posibles de los conceptos simples —conceptos simples a los cuales se ha asignado un signo de manera de formar el alfabeto de los pensamientos humanos—, y a determinar sus relaciones de inclusión y exclusión, es decir, a descubrir todas las verdades relativas a un concepto. En otra forma, dado un sujeto, a encontrar sus predicados posibles; dado un predicado, a encontrar sus sujetos posibles, esto es, a encontrar todas las proposiciones verdaderas en que un concepto figura. Esta álgebra lógica, este cálculo, es lo

¹ De la *Réforme de la Philosophie première et de la notion de substance*, en *Opuscules Philosophiques Choisis*, p. 81.

que para Leibniz puede convertir a la metafísica en una ciencia real. Al arte de la demostración aristotélica hay que agregar el arte de la invención de nuevas verdades a la manera cartesiana, pero sobre la base de este hilo de Ariadna: el algoritmo formal.

Decir que todo tiene su razón de ser es afirmar que se podría probar *a priori* que lo que es no podría ser de otra manera: por eso la verdad de una proposición es la inclusión necesaria, en el sentido de no indiferente, del predicado en el sujeto, ya que esa predicación determinante del sujeto no es nunca casual o azarosa. En la proposición "Judas traicionó a Cristo", el predicado "traicionó a Cristo" tiene que estar incluido en el sujeto "Judas", si es que la proposición es verdadera. La verdad es la inclusión del predicado en el sujeto, es decir, en toda proposición debe poder demostrarse *a priori* que el predicado pertenece *per se* al sujeto, ya sea esa proposición lógicamente necesaria o contingente, universal o particular. Este principio de inclusión del predicado en el sujeto —definición de la verdad—, es el fundamento lógico —de una lógica de sujeto-predicado—, de la metafísica sustancialista de Leibniz, y, por otra parte, entonces, la forma más general de expresar el principio de razón suficiente. Como fundamento de la proposición verdadera, la afirmación "nada es sin razón", significa que toda proposición verdadera tiene su razón *a priori*, y que esa razón hay que buscarla en el nexo entre predicado y sujeto, ya sea ese nexo implícito o explícito. En otra forma, lo que se afirma es que toda verdad es analítica, y que ninguna predicación es inexplicable por más ininteligible y misteriosa que parezca a primera vista⁸. Porque si una proposición es verdadera, esto quiere decir que el análisis del sujeto mostrará que el predicado pertenece al sujeto o que es una de las condiciones para que el sujeto sea justamente ése. Si Judas no traiciona a Cristo, Judas no es tal Judas, de la misma manera que si una figura no tiene tres lados no será un triángulo.

"La verdad —dice Leibniz en un fragmento que aparece en los *Opúsculos y fragmentos inéditos de Leibniz* publicados por Couturat— es que se pueda dar razón de la inclusión del predicado en el sujeto por medio del análisis de los términos. Este análisis puede ser finito o infinito. Si es finito, se dice que la demostración y la verdad es necesaria... Si el análisis procede al infinito... la verdad es contingente

⁸ Cf. *Opusculæ et fragmenta inedita de Leibniz*, de COUTURAT, Phil., I, 15, p. 11.

en tanto envuelve razones infinitas"⁹. En este sentido, como señalara Couturat, el principio de razón es el recíproco lógico del principio de contradicción porque mientras este último afirma que toda proposición idéntica es verdadera, el primero afirma que toda proposición verdadera es analítica o virtualmente idéntica, aunque sea contingente. Por otra parte, en este pasaje que acabo de citar, Leibniz explica lógicamente la contingencia por el análisis infinito, doctrina ésta que se concretara en las *Inquisitiones generales acerca del análisis de las nociones y de la verdad*, obra que figura también en los *Opúsculos y fragmentos inéditos* publicados por Couturat¹⁰. Lo que impide demostrar las verdades de hecho es que su demostración exigiría un análisis infinito, ya que el concepto de toda cosa concreta, de todo ser individual, envuelve una infinidad de elementos o condiciones. Es el caso de Judas y su traición a Cristo. Sólo un entendimiento infinito puede efectuar ese análisis, y, entonces, tener una idea adecuada de los seres individuales. Sólo Dios conoce *a priori* esas verdades y ve la razón de ellas en el sentido de la inclusión del predicado en el sujeto. De ahí que Jalabert diga en su libro *La teoría leibniziana de la sustancia* que "el uso del principio de razón es muy diferente, según que el espíritu humano se aplique a la demostración de las verdades de razón, o a las verdades de hecho. En las verdades de hecho, él nos invita a poner la existencia de una serie infinita de razones, nos garantiza que no encontraremos en la naturaleza de las cosas ningún obstáculo insuperable en esa regresión"¹¹.

Estamos, pues, frente al Leibniz racionalista a la manera de Spinoza, que coloca el principio de identidad o no-contradicción como verdad primera, y que considera al de razón como simple recíproco lógico del de no-contradicción. Lo que ocurre, como señala el mismo Jalabert, es que "una cosa es la verdad humana relativa, otra cosa la verdad misma en su naturaleza absoluta. Una cosa el principio de razón, otra cosa la aplicación que el pensamiento humano hace de él. Cuando Leibniz define la verdad no se coloca como Kant y sus sucesores, en el plano de la ciencia humana, sino en el plano de la ciencia divina, porque la visión de Dios es la única verdadera. Desde el punto de vista de la verdad tal como ella es en sí, la fórmula de Couturat

⁹ *Theol.*, VI, 2, f. 11, p. 1.

¹⁰ *Generales Inquisitiones de Analysis Notionum et Veritatum*, en L. COUTURAT, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz* (Hildesheim, G Olms, 1966), p. 356

¹¹ *La théorie leibnizienne de la substance* (Paris, Presses Universitaires de France, 1947), p. 81.

retoma todo su valor", a saber, que toda verdad es formal o virtualmente idéntica ¹².

En otro fragmento que aparece en la obra de Couturat, Leibniz deduce a partir del principio de identidad, considerado como única verdad primera de la razón, algunos de los otros principios de su sistema. Si estos principios deducidos, el de inclusión del predicado en el sujeto, el de razón suficiente, el de la identidad de los indiscernibles, el de que no hay cualidades puramente extrínsecas, el de la sustancia, son deducidos de un principio lógicamente necesario, el de identidad, entonces, ellos mismos han de ser también necesarios. El problema es que con respecto a uno de estos principios Leibniz afirmó explícitamente que no puede considerarse como lógicamente necesario: el de la identidad de los indiscernibles. En una carta a Clarke dice: "Cuando niego que haya dos gotas de agua enteramente semejantes o dos cuerpos indiscernibles, no digo que sea absolutamente imposible sentarlo sino que es una cosa contraria a la sabiduría divina y por consiguiente que no existe". Es contraria a la sabiduría divina porque no responde a la exigencia de una razón.

Bertrand Russell señaló esta dificultad en su libro sobre nuestro filósofo: si el requerimiento de una razón suficiente es metafísicamente necesario, entonces, el principio de la identidad de los indiscernibles también lo será. En el pasaje a que se refiere Russell, el problema puede ser salvado apelando a que los principios que se refieren al mundo existente no se deducen de los principios lógicamente necesarios, sino que resultan de su aplicación o que los suponen, así como cuando decimos que lo existente tiene que ser, por de pronto, posible o no contradictorio. O que no es del principio de razón que se lo deduce directamente sino de su aplicación a una eventualidad contingente: el paso a la existencia de un mundo. Suponiendo que Dios no hubiera tenido siquiera en vista la creación de un mundo, quedaría abierta la posibilidad lógica de los indiscernibles. Donde no puede salvarse esa dificultad es en el fragmento que aparece en la obra de Couturat y al cual me he referido antes.

Por otra parte, en este fragmento se demuestra el principio de razón, mientras que en otra ocasión se dijo que no necesita de prueba. Además, ya no se considera al principio de razón como equivalente

¹² *Ibid.*, p. 81.

al de no-contradicción, en cuanto a su función principal, ni tampoco se establece entre el principio de razón y los otros principios del sistema la relación de género a especie, pues este principio ya no parece definir una de las funciones que caracterizan a la mónada inteligente, es decir, el trascender de la cosa a su razón de ser, ni expresar uno de los sentidos de lo que es "ser verdaderamente", a saber, estar fundado en razón. Esto nos hace pensar que Leibniz maltrató sus principios. La razón parece ser siempre la misma: por una parte, el panlogismo de Leibniz que lo lleva a pensar en una ciencia humanamente inalcanzable para la cual vale que toda verdad es analítica, y, por otra, su ductilidad frente a las exigencias de la ciencia positiva en marcha.

Y cabe repetir acá lo que ya dijimos: que si por un lado exige que los principios sean probados para que dejen de ser considerados como verdades "evidentes", por otro, admite la validez de aceptar principios sin prueba, a los efectos de la constitución de la ciencia. Es en este sentido que Leibniz supone ciertos principios, de manera de lograr la sistematización de las proposiciones acerca de lo que acontece y la demostración de la metafísica y de la física. Incluso en una carta a Clarke juzga al principio de razón por su "fecundidad", ya que su ruina "trastornaría la mejor y mayor parte de la filosofía", y por su éxito, a la manera de una hipótesis científica que resulte exitosa porque su aplicación es extensa y porque posibilita nuevos descubrimientos. Así, dice Leibniz, "hay una infinidad de ejemplos en que tiene aplicación o, más bien, este principio triunfa en todos los casos en que se lo emplea. De donde debe inferirse racionalmente que triunfará también en los casos desconocidos o que se hagan conocidos por su medio". En *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia* señala las "ventajas" que se desprenden de la noción de sustancia, "noción tan fecunda que las verdades principales se deducen de ella, aun con respecto a Dios, a los espíritus y a la esencia de los cuerpos"¹³. Este es el Leibniz que representa la etapa de adaptación del racionalismo a las exigencias de la ciencia, el Leibniz que se aleja de la *Ética* demostrada siguiendo el orden geométrico, de Spinoza, el Leibniz para el cual conocer es probar, y probar es aceptar principios "razonables" como puntos de partida, confiando en nues-

¹³ En *Opuscules Philosophiques Choisis*, p. 81.

tra espontaneidad intelectual, el Leibniz que está pidiendo a gritos a Kant.

El sueño de Leibniz fue constituir un sistema axiomático totalmente formalizado. Sin embargo, esto quedó en sueño, y su metafísica es, en cambio, un voto de confianza en la actividad de una mente que es espontaneidad intelectual, es decir, que tiene en sí la fuerza como para poder conocer. Para Descartes la idea o proposición verdadera no es verdadera porque es racional, sino que es racional porque Dios ha querido que lo sea. Para Leibniz, como para Spinoza, por el contrario, la verdad no necesita una garantía ajena —ese *Deus ex machina* a que recurre Descartes para avalar la validez de la idea clara y distinta—, sino que se nos manifiesta por la coherencia racional de nuestro pensamiento. Pero, por eso mismo, Leibniz exige un criterio del criterio de verdad cartesiano —la claridad y distinción de las ideas—: ese criterio es la adecuación de la idea, es decir, su racionalidad o pertenencia a un sistema de relaciones conceptuales. “He señalado en otra parte —dice en *Observaciones sobre la parte general de los Principios de Descartes*— la mediocre utilidad de la regla tan enalzada, que sólo hay que admitir los conocimientos claros y distintos, hasta que no se hayan aportado mejores nociones de *claro y distinto* que las propuestas por Descartes”¹⁴. Para saber si una idea es verdadera es necesario probarla, esto es, resolverla en sus elementos simples y mostrar que éstos son compatibles. Dios existe si es posible: esto es lo que Leibniz agrega a la prueba ontológica de la existencia de Dios aceptada por Descartes. Pero, a diferencia de Spinoza, Leibniz no funda su metafísica en las meras relaciones analíticas de los conceptos, sino que acepta un uso de la razón que lo lleva a postular nuevos axiomas que no son lógicamente necesarios pero que dan cuenta de la realidad y que nos permiten conocerla. Por eso, al principio de identidad o no contradicción, al cual obedece la forma sistemática de la *Ética* spinoziana, agrega el principio de razón suficiente que da curso a la actividad inteligente.

Este dinamismo de la inteligencia se traduce ontológicamente por una concepción de la realidad no mecánica, es decir, Leibniz concibe la realidad como no siendo explicable por las leyes matemáticas solamente. Y acá nos interesa señalar el sentido que tiene para nuestro

¹⁴ En *Opusculs Philosophiques Choisis*, p. 31.

autor apelar a las causas finales. "Es posible descubrir, por la consideración de las causas finales —dice Leibniz— verdades de física de gran importancia que no hubieran sido fácilmente conocidas por las causas eficientes"¹⁵. Así, por ejemplo, el principio de las vías más breves, otro de los muchos principios propuestos, se establece suponiendo una finalidad en el mundo.

Todo lo posible o no contradictorio es para Leibniz eternamente verdadero, pero, no a todo lo eternamente verdadero le corresponde algo "fuera de nosotros". Sólo nuestro juicio, y aquí reaparece el juicio vengándose de la forma, puede decidir si una verdad posible implica además de ésta su posibilidad, la correspondencia con lo real. Sentada su posibilidad se trata de juzgar si tal verdad es "razonable" o "racional" en el sentido de que dé razón de las cosas teniendo en cuenta su naturaleza. Naturaleza de las cosas es el conjunto de máximas no necesarias que hacen que las cosas sean tal como son. De ahí que los principios necesarios del espacio geométrico o de la materia no bastan para dar cuenta de la realidad. A la noción de materia agrega Leibniz la de fuerza, entidad metafísica que "obedece a sus propias leyes las cuales no surgen únicamente de principios que son de una necesidad absoluta y, si se puede decir, ciega, como las leyes de las matemáticas, sino de principios de la razón perfecta. Una vez establecidos esos principios por una búsqueda general preliminar, todo puede luego explicarse mecánicamente en los fenómenos de la naturaleza... La naturaleza comporta, por decirlo así, un imperio dentro del imperio, un doble reino: el reino de la razón y el reino de la necesidad, o bien aquél de las formas y aquél de las partículas de la materia"¹⁶.

De esta manera Leibniz introduce la fuerza como fundamento de los fenómenos, y la finalidad como principio de explicación. Pero apelar a las causas finales no significa abandonar la consideración de las causas eficientes: en esto se manifiesta ese espíritu de conciliación de Leibniz que es uno de los rasgos filosóficos que más netamente lo caracterizan. En el *Discurso de Metafísica* afirma que su sistema es un intento de "conciliar a aquellos que esperan explicar mecánicamente la formación del primer tejido de un animal y de toda la má-

¹⁵ *Remarques sur la Partie générale des Principes de Descartes*, en *Opuscules Philosophiques Choisis*, p. 26.

¹⁶ *Ibid.*, p. 77.

quina de las partes, con aquellos que dan razón de esta misma estructura por las causas finales" 17.

Se ha querido hacer de Leibniz un spinoziano, es decir, un perfecto racionalista, que considerando el principio de identidad o no-contradicción como única verdad primera de todo pensamiento válido, deduce analíticamente de determinadas nociones el universo entero. Este es el Leibniz que, en esta tajante distinción de Bertrand Russell, puede considerarse como el esotérico y sin concesiones, frente al otro Leibniz, el de la *Monadología* y de la *Teodicea* por ejemplo, complaciente con un público superficial. Esta distinción, a fuerza de tajante, es arbitraria e implica considerar como no auténticamente filosófico gran parte del pensamiento leibniziano. En realidad, sería mejor decir que entre Leibniz y Spinoza hay una diferencia de temperamento filosófico. Spinoza era "obstinado" porque creyó que una sola era la clave de la solución de todos los problemas. Leibniz, en cambio, buscó siempre un punto de vista que conciliara los extremos. Prueba de ello, y por demasía, son los *Nuevos Ensayos sobre el entendimiento humano*, en los cuales trata de ponerse de acuerdo con Locke, un empirista. Y esto no sólo en la filosofía y en la ciencia, sino también en la religión y la política. Como dice Jalabert, Leibniz fue "un apóstol de la unidad cristiana, un pacificador sobre el triple terreno filosófico, político y religioso" 18. Por eso, es factible que desconfiara del racionalismo inflexible de un Spinoza y que viera en ese racionalismo totalmente coherente un signo de falsedad. En este sentido, a saber, como pacificador filosófico, su filosofía es un anuncio de la kantiana y su pensamiento resulta mucho más contemporáneo que el de Spinoza.

Octubre de 1966

17 *Discours de Métaphysique* (Paris, Vrin, 1957), p. 59.

18 *La théorie leibnizienne de la substance*, p. 268.

EL SUJETO HABLANTE Y LA DOMINACION DEL LENGUAJE

Por Roberto J. Walton

SE ha creído advertir en el lenguaje la posibilidad de mantener al sujeto hablante en un estado de sujeción. El tema ha sido enfocado desde distintas perspectivas —las trabas que el lenguaje impone a la voluntad, el mundo inagotable de los signos, el poder del interlocutor en el diálogo, la articulación entre percepción y lenguaje—, y la filosofía de Merleau-Ponty constituye una guía en la medida en que reúne elementos dispares que aparecen en el pensamiento contemporáneo. Bajo una diversidad de formas revela el hecho de que el lenguaje “nos trasciende” y de que “nos posee y no somos nosotros quienes lo poseemos”¹.

La concepción del lenguaje de Brice Parain constituye un antecedente cercano. Al referirse expresamente a un “poder de las palabras”, este autor señala que el lenguaje puede poner en práctica muchos medios para mantenernos bajo su dominación y constantemente, con mayor o menor grado de habilidad y sutileza, “los emplea a todos”. Por eso constituye un poder que exhibe ante nosotros una autonomía a la que debemos resignarnos. Aun sin negar el impulso primitivo que nos encaminaba hacia lo afirmado o nos alejaba de lo negado, tras el acto de escribir o de pronunciar palabras comienzan a tomar forma una serie de interrogantes sobre si era necesario pronunciarlas en esa forma y si eran verdaderamente la expresión de nuestro ser. En el curso de su acción, el hablante se ve enfrentado a sus formulaciones lingüísticas y a la duda de si se podría haber manifestado de un modo más adecuado, pero también tiene la certeza de que cualquier otra afirmación sería igualmente inexacta pues nunca existe una concordancia plena con lo expresado. Esto nos coloca frente a una antítesis cuyos polos son el yo y la palabra, y ante la posibilidad de que uno de ellos

¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception* (Paris, Gallimard, 1945), p. 447; *Le Visible et l'Invisible* (Paris, Gallimard, 1964), p. 247.

ceda paso al otro: el yo puede obedecer a la palabra o la palabra reducirse al yo. En el primer caso, la dominación del lenguaje es evidente; y en el segundo, donde el yo aparentemente tiene autonomía, se advierte que su unidad depende del lenguaje porque lo único que subsiste de un instante a otro en la esfera del yo es la constancia de palabras en cada momento idénticas. Si nos preguntamos por la naturaleza del sentido y su relación con el hablante, aparece una oposición similar. O bien el lenguaje tiene un sentido que el hablante no le ha dado y por eso lo domina; o bien el hablante quiere darle un sentido y en este caso trabaja para la palabra y no para sí mismo, ésta se convierte en su amo y él en servidor.

Esta dominación se ejerce sin violencia porque el lenguaje actúa con liberalidad e incluso con un cierto grado de perfidia. Admite en los hablantes el rechazo de sus imposiciones y el deseo de destruirlo. Y su fuerza, sin embargo, se hace sentir y la desobediencia no queda sin castigo porque el que se opone a la determinación de las palabras se convierte en la primera víctima de su actitud, cae en el desorden y en la insatisfacción y sólo puede escapar a la incertidumbre apelando de nuevo a su imperio. El hablante tiene libertad para afirmar que se encuentra o no en un cierto estado, pero una vez que lo ha hecho está obligado a actuar en forma adecuada a lo expresado: si no observa una conducta acorde deberá desmentir su afirmación. Se puede establecer o no un determinado postulado, pero después de su formulación se convierte en una norma para todos nuestros procedimientos. Por otra parte, el hablante se compromete, al enunciar una proposición, a convencer a los demás y a convencerse a sí mismo porque sólo será verdadera cuando nadie la contradiga. El lenguaje nos determina en el mundo de lo universal, y en el momento en que acudimos a él para expresar lo vivido caemos en el dominio de la polémica y el mismo lenguaje se encarga de mantenerla viva. Al hablar se reconoce y se acepta tácitamente el acceso a un nuevo orden en el que tenemos que someternos al juicio de los demás. Hablar es emitir un juicio, pero también es someterse a ser juzgado porque todo juicio está sujeto a reglas que lo convierten en verdadero o falso. Desde el momento en que se ha expresado, el hablante está sometido a la acción del razonamiento y a la búsqueda de la verdad, y está obligado a pasar por esta exigencia de orden y de precisión. La situación se agrava si se tiene en cuenta que en este acceso a los restantes hablantes no se conoce a

los que han de captar las palabras y no se puede saber de antemano el destino futuro de las mismas. El hablante queda reducido a un discurso que a su vez queda a merced de quienes lo reciben ².

Louis Lavelle se ha referido en forma similar a un poder del lenguaje frente al cual nunca dejáremos de asombrarnos porque tiene vigencia a pesar de la atmósfera de irrealidad que caracteriza al habla. Las palabras son como dioses que actúan milagrosamente sobre el alma por su sola presencia, y sus recursos son incomparables porque en el uso han adquirido una densidad y una plenitud que es imposible re-encuentrar y agotar. El lenguaje conserva todas las adquisiciones de la humanidad, y por eso constituye una especie de "memoria" más rica que el pensamiento de cualquier hablante. Y desde la perspectiva de los hablantes, la finalidad de la palabra no es manifestar una realidad que se encuentra de antemano en ellos, es decir, designar cosas y transmitir ideas y emociones ya definidas. El verdadero lenguaje es una creación de sí que posibilita al yo el ejercicio de sus poderes en cuanto le permite descubrirse y mostrarse ante sí y los demás. Al permitir la revelación de las intenciones, la palabra se presenta como un esbozo de acción; al dirigirse a los demás, nos compromete en la medida en que constituye —como lo había señalado Parain— una garantía de fidelidad y una forma de juramento ³.

Si la idea de dominación del lenguaje aparece hasta aquí relacionada ante todo con el aspecto reflexivo y voluntario del comportamiento y con las trabas que le opone, en Merleau-Ponty se vincula estrechamente a la naturaleza interna del habla. Este autor señala que en la mediación entre las intenciones significativas mudas que preceden a las palabras y el lenguaje expresado, se manifiesta un sentido immanente de las palabras que permite realizar ese tránsito y llegar a la expresión. Consiste en una configuración interior que organiza las palabras sin necesidad de recurrir a una representación ⁴. Las palabras no se reúnen por la actividad de un sujeto hablante, y lo que importa no es el sentido propio de cada signo sino las relaciones y parentescos silenciosos que están contenidos en los giros del lenguaje y que promueven por medio de sus intercambios una estructuración de los

² Cf. B. PARAIN, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (Paris, Gallimard, 1942), cap. X.

³ Cf. L. LAVELLE, *La Parole et l'Écriture* (Paris, L'Artisan du Livre, 1947).

⁴ Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Signes* (Paris, Gallimard, 1960), p. 111.

signos aislados. El hablante no organizaría la expresión, y las palabras se vincularían por un poder que depende de sus relaciones interiores: "Sería un lenguaje del que (el hablante) no es el organizador, palabras que él no reuniría, que se unirían a través de él por el entrelazamiento natural de su sentido, por el tráfico oculto de la metáfora"⁵. Las palabras no se limitan a manifestar las significaciones que están presentes en el espíritu del hablante, sino que tienen el poder de arrastrarlo fuera de ellas y de provocar en su contexto verbal huecos que permiten la irrupción de pensamientos desconocidos. Sorprenden al hablante que encuentra más de lo que conscientemente ha querido poner en ellas y le muestran su propio pensamiento al entrelazarse según una ley que ignora⁶.

El fundamento de este sentido inmanente y de esta ley desconocida, que configuran una "forma interior del lenguaje", reside en la motricidad corporal. En sus movimientos el cuerpo revela un conocimiento de su ubicación en el mundo y exhibe una espacialidad propia anterior a la determinación de un mundo geométrico que le permiten desenvolverse sin una toma de posición explícita basada en el análisis de los objetos a los que se encamina o de los aspectos parciales de su movimiento. De este modo manifiesta un sistema de potencialidades que pertenecen al orden del "yo puedo" y no necesitan someterse a la consideración reflexiva de un "yo pienso". Como el lenguaje es un caso de la intencionalidad no temática del cuerpo, tampoco es necesaria la representación de las palabras en el habla. Las palabras se descubren como lugares de un mundo lingüístico que es inseparable del cuerpo y el sujeto hablante se desenvuelve en este mundo con la misma facilidad con que el cuerpo se mueve en el espacio. Sin tener imágenes de las palabras, las maneja como si fueran "usos posibles" del cuerpo que conforman un horizonte invisible a sus espaldas. Por eso se ofrecen en una "presencia motriz" al hablante que se encamina hacia ellas y se organizan sin su participación para imponerse, como lo hacen los movimientos, por medio de una "acción a distancia" a un sujeto que no las elige.

Otro aspecto de la dominación que ejerce el lenguaje se observa en la presencia de pensamientos no actualizados, es decir, de las significaciones disponibles en la lengua que se emplean como substrato para

⁵ *Le Visible et l'Invisible*, p. 167.

⁶ *Cf. Signes*, p. 298.

nuevas intenciones significativas. No están completamente presentes al hablante que las emplea, y las palabras se rodean de un halo de vaguedad que nos impide dominar la totalidad de los matices significativos que se deslizan a través de ellas. Esto se agrava si se tiene en cuenta que los pensamientos nunca, ni aún en el momento de formularlos por primera vez, llegan a ser puros en razón de que lo que se quiere significar excede a los medios de expresión que sólo pueden realizar formulaciones provisionarias de las intenciones significativas. Por lo tanto, el hablante nunca llega a tener un dominio completo de lo que quiere decir y está atado por un misterio de la expresión que obstaculiza la captación total de lo significado⁷.

La existencia de una forma interior del lenguaje regida por una ley desconocida y la imposibilidad de actualizar completamente el pensamiento constituyen formas de dominio que responden a la propia conformación de los signos. Otras formas de trascendencia se advierten en el lenguaje con relación a la intersubjetividad y a la percepción, y se presentan como casos en cierto modo ajenos a los signos desde el momento en que se entrelazan con la naturaleza de estos fenómenos.

El diálogo nos enfrenta con un poder del lenguaje porque establece entre el yo y el otro un terreno común en que el pensamiento de ambos forma una unidad en la que ninguno puede pensarse como creador porque no se puede establecer quién habla y quién escucha. No presupone la unidad para fundarse en ella sino que produce una concordancia en la que los puntos de vista de los hablantes se deslizan uno en el otro y se alcanza una reciprocidad de intenciones. En una verdadera conversación, las intenciones del prójimo pasan a habitar el cuerpo propio y se accede a pensamientos desconocidos que cada hablante se consideraría incapaz de formular por sí solo. Cada interlocutor se ve librado de sí mismo y lanzado por caminos desconocidos en un discurso que no está formulando porque las palabras del otro, al crear en él un nuevo yo, lo obligan a hablar y a pensar, y conforman una especie de tejido sobre el que puede ir enhebrando su propio pensamiento⁸. El diálogo extrae de los interlocutores aquellas palabras que no alcanzaban a expresar por cuenta propia, y "de ese modo las cosas se encuentran dichas y pensadas por una Palabra y por un

⁷ Cf. *Signes*, pp. 104, 112; *Phénoménologie de la Perception*, p. 447.

⁸ Cf. *Signes*, p. 121; *Phénoménologie de la Perception*, p. 407; *Le Visible et l'Invisible*, p. 278.

Pensar que no poseemos y que nos poseen"⁹. La expresión lingüística supone un ser que se expresa, una verdad expresada y los otros a quienes se encamina; y realiza la unión de lo individual con lo universal y del para sí con el para otro al ligar ambos momentos "sin concesión". A través de la presencia del yo en el otro y del otro en el yo, la palabra permite comprender el carácter intersubjetivo de una subjetividad trascendental que aparece como subjetividad "revelada", y la reducción a la inmanencia trascendental —lugar desde donde se proyectan las significaciones y las trascendencias— como redescubrimiento de un ser vertical manifestado en una comunidad viviente y hablante¹⁰.

Tanto esta concepción de las relaciones entre la intersubjetividad y el lenguaje, como las afirmaciones de Brice Parain sobre la universalidad de la expresión, tienen una raíz hegeliana. Hegel había señalado que el lenguaje produce una forma de enajenación al realizar el pasaje de lo singular a lo universal. Lo que existe para sí mismo adquiere con la palabra efectividad para los otros. Si bien en toda otra forma de exteriorización, ya sea en la acción o en la expresión de su fisonomía, el yo se manifiesta en una figura de la que puede retirarse porque es capaz de volver sobre sí y conservar su autonomía, el lenguaje, por el contrario, contiene al yo en toda su plenitud y en esta exteriorización lo convierte en universal al producir la enajenación y desaparición de su singularidad. Al expresarse y ser aprehendido, el yo se une a aquellos para quienes se manifiesta y en este movimiento se produce la muerte de su existencia aunque a la vez permanece bajo la forma de otro sí mismo que es universal. En el lenguaje la conciencia es absorbida por el discurso de una conciencia de sí universal, y —según la expresión de Hegel— el yo es este yo y a la vez un yo universal. Solamente un discurso en el que las conciencias singulares se reconocen mutuamente tiene validez y por eso la reclusión en un silencio interior que pretende encontrar una aprehensión inmediata de lo Absoluto termina por desvanecerse en la nada y sólo puede escapar a esta disolución apelando al lenguaje y aceptando el diálogo. Asimismo, el lenguaje nos subordina a lo universal en la manifestación de la certidumbre sensible cuando quiere expresar lo inmediatamente presente

⁹ *Signes*, p. 107.

¹⁰ Cf. *Phénoménologie de la Perception*, p. 415; *Signes*, pp. 91/2, 138; *Le Visible et l'Invisible*, p. 232.

a la conciencia singular indicando esta relación con los términos de "aquí", "ahora" y "yo". En la medida en que son expresiones universales, el lenguaje invierte lo mentado y al conducirnos a lo opuesto de la singularidad que se quería manifestar nos coloca dentro del dominio de una conciencia universal¹¹.

Al describir nuestra relación con el mundo percibido Merleau-Ponty señala: "no somos nosotros quienes hablamos, la verdad se expresa en el fondo de la palabra"¹². De esta manera se desdibujan otras consideraciones que caracterizaban al lenguaje del escritor y del filósofo como una toma de posición del hablante frente a lo percibido, y se avanza sobre afirmaciones de Parain en el sentido de que una palabra no está determinada inmediatamente por el momento vivido porque al hablar se toma una decisión y se efectúa una "profesión de fe" que conforma un elemento de autonomía del hablante al considerar ese momento y establece una ruptura en la continuidad entre percepción y lenguaje. Para explicar esta afirmación, se puede recurrir a descripciones de Merleau-Ponty cuando defiende una tesis similar con relación a la pintura. Entre el artista y el mundo se produce una inversión por la que sus movimientos no surgen de él mismo sino que provienen de las cosas: "Entre él y lo visible los papeles se invierten inevitablemente. Por eso muchos pintores han dicho que las cosas los miran". La así llamada inspiración del pintor debe ser tomada al pie de la letra porque "hay verdaderamente inspiración y expiración del Ser, respiración en el Ser, acción y pasión tan poco discernibles, que no se sabe más quién ve y qué es visto, quién pinta y qué es pintado"¹³. En la visión algo invade al cuerpo, lo que se pinta —y podría referir esto también a lo que se dice— constituye "una respuesta a una suscitación", y el pintor sigue las directivas de una voluntad ajena. Esta sería la idea de Merleau-Ponty cuando en sus últimos escritos señala que "el Ser es el que habla en nosotros y no nosotros quienes hablamos del Ser"¹⁴. No es posible establecer una ruptura entre impresiones y expresiones y afirmar que en un momento dado termina lo natural y se inicia lo humano, porque "el Ser mudo viene él mismo a manifestar su propio sentido". Al estar el mundo de la

¹¹ Cf. G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, caps. I y VI.

¹² *Le Visible et l'Invisible*, p. 239.

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *L'Oeil et l'Esprit* (Paris, Gallimard, 1964), pp. 31/2.

¹⁴ *Le Visible et l'Invisible*, p. 247.

percepción imbuido por este movimiento, la palabra —“llamada por las voces del silencio”, es decir, impulsada por la visión— nace inmediatamente a la experiencia muda como si fuera una “burbuja” que se genera en su fondo. El lenguaje no es la voz de nadie sino la voz de las cosas, y esta relación inmediata entre impresión y expresión lo convierte —cuando se lo capta en la riqueza de sus formas nacientes— en el “más valioso testimonio del Ser”¹⁵.

Mikel Dufrenne ha desarrollado una tesis similar. El mundo se presenta originariamente en la percepción a través de poderosas imágenes significativas que nos invitan a hablar, es decir, a testimoniar una presencia. Más que una visión se trata del sentimiento de algo que nos invade con su palabra. Las grandes imágenes de los mitos, por ejemplo, nos arrancan las palabras: el mundo se revela a través de ellas, y lo hablado es a la vez hablante. No se pueden tener a distancia como un espectáculo y no implican ningún “conocimiento sobre” sino un “conocimiento en”, un sentido immanente en el que se anuncia la totalidad. Por su riqueza y plenitud constituyen el “rostro” del mundo y no meramente una forma entre otras. El mundo nos habla en estas imágenes cargadas de sentido y se deja captar por palabras que “están colmadas con su presencia”: habla por sí mismo en un lenguaje natural que no es producto de la inteligencia o de los sentimientos, y que no expresa la naturaleza del hombre sino la naturaleza misma. Por eso los signos no son arbitrarios aun cuando difieran de una lengua a otra¹⁶.

Estas ideas provienen de Heidegger, quien ha aludido desde la perspectiva del Ser —el mundo perceptivo según Merleau-Ponty— a la trascendencia del lenguaje. El llamado del Ser es la palabra que habla y guía en el origen de todo hablar humano, y el hombre sólo habla en la medida en que escucha verdaderamente lo que el lenguaje le dice: “El hombre se comporta como si fuera el creador y el amo del lenguaje, mientras éste continúa siendo el soberano del hombre”¹⁷. El Ser está constantemente en camino hacia el lenguaje, habla siempre a través de él, y el hablante no hace más que responder a lo que le ha sido destinado a través de un “corresponder” en el que surgen

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 167, 203/4; *L'Œil et l'Esprit*, pp. 31, 87.

¹⁶ Cf. M. DUFRENNE, *Language & Philosophy* (Bloomington, Indiana University Press, 1963), pp. 91/8.

¹⁷ M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen, G. Neske, 1967, II), p. 64.

las palabras. La destinación del Ser convierte al lenguaje humano en la respuesta que el Logos encuentra en cada tiempo y lugar a su llamado en la medida en que el comportamiento destinal del hombre es llevar el Ser a la palabra. Por lo tanto, las caracterizaciones del lenguaje como exteriorización de emociones, como exposición de lo verdadero o como actividad del hombre no nos revelan su verdadera naturaleza; y Heidegger puede preguntarse: “¿Cómo es el lenguaje en cuanto lenguaje? Respondemos: el lenguaje habla... ¿El lenguaje y no el hombre?... ¿Queremos negar que el hombre sea este ser que habla? De ningún modo... Sin embargo, preguntamos: ¿Hasta qué punto habla el hombre?”¹⁸.

¹⁸ M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, G. Neske, 1965), pp. 12, 14, 20.

DIONISIO, PSEUDO AREOPAGITA
"SOBRE LA TEOLOGIA MISTICA"

Traducción y notas de Carlos Manuel Herrán y Mercedes Riani

ADVERTENCIA SOBRE LA TRADUCCIÓN

ENTENDEMOS que es ésta la primera versión castellana que se hace de una obra de Dionisio Areopagita. Disponíamos hasta ahora de una veintena de traducciones latinas diferentes, de varias versiones francesas (la más reciente y la más seria es la de MAURICE DE GANDILLAC, *Oeuvres complètes du Pseudo Denys*, Paris, Aubier, 1943; retomada parcialmente en *La Hiérarchie Céleste*, con una introducción de René Roques y un estudio crítico de Günter Heil, *Sources Chrétiennes N° 58, Editions du Cerf*, Paris, 1958), de una versión italiana (ENRICO TULLO, *Dionigi Areopagita, Le Opere*, versione e interpretazione; Cedam, Padua, 1956), de una traducción inglesa A. W. WATTS, *Dionysius Pseudo-Areopagite "Theologia Mystica" with the 1st. and 5th. Epist.; translate from the Greek, with an Introduction*; New York, Holy Cross Press, 1944) y de extensos párrafos y casi obras enteras traducidas al alemán por J. STILGMAYR (véase *Bibliografía*). Cada una de estas versiones tiene una modalidad y una intención propia, lo cual resulta inevitable dada la índole del texto que se trata de trasvasar a un vehículo poco preparado naturalmente para recibirlo. El estilo de Dionisio, en efecto, extremadamente denso, y elíptico casi por sistema, la variedad de manuseritos con que contamos, que presentan a veces grandes diferencias entre sí, los neologismos, los arcaísmos, y decimos "arcaísmos" pensando en el griego del siglo VI, dando provisionalmente por sentado que a esa época pertenece el autor del "*Corpus Areopagiticum*", el tono voluntariamente oscuro y que por momentos recuerda el lenguaje de las religiones místicas, no dejan otra salida que la de elegir un estilo de traducción. O se es *literal* y por tanto un poquito pedestre (es lo que ocurre con la versión latina de BALTHASAR CORDENIUS —1634— incluida en la *Patrologia* de Migne), o se intenta solucionar las dificultades y se cae en la *paráfrasis* más que en la traducción.

ción (caso de la elegante versión de GANDILLAC, que mereció este juicio de parte de TUROLLA: "...il traduttore diluiscie e dissolve, secondo le esigenze d'una razionalità eccessiva, i messi oscuro-luminosi dell'originale (...), versione tinta d'una discorsività e d'un piatto buon senso..."), o bien se intenta recrear en otra lengua el tipo de experiencia espiritual que se cree adivinar en Dionisio, lo que da lugar a una *versión interpretativa* (caso de la bellísima traducción italiana de TUROLLA, excesivamente polémica tal vez, y empeñada en hacer de Dionisio "un iniziato eleusino", *op. cit.* p. 33, bastante más fiel que la de GANDILLAC con todo, y evidentemente más cerca del tono de Dionisio; y caso también de las traducciones parciales de KOCH y STILGMAYR, empeñadas en mostrar en Dionisio un hábil falsario). Conscientes de no poder superar esa dificultad por una traducción inequívoca, fiel a la vez a la letra y al espíritu, hemos elegido más bien la vía de CORDEIRO: sumisión total al texto, casi hasta la literalidad servil, forzando si es necesario la expresión castellana, conservando las elipsis o incluyendo cuanto más un mínimo de elementos adicionales (señalados entre corchetes) sólo cuando el texto lo permite con absoluta seguridad. Desde luego que semejante "griego en castellano" resulta rígido, nada elegante y por momentos muy oscuro (aunque es de notar que el texto *ya era oscuro* para los contemporáneos de Dionisio), especialmente por las acrobacias a que nos obliga el castellano para conservar la dependencia etimológica de algunos grupos de expresiones. En todos los casos hemos confesado esas dificultades en notas, muchas de las cuales, destinadas exclusivamente a justificar la traducción de una palabra, parecerán pueriles e innecesarias. Pero nuestra intención ha sido más que nada la de facilitar el acceso al texto mismo, y tal vez, por la misma chatura de la traducción sugerir por la vía del "simbionismo disímil", tan caro a Dionisio, algo de la áspera belleza del original; destacar los problemas y proporcionar la información mínima exclusivamente imprescindible para comprenderlo, y —esperamos— para engendrar en el lector el deseo de habérselas personalmente con él. Porque, dicho sea sin ironía, la "Teología Mística" de Dionisio resulta bastante más clara en griego que en castellano: ya el título mismo no es sino una transliteración.

El texto griego reproducido es el que figura en el tomo III de la *Patrologia graeca*, col. 997 a 1043, editada por J. P. MIGNE, Paris, Garnier, 1889. Con pocos cambios, reproduce el editado por MOREL (Mo-

rellius) en 1562, que proviene de siete manuscritos diferentes, perfeccionado por LANSSEL (Laneclius), París, 1615, por HERSENT, 1620, por HALLOIS, 1633, y finalmente por CORDIER (el "Corderius" de la *Patrologia*), Anvers, 1634. Los manuscritos que presentan diferencias más notables están indicados en las "*Variae lectiones*" con las iniciales S. (*Salignaci majorem*), P. (*Salignaci parvum*), Sc. (*Johannis Scoti interpretationem*), D. (*Dionysianum, cod. Parisinus gr. 441*) y Ch. (*Carthusianum*). Para una ubicación más completa de estas variantes, a más de la larga introducción latina de LE NOUVEY que figura en la misma *Patrologia*, remitimos al "Estudio crítico" que figura en la citada traducción francesa de *Sobre la Jerarquía Celestial*, de GAMBILLAC-HEIL-ROQUES, p. 1 a 63. De este mismo estudio crítico extraemos algunas observaciones con respecto a las particularidades gramaticales del texto, transcribiendo sólo las que encuentran aplicación en la "Teología Mística": "2) Aux infinitifs employés comme compléments d'objet, l'auteur ajoute la plupart du temps l'article, (...) en quoi il ne se sépare pas du style biblique (...). 3) Par une sorte de prolepse, il fait précéder les substantifs à mettre en valeur de l'adjectif *autós*, en sorte que celui-ci devient presque un démonstratif ou un article (...). 4) *Heautós* et *autós* sont presque employés indifféremment l'un pour l'autre (...). 7) Il emploie le comparatif à peu près dans le même sens que le superlatif (...). 11) *Eis* avec l'accusatif remplace parfois *en* avec le datif, ou bien signifie ce qui concerne quelque chose (...). 13) Souvent notre auteur, dans la construction de ses phrases, s'éloigne tellement de l'usage des auteurs classiques qu'il ne faut pas le compter parmi les imitateurs de l'éloquence antique." (p. 57-59).

C. M. H. y M. R.

997 A DIONISIO, PSEUDO AREOPAGITA ¹

SOBRE LA TEOLOGIA MISTICA

A TIMOTEO ²

CAPÍTULO I

Qué es la divina bruma ³

§ 1

Trinidad ⁴ supraesencial ⁵, supradivina ⁶, suprabuena, que orientas ⁷ la Sabiduría de los cristianos acerca de lo divino ⁸, condúcenos a la cima, más alta, supraincognoscible ⁹ y supraluminosa de ¹⁰ las místicas Escrituras, donde los misterios simples, B absolutos, inmutables de la teología ¹¹ quedan envueltos ¹² en la bruma supraluminosa del silencio arcano ¹³, donde lo supra-resplandeciente se supra-manifiesta ¹⁴ en lo más tenebroso, y en lo totalmente invisible e intangible supra-colma ¹⁵ de esplendores suprahermosos a las inteligencias que cierran los ojos ¹⁶. Esta es mi plegaria. Amado Timoteo, por medio de una intensa ejercitación sobre las visiones místicas ¹⁷ abandona las sensaciones y las operaciones intelectuales y todo lo sensible e inteligible y todo lo que no es y todo lo que es, y en la medida de lo posible déjate elevar, abandonándote ¹⁸, hacia 1000 A lo ¹⁹ [que está] más allá de toda esencia y de todo conocimiento; pues por medio de un éxtasis ²⁰ irresistible, limpiamente liberado de ti mismo ²¹ y de todas las cosas, abandonándolo todo y liberándote ²² de todo, serás elevado hacia la irradiación supraesencial de la divina tiniebla ²³.

§ 2

Cuida que no oiga esto ningún profano ²⁴, es decir ninguno de los que se atienen a los seres ²⁵ y no imaginan que algo exista supraesencialmente más allá de ellos, sino que creen

ΤΟΥ ΕΝ ΑΓΙΟΙΣ

997 A

Δ Ι Ο Ν Υ Σ Ι Ο Υ Α Ρ Ε Ο Π Α Γ Ι Τ Ο Υ
Π Ε Ρ Ι Μ Υ Σ Τ Ι Κ Η Σ Θ Ε Ο Λ Ο Γ Ι Α Σ
Π Ρ Ο Σ Τ Ι Μ Ο Θ Ε Ο Ν

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α'

Τίς ὁ θεῖος γνόφος

I. Τριάς ὑπερούσιε, καὶ ὑπέρθεε, καὶ ὑπεράγαθε, τῆς Χριστιανῶν ἔφορε θεοσοφίας, ἔθνον ἡμᾶς ἐπὶ τὴν τῶν μυστικῶν λόγιων ὑπεράγνωστον, καὶ ὑπερφαῖ καὶ ἀκροτάτην κορυφὴν, ἔνθα τὰ ἀπλᾶ, καὶ ἀπόλυτα, καὶ ἄτρεκτα τῆς θεολογίας μυστήρια, κατὰ τὸν ὑπέρφωτον ἔγκε- B
καλύπται (71) τῆς κρυφιομύστου σιγῆς γνόφον, ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τῷ ὑπερφανεστάτῳ ὑπερλάμποντα, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ τῶν ὑπερμάλλων ἀγλαῶν ὑπερπλεροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας. Ἐμοὶ μὲν οὖν ταῦτα ἠύχθω· σὺ δὲ (72), ὦ φίλε Τιμόθεε, τῇ περὶ τὰ μυστικὰ θεάματα συντόνῳ διατριβῇ καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀπόλειπε, καὶ τὰς νοερὰς ἐνεργείας (75), καὶ πάντα αἰσθητὰ καὶ νοητὰ, καὶ πάντα οὐκ ὄντα καὶ ὄντα, καὶ πρὸς τὴν ἔνωσιν, ὡς ἐφικτόν, ἀγνώστως ἀνατάθητι τοῦ ὑπὲρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν· τῇ γὰρ ἑαυτοῦ καὶ πάντων ἀσχέτῳ καὶ ἀπόλυτῳ καθαρῶς ἐκστάσει πρὸς τὴν 1000 A
ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκότους ἀκτίνα, πάντα ἀφελῶν καὶ ἐκ πάντων ἀπολυθεὶς, ἀναχθήσῃ.

II. Τούτων δὲ βρα ὅπως μηδεὶς τῶν ἀμυήτων ἐπακούσῃ· τούτους δὲ φημι τοὺς ἐν τοῖς οὖσις ἐνισχημένους, καὶ οὐδὲν ὑπὲρ τὰ ὄντα ὑπερουσίως εἶναι φανταζομένους,

conocer por sí mismos a quien ha puesto su escondite en las tinieblas²⁶. Los divinos misterios iniciáticos²⁷ están fuera de su alcance. ¿Qué decir entonces de los máximamente profanos²⁸, que caracterizan la causa suprema a partir de las cosas
 11 que son últimas en los seres²⁹, y dicen que no es superior a lo moldeado en imágenes impías y múltiples³⁰, cuando [más bien] es preciso establecer y afirmar sobre ella —en tanto es causa de todo— todas las posiciones³¹ de los seres, pero mejor aún [les preciso] negarlas a todas —en tanto planea más allá de todo—, y no considerar que las negaciones son contrarias a las afirmaciones, sino que ella misma, [que está] más allá de toda ablación³² y de toda posición, está más allá de las privaciones?

§ 3

En ese sentido dice el divino³³ Bartolomé que la teología es a la vez extensa y breve, y que el Evangelio es vasto y grande pero también conciso. Me parece un maravilloso pensamiento: que la causa buena de todo sea múltiple en palabras y al mismo tiempo breve y [hasta] sin palabras, porque no comporta razón³⁴ ni inteligencia, al sobrepasarlo todo de un modo supraesencial y al manifestarse sin velos y verdaderamente sólo a los que recorren todo lo impuro³⁵ y lo puro, superan todo ascenso a las cumbres santas y todas las luces³⁶ divinas, y abandonan todás las palabras³⁷ y las razones³⁸ celestiales para penetrar en la bruma en la que, según las Escrituras, existe realmente el que está más allá de todo. Así, no en vano se le ordena al divino Moisés³⁹ purificarse primero, y apartarse de los que no [lo están], y después de la purificación

ἀλλ' οἰομένους εἰδέειν τῆ καθ' αὐτοὺς (74) γνῶσει τὸν
 θέμενον σκότος ἀποκρυφῆν αὐτοῦ. Εἰ δὲ ὑπὲρ τούτους
 εἰσὶν αἱ θεταὶ μυσταγωγίαι, τί ἂν τις φαίη περὶ τῶν
 μᾶλλον ἀμύστων, ὅσοι τὴν πάντων ὑπερκειμένην αἰτίαν
 καὶ ἐκ τῶν ἐν τοῖς οὐσίς ἐσχάτων χαρακτηρίζουσιν ,
 καὶ οὐδὲν αὐτὴν ὑπερέχειν φασὶ τῶν πλαττομένων αὐ- A
 τοῖς ἀθέων καὶ πολυειδῶν μορφομάτων, δέον ἐπ' αὐτῆ
 καὶ πάσας αὐτὰς κυριώτερον ἀποφάσκειν, ὡς ὑπὲρ πάντα
 ὑπερούση, καὶ μὴ οἶεσθαι τὰς ἀποφάσεις ἀντικειμένας
 εἶναι ταῖς καταφάσεσιν, ἀλλὰ πολὺ πρότερον αὐτὴν
 ὑπὲρ τὰς στερήσεις εἶναι τὴν ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρε-
 σιν καὶ θέσιν;

III. Οὕτω γοῦν ὁ θετός Βαρτολομαῖός (76) φησι, καὶ
 πολλὴν τὴν θεολογίαν εἶναι καὶ ἐλαχίστην· καὶ τὸ εὐ-
 αγγέλιον πλατὺ καὶ μέγα, καὶ αὐθις συντεταμημένον.
 Ἔμοι δοκεῖ (77) ἐκεῖνο ὑπερφυῶς ἐννοήσας, ὅτι καὶ
 πολύλογος ἐστὶν ἡ ἀγαθὴ πάντων αἰτία καὶ βραχύλεκτος B
 ἔμα καὶ ἄλογος, ὡς οὔτε λόγον οὔτε νόησιν ἔχουσα ,
 διὰ τὸ πάντων αὐτὴν ὑπερουσίως ὑπερκειμένην εἶναι ,
 καὶ μόνοις ἀπερικαλύπτως, καὶ ἀληθῶς ἐκφανομένην
 τοῖς καὶ τὰ ἐναγῆ πάντα καὶ τὰ καθαρὰ διαβαίνουσι,
 καὶ πᾶσαν πασῶν ἀγίων ἀκροτήτων ἀνάβασιν ὑπερβαίνου-
 σι, καὶ πάντα θετὰ (78) φῶτα, καὶ ἤχους, καὶ λόγους
 οὐρανίους ἀκολιμπάνουσι, καὶ εἰς τὸν γνόφον εἰσδυο-
 μένοις, οὗ ὄντως ἐστίν, ὡς τὰ λογιὰ φησιν ὁ πάντων
 ἐπέκεινα. Καὶ γὰρ οὐχ ἀπλῶς ὁ θετός Μωϋσῆς ἀποκαθα-
 ρθεναὶ πρῶτον αὐτοῦς κελεύεται (79), καὶ αὐθις τῶν μὴ
 τοιοῦτων ἀφορισθῆναι, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀποκάθαρσιν ἀ-

D oye trompetas de múltiples sonos, ve muchas luces y rayos que derraman puro resplandor; se separa [luego] de la multitud, y con los sacerdotes escogidos ⁴⁰ alcanza la cima de las cumbres divinas. Pero no está aún en relación íntima con Dios; no lo contempla —pues no es contemplable—, sino [que ve] sólo el lugar en que está ⁴¹. Esto significa, creo, que lo más divino y extremado ⁴² de las cosas visibles e inteligibles es expresión hipotética de las cosas que están sometidas a lo ⁴³

1001 A que todo lo sobrepasa, [expresión] por medio de la cual se muestra la presencia de lo ⁴⁴ que está más allá de todo pensamiento y de las cumbres inteligibles de su sede santísima. Entonces, liberándose de las cosas que se ven y que ven, penetra [Moisés] en la bruma verdaderamente mística del inconocimiento ⁴⁵, con lo cual hace enmudecer toda captación cognoscitiva y arriba a lo totalmente intangible e invisible, estando más allá de todo y no [siendo] de nadie ni de sí mismo, uniéndose por su mejor parte ⁴⁶ a lo totalmente incognoscible por el cese de todo conocimiento, y —por obra del no conocer nada— conociendo por encima de la inteligencia.

1025 A CAPÍTULO II

De qué modo conviene unirse y alabar al autor de todas las cosas, que está más allá de todas ellas.

Séanos dado acceder a la bruma supraluminosa, y ver por medio de la ceguera y del inconocimiento, y ver y conocer [tanto] lo que está más allá de la visión y del conocimiento [como] el mismo no ver ni conocer, [pues] eso es realmente ver y conocer; y alabar supraesencialmente lo supraesencial por medio de la ablación de todos los seres. De un modo seme-

κούει τῶν πολυφώνων σαλπίγγων, (80) ὁρᾷ φῶτα πολλά, ^D καθαρὰς ἀπαστράπτοντα (81) καὶ πολυχύτους ἀκτῖνας· εἶτα τῶν πολλῶν ἀφώρισται, καὶ καὶ (82) τῶν ἐκκρίτων (83) ἱερέων ἐπὶ τὴν ἀκρότητα τῶν θεῶν ἀναβάσεων φθάνει. Κάν τούτοις αὐτῷ μὲν οὐ συγγίνεται τῷ θεῷ, θεωρεῖ δὲ οὐκ αὐτὸν (ἀθέατος γὰρ·) ἀλλὰ τὸν τόπον οὗ ἐστὶ (84). Τοῦτο δὲ οἶμαι σημαίνειν (85) τὸ τὰ θειότατα καὶ ἀκρότατα τῶν ὀρωμένων καὶ νοουμένων ὑποθετικούς τινὰς εἶναι λόγους τῶν ὑποβεβλημένων τῷ πάντα ὑπερέχοντι, δι' ὧν ἡ ὑπὲρ πᾶσαν ἐπίνοιαν αὐτοῦ παρού- ^{A 1001} σία δείκνυται, ταῖς νοηταῖς ἀκρότησι τῶν ἁγιωτάτων αὐτοῦ τόπων ἐπιβατεύουσα καὶ τότε καὶ αὐτῶν ἀπολύεται τῶν ὀρωμένων καὶ τῶν ὀρώντων, καὶ εἰς τὸν γνόφον τῆς ἀγνωσίας εἰσδύνει τὸν ὄντως μυστικὸν, καθ' ὃν ἀπομυεῖ (86) πᾶσας τὰς γνωστικὰς (87) ἀντιλήψεις, καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἀοράτῳ γίγνεται, πᾶς ὢν τοῦ πάντων ἐπέκεινα, καὶ οὐδέενδς οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε ἑτέρου (88), τῷ παντελῶς δὲ ἀγνώστῳ τῆς πάσης γνώσεως (89) ἀνενεργησίᾳ, κατὰ τὸ κρεῖττον ἐνούμενος, καὶ τῷ μηδὲν γινώσκει, ὑπὲρ νοῦν γινώσκων.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'

A 1025

Πῶς δεῖ καὶ ἐνοῦσθαι, καὶ ἕμους ἀνατιθέναι, τῷ πάντων αἰτίῳ, καὶ ὑπὲρ πάντα.

Κατὰ τοῦτον ἡμεῖς γενέσθαι τὸν ὑπερφύτον εὐχόμεθα γνόφον, καὶ δι' ἀβλεψίας καὶ ἀγνωσίας ἰδεῖν, καὶ γινῶναι τὸ ὑπὲρ θεῶν καὶ γινῶσιν αὐτὸ τὸ (92) μὴ ἰδεῖν μὴ δὲ γινῶναι· τοῦτο γὰρ ἐστὶ τὸ ὄντως ἰδεῖν καὶ γινῶναι·

jante proceden los que fabrican estatuas nativas ⁴⁷, extrayendo todo lo que al superponerse ⁴⁸ impide la pura contemplación de lo oculto, y revelando, por obra de la sola ablación, la genuina belleza no manifiesta. Conviene, creo, celebrar las ablaciones de un modo contrario a las posiciones, pues a aquéllas [las establecimos] partiendo de lo primerísimo y a través de lo medio descendiendo hasta lo último; a éstas, en cambio, [las establecimos] a partir de lo último, cumpliendo las ascensiones hasta lo más originario; suprimimos [pues] todo a fin de conocer abiertamente aquel inconocimiento que se oculta debajo de todo lo cognoscible en todos los seres ⁴⁹, y a fin de ver aquella bruma supraesencial oculta por toda la luz [contenida] en los seres.

1031 D CAPÍTULO III

Qué son las teologías afirmativas, qué las negativas.

En los "Esbozos Teológicos" ⁵⁰ celebramos lo más importante de la teología afirmativa; de qué modo la naturaleza divina y buena es llamada una, y de qué modo trina, a qué se llama en ella paternidad y filialidad, qué quiere poner de manifiesto la teología del Espíritu, de qué modo han brotado las íntimas luces de la bondad a partir de lo bueno inmaterial y sin partes, y las cosas que no proceden han quedado en el retoño de la permanencia coeterna ⁵¹, en lo mismo y en sí mismas y las unas en las otras; cómo el Jesús supraesencial

φής, ἀπὸ τοῦ πρωτίστου θέμενοι τὰς θείας θέσεις, ἀπὸ D
 τῶν ἐσχάτων ἀρχόμεθα τῆς θείας ἀφαιρέσεως; Ὅτι, τὸ
 ὑπὲρ πάσαν τιθέντας θέσιν (5) ἀπὸ τοῦ μᾶλλον αὐτῷ
 συγγενεστέρου, τὴν ὑποθετικὴν καταφάσιν ἐχρῆν τιθεῖ-
 ναι· τὸ δὲ ὑπὲρ πᾶσαν ἀφαίρεσιν ἀφαιροῦντας, ἀπὸ τῶν
 μᾶλλον αὐτοῦ (6) διεστηκότων ἀφαιρεῖν. Ἡ οὐχὶ μαλ-
 λὸν ἐστὶ ζωὴ καὶ ἀγαθότης ἢ ἄηρ καὶ λίθος; καὶ μᾶλ-
 λον οὐ κραιπαλᾶ, καὶ οὐ μηνιᾶ, ἢ οὐ λέγεται οὐδὲ νο-
 εῖται;

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'

D 1040

Ὅτι οὐδὲν τῶν αἰσθητῶν ὁ παντὸς αἰσθητοῦ καθ' ὑπερ-
 οχὴν αἷτιος.

Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία, ὑπὲρ πάντα οὔσα οὐ-
 τε ἀνουσιός ἐστίν, οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος, οὔτε ἄ-
 νους, οὐδὲ σῶμά ἐστίν· οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος, οὔτε
 ποιότητα, ἢ ποσότητα, ἢ ὄγκον ἔχει· οὐδὲ ἐν τόπῳ ἐσ-
 τίν, οὔτε ὁρᾶται, οὔτε ἐπαφὴν αἰσθητῆν ἔχει· οὐδὲ
 αἰσθάνεται, οὔτε αἰσθητὴ ἐστίν, οὐδὲ ἀταξίαν ἔχει
 καὶ ταραχὴν, ὑπὸ παθῶν ὀλικῶν ἐνοχλουμένη· οὔτε ἀδύ-
 ναμός ἐστίν (7), αἰσθητοῖς ὑποκειμένη συμπτώμασιν,
 οὔτε ἐν ἐνδείᾳ ἐστὶ φωτός, οὐδὲ ἀλλοίωσιν, ἢ φθορὰν,
 ἢ μερισμὸν, ἢ στέρησιν, ἢ βέουσιν, οὔτε ἄλλο τι τῶν
 αἰσθητῶν, οὔτε ἐστίν, οὔτε ἔχει.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε'

C 1045

Ὅτι οὐδὲν τῶν νοητῶν ὁ παντὸς νοητοῦ καθ' ὑπεροχὴν
 αἷτιος.

Ἀὔθεις δὲ ἀνιόντες λέγομεν (8), ὡς οὔτε ψυχὴ ἐστίν

asumió las verdaderas naturalezas humanas, y todo lo demás que se celebra en los "Esbozos Teológicos" con respecto a lo expuesto en las Escrituras. En "Sobre los Nombres Divinos" [se trató del cómo es llamado bien, cómo ser, cómo vida, sabiduría y fuerza, y todo lo demás que es propio de la designación inteligible de lo divino; en cambio en la "Teología Simbólica" [se trató del qué metonimias [son posibles] a partir de lo sensible acerca de lo divino, qué formas y figuras divinas, y [qué] partes y órganos, qué lugares divinos y [qué] ornamentos, qué cóleras, qué tristezas y qué iras, qué excitaciones entusiastas y embriagueces, qué promesas y qué maldiciones, qué sueños y qué vigiliias, y todas las demás plasmaciones sagradas y conformaciones que son propias de la tipología simbólica de lo divino ⁵².

Creo que has visto [Timoteo] que más pródigo en palabras es lo último que lo primero, y que necesariamente los "Esbozos Teológicos" y "Sobre los Nombres Divinos" son más pobres en palabras que la "Teología Simbólica".

A medida que nos acercamos a la cima las palabras se restringen, por obra de una sinopsis de los inteligibles; así pues, ahora que vamos a penetrar en la bruma que está más allá de la inteligencia, encontraremos no ya pocas palabras sino falta total de palabras e inconocimiento absoluto. Allí el discurso, descendiendo desde lo superior hacia lo último, según la cantidad del camino descendente se ensanchaba hacia análoga multiplicidad; en cambio ahora, ascendiendo desde lo inferior hacia lo que está por encima, según la medida del camino ascendente se reduce, y después de todo ascenso estará completamente mudo y se unirá a lo inefable. [Pero] ¡por

καὶ τῶν ὑπερούσιον ὑπερουσίως ἱμνησαι διὰ τῆς πάντων
 τῶν ὄντων ἀφαιρέσεως, ὡσπερ οἱ αὐτοφυεῖς ἄγαλμα ποι-
 οῦντες, ἐξαιροῦντες πάντα τὰ ἐπιπροσθούντα τῆ καθαρᾶ
 τοῦ κρυφίου θεῶ κωλύματα, καὶ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τῆ ἀ-
 φαιρέσει μόνη τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀναφαίνοντες κάλλος.
 Χρῆ δὲ (93), ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως (94)
 ταῖς θέσεσιν ἱμνησαι· καὶ γὰρ ἐκεῖνας μὲν, ἀπὸ τῶν
 πρωτίστων ἀρχόμενοι καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κα-
 τιόντες, ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δὲ, ἀπὸ τῶν ἔσχατων ἐπὶ
 τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιούμενοι, τὰ πάντα
 ἀφαιροῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γινώμεν ἐκείνην τὴν ἀγ- B
 νωσίαν, τὴν ὑπὸ πάντων τῶν γνωστῶν ἐν πᾶσι τοῖς οὔσι
 περικεκαλυμμένην (95), καὶ τὸν ὑπερούσιον ἐκεῖνον
 ἰδῶμεν γνόφον, τὸν ὑπὸ παντὸς τοῦ ἐν τοῖς οὔσι φωτὸς
 ἀποκρυπτόμενον.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'

D 1031

Τινες αἱ καταφατικαὶ θεολογίαι, τινες αἱ ἀποφατικαί.

Ἐν μὲν οὖν ταῖς θεολογικαῖς ὑποτυπώσεσι τὰ κυριώ-
 τατα τῆς καταφατικῆς θεολογίας ἱμνήσαμε πῶς ἡ θεία A 1033
 (98) καὶ ἀγαθὴ φύσις, ἐνικῆ λέγεται, πῶς τριαδική·
 τρίς ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη πατρότης τε καὶ υἱότης· τί
 (99) βούλεται δηλοῦν ἡ τοῦ Πνεύματος θεολογία, πῶς
 ἐκ τοῦ ἀδελου καὶ ἡμερους ἀγατοῦ τὰ ἐγκάρδια τῆς ἀγα-
 θότητος ἐξέφυ φωτα, καὶ τῆς ἐν αὐτῷ, καὶ ἐν ἑαυτοῖς,
 καὶ ἐν ἀλλήλοις συναϊδίου τῆ ἀναβλαστήσει μονῆς ἀπο-
 μεμένηκεν ἀνεκφοίτητα· πῶς ὁ ὑπερούσιος Ἰησοῦς ἀν-

qué, dices, poniendo las divinas posiciones a partir de lo primero comenzamos las divinas ablaciones a partir de lo último? Porque al poner lo que está más allá de toda posición⁵³ era necesario establecer la afirmación hipotética a partir de lo que tiene el máximo parentesco con aquello; en cambio, al suprimir lo que está más allá de toda supresión⁵⁴ [era necesario] suprimir a partir de las cosas que están más distantes de ello⁵⁵. Pues ¿no es más "vida" o "bien" que "aire" o "piedra"? Y ¿no conviene más [decir] "no se embriaga" o "no se encoleriza" que "no es nombrado" o "no es pensado"⁵⁶?

1040 D CAPÍTULO IV

Que el autor por excelencia⁵⁷ de todo lo sensible no es ninguna de las cosas sensibles.

Decimos, por cierto, que la causa de todo, [que] está por encima de todo, no es inesencial⁵⁸, ni inanimada, ni irracional, ni carente de inteligencia, ni es ningún cuerpo; [que] no tiene figura ni forma, ni cualidad ni cantidad, ni masa; [que] no está en un lugar, ni es vista, ni tiene tacto sensible, ni percibe, ni es perceptible, que no comporta desorden ni perturbación, ni es excitada por las pasiones materiales; [que] no está privada de energía ni sujeta a eventos sensibles, [que] no está falta de luz, ni es ni posee cambio, ni corrupción, ni división, ni privación, ni emanación, ni ninguna de las demás [características] de lo sensible.

1045 C CAPÍTULO V

Que el autor por excelencia de todo lo inteligible no es ninguna de las cosas inteligibles.

Por otra parte, retomando nuestro ascenso decimos que [esta causa] no es alma, ni inteligencia; ni tiene imaginación,

θρωποφυϊκαῖς ἀληθείαις οὐσίωται· καὶ ὅσα ἄλλα πρὸς
 τῶν λόγιων ἐκπεφασμένα κατὰ τὰς θεολογικὰς ὑποτυπώ-
 σεις ἱμνεῖται. Ἐν δὲ τῷ Περὶ θείων ὀνομάτων, πῶς ἀ-
 γαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὦν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία (100),
 καὶ δύναμις, καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεωνομίας·
 ἐν δὲ τῇ Συμβολικῇ θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθη-
 τῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωνομῶνται· τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, B
 τίνα τὰ θεῖα σχήματα, καὶ μέρη, καὶ ὄργανα, τίνες οἱ
 θεῖοι τόποι, καὶ κύσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ
 λυπαί, καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραιπά-
 λαι, τίνες οἱ ὄρκοι, καὶ τίνες αἱ ἀρσί, τίνες οἱ ἕπ-
 νοι, καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις, καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς
 συμβολικῆς εἰσι θεωτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις. Καὶ
 δὲ οἴομαι συνωρακέναι, πῶς πολυλογώτερα μᾶλλον ἐστὶ
 τὰ ἐσχατά τῶν πρώτων· καὶ γὰρ ἐχρῆν τὰς θεολογικὰς
 ὑποτυπώσεις, καὶ τὴν τῶν θείων ὀνομάτων ἀνάπτυξιν
 βραχυλογώτεραν (1) εἶναι τῆς Συμβολικῆς θεολογίας.
 Ἐπεὶ περ ὁσῶν πρὸς τὸ ἄναντες ἀνανεῶμεν, τοσοῦτον οἱ
 λόγοι ταῖς συνόψεσι τῶν νοητῶν περιστέλλονται· καθά- C
 περ καὶ νῦν (2) εἰς τὸν ὑπὲρ νοῦν εἰσδύοντες (3)
 γνόφον, οὐ βραχυλογίαν, ἀλλ' ἀλογίαν παντελεῆ καὶ ἀ-
 νοησίαν εὐρήσομεν. Κακεῖ μὲν ἀπὸ τοῦ ἄνω πρὸς τὰ ἐσ-
 χατά κατιῶν ὁ λόγος, κατὰ τὸ ποσὸν τῆς καθόδου, πρὸς
 ἀνάλογον πλῆθος ἠϋρύνετο· νῦν δὲ, ἀπὸ τῶν κάτω πρὸς
 τὸ ὑπερκείμενον ἀνιῶν, κατὰ τὸ μέτρον τῆς ἀνόδου συ-
 στέλλεται, καὶ μετὰ πᾶσαν ἀνοδὸν ὁλος ἄφωνος ἔσται,
 καὶ ὁλος (4) ἐνωθήσεται τῷ ἀφθέγκτῳ. Διὰ τί δὲ ὁλος,

ni opinión, ni razón, ni inteligencia; ni es expresada ni pen-
 1047 A sada; ni es número, ni orden, ni grandeza ni pequeñez, ni
 igualdad ni desigualdad, ni semejanza ni desemejanza; ni per-
 manece fija ni se mueve, ni está en paz ni tiene energía, ni es
 energía, ni luz; ni vive ni es vida, ni es esencia, ni eón⁵⁹ ni
 tiempo; ni hay en ella contacto inteligible; ni es ciencia, ni
 verdad; ni reinado, ni sabiduría; ni es una ni es unidad, ni
 divinidad, ni bondad, ni espíritu en la medida en que es posi-
 ble que lo conozcamos; ni filialidad, ni paternidad; ni ninguna
 de las demás cosas que son conocidas por nosotros o por algún
 otro ser, ni algo de las cosas que no son, ni de las cosas que
 son; ni los seres la conocen en cuanto es ella misma, ni ella
 misma conoce a los seres en cuanto son; ni hay de ella razón,
 ni nombre, ni conocimiento; ni es tinieblas ni luz; ni error ni
 verdad, y no hay de ella posición universal ni ablación, pero
 B al practicar posiciones y supresiones de las cosas que están
 después de ella no la ponemos ni la suprimimos, ya que la cau-
 sa plena y única de todas las cosas está más allá de toda po-
 sición, y más allá de toda ablación [está] la excelencia⁶⁰ de
 lo que ha sido absolutamente liberado de todo y [está] más
 allá de todo.

οὔτε νοῦς· οὔτε φαντασίαν, ἢ δόξαν, ἢ λόγον, ἢ νοη-
 σιν ἔχει· οὐδὲ λόγος ἐστίν, οὔτε νόησις· οὐδὲ λέγε-
 ται οὔτε νοεῖται· οὔτε ἀριθμὸς ἐστίν, οὔτε τάξις,
 οὔτε μέγεθος, οὔτε μικρότης, οὔτε ἰσότης, οὔτε ἀ- A 1047
 νισότης, οὔτε ὁμοιότης ἢ ἀνομοιότης· οὔτε ἔστηκεν,
 οὔτε κινεῖται, οὔτε ἡσυχίαν ἄγει, οὔτε ἔχει δύναμιν,
 οὔτε δυνάμεις ἐστίν, οὔτε φῶς· οὔτε ζῆ, οὔτε ζωὴ ἐσ-
 τίν· οὐδὲ οὐσία ἐστίν, οὔτε αἰὼν, οὔτε χρόνος· οὐδὲ
 ἔκπαφὴ ἐστίν αὐτῆς νοητῆ· οὔτε ἐπιστήμη, οὔτε ἀλήθειά
 ἐστίν· οὐδὲ βασιλεία, οὔτε σοφία· οὐδὲ ἔν, οὐδὲ ἐνο-
 της, οὐδὲ θεότης, ἢ ἀγαθότης, οὐδὲ πνεῦμά ἐστίν ὡς
 ἡμᾶς εἰδέναι· οὔτε υἱότης, οὔτε πατρότης, οὐδὲ ἄλλο
 τι τῶν ἡμῖν ἢ ἄλλῃ τινὶ τῶν ὄντων συνεγνωσμένον· οὐ-
 δὲ τι τῶν οὐκ ὄντων, οὐδὲ τι τῶν ὄντων ἐστίν, οὐδὲ
 τὰ ὄντα αὐτὴν γινώσκει ἢ αὐτὴ ἐστίν· οὐδὲ αὐτὴ γι-
 νώσκει τὰ ὄντα ἢ ὄντα ἐστίν· οὐδὲ λόγος αὐτῆς ἐστίν,
 οὔτε ὄνομα, οὔτε γνῶσις· οὐδὲ σκότος ἐστίν, οὐδὲ φῶς·
 οὔτε πλάνη, οὔτε ἀλήθεια· οὐδὲ ἐστίν αὐτῆς καθόλου
 θέσις, οὔτε ἀφαίρεσις· ἀλλὰ τῶν μετ' αὐτὴν τὰς θέσεις
 καὶ ἀφαιρέσεις ποιοῦντες αὐτὴν, οὔτε τίθεμεν, οὔτε B
 ἀφαιροῦμεν ἐπεὶ καὶ ὑπὲρ πᾶσαν θέσιν ἐστίν ἡ παντε-
 λῆς καὶ ἐνιαεῖα τῶν πάντων (9) αἰτία, καὶ ὑπὲρ πᾶσαν
 ἀφαιρέσιν ἢ ὑπεροχὴ τοῦ πάντων ἀπλῶς ἀπολελυμένου
 καὶ ἐπέκεινα τῶν ὄλων.

VARIAE LECTIONES

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Α'

- (71) ἐκκαλύπτεται, ita
Cyparissiotus
- (72) γάρ
- (73) αἰσθητὰς ἐνεργείας, Ch.
- (74) οἰομένους εἶναι,
Ch., καθ'ἑαυτοῦς, S.
- (75) τεθεῖναι, S.
- (76) Βαρτολομαῖος, D.
- (77) δοκεῖν, D.
- (78) πάντα τὰ θεία, S. P.
- (79) παρακελεύεται, S.
- (80) καὶ
- (81) ἀστράπτοντα, S.
- (82) μετὰ
- (83) ἐγκρίτων, S. P.
- (84) ἔσθη, S. P. D. Sc.
- (85) σημαίνει
- (86) ἀπομίμει, S. P. D. Sar.
- (87) μυστικὰς, Ch.
- (88) τοῦ ἑτέρου, S.
- (89) τῇ πάσης γνώσεως, D.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Β'

- (92) αὐτῷ τῷ, D., τοῦτο τὸ, S.
- (93) χρῆ γάρ, Ch.
- (94) ἐναντίας, D.
- (95) κεκαλυμμένην, S.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Γ'

- (98) ita legendum
- (99) in S. P. et Sc.
praerogantur haec verba
τί οὖν ἐστι τοῦτο, ἢ
- (100) πῶς σοφία
- (1) βραχυλογώτερα, Ch. D.
- (2) καὶ καθάπερ καὶ νῦν, S.
- (3) εἰσδόνοντας, D.
- (4) ὅλως, et καὶ ὅλως,
in D. utraque lectio notatur
- (5) φύσιν, Ch.
- (6) αὐτῷ, Ch.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Δ'

- (7) alia lectio in D.
notatur, ἀδυνατός ἐστίν

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ Ε'

- (8) λέγωμεν, S. P. Sc.

NOTAS

1 Adoptamos esta designación que nos parece la que mejor recoge la aún no cerrada polémica sobre la autenticidad del *Corpus Areopagiticum*. La edición de Migne, preparada bajo el signo de la tesis llamada "tradicionalista", que sostiene la identidad del autor del *Corpus* con el Dionisio Areopagita convertido por San Pablo (*Act. XVIII, 34*), lleva textualmente el título de "San —*Ágios*— Dionisio Areopagita". Los argumentos y la historia de la tesis "tradicionalista" pueden verse en el extenso prólogo latino que pone LE NOURRY (1889) a las obras de Dionisio en el mismo tomo III de la *Patrología*. Actualmente no creemos que queden estudiosos serios que puedan sostener válidamente esa tesis. *Ho hágios Dionysios* (el nombre "Dionisio" sólo aparece una vez en toda la obra, en la Epístola VII, y sin ningún aditamento; lo demás son agregados de editores) es en efecto un personaje llamado así, o que por lo menos usaba tal "alias" —costumbre que parece haber estado muy extendida en los primeros siglos del cristianismo—, casi seguro un monje contemplativo, que vivió en algún lugar del Imperio Romano, y que indudablemente había recibido formación filosófica neoplatónica. De ningún modo es posible situarlo antes del siglo II, tanto por sus características estilístico-gramaticales como por la liturgia que describe en *Sobre la Jerarquía Eclesiástica*, ni tampoco después del siglo VI. Y eso es todo lo "indudable" que sobre Dionisio sabemos. Lo demás son datos que si bien son en sí mismos indudables, dan lugar a más de una interpretación (véase nota 5). Examinémoslos sucintamente. Los escritos de Dionisio —o mejor la parte de su obra que ha llegado hasta nosotros, *Sobre los Nombres Divinos*, *Sobre la Jerarquía Celestial*, *Sobre la Jerarquía Eclesiástica*, *Sobre la Teología Mística* y 9 *Cartas*— aparecen citados y esgrimidos como argumento a favor del monofisismo en el 532, en una asamblea doctrinal en la que se enfrentan obispos católicos ortodoxos y obispos católicos severianos (monofisitas moderados). Si bien en los textos mismos del *Corpus* no hay en absoluto un monofisismo, lo que aquí importa destacar es que quienes los invocan los presentan como pertenecientes al convertido de San Pablo. Cuando el arzobispo ortodoxo Hypatios pretende rechazar la autenticidad de los textos basándose en el silencio unánime de los Padres de la Iglesia durante cuatro siglos, su protesta no encuentra ningún eco. Es más; desde esa fecha el auge y la autoridad del *Corpus* irán creciendo constantemente. Llevado a Roma por el papa Martín, difundido en Oriente por los comentarios de MÁXIMO EL CONFESOR (primera mitad del siglo VII), lo encontramos utilizado como autoridad absoluta y decisiva en el Concilio de Letrán (649). En el 827 un ejemplar griego del *Corpus* es obsequiado al emperador de Occidente Luis el Piadoso por una embajada del emperador bizantino Miguel Paleólogo. Confiado al monasterio benedictino de San Dionisio de París (que bien pronto atribuye la paternidad del manuscrito a su santo patrono, con lo que empieza a tejerse una compleja leyenda al respecto), el monje HILDUINO realiza la primera traducción latina, que más que traducción es una transposición literal palabra por palabra, y que resulta totalmente ininteligible. Habrá que esperar a JUAN ESOTO (ERIGENA), a fines del mismo siglo IX, para contar con una excelente versión latina, que incluye también los comentarios de MÁXIMO EL CONFESOR. En adelante la teología dionisiana se apoderará totalmente del pensamiento medieval, y Dionisio será el indiscutido Teólogo ante el Altísimo por lo menos hasta MEISTER ECKHART (siglo XIV) y NICOLÁS DE CUSA (siglo XV), y no sólo en la Europa medieval sino también en Oriente, antes y después del Gran Cisma, desde JUAN DAMASCENO hasta GREGORIO PALAMAS, por no citar sino los más ilustres. Pero en el Renacimiento empiezan a insinuarse las dudas sobre la "apostolicidad" del *Corpus*. Primero es LORENZO VALLA, luego ERASMO, LUFERO... En adelante, salvo algunos reductos tradicionalistas que se conservan aún en el siglo XIX (el mismo LE NOURRY, ya citado, DARBOY, DULAC, etc), las dudas irán acentuándose, hasta que en los últimos años del siglo pasado

KOCH y STILGMAYR (véase *Bibliografía*) asestan el golpe de gracia a una creencia de 1.300 años, declarando redondamente que el *Corpus* es la obra de un falsario, que vivió en los últimos años del siglo V, en Siria, y que hizo pasar como "dionisianos" los escritos de algún místico cristiano, tal vez monofisita, tal vez apolinarista, contemporáneo suyo o por lo menos no muy anterior, previos algunos "arreglos" que acentuaran la "antigüedad" del texto. Desde los gnósticos era bastante corriente esta "confección de apócrifos". Los argumentos de KOCH y STILGMAYR, que llegaron a las mismas conclusiones por vías independientes, pueden resumirse en tres: 1) la similitud casi textual del final del capítulo IV de *Sobre los Nombres Divinos* (18-35) con el tratado de PROCLUSO (que se conserva sólo en versión latina) *De malorum subsistentia*. PROCLUSO muere en el 485, de modo que el falsario debió proceder ya bien entrado el siglo V; 2) el "Cántico Universal" a que se alude en *Sobre la Jerarquía Eclesiástica* (436c) no puede ser sino el *Crede*, el símbolo de Nicea (325), que sólo se introdujo en la liturgia de la Misa en el 476; y 3) la asamblea monofisita del 532, y las dudas de HYPATIOS, que debían reflejar una convicción bastante extendida. Roto así el fuego, empiezan a surgir nuevos argumentos de todos los campos. Anacronismos teológicos, que parecen suponer por lo menos el Concilio de Calcedonia (451), usos monásticos desconocidos antes del siglo V, pruebas estilísticas, uso de terminología filosófica de la escuela de Proclo, escatología gnóstica, etc., etc. Y muy pronto empiezan a surgir también los candidatos que aspiran a reemplazar el nombre de "Pseudo Dionisio" con el que ya empieza a figurar el *Corpus* en las nuevas ediciones. Se propone sucesivamente a SEVERO DE ANTIQUÍA, al monje georgiano monofisita PEDRO EL INÉRCIO, al traductor siríaco del siglo VI, que primero se identifica con SEMIO DE RESADNA, a DIONISIO DE CORINTO, y hasta a AMARONIO SACCAS, pero ninguno termina de llenar satisfactoriamente las condiciones requeridas, y los trabajos polémicos, que siguen aún hoy proporcionando sobre todo argumentos para dudar de cada una de esas atribuciones, parecen haber llegado a una *impasse*. Mantémoslos pues la prudente designación de "Dionisio, el Pseudo-Areopagita", en espera de que nuevos acontecimientos se produzcan.

² Esta "dedicatoria" aparece sólo en esta obra y en una de las *Cartas*; las demás son interpolaciones tardías. Aunque no se dice quién es este "Timoteo", la tradición lo identificó muy pronto con el discípulo de San Pablo, sin que preocupara demasiado el hecho de que el auténtico Timoteo debía en realidad ser mucho mayor que el auténtico Dionisio el Areopagita, que mal podía tratar de "hijo" o dar lecciones de espiritualidad al venerable Timoteo, convertido mucho tiempo antes que él. Los que aun negando la apostolicidad del *Corpus* se resisten a ver en su autor un falsario del siglo VI, especialmente HIPLER, DRÄSKE, MIRSCHL (véase *Bibliografía*) recuerdan la costumbre de las comunidades monásticas de los primeros siglos cristianos de adoptar para sus miembros nombres de apóstoles o mártires. Hipler pretende incluso haber identificado a los "verdaderos" Timoteo, Tito, Juan Evangelista, etc., que aparecen sobre todo en las *Cartas*.

³ *Gnóphos*; niebla, bruma, humo, y sólo secundariamente "oscuridad" o "tiniebla", como se lo traduce generalmente (Cf. MAURICE DE GANDILLAC —citamos en adelante su traducción como "M. G."—, "Tenèbre", o ENRICO TUBOLLA —citamos en adelante su traducción como "E. T."—, "Tenebra"). Parece pues tratarse de algo que es activamente ocultante, no del resultado de una privación de luz, por ejemplo en el espíritu del hombre. Nos parece además más acorde con las continuas referencias a Moisés esta traducción de "bruma", el *Exodo* repite incesantemente expresiones como "espesa nube", "nube resplandeciente" o "humo como de horno", y la versión de los Setenta traduce por *gnóphos* la expresión hebrea. En su introducción a "*La Hierarchy Céleste*" BENE ROQUES traduce "Nuée" y la expresión de ERIGENA es *caligo*, mientras que lo traducido como *tenebras* es *skótos*. Para la historia completa de esta noción en la mística véase ROQUES, *Contemplation, Extase et Tenèbre selon le Pseudo-Denys*, en el *Dictionnaire de Spiritualité*, col. 1885-1911. Creemos de sumo interés transcribir lo que observa al respecto HENRI-CHARLES FUCHS ("*La Tenèbre Mystique chez le P.-D.*

et dans la tradition patristique", en *Etudes Carmelitaines*, 23, II, 1938, p. 33-53): "Denys voit dans la Tenèbre une sorte de résistance opposée par l'essence de l'Être Divin à une pénétration complète de l'intuition humaine (...). En définitive, la Nuée n'apparaît et ne se justifie qu'à l'intersection de deux inadéquations: a) l'inadéquation (par éminence) de l'inconnaissance par rapport aux connaissances ordinaires du *noûs*; b) l'inadéquation (mais alors par privation) de cette même inconnaissance en égard à son but qu'elle est incapable d'atteindre. La lumière relative qui est accordée à l'âme dans l'union apparaît donc comme obscurité et "Rayon de la Tenèbre" a un double titre: a) en tant que négation des *gnôssis*; b) en tant que déficiente vis-à-vis de la Lumière Absolue. La Nuée représente le passage flottant d'une connaissance symbolique, que dépasse l'*agnoosia*, à une connaissance décidément mystique dont l'*agnoosia* est loin d'épuiser le contenu idéal (p. 42)". Es de notar especialmente esta referencia final, en la que la "teología mística" se considera un paso más allá de la "teología negativa", que, como veremos más adelante, vendría a estar representada en Dionisio por el tratado "La Teología Simbólica", que no ha llegado hasta nosotros.

4 Cf. *Sobre los Nombres Divinos*, III, 680b. La expresión "Trinidad" no es nada frecuente en Dionisio, cosa bastante extraña si se supone que vivió en plena efervescencia de las polémicas anti-arrianas: éstas son las únicas dos veces en que aparece, en toda la obra.

5 *Hyperoúsic*. La expresión "más allá del ser" o "más allá de la esencia" se hizo técnica en el neoplatonismo para designar a la Divinidad, siguiendo la afirmación de Platón referente al Bien (*epékceina téas oustias*, *Rep.* 509b) o a lo Uno (*oudamós ára téas oustias tò hèn metékhei*, *Parm.* 141a). El vocablo *hyperoúsic* aparece por ejemplo en *ΠΑΟΛΟ (Inst. theol. 168)* y con gran frecuencia en la especulación teológica de los Padres griegos para designar la Trinidad o simplemente la Divinidad. Después del Concilio de Nicea (325) la palabra pasa a ser sospechosa, y ya casi no se la encuentra usada en ese sentido platónico-plotiniano (uno de esos poquíssimos casos es el de SINESIO DE CYRENE, siglo IV, sospechoso de herejía y neoplatónico convencido aun después de su conversión); la expresión empieza más a bien a ser reemplazada por la de *homooúsic*, aplicada en el Símbolo de Nicea a la "constancialidad" del Padre y del Hijo (¿y cómo sería "constancial" de nada algo que es "supraesencial"? Tal es aproximadamente la reflexión de BASILEO DE CESAREA (siglo IV). Dionisio, en cambio, habla explícitamente de un "Jesús supraesencial", T. M. 1033a...). La presencia obsesiva del término *hyperoúsic* en Dionisio (sólo en *Sobre los Nombres Divinos* aparece 29 veces) en una época en que su empleo debía ser sospechoso de arrianismo, y su ignorancia total del importante vocablo *homooúsic*, han hecho pensar a algunos investigadores, inclusive después de la crítica demoleadora posterior a KOCH y STILGMAYR, que tal vez no sea tan descabellado situar el *Corpus Areopagiticum* en una época por lo menos anterior al Concilio de Nicea. El defensor más entusiasta y más violento de esta tesis es ENRICO TUROLLA (por más que su tentativa es calificada de "hipótesis romántica", "sofisma piadoso" y "últimos reductos de la credulidad"; cf. M. G. p. 17, 20 y 22), quien sitúa a Dionisio en la Alejandría del siglo II, haciéndolo contemporáneo del neoplatónico NUMENIO DE APAMEA, que desarrolla toda una "teología negativa" bastante anterior a la de Plotino —"Platón basta para explicar tanto a Numenio como a Dionisio", afirma TUROLLA— y algo anterior a Clemente y a Orígenes. Los argumentos de Turola derivan más que nada de un análisis del estilo espiritual que parece revelar la obra de Dionisio. No da la impresión de ser la obra de un falsario —aunque es de notar que ni Koch ni Stilgmayer identifican al "falsario" con el autor de la sustancia doctrinaria del *Corpus*—, actitud que se compadecería bien poco con la elevada espiritualidad que revelan los textos, y no es muy verosímil una falsificación tan perfecta en una época en la que todavía no había una clara conciencia histórica. Tampoco resulta muy comprensible, en el furibundamente polémico siglo VI, el tono hierático de "revelación" inapelable de la casi totalidad de la obra de Dionisio, ni semejante profundidad especulativa en el relativamente chato siglo de la

clausura de la Academia de Atenas. Por lo demás la insistencia reiterada en la doctrina apofática de lo Uno, muy común en los primeros siglos del cristianismo, resulta claramente herética después de Nicea (recuérdese la suerte que corrieron Erígena y Eckhart), y el tono iniciático y esotérico, que podría ser viable en la época de las catacumbas, no conservaría su razón de ser en la era post-constantiniana de la Iglesia. Tampoco la negligencia estilística de Dionisio y su indiferencia por la sistematización —todo lo contrario de un Proclo, por ejemplo— son muy típicas del preciosismo ya "bizantino" del siglo VI... Como puede observarse, los argumentos de Turola reposan hasta ahora en un marcado "historicismo", que da por sentado que un filósofo debe ser un estricto hijo de su época; todo lo cual no justifica sin embargo, a nuestro parecer, el calificativo de "sofismas" que les da Gandillac. Lo que nos parece especialmente interesante en este "último reducto de la credulidad" es su análisis de la liturgia dionisiana (tomado del especialista SCHERPENS, véase *Bibliografía*). Ya varios autores habían puesto en duda la identificación del "Cántico Universal" de *Sobre la Jerarquía Eclesiástica* 436a, con el "Credo" niceno; PERA y ATENAGORAS (véase *Bibliografía*) se inclinan más bien por una identificación con el "Gloria in excelsis", mucho más antiguo; y en verdad el texto dionisiano es lo suficientemente indeterminado como para no ser ninguno de los dos. Dionisio no cita por lo demás más que tres sacramentos, desconoce el rito completo de la misa, que ya estaba perfectamente establecido en el siglo V, y hasta su nombre griego, *leitourgia*, utilizando el mucho más arcaico *synaxis*, que designaba en los dos primeros siglos cristianos el rito de la eucaristía. Tampoco aparecen algunas jerarquías eclesásticas tardías —el *presbyteros* por ejemplo—, ni se tiene noticia, al parecer, de la supremacía del obispo de Roma, cosa que ya era indiscutida a fines del siglo III, y no es muy verosímil, dada la general indiferencia de la Antigüedad por datar estrictamente la evolución de las costumbres, que el "falsario" hubiera calculado tan cuidadosamente tantos detalles, hasta una gramática arcaizante... Quedaría el silencio unánime de paganos y cristianos sobre el *Corpus* hasta el siglo VI; pues bien, Turola lo explica como un resultado del bien guardado secreto iniciático, que explicaría de paso el total desconocimiento de las dos obras de Dionisio que figuran como "perdidas". Y en cuanto al *De malorum subsistentia*... sería Proclo quien habría copiado a Dionisio y no éste a aquél...

⁶ *Hypérthee*, cf. *Sobre los Nombres Divinos* 693b, "la divinidad que está más allá de lo divino" (véase también *id.* 641a), fórmula que se hará luego casi un lugar común de la mística, pero que en el siglo VI —y no digamos en el siglo II— debía resultar de una audacia extraordinaria. Con respecto a las palabras compuestas de *hypér*, que Dionisio prodiga con abrumadora y voluntaria frecuencia en este parágrafo, y que mantenemos cuidadosamente, las traducimos siempre por "supra" cuando la palabra forma un todo y por "más allá de" cuando se la usa como preposición (M. G. utiliza para los mismos fines una larga expresión perifrástica, "dont c'est trop peu dire que de l'appeler..."). ... que repite pacientemente todas las veces que sea necesario). Debemos advertir que, sin dejar nunca de tener el sentido que le hemos asignado, el *hypér* puede también asumir el matiz de "más que" o "por excelencia" (véase nota 60). Lo que sí hemos evitado en todos los casos son las expresiones "trascendente", "trascender", "trascendencia", ampliamente usadas por M. G. y E. T., porque consideramos que ya la palabra "trascendencia" se ha cargado excesivamente de un sentido espacial (cf. la profunda crítica de J. T. ROBINSON, *Honest to God*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963; o la de P. TULLICH, *The Shaking of the Foundations*, Scribner, New York, 1946); por "Dios trascendente" se entiende casi sin excepción un Dios "fuera" del mundo, que "desde fuera" influye sobre él, por oposición a un "Dios immanente" que estaría "dentro", "trascendencia" que parece confinar la acción religiosa a ser un "salir" del mundo, actitud que nos parece mucho más gnóstica que cristiana. *Hypér* tiene o puede tener ese sentido espacial, es cierto, pero no creemos que esta noción "espacializante" de lo divino, que supone un radical dualismo Dios-Mundo —cosa del todo inconcebible en el autor del gran

sistema monista de *Sobre la Jerarquía Celestial*— pueda válidamente entrar en la descripción de una experiencia mística, que es, creemos, esencialmente unificante, y que está siempre dispuesta a ver en lo divino justamente ese factor de unificación, y nunca un “fuera”. . . Pero como no es éste el lugar de justificar tal aserto, nos limitamos a evitar la expresión.

⁷ *Ephore*; M. G. “presídes”, E. T. “guida”, Balthasar Corderius (que citamos en adelante como B. C.) *praesses*; reforzado por el *ithynon* inmediatamente ulterior, que hemos traducido por “dirige”, pero que comporta además el matiz de “en línea recta”. Está muy clara la idea de un control, o vigilancia, ejercido por la divinidad, que garantizaría la recta comprensión de esta *theosophía*, y más si el objeto sobre el que se ejerce esta comprensión son “las místicas Escrituras”, como se expresa en lo que sigue.

⁸ . . . *tées Khristianóon theosophías* (B. C. *theosophía Christianorum*, M. G. “sagesse chrétienne”, E. T. “ciencia dei cristiani”). Expresiones como ésta, relativamente abundantes en Dionisio y a las que corresponden no menos abundantes referencias a los “no iniciados” y a los “profanos” que “no deben oír” y por otra parte a los “elegidos” o los “perfectos”, deben situarse en el contexto del llamado “esoterismo cristiano”. Aun si no quisiéramos remitirlo a Clemente de Alejandría, Orígenes o Gregorio de Nyssa, que podrían haber “inspirado” a Dionisio, bastaría con que nos remitiéramos a los Evangelios: “A vosotros se os ha concedido el conocer el misterio del Reino de Dios, pero a aquellos que están fuera éste les llega en parábolas, para que viendo no entiendan [*més idóosin*] y oyendo no comprendan [*més synióosin*] . . .” (Mc. 4, 11-12); o bien “... predicamos una sabiduría de Dios [*Theoú sophían*] en el misterio, oculta [*apokekrummenéen*], que Dios predestinó [*prórisen*] para nuestra gloria antes de los siglos” (I Cor. 2, 7); etc. Hasta el siglo IV la Iglesia mantiene la “disciplina del Arcano” o iniciación progresiva de los catecúmenos —*amyctetoí*, literalmente “no iniciados”, véase nota 24— en la doctrina. “La verdad debe ser mantenida en secreto; el pueblo necesita una enseñanza proporcionada a su razón imperfecta”, escribe en el siglo V SENEZIO, obispo de Ptolemais, Libia. Pero es preciso destacar que en todos los casos, mientras se esté dentro del cristianismo, la “iniciación” no está reservada a algunos elegidos, sino que consiste en una profundización accesible a todos, por lo menos en principio. Tal es al menos la opinión de Dionisio en “*Sobre la Jerarquía Eclesiástica*”, y sin entrar a considerar el problema del papel de la gracia divina en esta “profundización” (que Dionisio atribuye a una acción de los ángeles en el alma humana) y que quedaría resumido en la expresión de San Pablo, “... hemos recibido el Espíritu de Dios para que conozcamos lo que Dios nos ha otorgado gratuitamente. . . [*té kharisthénta*]” (I Cor. 2, 12). Hacemos notar que es ésta la única ocasión en que Dionisio utiliza la palabra *theosophía*, en toda su obra.

⁹ *Hyperágnoston*. El tema del “inconocimiento” —sobre esta traducción véase nota 45— constituye el centro de la teología negativa, lo más próximo a la teología mística (que en rigor es silenciosa, y por eso se habla aquí de un *supra*-inconocimiento); tema que Dionisio introduce por primera vez en la meditación cristiana y que se va a repetir casi monótonamente durante diez siglos. Todavía en el siglo XVI lo encontramos en San Juan de la Cruz: “Siendo cierto que en esta vida conocemos a Dios por lo que no es que por lo que es, de necesidad para caminar a El ha de ir negando el alma hasta lo último que pueda negar de sus aprehensiones, así naturales como sobrenaturales” (*Avisos y sentencias espirituales*, II, 23); “Para que el alma vaya a Dios y se una con El, antes ha de ir no comprendiendo que comprendiendo, en olvido total de creaturas; porque se ha de trocar lo conmutable y comprensible de ellas [las *ousíoi*, diría Dionisio] por lo inmutable e incomprensible, que es Dios” (*Id.*, II, 21) “Si quisiera venir al santo recogimiento, no has de venir admitiendo, sino negando” (*Id.*, V, 216) . . .

¹⁰ *Epi téen tóon mystikóon logión* (. . .) *koryphén*. Este “de las Escrituras

ras" no traduce un genitivo posesivo, sino que alude a una "cima de [que hablan] las Escrituras".

11 *Tées theologías mystéria*. Como lo indica ROQUES (*L'univers dionysien*, p. 210 y ss.), *theología* significa en Dionisio tanto "palabra dicha por Dios" como "palabra dicha sobre Dios"; "Escritura" y "Teología" (ahora en un sentido actual), respectivamente.

12 *Egkekáluptai*, cf. E. T. "stano celati". La traducción latina de B. O. —*aperiuntur*...— prefiere la segunda lectura, *ekkalúptetai*, cf. M. G., "se révèlent". Por más que esta última expresión acentúa la paradoja, creamos que a la naturaleza de la "bruma" conviene más el "envolver" que el "descubrir" (véase nota 49).

13 *Tées kryphiomystou sigés gnáphon*. Resulta imposible traducir este neologismo de Dionisio, que funde *kryphios* (acreto, oculto, clandestino) con *mystees* (iniciado, iniciático). B. Corderius apela a la carga doctrinal del adjetivo "arcano", que también utiliza E. T., y que nos parece especialmente apropiado (véase nota 8). M. G. ensaya una larga perifrasis: "là où l'on apprend les secrets de cette Tenèbre...".

14 *Tò hyperphanéstaton hyperlámponta*. E. T. prefiere el sentido figurado, "eíð che ogni evidenza trascende". Es correcto, pero nos parece muy intelectual para el tono general del capítulo.

15 *Hyperpleeróounta* (B. C.: *superadimplet*). M. G. y E. T. prefieren pasar por alto el *hypér*, que amenaza con alcanzar la saturación: en 37 palabras aparece 10 veces, ya como preposición, ya como prefijo. Es evidente que hay en Dionisio una intención expresa de destacar este vocablo, y de repetirlo un poco a la manera de las letanías, para provocar un verdadero vértigo, técnica espiritual que suele presentarse con gran frecuencia en la mística, aunque más en la oriental. Los guiones que hemos utilizado para aligerar en parte el estilo tienen también la misión de recordar, con ese particular aire pedantesco que confieren a las palabras, que se trata también en griego de neologismos, de combinaciones forzadas y de tecnicismos de escuela, cuando no de puros inventos de Dionisio. Habrá que esperar hasta Meister Eckhart para volver a encontrar sorpresas terminológicas parecidas.

16 *Tous anommátous nóas*: literalmente "a las inteligencias cegadas", "sin ojos"; cf. B. C., *mentes oculis captas*, M. G. "aux intelligences qui savent fermer les yeux", E. T. "menti fatte prive di pupille". La referencia a los "ojos" de la inteligencia resulta natural para un griego, tradicionalmente caracterizado como poseedor de un pensamiento "plástico" o "visual", y es casi inevitable recordar aquí esos ojos que se vuelven más penetrantes en la edad madura, cuando decrece la agudeza de los ojos corporales, y que en Platón representan al verdadero "ojo místico" (*Banquete* 219 a, *Leyes* 715d). Idéntica ambigüedad presenta el vocablo *mystees* —que podría perfectamente haber reemplazado aquí a esta "inteligencia cegada"— al hacer referencia a *myoo*, cerrar, pero no cualquier cosa sino especialmente los ojos, aunque *anómmatos* contenga más claramente el matiz de "haber sido" cegado, restringiendo así en cierto modo la actividad del sujeto, que no "cierra" él los ojos sino que "se los cierra". El problema de decidir si en Dionisio se da una "trascendencia" de Dios entendida como una "exterioridad" con respecto al hombre (si es que alguna vez se entendió así la trascendencia en el pensamiento genuinamente religioso) reposa —por lo menos en esta obra— en matices igualmente sutiles. Véanse notas 43 y 44.

17 *Peri tò mystikò théamata* (B. C.: *in mysticis contemplationibus*, M. G.: "objets de contemplation mystiques", Roques "cachées", E. T.: "verso le mystiche visioni"). Fuera de esta ocasión, la única realidad que es calificada de "mística" en todo el tratado es *tò lógon*, las Escrituras (en su segunda versión de "Sobre la Jerarquía celestial" Gandillac prefiere decir "Les Dits", para conservar el sentido originario del término griego, oráculo, mensaje proferido,

ajeno a la novedad típicamente semítica de una "Escritura" sagrada. E. T., interesado en defender su tesis de un Dionisio "eleusino", se queda con un "scripturale Oracoli"; y la sobriedad y hasta la desconfianza que en general parece manifestar Dionisio con respecto a lo que hoy entenderíamos por "visiones", unido al hecho de que se recomienda a Timoteo "ejercitarse intensamente" sobre ellas, autoriza, creemos, a identificar sin más estas *theōmata* con las Escrituras, o cuanto más con su sentido profundo, tal vez coincidiendo con lo designado más arriba como *Christianōn theosophia*. Por lo demás esta desconfianza en las "visiones" se reitera casi monótonamente en todos los grandes místicos cristianos: "no se ha de creer cosa por vía sobrenatural, sino sólo por la enseñanza de Cristo"; "el alma que pretende revelaciones peca (...), porque no hay necesidad de nada de eso habiendo razón natural y ley evangélica por donde regirse en todas las cosas" (San Juan de la Cruz, *Avisos y Sentencias espirituales*, II, 33 y 34). "Todas las visiones, revelaciones y sentimientos del cielo, por más que las estime el espiritual, no valen tanto como el menor acto de humildad" (*id.*, X, 317).

¹⁸ *Agnōstōos*: literalmente "sin cuidado", despreocupadamente. "Inconsiderately" (*Liddell-Scott*, única acepción); "sans savoir, sans preuve" (*Bailey*). Todo el párrafo parece corroborar este matiz de "abandono": la forma pasiva de *anágōo* —*anakhthēseōi*—, que hemos traducido por "serás elevado", y la casi paralela de *anatēnoo* —*anatātheōi*, "sé tendido hacia arriba",—, que hemos traducido por "déjate elevar", la triple repetición de *apolyoo*, liberarse, desembarazarse, la significación originaria de *ekstasis*, salida de sí, pero también en este caso salir de las cosas, como si dijera "sacudírselas"... Se trata por lo demás de otro típico tema místico, el abandono confiado que sigue al despojamiento de la voluntad propia: "...cesó todo y dejéme, quedando mi cuidado entre las azucenas olvidado..." (San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, 8). Aunque nos alejemos aquí momentáneamente de nuestra profesión de literalidad, creemos que al traducir *agnōstōos* por "de un modo abandonado" (M. G. dice "dans l'ignorance", E. T. "senza conoscere") sugerimos de paso toda la carga que tiene en la mística alemana la palabra "Gelassenheit" (Eckhart, Angelus Silesius).

¹⁹ *Anatātheōi toú*... Dada la coincidencia, en griego, de la forma masculina y de la forma neutra del artículo singular en genitivo y dativo, cabe aquí, en rigor, tanto un "lo" como un "el", vía esta última por la que se deciden M. G. y E. T. No nos parece que a "irradiación supraesencial" deba corresponder idiomáticamente una designación personal, y la preferencia definida de Dionisio, en este tratado al menos, por las formas abstractas, nos lleva a preferir, toda vez que el texto es como en este caso ambiguo, la forma neutra, sin que esto signifique pronunciarse ni a favor ni en contra de la afirmación de una divinidad "personal" en Dionisio.

²⁰ *Tēti* (...) *ekstāsei*; pero dándole a "éxtasis" toda su significación activa y casi verbal de "salida", de modo que pueda atribuirse no sólo *katharōs* sino también *prōs tēn hyperoasion* (...) *aktina* (como si dijéramos "salida hacia el rayo supraesencial"), que sólo por no ocurrirnos otra solución castellana hemos hecho depender de *anakhthēseōi*, "serás elevado", que en realidad no lleva complementos en el texto. Restaría agregar que en Dionisio lo que resulta por excelencia "extático" es el amor (tanto en el sentido de *agāpe* como en el de *eros*), destinado a "hacer salir de sí" a los seres, liberándolos de su individualidad, que es justamente la causa de la "profanidad" —"los que se atienen a los seres", éstos son los "amyetoi", dice en el § 2—, para iniciar el proceso de *thēosis*, divinización. Elegimos sólo uno entre los muchos pasajes que, en "Sobre los Nombres Divinos", apoyan esta afirmación: "Así el divino Pablo, poseído por el amor divino y ganado por su poder extático [*tēs ekstatikēs autoú dynamoos metelēphōs*] pronunció palabras divinas: 'No vivo yo, sino que Cristo vive en mí'. Ya que el que está verdaderamente ganado por el amor,

y al que el amor hace verdaderamente salir de sí mismo [*hoos alethēs erastēs kai exestekōōs*] no vive ya su propia vida, sino la del que ama" (712a). Para el empleo, muy raro por lo demás, de *ekstasis* en Dionisio, véase *Roques*, art. cit. en nota 3.

21 Otro denominador común de la experiencia mística. Cf. por ejemplo "*Sobre los Nombres Divinos*" 865c (y 868a): "...en esta unión hay que entender los misterios divinos no según nosotros mismos [*ou kath'heōmās*] sino abandonando íntegramente la totalidad de nosotros mismos [*hólōus heautōūs hólōon heautōon existamēnōus*] para pertenecer íntegros a Dios, ya que más vale pertenecer a Dios que pertenecernos a nosotros mismos [*kreitton gōr einai Theōū kai mē heautōn*]".

22 *Apolýthēs*, literalmente "habiendo sido liberado"; se mantiene pues la connotación de una cierta pasividad por parte del sujeto del éxtasis, que en modo alguno se "libera" él mismo.

23 *Skōtos*. Véase nota 3.

24 ... *Meedēs tōn amyētōon epakoūseēi*: la expresión resulta sorprendentemente paralela a la empleada por Platón en el *Teeteto* (155e): "cuidate bien, observando a tu alrededor, de que no oiga esto ninguno de los profanos [*mēs tīs tōn amyētōon epakoūtes*], o sea aquellos que piensan que nada existe fuera de lo que pueden aferrar firmemente con las manos [*apria toin kheiroin labésthai*]"... Es posible que se tratara de una expresión común al lenguaje místico, que se empleara cada vez que se procedía a una revelación importante, pero lo más probable es que se trate de una reminiscencia del diálogo mismo, ya que el *Parménides* y el *Teeteto*, largamente comentados por Proclo, son los diálogos más ricos en sugerencias para una espiritualidad de tipo místico. Con respecto a la expresión misma *amyētos*, "no iniciado", desconocedor de los *mysteria* (cf. *atēstos*, "*Sobre la Jerarquía Eclesiástica*" 556d, 557a, etc.), desde el siglo IV empieza a usarse también como sinónimo de "catecúmeno" o mejor "no bautizado" (cf. *BASILIO DE CESÁREA* 4, 189; *GRIGORIO DE NYSSA* 3, 424; *JUAN CRISTÓSTOMO* 7, 59, referencias por Migne), sentido al que no parece aludir aquí Dionisio —¿otro argumento a favor de la tesis de Turola?—, que por lo demás maneja la palabra *katekhoumenos*. En este párrafo, los *amyētoi* se encuentran contrapuestos a *tōn mōllon amyētoi*, que más que "profanos" son los "paganos". En cuanto a su posible sentido esotérico, no creemos que sea mayor que el que puede otorgarse a *theosophia* (ver nota 8).

25 ... *tōis en tois oūsin eniskhecomēnōus*. La expresión tiene cierto paralelismo con la citada frase del *Teeteto* (nota 24), "los que creen sólo en lo que pueden aferrar con las manos". Parece que lo censurado es el atenerse a la individualidad, que bloquea precisamente el camino hacia el amor unificante y divinizador (ver nota 20).

26 SALMO 18 (17) 10. "El inclinó los cielos y bajó, / un espeso nublado debajo de sus pies; / 11. Cabalgó sobre un querube, emprendió el vuelo, / sobre las alas de los vientos planeó. / 12. Se puso como tienda un cerco de tinieblas, / tinieblas de las aguas, espesos nubarrones..." La LXX: "10. kai éklīnen ourānōn kai katébee, / kai gnōphos hypō tōis pōdas autōū. / 11. Kai epēbee epí kheroubin kai epētásthee. / epētásthee epí pterygōon anémōon. / 12. kai étheto skōtos apokryphēen autōū: / kyklooi autōū he skenēe autōū, / skoteinōn hydroon en nephēlais aéron."'

27 ... *hai theiai mystagoōgīai*.

28 *Amyētoi*, aquí en el sentido de "paganos" (ver nota 24).

29 ... *Ek tōon en tois oūsin eskhōtōon kharakterisōusōin*, o sea a partir de lo sensible, realidad "última" para el conocimiento —y aquí se trata del conocimiento, de un método—, que deberá ser transfigurada y comprendida por medio de la "anagogía" (ver nota 55).

³⁰ ... *Áthoon kai polycidōon morphoómátoon*. La frase es bastante oscura. La inmediata vecindad de "las cosas que son últimas en los seres" lleva a pensar en algo así como idólatras, cosa no demasiado verosímil en el siglo VI sirio, ya más comprensible en el siglo II alejandrino, en que a más de los posibles "idólatras" la imagen podía apuntar a los filósofos, especialmente a los estoicos, epicúreos y escépticos, muchas veces calificados de "ateos" no sólo por los cristianos sino por los mismos "teólogos" griegos, a causa de su identificación de lo divino con la naturaleza y sus leyes.

³¹ ... *Théseis*, literalmente la acción correspondiente a *títheemi*, poner, establecer, sentar. Preferimos reservar la traducción tradicional de "afirmaciones" —que sugiere cierto matiz de decisión intelectual— para *katápháseis*. La transliteración "tesis", tentadora por remitir a un sentido inequívocamente técnico, ha adquirido hoy el sentido correspondiente más bien a *katáphasis*, por eso preferimos evitarla.

³² *Apháthesis*, resultado de la acción de suprimir, de quitar, despojar, amputar. B. C.: *ablatio*, M. G.: "position négative" y también "dépouillement"; E. T.: "ablazione". El sentido gnoseológico que adquirió especialmente después de Aristóteles, "abstracción", tiene connotaciones que aquí no cabrían, salvo que se utilice la palabra como lo hace Meister Eckhart, para quien la "Abgeschidenheit" —tradicionalmente traducido por "abstracción"— implican un *despojamiento* de los seres y de sí mismo en tanto individuo (o sea que hasta aquí coincide con la noción de "amor extático" de Dionisio), una renuncia y un desprendimiento, "desasimiento", como dirán los místicos españoles. Unificamos pues la traducción de este modo: *apháthesis*: cuando es posible "ablación", y cuando hay que mostrar su directa vinculación con *aphairein*, suprimir, "supresión"; *stéresis*, "privación"; *apóphasis*, "negación".

³³ ... *ho theios*, literalmente "divino", por extensión, consagrado a los dioses, divinizado —título dado especialmente a los emperadores—, excelente en grado sumo. El cristianismo helenístico lo utiliza casi con el mismo sentido que *hágios*, "santo", con la diferencia de que puede ser atribuido a personajes vivientes. Tal vez lo más apropiado sería "venerable", si no hubiera pasado también a tener el sentido muy preciso de uno de los grados previos a la "santificación".

³⁴ *Lógos*, estrechamente ligado aquí a la palabra inmediatamente anterior, *álogos*, "sin palabras", pero al mismo tiempo estableciendo un puente con la inmediatamente posterior, *noétesis*, "inteligencia". En otros casos hemos traducido *lógos* por "palabra racional", sin decidirnos por una u otra acepción, que queda siempre explicitada en el contexto. Dionisio le adjudica siempre el sentido de "lo que permite la expresión", ligado por tanto a *ousía*. Lo que "no comporta razón" es justamente *hyperousios*, como se aclara inmediatamente, y por tanto "inexpresable".

³⁵ ... *tá henagés pánta*. *Henagées* equivale a "*hen hágei éinai*"; y *hágos*, de donde deriva *hágios*, es cualquier objeto de temor o de veneración religiosa; *hen hágei éinai* significa, pues, estar bajo una maldición, mancha o contaminación, polución o impureza; generalmente ese estado proviene de un injusto derramamiento de sangre; es, pues, un temor reverencial, pero siempre de origen y naturaleza religiosos. Así también el latín *sacer* designaba en el lenguaje jurídico-religioso al que había sido "consagrado" por el pueblo a las divinidades infernales; en consecuencia cualquiera podía matarlo, sin incurrir por eso en la culpa del homicidio. "*Si quis eum qui ex plebeisicito sacer sit, occiderit, paricida ne sit*" (Ley de las XII Tablas). Así, aunque algunos diccionarios dan para *henagées* la significación de "consagrado" (y así lo traduce M. G.) no es un contrasentido traducirlo aquí por "impuro" (cf. B. C. y E. T.). Creemos que la expresión *tá henagés pánta kai tá kathará* apunta a una contraposición, no a una analogía de ambos términos.

³⁶ Sobre la importancia de las metáforas luminosas —*héticos*, *pyr*, *éllampsis*, *phós*— en Dionisio, véase A. VAN DEN DAEL, *Índices pseudo-dionysíani*,

Louvaina, 1941, y DAHERTY, K. F., The Pseudo-Dionysian Symbol of Light, en *New Scholasticism*, 34, 1950. Aquí *phóos* parece tener el sentido de revelación personal, particular, no sin cierto matiz peyorativo (véase nota 17).

³⁷ *Éskhous*, casi con el sentido de "palabrerío", "charla"; "verboosité" traduce Roques. Reaparece la desconfianza por todo aleccionamiento humano acerca de lo "suprasencial" que es "Absolutamente Otro", el desprecio de quien está por emprender el camino del silencio y se la ofrece lo *polylogos*.

³⁸ *Lógous*.

³⁹ Cfr. *Ézodo*, XIX, 9. "Dijo Yahvéh a Moisés: Mira, voy a presentarme a ti en una densa nube..." La LXX: *éipen de Kyrios prós Moosýsēn Idoū egdō paraginōmai prós sē en styloi nephéleōs*. 10. Yahvéh dijo a Moisés: Vé donde el pueblo y haz que se purifiquen... La LXX: "Éipen de Kyrios prós Moosýsēn. Katabás diamártyrai thōi laōi kai hágnison". ("Purificar" y "santificar" son términos que en las distintas traducciones aparecen a veces intercambiados. La Vulgata latina comienza el v. 10: "Vade ad populum et sanctifica illos..."). 16. "Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta..." LXX: "egéneto dē thēi heemérai thēi trítei genethéōs prós órthron kai eginonto phoanai kai astrapai kai nephéleō gnophódeōs ep' grous Sina, phoanēs thēs aápiggos ékhei méga...". 22. "aun los sacerdotes que se acercan a Yahvéh deben santificarse". LXX: "kai hoi hierēfai hoi eggizōntes kyriōi thōi theōi hagiasthétōosan...". *Ézodo*, XX, 21 "Y el pueblo se mantuvo a distancia, mientras Moisés se acercaba a la nube donde estaba Dios". LXX: "eistéekēi dē ho laōs makrōthen, Moosēs dē eiséelthen eis tōn gnōphon, hoū tēn ho theōs".

⁴⁰ *Ézodo*, XXIV, 1: "Dijo Dios a Moisés: Sube donde Yahvéh, tú, Aarón, Nadab y Abihú, con setenta de los ancianos de Israel; os postraréis desde lejos". 2 "Sólo Moisés se acercará a Yahvéh; ellos no se acercarán. Tampoco el pueblo subirá con ellos". LXX: "Kai Moosēei éipen Anábēthi prós kyriōn sy kai Aaron kai Nadab kai Abioud kai hebdomékonta tōn presbytēroōn Israēel, kai proskynēsousin makrōthen thōi kyriōi". 2 "kai eggīei Moosēs mónos prós tōn then, autōi dē ouk eggīadēs: ho dē laōs ou synanabēsetai met' autōn". 10. "Y vieron al Dios de Israel". 11. "No extendió él su mano contra los notables de Israel". La LXX: "kai eidon tōn tōpon, hoū eistéekēi ekēt ho theōs toū Israēel... kai tōn epiléktoōn toū Israēel ou diephōneesen oudē eis..." (Advertimos que, según se desprende de las transcripciones, solamente la LXX dice que "vieron al lugar donde estaba Dios". Las otras traducciones dicen directamente "vieron al Dios..."). También la Vulgata Latina: "et viderunt Deum Israel". Parece evidente que la LXX era la Biblia que leía Dionisio. Por eso hacemos, además de las citas en español, y ocasionalmente las tomadas de la Vulgata Latina, también las transcripciones de la LXX, única forma de hacer resaltar las alusiones o reminiscencias bíblicas del Pseudo-Areopagita). 18. "Moisés entró dentro de la nube y subió al monte". La LXX: "... kai eiséelthen Moosēs eis tō méson thēs nephéleōs kai anabēe eis tō óros...".

⁴¹ *Ézodo* XXXIII, 20. "Pero mi rostro no podrás verlo: porque no puede verme el hombre y seguir viviendo". La LXX: "kai éipen ou dýnéseēi ideín mou tò prósoopon: ou gár mē idéēi ánthropos tò prósoopon mou kai zēsētai". (Como se ve, las palabras no son siempre las mismas en Dionisio y en la LXX. Admitiendo que sea éste el texto que él ha leído o manejado, debemos pensar en posibles citas de memoria, o en variantes debidas a alguna otra razón. Así, al referirse a los ancianos notables o sacerdotes elegidos, usa "akkrítos" cuando la LXX dice "epiléktos", "katharizōo" cuando la LXX emplea "hagiázōo", "gnōphos" en vez de "nephéleōs", "hoi polloí" sustituye a "ho laōs", "aktina" a "astrapés", etc., etc.).

⁴² ...tā theiōtata kai akrotata... Otro denominador común de la experiencia mística, *the vestigia Dei* presentes en todos los seres, equivalentes, en el plano de lo no humano, a aquella "mejor parte" (véase nota 46) que representa en el

hombre el vehículo por el que éste puede divinizarse. Esta noción impresionó profundamente a Máximo el Confesor, dando origen a su doctrina de las "teofanías", y dos siglos después a Erígena, tal vez quien mejor ha captado esta posibilidad de divinización de toda realidad inaita en el pensamiento de Dionisio, y, creemos, en todo místico.

43 ...τόι... Véase nota 19.

44 Véase nota 19.

45 *Agnosia*. Preferimos "inconocimiento" a "ignorancia", la traducción clásica, que sugiere más bien un "por debajo del conocimiento" que un "por encima" (ver nota 9). "El objeto de la ciencia supracencial es el inconocimiento de esta supracencialidad que está más allá de la razón, el pensamiento y la esencia". (*Sobre los Nombres Divinos*, 585 a).

46 ...κατά τὸ κρείττον ἠενοόμενος. Esta expresión recoge otro de los elementos claves de toda experiencia mística, la convicción de que hay en el hombre una "zona" o ingrediente absolutamente puro, capaz de ser divinizado o ya divino por naturaleza. Antes y después de Dionisio —en Occidente habría que datarlo, tal vez, desde el orfismo— se acumulan imágenes para designar esta "chispa": *scintilla animae* (SAN JERÓNIMO, PEDRO LOMBARDO), *acumen mentis* (HUGO DE SAINT VICTOR), *intimum mentis*, *summum mentis* (RICARDO DE SAINT VICTOR), "espritu del alma", "centro del alma" (TERESA DE AVILA), "dem höhsten der Seele", "der Seele Geist", "das Innigeist", "das Grund", "das Bürgelin", "das Fünklein der Seele" (ECKHART), "das Grund der Seele" (BOEHME)... y todos sus equivalentes en la mística oriental.

47 *Autophyēs ágalma*. *Autophyēs* significa nativo (cf. B. C.), autóctono, no artificial, y referido a *ágalma* (efigie, talla, estatua) podría designar todo lo "copiado del natural" por oposición a las obras de la fantasía, por ejemplo el retrato y la representación de los dioses (generalmente *ágalma* designa esta clase de "estatuas"). Este tipo de trabajo artístico, realizado de acuerdo con un modelo, exterior o interior, suele provocar muy naturalmente lo que hoy llamaríamos una "proyección" de ese modelo en el bloque informe o en la superficie limpia del material utilizado, al que se trata entonces de desembarazar de lo que no es ese modelo proyectado. La observación de este fenómeno proporcionó indudablemente elementos para la estética platónica y neoplatónica, de donde parece tomarla Dionisio, que repite la metáfora muchas veces, y en una ocasión también con respecto a la pintura. (*Sobre la Jerarquía Eclesiástica*, 473 c).

48 ...επιπροσθούτα, literalmente lo que está puesto alrededor; *fig.*, lo que entorpece, lo que trava.

49 Es decir, creemos, "de todo lo que en cada ser es su parte cognoscible", su *ousia*. Cf. *Carta I*: "La luz hace desaparecer la tiniebla [*skótos*], y más aún la mucha luz; los conocimientos [*gnóseis*] hacen desaparecer el inconocimiento [*agnosia*], y más aún los muchos conocimientos" (1065 a). Siempre el mismo peligro de la multiplicidad: es como si las cosas iluminadas (*gnóseis*, *ousias*) distrajeran hasta el punto de hacer olvidar y de dejar de "ver" la luz (*agnosia*) que las hace posibles... Por eso "el conocimiento más divino de Dios es el que se adquiere por el inconocimiento". (*Sobre los Nombres Divinos*, 872 a).

50 ...ταῖς θεολογικαῖς ὑποτύπωσεσι, también conocidos como "Fundamentos de Teología". Es una de las obras perdidas ("o más probablemente ficticias", como dice Gandillac), que junto con la "Teología Simbólica" debían constituir los pasos de la teología negativa y de la teología afirmativa, respectivamente. No parece probable que se trate de obras ficticias; las citas y referencias son constantes, y nunca arbitrarias. Para un intento de reconstrucción de estos dos tratados pueden consultarse las obras de HIRLÉY y КОСЬ (ver *Bibliografía*).

51 Traducimos por "las cosas que no proceden" la palabra *anekphótesta*; corrientemente puede significar "inseparable", pero sin duda asume en el contexto el valor de aquello que no proviene, que no emana, es decir que "no procede"

en el sentido de la proesión (*próodos*) neoplatónica. Apoya esta interpretación, a nuestro parecer, el complejo que forma la expresión total *synaidiou (...)* *monés apoménēteeken anekphoiteeta*, en que la *moné* (que M. G. vierte con "Demetre") tiene el valor de uno de los tres momentos del sistema triádico de Proclo (*moné*, *próodos*, *epistrophé*; permanencia en sí mismo; salida, alejamiento o proesión; retorno o conversión). Con "retoño" traducimos *anablastēsis*, para conservar simultáneamente las ideas de brote, crecimiento y permanencia inseparable.

52 ... *tes symbolikēs theootypias*: como de costumbre otra palabra forjada por Dionisio, "normas divinas" o "normas sobre lo divino". Si no la palabra, la noción es similar en el platonismo: "...¿cuáles son las normas acerca de la teología (*hoi typoi peri theologias*)...?" (*República*, II, 379 a).

53 ... *tò hypèr pāsan tihéntas thēsín*.

54 *tò dè hypèr pāsan aphairēsín aphairóntas*, construcción evidentemente paralela a la citada en la nota anterior, destinadas ambas a destacar el fracaso especulativo tanto de la vía positiva como de la vía negativa. Sólo queda abierto el camino "místico", que no pretende ni afirmar ni negar, sino preparar para el silencio.

55 Evidente alusión a la "vía anagógica", la utilización, para los fines místicos, de las *metonymias* a que se hace referencia en todo el capítulo. Estos últimos párrafos apuntan más precisamente al método anagógico de los "símbolos disímiles" — *anómioi* —, que nos parece de capital importancia para comprender este paso final antes de la mística propiamente dicha. Transcribimos pues los pasajes correspondientes de *Sobre los Nombres Divinos*, porque si bien lo dicho allí se refiere más a los ángeles que a Dios, el método de caracterización es paralelo: "Capítulo II: Corresponde revelar los misterios de Dios y del cielo por medio de símbolos disímiles (136 a). (...) Si los teólogos aplican, sin cuestionarla, toda esa poética imaginaria a las inteligencias sin figura es (...) para proporcionarnos un medio de elevación espiritual adaptado a nuestra naturaleza, colocando a nuestro alcance los pasajes de las Escrituras que deben entonderse de un modo anagógico. (137 b) § 2 (...) Las imágenes que usan las Escrituras para representar las divinas inteligencias son inadecuadas a su objeto; los nombres atribuidos allí a los ángeles se parecen a esos decorados de teatro sólo parcialmente conformes [con lo real], y se podría objetar que para materializar lo puramente incorpóreo (137 c) los teólogos hubieran debido proceder por medio de imágenes adecuadas y en lo posible homogéneas con su objeto, partiendo de las sustancias que para nosotros son las más nobles, y que en cierto modo son incorpóreas y elevadísimas, en lugar de aplicar una multiplicidad de figuras extraídas de las más bajas realidades terrenales (...) a esas realidades simples y celestiales. No habría así peligro de ultrajar indignamente a las potencias divinas, ni de inducir a error la inteligencia proporcionándole alegorías profanas. ¿Acaso imaginará alguien, en efecto, que el cielo está lleno de leones y de caballos, que las alabanzas divinas son allí mugidas, que vuelan bandadas de pájaros o de otros animales, y que [el cielo] está poblado de esas materias viles que se nos describen (...) en las Escrituras? (137 d). En realidad éstas han pretendido evitarnos los riesgos de un excesivo atenerse a lo que estos símbolos pueden tener de bajo o de vulgar. Si es imprescindible otorgar figura a lo no figurable (...) no es sólo porque somos incapaces de contemplar directamente lo inteligible (...) sino porque conviene a los pasajes místicos de la Escritura el esconder (140 b) bajo enigmas indecibles y sagrados, para así sostraerla al vulgar, la santa y misteriosa unidad de esas inteligencias que no pertenecen a nuestro mundo. Pues no todos son santos, y, como dice la Escritura, «no es bueno que todos conozcan» [I Cor. VII, 7]. Y en cuanto al carácter inadecuado de las imágenes escriturarias (...), hay que comprender que la revelación de lo sagrado se realiza de dos modos. § 3 [(140 c)]. El primero procede naturalmente por santas imágenes adecuadas a su objeto. El segundo, por el contrario, fuerza la inadecuación de las figuras, que moldea hasta la más extrema inverosimilitud y hasta el absurdo. En las revelaciones místicas de las Escrituras se cele-

bra la venerable beatitud de la Tearquía [*Thearkhía*] supraesencial, con los nombres de razón, inteligencia, esencia, mostrando que conviene atribuir a Dios racionalidad y sabiduría, y definirlo como esencia que subsiste por sí, como causa verdadera de la subsistencia de todos los seres, a aun figurárselo como luz [considerada incorpórea en la Antigüedad y el Medioevo] y llamarlo vida. Estas representaciones son sin duda más santas y parecen superiores a las imágenes materiales. Pero en realidad no son menos deficientes que éstas cuando se trata de representar verdaderamente la Tearquía misma, que está más allá de toda esencia y de toda vida, que no resulta caracterizada por ninguna luz, y de la que [(140 d)] ninguna razón ni ninguna inteligencia pueden dar una imagen auténtica. Por eso, caracterizándola de un modo que no es de este mundo (...) las Escrituras llaman a la Tearquía invisible, ilimitada, inceptable, designando así no lo que es, sino lo que no es. Pienso que esta manera de celebrarla le conviene más, ya que, siguiendo la tradición secreta y sagrada (141 a) podemos decir que no es nada de lo que son los seres, y que ignoramos esta indefinible supraesencia que no puede pensarse ni expresarse. Por eso (...), porque la afirmación es inadecuada, conviene al carácter secreto de lo que permanece en sí inexpresable el no revelarse sino por imágenes disímiles. En lugar de envilecerlas, pues, las santas alegorías honran a las legiones celestiales (...). Por otra parte, las metáforas disímiles son más aptas para elevar espiritualmente nuestra inteligencia (...); las imágenes de naturaleza más elevada inducirían a error a más de uno, llevándolo a imaginar las esencias celestiales (141 b) como figuras de oro o como seres luminosos que lanzan rayos, de hermoso aspecto y revestidos de trajes suntuosos (...). De este modo, en cambio (...), [las alegorías disímiles] elevan la parte del alma que tiende hacia las alturas, y por la misma fealdad de estas metáforas, la aguijonean de tal modo que ni aun los más inclinados a la materialidad pueden juzgarlas ni posibles ni verdicas, ni creer que los espectáculos supraclestiales tienen el menor parecido con esas figuras triviales (141 c)".

54 Tal vez contribuya a aclarar este denso pasaje la reflexión que hace al respecto NICOLÁS DE CUSA: "Resulta evidente, entonces, que en teología las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes; y que las negaciones que apartan de lo perfecto lo que es más imperfecto son más verdaderas que las demás. Es más exacto decir que Dios no es una piedra que decir que no es vida o que no es inteligencia; y más exacto decir que no es embriaguez que decir que no es la virtud. Pero sucede lo contrario con las afirmaciones: que es más cierto afirmar que Dios es inteligencia y vida que afirmar que es tierra, piedra o cuerpo". "Por eso el gran Dionisio afirmaba que Dios no era ni verdad, ni inteligencia, ni luz, ni nada que pudiera expresarse con palabras..." (*De docta ignorantia*, XXVI). Hacemos notar sin embargo que Nicolás de Cusa identifica "Mística" con "Teología negativa"; que el "inconocimiento" dionisiano tiene para él un valor de término y que la "docta ignorancia" —así traduce él *agnosia*— es ya conocimiento de Dios, por paradójico que sea; en cambio para Dionisio también la *agnosia* debe ser superada en una *hyperagnosia* (véase nota 9, y también 45).

57 *Kath' hyperokhén* (véase nota 60).

58 ...óute anósisios estín... Se inicia aquí una serie de cuatro dobles negaciones que equivalen lógicamente a afirmaciones: quedan pues como atributos de la divinidad la esencia, la vida, la razón y la inteligencia, a las que se agrega luego la luz, que como hemos ya observado supone incorporealidad para Dionisio; atributos que sin embargo serán también negados en el capítulo siguiente. Resulta algo desconcertante la admisión de la "esencia" —por más provisional que sea—, ya inequívocamente negada desde la primera frase del tratado, y reiterada varias veces en los capítulos anteriores... Podría pensarse, tal vez, que esta obra de Dionisio (y tal hipótesis permitiría, de ser cierta, ver en este estilo de exposición un predicar con el ejemplo la inexpresabilidad racional de Dios) no sigue ningún orden progresivo; que los capítulos podrían intercambiarse a voluntad ya que ninguno supone a los anteriores sino que sólo se limita a presentar un nuevo enfoque del mismo asunto, que de Dios no vale la pena hacer silogismos. Se trata de "re-

flexiones acerca de", no de una exposición sistemática, ni siquiera de la "Teología Mística".

⁵⁹ *Aídon*: mantenemos la palabra, puesto que ha pasado a nuestro idioma. En el contexto nos pareció un riesgo excesivo e innecesario traducirlo, dada la enorme variedad de significados que presenta: edad, época, siglo, tiempo entero de la existencia... Quizás la forma en que el texto lo opone a *khrónos*, tiempo, hiciera aconsejable traducirlo por "eternidad", como en el *Tímeo* 37 d; pero en la meditación cristiana aparece con mucho mayor frecuencia con el significado de "época", "edad" o "siglo", y en ese sentido también como "mundo", "lo secular", conforme a los también inacabables sentidos de la expresión hebrea 'olam, que la *Septuaginta* traduce por *aídon*. B. C. traduce *aeuum*, M. G. "Perpetuité", E. T. "evo", y como "siglo" parece usarlo Dionisio en *Sobre los Nombres Divinos*, cap. X, 936 a, o bien en 940 a: "En cuanto a Dios, hay que celebrarlo simultáneamente como eón y como tiempo, ya que es la causa de todo tiempo y de todo eón [esta pluralización de "eones" sugiere que se trata de "edades"], pero (...) se debe afirmar sin embargo que es anterior a todo eón y que está más allá de todo eón y que su reino es el reino de todo eón...", etcétera.

⁶⁰ *Hyperokhêe*, "excelencia", pero que no debe interpretarse aquí como simple cualidad de lo que es excelente. La palabra encierra más bien la idea de majestad divina; también en la expresión *kath'hyperokhêen* (véase nota 57), "por excelencia" se apunta a la *via eminentiae* o *via excellentiae*. El comentario de Santo Tomás a *Sobre los Nombres Divinos*, I, I, iii, 83, tiene el mismo sentido: *qui Deus, cum sit omnium existentium causa, ipse nihil est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter segregatus ab omnibus*; expresión que parece una glosa casi textual del título de estos dos últimos capítulos de *Sobre la Teología Mística*. M. G. traduce *hyperokhêe* por "Trascendencia", pero evitamos la expresión por las razones expuestas en la nota 6.

BIBLIOGRAFÍA

Traducciones de la obra de Dionisio, el Pseudo Arcopagita

LAS TRADUCCIONES LATINAS de la obra de Dionisio pueden consultarse en:

a) DOM PH. CHEVALLIER, *Dionysiaca; recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, et synopses marquant la valeur presque innombrable des citations allant seules depuis trop longtemps, remises enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendu d'un usage très facile*. 2 vol., París, 1937 y 1950 (la obra incluye también el texto griego); b) M. GRAEMANN, Bonn, *Pz. Dionysius Arcopagita, in lateinischen Uebersetzungen des Mittelalters, Festgabe für A. Ehrhard*, 1922; c) G. THIERY, *Etudes dionysiennes* (traducciones latinas de Hilduino y Erigena), París, Vrin, 1930, y *Recherches pour une édition du Pseudo-Denys, en New Scholasticism*, III, 1929.

TRADUCCIONES FRANCESAS:

a) DARBOT G.: *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec, précédées d'une introduction où l'on discute l'authenticité de ces livres, et où l'on expose la doctrine qu'ils renferment, et l'influence qu'ils ont exercée au moyen âge*; París, 1845; reeditado en 1892 y en 1932, sin cambios.

b) DE GANDELLAC, M.: *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, París, Éditions Mouton, 1943. Precedido de una Introducción histórica y de una exposición doctrinaria, del mismo traductor.

c) DE GANDELLAC, M.: *La Hiérarchie olistae* (texto griego y traducción). Precedido de una Introducción de RENÉ ROQUES y de un Estudio crítico de GUNTHER HEIL. Notas de M. DE GANDELLAC. *Sources chrétiennes N° 58, Les Éditions du Cerf*, París, 1958.

BIBLIOGRAFÍA

d) DULAC, J.: *Oeuvres de Saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec en français. Avec Prolegomènes, Manchettes, Notes, Table analytique et alphabétique, Table détaillée des matières.* Paris, 1865.

TRADUCCIÓN INGLESA:

WATTS, A. W.: *Dionysius Pseudo Areopagite: Theologia Mystica. With the 1st and 5th Epist.* (texto griego, traducción, y una Introducción del mismo traductor). New York, Holy Cross Press, 1944.

TRADUCCIÓN ITALIANA:

TUROLLA, E.: *Dionigi Areopagita, Le Opere. Versione e interpretazione.* Cedam, Casa Editrice Antonio Milani, Padua, 1956.

Obras generales, que incluyen una Bibliografía completa de consulta:

Dictionnaire de Spiritualité, III, París, 1954, col. 286-429. *Denys l'Aréopagite (le Pseudo—)*: incluye también un estudio sobre la influencia dionisiana en Oriente y en Occidente. Trabajo colectivo.

ROQUES, R.: *L'Univers dionysien*, París, 1954.

CHEVALLIER, PH.: *Répertoire des sources historiques du Moyen Age*, I, París, 1905, col. 1169-1172.

HORNUS, J. M.: *Les recherches récentes sur le Pseudo-Denys l'Aréopagite.* En *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 35, 1935, 404-448.

BARDENHEWER, O.: *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Friburgo de Brisgovia, 1924, p. 282-300.

STEPHANOU, E.: *Tableau bibliographique des études dionysiennes parues depuis la guerre (1918-1932)*, en *Echos d'Orient*, 31, 1932.

ALTANER, B.: *Patrologie*, p. 453-457. Friburgo de Brisgovia, 1951.

Trabajos monográficos:

ATHENAGORAS, MGR.: *El verdadero autor de los escritos atribuidos a Dionisio el Aréopagita*, Atenas, 1932; *Un problema litúrgico en relación con el gran problema de las obras dionisianas*, Alejandría, 1933; *Dionisio el Grande, obispo de Alejandría, el autor de los escritos arcopagíticos*, Alejandría, 1934 (los tres trabajos están publicados en griego moderno).

BARRILARO RUAS, H.: *Estudios dionisianos*; en *Filosofía* (Lisboa), I, 1954.

DAHERTY, K. F.: *St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light*; en *New Scholasticism*, 34, 1950.

DELLA VOLPE, G.: *La dottrina dello Areopagita e i suoi presupposti neoplatonici*; Roma, Ferri, 1941.

DEVREESSE, R.: *Denys L'Aréopagite et Sévère d'Antioche* en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 4, 1929.

DRAESEKE, B.: *Dionisische Bedenken. Theologische Studien und Kritiken*; Berlín, 1897.

ELORDUY, E.: *¡Es Ammonius Sakkas el Pseudo-Areopagita!*, en *Estudios Eclesiásticos*, 18, Madrid, 1944.

ENGBERDING, H.: *Kan Petrus der Iberer mit Dionysius Areopagita identifiziert werden?* [Contra la tesis de Honigmann], en *Oriens Christianus*, 38, 1954.

GRONDIJS, L. H.: *Sur la terminologie dionysienne*, en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 4, 1959; *La terminologie métalogique dans la théologie dionysienne*, Lovaina, Nauwelaerts, 1960.

GRUMMEL, V.: *Autour de la question pseudo-dionysienne*, en *Revue des Etudes Byzantines*, XII, 1955 [Contra la tesis de Honigmann].

- HAUSHER, I.: *L'influence du "Livre de Saint Hérothée"* [el maestro de Dionisio], en *Orientalia Christiana Periodica*, II, 1936; *Ignorance infinie, en Orientalia Chr. Periodica*, II, 1936; *Doutes au sujet du "divin Denys"*, *ibid.*, II, 1936; *Le Pseudo-Denys, est-il Pierre l'Ibérien?* [Contra la tesis de Honigmann], *ibid.* XLIX, 1953.
- HONIGMANN, E.: *Pierre l'Ibérien et les écrits du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, en *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, t. XLVII, fasc. III, Bruselas, 1952.
- HOENUS, J. M.: *Pseudo-Denys l'Aréopagite et la mystique chrétienne*, en *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 27, 1947.
- KOCH, H.: *Proklus als Quelle des Ps.-Dionysius Areop.* in *der Lehre vom Bösen*, en *Philologus*, 54, 1895; *Pseudo-Dionysius Areop. in seinem Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Maguncia, 1900; *Der pseudocypriographische Charakter der Dionysianischen Schriften*, en *Theologische Quartalschriften*, 77, 1895.
- LEBON, J.: *Le Pseudo-Denys et Severe d'Antioche*, en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, 26, 1930.
- LOSSKY, V.: *La négation des "analogies" chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5, 1930; *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, en *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 22, 1939; *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960.
- MAZZANTINI, C.: *Dionigi il mistico*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 29, 1937.
- MIRSCHL, A.: *Historische politische Blätter*, II; Bonn, 1883.
- MOELLER, CH.: *Du nouveau sur le Pseudo-Denys* [a favor de la tesis de Honigmann], en *Ephemerides Theologicae Lovaniensis*, 4, 1953.
- PERA, C.: *Denys le Mystique et la Theomachia*, en *Revue des Sciences religieuses et théologiques*, 26, 1936.
- PUECH, H. CH.: *La Tendère mystique chez le Ps.-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique?*, en *Études Carmélitaines*, 23, 1938; *Libératus de Carthage et la date de l'apparition des écrits dionysiens*, en *Annuaire de L'École Pratique des Hautes Études*, section Sciences Religieuses, 1930-1931; Melun, 1930.
- PUTNAM, C. C.: *Beauty in the Pseudo-Denys*; Cath. University of America, Washington, 1960.
- BOQUES, R.: *Note sur la notion de "Theologia" selon le Pseudo-Denys*, en *Mélanges Marcel Viller, Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949; *Signification et conditions de la contemplation dionysienne*, en *Bulletin de litt. ecclésiastique*, 52, 1951; *Contemplation chez les Grecs et autres Orientaux chrétiens; étude de vocabulaire* (en colaboración). *Dictionnaire de spiritualité*, 2, 1952, col. 1777-1787; *Contemplation, Extase et Ténèbre selon le Ps.-D.*, *ibid.* col. 1885-1911; *Pierre l'Ibérien et le Corpus Dionysien*, en *Revue d'histoire des religions*, 145, 1954; *De l'implication des méthodes théologiques chez le Ps.-Denys*, en *Revue d'ascétique et de mystique*, 119, 1954; *Symbolisme et Théologie négative*, en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1957.
- SALAVILLE, S.: *Liturgies orientales*, en *Bibliothèque catholique des sciences religieuses*, vol. 87, Paris, 1932.
- SCAZZOSO, P.: *Valore del superlativo nel linguaggio pseudo-dionisiano*, en *Aevum*, 32, 1958; *Bivelazioni del linguaggio pseudo-dionisiano intorno ai temi della contemplazione e dell'estasi*, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 66, 1964.
- SCHREFFENS, P.: *La liturgia de Dionisio Areopagita* (en latin), en *Ephemerides Liturgicae*, Imp. de la Universidad Católica de Roma, 1949.
- SCHIAVONE, M.: *Neoplatonismo e cristianesimo nello Ps.-Dionigi*, Milán, Marszortti, 1963.

BIBLIOGRAFÍA

- SCIME, S.: *Studi sul neoplatonismo: filosofia e teologia nello Pseudo-Dionigi, "Educare"*, Mesina, 1953.
- SEMMLROTH, O.: *Die "Theologia symbolikée" des Pseudo-Dionysius Areop., en Scholastik*, 27, 1952; *Gottes ausstrahlendes Lichts: Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps.-D. Ar.*, *ibid.* 28, 1953; *Die Lehre des Ps.-D. Ar. vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, *ibid.* 29, 1954.
- STILGMAYR, J.: *Das Aufkommen der Ps.-Dionysischen Schriften und ihr Eindringen in die christliche Literatur bis zum Lateranconcil 649*, en *IV Jahresbericht des öffentlichen Privatgymnasium an der Stella Matutina zu Feldkirch*, 1895; *Das Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogen. Dionysius Ar. in der Lehre vom Uebel*, en *Historisches Jahrbuch*, 16, 1895; *Die Engellehre des sogen. Dionysius Ar.*, comunicación presentada al *IV Congrès Scientiphique International des catholiques*, Friburgo de Suiza, 1898; *Hielt Photius die sog. areopagitischen Schriften für echt?*, en *Historisches Jahrbuch*, 19, 1898; *Der sog. Dionysius und Severus von Antiochen*, en *Scholastik*, 3, 1928; *Libératus de Carthage et le Ps. Denys*, en *Byzantion*, 8, 1933.
- TRIBAUT, J.: *Le Pseudo-Denys et la prière catholique de l'Eglise primitive*, en *Echos d'Orient*, 24, XX, 1921.
- TUROLLA, E.: *Ancora su Dionigi Areopagita*, en *Sophia*, 24, 1956.
- VANNESTE, J.: *Le mystère de Dieu. Essai sur la structure rationnelle de la doctrine mystique du Pseudo-Denys l'Ar.*, en *Muséum Lessianum*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959; *La théologie négative du Ps.-D. l'Ar.*, en *Studio Patristica*, V, 1960.
- VON BALTHAZAR, H.: *Das Scholienwerke des Johannes von Scythopolis*, en *Scholastik*, XV, 1940.
- VON IVANKA, E.: *But et date de composition du Corpus Areopagiticum*, en *Actes du VI Congrès des Etudes byzantines*, Paris, 1948-1950; *Zum Problem des christlichen Neuplatonismus, II: Inwieweit ist Ps.-D. Ar. Neuplatoniker?*, en *Scholastik* XXXI, 1956.
- VOELKER, W.: *Kontemplation und Ekstase bei Ps.-D. Ar.*; Wiesbaden, Steiner, 1958.

1

2

RESEÑAS

MONDOLFO, RODOLFO. *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. Traducción de Oberdan Caletti. Prólogo de Risieri Frondizi (México - Argentina - España, Siglo XXI Editores S. A., 1966).

Este nuevo libro de Mondolfo representa la culminación de una muy larga tarea de esclarecimiento e investigación desarrollada por el autor, cuyas principales anticipaciones se encuentran en numerosas obras anteriores, ya sea especialmente dedicadas a Heráclito, como las publicadas en la Revista de la Universidad de Buenos Aires sobre el fragmento 1, en Notas y Estudios de Filosofía, de Tucumán (*Dos textos de Platón sobre Heráclito*, 1953; *Voluntad y conocimiento en Heráclito*, 1949), en Rivista critica d'istoria della filosofia (*Il problema di Cratilo*), ya sea en trabajos de alcance más general (*En los orígenes de la filosofía de la cultura*, *L'infinito nel pensiero dei greci*, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, etc.); pero sobre todo en las notas a su traducción de Zeller, vol. IV - *Eractito*. Es un esfuerzo continuamente renovado por mantener al día la discusión de todos y cada uno de los problemas que se suscitan constantemente en torno al texto de Heráclito y a su interpretación.

Comienza la obra con una colección de Testimonios biográficos y doxográficos —Sección A— que se agrupan en torno a tres temas: I. Vida y escritos; II. Sobre el libro y estilo; III. Sobre su doctrina. Con el método, la claridad y la sobriedad característicos de Mondolfo,

de los que *El Pensamiento Antiguo* es un ejemplo insuperable, aparecen los testimonios tomados de las más diversas fuentes y ordenados con sujeción a un plan que va recorriendo los temas fundamentales, aproximadamente en la misma disposición que más adelante seguirá en la exposición de *Los problemas esenciales de la doctrina heraclítica* (Parte tercera), es decir: El Logos y las oposiciones y la ley del devenir; la divinidad, el cosmos y los fenómenos celestes y meteorológicos; el alma, su naturaleza y actividades y el problema del conocimiento; antropología y moral (ética y religión).

A los Testimonios siguen los Fragmentos, para los cuales Mondolfo adopta la clasificación de Diels-Kranz y Walzer, entre Fragmentos auténticos y Fragmentos dudosos, falsos y falsificados. El texto adoptado y su traducción aparecen firmemente respaldados después, en la discusión de detalle sobre cada asunto.

En la segunda parte de la obra, dedicada a algunas discusiones preliminares, el autor estudia las *Interpretaciones de Heráclito en nuestro siglo* (capítulo primero) actualizando su propia reseña de esas interpretaciones hechas en su prólogo al conocido libro de Spengler. Se trata, por el momento, de interpretaciones genéricas acerca del signifi-

cado de la doctrina, que sin dejar de referirse ocasionalmente a los pasajes o fragmentos más representativos, no entra sin embargo en el análisis pormenorizado de los innumerables problemas filológicos, filológicos e históricos que reserva para la tercera parte (*Los problemas esenciales...*). En esta segunda, muestra solamente los diversos sentidos que han venido atribuyéndose al *πῦρ ἑὶ*, para establecer si en una correcta interpretación conviene dar predominio a la teoría del flujo o a la identidad de los opuestos. Mondolfo se inclina decididamente por lo segundo.

Es tal el cúmulo de dificultades creadas por el estado del texto y la extraordinaria riqueza de sus posibilidades de traducción, corrección e interpretación, que sólo es posible realizar un examen verdaderamente exhaustivo de tales dificultades y posibilidades (que la crítica ha ido revelando lenta y continuamente desde la Antigüedad hasta nuestros días), si se tienen en cuenta todas y cada una de las tesis defendidas por tantos historiadores y críticos, con la condición de proceder, como lo hace Mondolfo, con método rigurosísimo para ir despejando paulatinamente el terreno de equívocos a fin de poder asentar las conclusiones finales sobre bases limpias y firmes. Con tal intención, en sendos capítulos, estudia el valor de *Los testimonios de Platón sobre Heráclito* (capítulo segundo) y examina en *Aristóteles y la conflagración cósmica en Heráclito* (capítulo tercero) el valor y el sentido de la discutida atribución a Heráclito de una doctrina de

la *ekpyrosis*. Como se sabe, ha sido sobre todo Burnet el que, poniendo en duda la validez o el significado de los testimonios de Aristóteles, ha afirmado con mayor fuerza que la doctrina de la conflagración no era genuinamente heraclítica, sino una mera interpretación de los Estoicos y de los Padres cristianos. La doctrina de Heráclito, tomada por los unos en sentido cosmogónico, por los segundos en sentido escatológico, tendría en realidad solamente un sentido cosmológico, puesto que el fuego abraza continuamente todas las cosas. La investigación de Mondolfo, que aquí como en muchas otras cuestiones se mueve ampliamente, con absoluto dominio de toda clase de instrumentos, en el terreno filológico y lingüístico, el histórico y filológico a la vez, tiene como resultado la rehabilitación de la interpretación tradicional: Heráclito habría enseñado, efectivamente, la *ekpyrosis*; pero asentada ahora sobre bases más amplias y más firmes. Tales conclusiones, que desde este capítulo se esbozan, quedan ensanchadas y robustecidas en *El fuego y la conflagración*, capítulo cuarto de la parte tercera.

Es la parte que lleva como título *Los problemas esenciales de la doctrina heraclítica*; y en su capítulo primero, *El logos y las oposiciones*, actualiza ante todo la copiosa bibliografía producida en los últimos cien años sobre el tema del Logos, reduciéndola a los trabajos de interpretación más importantes. Y aprovechamos la ocasión para señalar una circunstancia halagüeña: entre ellos aparece el de nuestro

compatriota Conrado Eggers Lan, *Fuego y Logos en Heráclito* (ya citado en Zeller-Mondolfo vol. IV, *Eracito*) que, páginas más adelante, en la reseña de interpretaciones, merece también adecuado comentario.

La trama de los temas que presenta la doctrina heraclítica es tan complicada y sutil, y tan acabadamente los aborda Mondolfo, al examinarlos en su texto y en las presentaciones que de ellos hacen los distintos historiadores e intérpretes, que resulta imposible reseñarlos a todos, ni siquiera a los más importantes. El autor no arriesga una sola afirmación —no obstante que en todo momento se percibe la seguridad de su juicio personal sobre cada uno de los variadísimos temas que nos va presentando— sin hacerla preceder de un examen crítico de todo cuanto se ha dicho sobre ellos en los más valiosos ensayos, comentarios e historias de la filosofía. Con un orden y una lucidez que en cada página se imponen a nuestra admiración, discute una por una las diversas tesis. Quienes en esta obra han merecido análisis más extensos y reiterados son, además de los autores antiguos que constituyen nuestras fuentes, y de los ya clásicos Zeller, Diels, Burnet, Reinhardt, Rohde, Jaeger, etc., los más recientes ensayos de interpretación de Clémence Ramnoux (*Héraclite, ou l'homme entre les choses et les mots*, París, 1959), G. S. Kirk (*Heracitus, Cosmic Fragments*, Cambridge, 1954) y O. Gigon (*Untersuchungen zu Heraklit*, 1935 y *Ursprung der griechischen Philosophie*, 1945).

En *El Logos y las oposiciones se*

estudia principalmente la significación del Logos en torno de las dos interpretaciones básicas: la subjetiva y gnoseológica, como palabra o discurso (sostenida principalmente por Burnet) y la objetiva, que le atribuye el sentido de ley cósmica, reconocido en mayor o menor medida por la casi totalidad de los intérpretes. Mondolfo se inclina por una interpretación amplísima que, teniendo en cuenta la mentalidad arcaica en los orígenes de la lógica clásica, sirve para echar luz en la tri-unidad del Logos heraclítico que es palabra, verdad y ser, indistintamente.

Siempre preparando la comprensión de las ideas más difíciles por medio de una exposición metódica de las tesis sostenidas por los diversos estudiosos, cuidadosamente seleccionadas, el libro va mostrando, a partir de esta comprensión del significado del Logos, la conexión de tal concepto con otros igualmente fundamentales en la doctrina heraclítica. Así, utilizando la exposición de Kirk (*Presocratic Philosophers y Logos, ἀμυνή, lutte, dieu et feu dans Héraclite*) muestra cómo la unidad de los opuestos es la ley expresada en el Logos, y cómo a ella se subordinan las ideas de *pólemos*, dios, *dike*, fuego "inteligente", ley moral y natural a la vez, principio presente y dominante en la concepción, lógica y física a un tiempo, del *todo*.

El mismo encadenamiento de las ideas, al llegar ahora a destacar el aspecto lógico de la doctrina heraclítica, permite al autor ubicar en su verdadero terreno la cuestión, hace ya tiempo suscitada por Rein-

hardt (*Parmenides und die Geschichte der griech. Philosophie*, 1916) sobre la prioridad cronológica de Parménides con respecto a Heráclito; con la tesis de que la doctrina del segundo, considerada como teoría lógica de la identidad de los opuestos, suponía el planteo del primero sobre la exclusión lógica de los opuestos, Reinhardt invertía la relación comúnmente aceptada entre uno y otro. Pero es solamente al final del libro (capítulo séptimo de la parte tercera: *Heráclito y la filosofía de su tiempo*) donde Mondolfo ataca el problema a fondo, empleando todas las armas de la erudición, el análisis penetrante, las comparaciones inesperadas, la argumentación decisiva. Con esta amplísima discusión puede considerarse cerrada la cuestión. El autor ha logrado, quizá por primera vez, una refutación victoriosa y convincente de la tesis de Reinhardt, restableciendo, pero ahora sobre pruebas más firmes, la cronología tradicional.

En ocasiones parece el autor extenderse excesivamente en detalles de erudición histórica, como por ejemplo, cuando dedica varias páginas a averiguar si las palabras *γραφέων* o *ἐν γραφέω* del frgto. B. 59 que afirma la identidad del camino recto y el curvo, pueden aludir al cilindro para cardar, al anillo del apretador del batanero o a la escritura. Pronto advertimos sin embargo, la utilidad de la discusión, que no sólo resulta potencialmente ilustrativa para otras cuestiones conexas, sino que permite concluir en la vinculación dialéctica de Heráclito con los filósofos

que introdujeron el principio de las oposiciones (Anaximandro y los pitagóricos); la novedad y descubrimiento de Heráclito consistiría en sustituir la existencia autónoma de los términos opuestos y su separación y exclusión recíproca, por el concepto de su unidad inescindible.

Todo en el libro está ordenado y proporcionado; todo tiende a un fin perseguido con economía de medios, seleccionados oportunamente en un repertorio de increíble amplitud, pero sin acumulaciones innecesarias que habrían resultado obscurecedoras.

La constante agudeza de la argumentación de Mondolfo sería ya un motivo suficiente para hacer en todo momento atractiva la exposición; pero a ese interés se suma el de la importancia de todas las cuestiones debatidas. No queda hipótesis ni posibilidad que no sea examinada exhaustivamente; y la riqueza de esas posibilidades, tratándose de textos fragmentarios y escuetos, a veces desesperantemente enigmáticos, permite también reconstruir, sobre tan precaria base, todo un vasto sistema en el que se implican recíprocamente tesis físicas, lógicas, metafísicas y teológicas de alcance y profundidad deslumbrantes.

En el capítulo sobre *La Divinidad* es, quizá, donde se dan estas características de un modo más ejemplar y más vigoroso. El examen del brevísimo Frgto. B. 67 es un ejemplo: "El Dios [es] día-noche, verano-invierno, guerra-paz, hartura-hambre, todos los opuestos; esta inteligencia toma formas mudables, así como [¿el fuego?] cuan-

do se mezcla con aromas, se denomina según el gusto de cada uno [de ellos]"; Mondolfo lo vincula con casi todos los demás fragmentos importantes; aquí se hacen ver las resonancias de las tesis más características de Heráclito: la divinidad y el fuego, las oposiciones, la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad, el valor del lenguaje, el camino continuo de un contrario a otro, la armonía oculta, etcétera. Todo esto es revelado por el análisis a medida que el autor va comparando y relacionando todas las tentativas hechas por los estudiosos anteriores o contemporáneos, para integrar el texto (faltan en él las palabras entre corchetes), para traducir los términos más difíciles, y sobre todo para interpretarlos a la luz de otros fragmentos heraclíteos y de sus comentaristas. Y el ahondamiento de la interpretación de "Logos-divinidad" como principio a la vez uno y múltiple, permanente y cambiante, invisible y visible, permite derivar de esta concepción física y teológica a la vez, la concepción del *nómos* de la ciudad como una manifestación de la *physis*, divina en el sentido de la *arkhé* milesia; el autor confirma así una vez más lo que él mismo, en trabajos muy anteriores (*En los orígenes de la filosofía de la cultura*, 1943, y otros) ha sido el primero en revelar o, por lo menos, en afirmar con decisión y fuerza; que Heráclito es el verdadero autor de la distinción entre *physis* y *nómos*, convertida luego por los sofistas en oposición irreductible, pero entrevista por el mismo Heráclito como oposición a la vez convergente-di-

vergente de la misma realidad; y también muestra en Heráclito a uno de los más típicos representantes de esa mentalidad que tendía a unificar los dos sentidos de la palabra "ley"; ley natural y ley jurídico-moral a la vez; quizás por lo tanto el primer filósofo de la cultura y el derecho, como por otra parte lo había mostrado ya Kelsen (*La aparición de la ley de causalidad a partir del principio de retribución*, 1939), y lo confirmaría más tarde Jaeger (*Praise of Law-The Origin of Legal Philosophy*, Nueva York, 1946), precisando a su vez lo expuesto con anterioridad en *Paideia*.

De un modo general puede decirse que la interpretación de Mondolfo tiende, con toda la cautela y las precauciones necesarias, a ver en la genuina doctrina de Heráclito la tesis fundamental de que cada cosa, cada cualidad, cada propiedad, tiende en forma continua hacia su opuesto y se mueve hacia él, de modo que de esta ley fundamental del ser que es al mismo tiempo ley del conocimiento, derivan aspectos secundarios que han sido indebidamente valorados en forma exclusivista, perdiéndose así la característica visión del todo. Uno de esos aspectos secundarios sería la teoría del *pástra pēl* que por muchos y durante mucho tiempo se consideró como esencial en el heraclitismo, pero que en rigor representó una decadencia, un empobrecimiento, una incompreensión de la verdadera doctrina; exageración que debía conducir a una afinidad con el agnosticismo y el escepticismo, no menos que a la conocida afir-

mación de que las cosas y las propiedades no pueden ser siquiera nombradas porque ni ellas ni la conciencia que las nombra tienen substancia ni estabilidad alguna. Representante máximo y típico de este error es Cratilo; pero el pensamiento auténtico de Heráclito es, no que las cosas *no son* esto ni aquello, sino que *son* esto y aquello a la vez (*quiere y no quiere* ser llamado con el nombre de Zeus).

En el examen de los textos relativos al alma y al conocimiento, Mondolfo reitera, precisándola y ampliándola, su tesis acerca del voluntarismo en la teoría cognoscitiva de Heráclito. Ya había tratado ese tema (como la mayor parte de los otros que integran la obra que co-

mentamos), en las notas del Zeller-Mondolfo, vol. IV - Eraclito, en el trabajo publicado en *Notas y Estudios de Filosofía*, antes recordado, y en una de sus obras más importantes: *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, en las cuales atribuye al filósofo efesio una anticipación de la "voluntad de creer" como condición de todo conocimiento y comprensión.

Sin duda el libro que comentamos marca una etapa; porque compendia y compendiará por muchos años los más valiosos resultados de las investigaciones sobre la filosofía de Heráclito.

CARLOS MANUEL HERRÁN

VAN STEENBERGHEM, FERNAND, *La philosophie au XIII siècle* (Louvain, Publications Universitaires. Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1906), 596 pp.

El fruto maduro de más de enarenta años de investigaciones sobre el siglo XIII nos ofrece aquí el erudito profesor lovaniense en este "ensayo de síntesis doctrinal", cuya génesis él mismo nos describe en el Prefacio, a partir del ya lejano 1921 en que comenzó sus investigaciones sobre las relaciones entre Siger de Brabante y Santo Tomás de Aquino y advirtió que era "imposible comprender las actitudes del maestro brabantón y las reacciones que ellas han provocado sin un conocimiento profundo del movimiento de las ideas desde el comienzo del siglo XIII" (p. 5).

Habiendo partido del cuadro ofrecido a fines del siglo pasado por el P. Mandonnet en su clásico

Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle, la serie de trabajos monográficos propios y ajenos que se sucedían lo iba llevando poco a poco a rectificar ese esquema (que distinguía tres corrientes: platónico-agustiniana, un aristotelismo cristiano con Alberto y Tomás y un averroísmo heterodoxo con Siger) así como a disentir con la interpretación que de San Buenaventura propuso en 1924 Gilson en su obra sobre la filosofía del doctor Seráfico.

Estas precisiones y nuevos enfoques, que llevaron a Van Steenberghe a una visión del siglo XIII notablemente diferente de las de Mandonnet y Gilson, fueron expuestos por primera vez en 1942, en el se-

gundo volumen de *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites* y divulgados en *Aristote en Occident*, publicado en 1946. De la reacción suscitada por estas posiciones, en particular acerca del agustinismo y el averroísmo, se hizo eco el autor al tener ocasión de exponer el movimiento doctrinal del siglo XIII en el tomo correspondiente de la *Histoire de l'Église* de Fliche y Martin y en las publicaciones en inglés *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* y *Aristotle in the West*, ambas de 1955.

Los últimos diez años no han sido menos fecundos que los precedentes en estudios concernientes al pensamiento filosófico del siglo XIII y por eso cree hoy llegado el momento de publicar, en lugar de una simple reedición de su *Siger de Brabant* agotado hace tiempo, dos publicaciones independientes: una monografía sobre Siger de Brabante y la presente obra de "síntesis histórica sobre la filosofía del siglo XIII", siglo que es la cumbre de la Edad Media, donde se han producido las grandes síntesis doctrinales de la filosofía escolástica.

Hemos creído conveniente dar estos detalles acerca de la génesis de esta obra para ofrecer una idea más cabal de su contenido y del espíritu que la anima. Discípulo dilecto el autor de Maurice De Wulf, cuya cátedra heredó en Lovaina, la fidelidad a su maestro en la polémica Gilson-De Wulf acerca de la "filosofía cristiana" subtiende no pocas de las páginas de esta obra, como ya puede notarse en el capítulo inicial, *"État de la question"*, que es por lo demás riquísimo en informa-

ción acerca de toda la problemática del siglo XIII a la luz de las investigaciones de los últimos cincuenta años.

Un segundo capítulo, también introductorio, nos traza los antecedentes históricos del pensamiento del siglo XIII y, aunque el cuadro en su conjunto esté bien logrado, no puede menos de llamarnos la atención la afirmación inicial de que "la historia del pensamiento occidental en el siglo XIII está dominada por un acontecimiento de incalculables alcances: el primer encuentro importante y la primera fusión masiva de los productos del pensamiento pagano (griego y árabe) con los del pensamiento cristiano, aún joven y en pleno crecimiento". Aparte de que no nos atreveríamos a calificar de "pensamiento pagano" a la escolástica árabe (no menos que a la escolástica judía), nos parece que ese "primer encuentro importante" y esa fusión masiva se realizaron mucho antes, en el siglo II, y que gracias a ese primer encuentro masivo con la filosofía griega, en los PP. Apologistas, los Capadocios, el Pseudo-Dionisio, San Agustín, etc., pudo precisamente constituirse ese que Van Steenberghen llama "pensamiento cristiano" que encerraba en sí muchísimos elementos filosóficos griegos cuando en el siglo XII "reactualizó", por así decirlo, su encuentro con Aristóteles.

En la segunda parte, *"Bilan philosophique du XII siècle"*, si bien es de agradecer la copiosa amplitud de datos eruditos con que está ampliamente desarrollado todo lo concerniente a la organización de los

estudios de las "artes liberales" (*trivium* y *quadrivium*), es lástima que un autor de la erudición de Van Steenberghen haya tratado en sólo unas pocas líneas las doctrinas de las escuelas filosóficas de ese siglo, principalmente las de Chartres y San Víctor.

Con igual acopio de datos (y constituyendo, como en los demás casos, también un verdadero repertorio de los trabajos y monografías consagrados a los distintos aspectos del tema) el capítulo III, "*Invasión de la filosofía pagana*", nos introduce ya en el siglo XIII con la enumeración y descripción de los principales centros de estudios superiores (París y Oxford) y de traductores (Toledo, Nápoles), nos da el elenco de los textos traducidos a comienzos de ese siglo ("*Les sources nouvelles environ 1210*") y el detalle de todo lo vinculado con la prohibición de Aristóteles en París, la huelga universitaria de 1228 y la nueva ola de traducciones a partir de 1225. Algo sumamente importante se desprende de la síntesis ofrecida por Van Steenberghen en esta sección: tras analizar uno a uno los indicios que, hasta hace pocos años, habían hecho atribuir a las traducciones de Averroes un papel preponderante en los primeros años del siglo XIII, cree definitivamente probado, a la luz de algunas monografías recientes (principalmente los trabajos del P. de Vaux), que "se trouvent éliminées toutes les raisons positives que l'on pouvait apporter en faveur d'un Averroès latin antérieur à 1225. Il existe, par contre, des indices décisifs d'où résulte qu' Averroès n'

est pas connu dans les milieux chrétiens avant 1230" (p. 111). "Les premières citations d'Averroès se lisent dans le *De universo* et dans le *De anima* de Guillaume d'Auvergne, ouvrages composés selon toute probabilité entre 1231 et 1236; la manière dont l'évêque de Paris parle d'Averroès montre qu'il le connaît à peine, car il ne soupçonne pas le danger que l'oeuvre du philosophe arabe comporte pour la pensée chrétienne" (*ibid.*). No ha habido, pues, antes de 1230 ninguna influencia de Averroes sobre el pensamiento cristiano, pero también es cierto que, merced a una intensa ola de traducciones, hacia 1240 ya se conoce el *corpus averroisticum* completo, aunque todavía hará falta cierto tiempo "avant que les penseurs latins s'aperçoivent de la véritable nature de l'averroïsme et songent à se mettre en garde contre ses erreurs: ...avant 1250 les scolastiques accueillent Averroès avec sympathie et sans la moindre méfiance" (p. 115).

Con igual acopio de erudición y de datos un denso capítulo IV de más de setenta páginas nos describe sucesivamente la enseñanza filosófica en París hacia 1240, la literatura filosófica y la literatura teológica en el ámbito sorbonense, la enseñanza filosófica en Oxford y el aristotelismo latino hacia 1250. Imposible señalar la cantidad enorme de datos interesantes o de precisiones aportados por este capítulo.

Llegamos así a uno de los capítulos centrales de la obra, el dedicado a "*Saint Bonaventure et la philosophie*". A lo largo de otras ochenta páginas, va analizando el

problema de "la filosofía de San Buenaventura", términos que, como es sabido, constituyen el título de una difundida obra de Gilson con cuyo enfoque Van Steenberghen ha manifestado repetidas veces su desacuerdo. En realidad, podría casi decirse que esta polémica con Gilson subtiende casi todo el libro y aflora aquí y allá en alusiones y referencias. Frente a Gilson —que cree poder presentar un sistema filosófico que es "la filosofía de San Buenaventura"—, Van Steenberghen opina que "Ce n'est assurément pas faute de génie du côté de notre docteur, car ses écrits révèlent en lui des dons de penseur tout à fait exceptionnels et des singulières aptitudes pour la philosophie; son intelligence est à la fois claire et pénétrante, sa dialectique est méthodique et précise, son style est limpide et sonore. Mais les circonstances ne l'ont jamais orienté vers la recherche philosophique proprement dite; il n'a pas eu le temps, ni peut-être le souci, d'élaborer un système philosophique rigoureux et on a le sentiment, à le lire, qu'il n'a pas suffisamment étudié les problèmes philosophiques pour eux mêmes. Professeur de théologie, puis ministre général de son ordre, il s'est toujours placé au point de vue du docteur de la foi et la philosophie n'a jamais occupé l'avant-plan de sa pensée" (p. 270, los subrayados son nuestros). Y afirma Van Steenberghen con severidad casi violenta que "Égarés par la présentation brillante, mais déroutante, de la "philosophie" de S. Bonaventure par M. Gilson, la plupart des historiens récents ont exposé la

pensée du Docteur Séraphique sans tenir compte des distinctions qu'il a faites lui-même avec sa lucidité habituelle: comme on l'a vu, il discerne parfaitement la *philosophie*, oeuvre de pure raison, et l'usage que le *théologien* fait de la philosophie dans l'élaboration scientifique de la science sacrée, ou le *chrétien* dans l'acquisition personnelle de la sagesse chrétienne, qui est une sagesse théologique. La méconnaissance de ces distinctions a été l'origine d'une extrême confusion d'idées, dont il est urgent de sortir, avant tout par respect pour la figure du saint docteur" (p. 271, los subrayados pertenecen al texto).

La misma preocupación aparece en el capítulo siguiente, dedicado a Alberto Magno, donde podríamos sintetizar lo esencial en este párrafo: "C'est ici (en la decisión de hacer una nueva síntesis filosófica compatible con el cristianismo) que se situe son intuition géniale. Placé exactement au même moment que S. Bonaventure devant le même problème, qui engageait l'avenir de la pensée chrétienne, il réagit d'une manière toute différente de celle du Docteur Séraphique: l'un et l'autre répondent d'aillieurs, par leur initiative, à un besoin urgent du moment. Tandis que Bonaventure emploie tout son effort à sauvegarder l'unité de la sagesse chrétienne, tout en fixant le rôle du savoir profane dans cette synthèse organique, Albert porte son attention sur le savoir profane lui-même; il s'applique à le repenser intégralement avec le souci de ne jamais heurter la doctrine catholique, puis il offre à ses contemporains

un exposé d'une envergure extraordinaire, où il livre les résultats acquis dans la plupart des domaines du savoir. Au cours de ses paraphrases, il détermine avec précision la méthode des différentes sciences et les relations du savoir profane avec la théologie" (p. 298).

Obviamente, esto culminará en Tomás de Aquino, a quien está dedicado el capítulo VII y de cuyas posiciones filosóficas da una síntesis realmente nítida en lenguaje sencillo y preciso: una excelente exposición del tomismo.

A sus anchas se mueve el autor en los dos capítulos siguientes dedicados respectivamente al aristotelismo heterodoxo y a los grandes conflictos doctrinales que se desarrollan principalmente en torno a la figura de Siger de Brabante; especialmente bien logrado lo que se refiere a Santo Tomás de Aquino y Siger de Brabante y al análisis del *De unitate intellectus* tomista.

Cierra el libro un capítulo final, "*Bilan philosophique du XIII siècle*", donde reaparecen como en una sinfonía casi todos los temas examinados a lo largo de la obra y el cotejo entre Buenaventura y Tomás, que habrían constituido dos fases sucesivas, y no dos formas paralelas, del pensamiento cristiano en el siglo XIII. Visto éste en pers-

pectiva histórica, puede aparecer como el siglo de Tomás de Aquino, pero en su momento no lo fue, y no hay que olvidar que durante medio siglo el tomismo naciente vivió bajo el golpe de la gran condenación de 1277.

En resumen, es esta obra que nos ofrece Van Steenberghe un verdadero balance del estado actual de los conocimientos sobre las diversas corrientes filosóficas que ocuparon el siglo XIII o que en él nacieron y se enfrentaron; su principal valor, aparte del que tiene como "ensayo de síntesis histórica", consiste en ser un repertorio completísimo de las investigaciones y trabajos monográficos sobre el tema. Toda la bibliografía citada o utilizada se encuentra consignada detalladamente en la *Table bibliographique* que ocupa al final de la obra no menos de 25 páginas. Son asimismo utilísimas para facilitar la consulta, la *Table onomastique*, que llena ocho páginas más, a tres columnas, y la *Table idéologique* que registra los principales temas y corrientes. Completa una minuciosa *Table chronologique* que registra año por año los principales acontecimientos, actividades de los maestros, publicación de sus obras, controversias, traducciones, etcétera.

MARÍA MERCEDES BERGADÁ

BLUMENBERG, HANS, *Die kopernikanische Wende* (Frankfort, Edit. Suhrkamp, 1965), 178 pp.

¿Cuándo comienza la Edad Moderna? Ni con la toma de Constantinopla, ni con el descubrimiento de América, sostiene Alejandro Koyré en el prólogo a su edición de *Las Revoluciones de las Esferas Celestes*, cuya versión castellana se publicara recientemente en nuestro país. El año 1543 es el decisivo, fecha de la aparición de esta obra a la vez que de la muerte de su autor. La revolución copernicana es, según Koyré, el hito fundamental que no sólo separa la Edad Moderna de la Edad Media, sino que marca la terminación de una era que comprende el Medievo y la Antigüedad.

Es, precisamente, la legitimidad de esta pretensión de asignar a Copérnico el papel protagónico en la constitución del mundo moderno, la que examina Blumenberg en su estudio sobre el "giro copernicano". En esta expresión con la que Kant caracterizó su principio metódico, repercute aún la obra en la que, al describir la revolución de los astros, se revolucionó la mente del hombre europeo. En efecto, al descubrir el orden que impera entre los cuerpos celestes, el hombre moderno se va descubriendo a sí mismo como capaz de dominar teóricamente la naturaleza objetivada.

Por esta su función paradigmática corresponde trasladar la reforma copernicana del estrecho marco de una "historia de la ciencia" al amplio contexto —que el autor denomina "trasfondo filosófico"— en que ha adquirido su ver-

dadero sentido revolucionario y en el que, por otro lado, sólo fue posible. A la opinión, sustentada a veces por historiadores norteamericanos, por otra parte meritorios, de que Copérnico hubiera podido aparecer en cualquier momento después de Ptolomeo, Blumenberg opone la tesis de que esta aparición sólo fue posible —*realmente* posible hubiera dicho Hegel— en virtud de un horizonte histórico concreto que se constituyó en las postrimerías de la Edad Media. Se trata, pues, de explicitar este horizonte que hizo posible la revolución copernicana, y de no explicar el hecho mismo de la reforma cosmológica de Copérnico a partir de sus precursores o presuntos antecedentes determinantes.

Pasando por alto lo que llama el "subuelo económico y social" —lo que sin duda parecializa peligrosamente su enfoque— el autor señala las transformaciones producidas en el seno de la escolástica misma, que no sólo prepararon el advenimiento de Copérnico sino, concluirá el autor radicalizando su tesis, con los verdaderos artífices de la conciencia moderna que, al reconocerse a sí misma en la teoría heliocéntrica, creó en la "revolución copernicana" su propio mito.

El mundo medieval nace cuando el Dios cristiano se adueña del cosmos antiguo; pero, con ello, queda supeditado a un esquema cosmológico determinado. El maridaje entre aristotelismo y cristianismo, en que consiste la escolástica, no es fortui-

to y el autor hace hincapié en la afinidad que existe entre ambos. El principio de la física aristotélica, *omne quod movetur, ab aliquo movetur* y la consiguiente negación de la acción a distancia halla así su analogon teológico en la necesidad de la encarnación. En ambos órdenes impera la misma "causalidad concomitante". Si la construcción de este paralelismo puede parecer harto discutible, el autor lo concretiza para probar su tesis de que es en el seno del sistema escolástico mismo, donde se engendraron los medios de su trastocamiento en una dialéctica, en la que las tentativas para consolidarlo socavaron sus cimientos. Filia así la génesis de la noción de "causalidad traslativa", que caracterizará la mecánica moderna, en la discusión teológica en torno a la naturaleza de los sacramentos. En un comentario del año 1320 se examina la posibilidad de que la fuerza de los sacramentos esté como depositada en ellos (*virtus inhaerens*) o sea, de que éstos no requieran para su eficacia el contacto inmediato con la divinidad. Lo importante es que el comentarista basa su argumentación en una analogía con el movimiento de un proyectil, extendiendo su consideración también al movimiento de los astros. Surge así, aunque sólo como modelo para entender el concepto metafísico de *virtus inhaerens*, la noción física de impulso (*impetus*). Será Buridan el que la conectará sistemáticamente con la teoría cosmológica y, en su intento de salvar la consistencia interior del sistema, llegará a la concepción de que los astros son cuerpos que se mueven "como de por sí mismos" en vir-

tud de un impulso finito que les fuera conferido. El orden físico sigue necesitando al metafísico; pero el "primer motor" ha perdido en la física el atributo principal que le asigna la metafísica, a saber, la infinitud.

Es cierto, esta destructiva consecuencia pudo neutralizarse teológicamente, y de hecho Buridan mismo lo sugiere, mediante el expediente bíblico del descanso divino. Pero, aunque sólo interinamente, el Creador ha cedido su causalidad una vez otorgado al universo su impulso inicial, primer paso de la emancipación definitiva del mundo físico. Correlativamente, en el voluntarismo nominalista, Dios queda liberado de su sujeción a una física determinada, al complicado mecanismo cósmico de mediaciones que forma el "orden de las criaturas". El correlato cosmológico de esta teología de la inmediatez, preanunciadora del protestantismo, es el principio de homogeneidad metafísica del universo. Todos los cuerpos son —podría decirse variando a Ranke— igualmente próximos a Dios.

Con la instauración de este principio se anula la diferencia aristotélica entre el mundo sublunar y el supralunar. De hez del universo se eleva la tierra a la dignidad de astro. Precisamente con esta fórmula ha caracterizado Galileo su contribución al triunfo del copernicanismo. Este ha sido posible únicamente en virtud de la "dilapidación" de la escolástica, expresión nietzscheana con que designa Blumenberg este proceso, cuyos lineamientos desarrolla, de subversión inte-

rior del mundo medieval: ella y no la "revolución copernicana" está en los albores de la modernidad.

La investigación histórica ha desalojado a Copérnico —como, por otra parte, también a Descartes— del pedestal de héroes fundadores de la Edad Moderna, invalidando el mito comtiano del "origen espontáneo del verdadero espíritu científico". Sin embargo, la posición de Blumenberg no se deja asimilar sin más a la de un Duhem. Es cierto, en la Baja Edad Media ya se había preparado el terreno para la recepción y fecundación de la teoría de Copérnico y sólo por ello se libró de sufrir la suerte de Aristarco o de Oresme. Pero es ilustrativo que el autor no insista mayormente en este último, pese a haber anticipado la mayoría de los argumentos en favor del heliocentrismo. Es que, para comprender la difusión y eficacia histórica de la cosmología copernicana, es ineludible recurrir al nominalismo; en cambio, no podemos partir de él para comprender a Copérnico mismo y entender su función en la nueva coyuntura histórica y filosófica que se había creado. Debemos rastrear los propósitos que le animan, basándonos en los indicios que nos ofrece su obra misma. Este es el criterio interpretativo con el cual se acerca el autor al *De revolutionibus*, reparando principalmente en el relato autobiográfico contenido en la dedicatoria a Pablo III que Copérnico antepuso a su obra y que no puede ser pasado por alto como un simple ornamento retórico o recurso táctico. Es cierto, en la lista de autoridades antiguas que presenta Co-

pérnico, faltan los testimonios principales del heliocentrismo; pero es ilustrativa la importancia que asigna a Cicerón. En este hecho halla el autor la pauta para señalar que la tradición en que arraiga Copérnico, y la que en última instancia motiva su reforma astronómica, es la del humanismo. La "desmitologización" histórico-crítica de Copérnico es para el autor —que evidentemente debe a Bultmann más que sólo un tópico— un principio hermenéutico positivo: hace visible la pretensión humanista que en el fondo anima a su obra. En efecto, en la misma dedicatoria declara Copérnico que su insatisfacción con la astronomía ptolomeica deriva de la falta de certeza de ésta para comprender la máquina del mundo, a pesar de que ella "ha sido fundada para nosotros". Este *propter nos conditus* copernicano entronca, como el autor muestra muy bien, directamente en la *humana utilitas* ciceroniana, vale decir, en la idea de que el universo está en función del hombre; claro está, no primariamente para ser usado por él en un sentido material, sino para su satisfacción teórica y estética. Este principio teleológico proviene, en última instancia, de la "religiosidad geocéntrica" del estoicismo y fue en su seno donde se lo empleó críticamente contra la divinización antigua del firmamento.

El programa de la revolución copernicana es, por tanto, si nos atenemos a las intenciones de su autor, el de la *sapientia* humanista contra la *scientia* aristotélica, entendida como una forma de conocimiento que nivela la prerrogativa humana.

La insistencia en este aspecto inscribe a Blumenberg en el grupo de investigadores, actualmente muy activos en Alemania, empeñados en una revalorización filosófica y, por lo tanto, reivindicación histórica del humanismo. Ahora bien, tal como el modelo aristotélico del cosmos, en el cual hay una notoria preeminencia metafísica y física de las esferas sobre el centro, no es "antropocéntrico", así también, para Santo Tomás, el mundo celeste está inmediatamente en función de la gloria de Dios. De ahí que, según la concepción escolástica, la astronomía no alcanza siquiera la dignidad de *scientia*. Es sólo un arte que, como elaborador del calendario y auxiliar de la navegación, subviene a las necesidades humanas. Esta descalificación de la astronomía se radicaliza aun con el nominalismo: el hombre es incapaz de orientarse cosmológicamente, de entender el monólogo del Creador. La mecánica celeste es como un solitario que juega Dios con los astros.

Es en este contexto donde la conocida contradicción entre los dos prefacios de la obra copernicana se eleva de lo anecdótico y personal a un plano más general: el de la lucha de las tradiciones. Sean cuales fueran los móviles subjetivos que hayan impulsado a Osiander a declarar en un preámbulo anónimo que lo que se ofrecía en esta obra no era sino una hipótesis que no servía más que como un fundamento para el cálculo y que, por ende, carecía de toda pretensión de ser la verdad del universo, lo que realizó objetivamente, fue la traducción del copernicanismo al nominalismo. Con

ello, sin duda, traicionó una obra concebida en la tradición humanista con el propósito de superar la doble verdad y, en última instancia, el divorcio entre el "mundo de la vida" y el "mundo del saber" para refundar la unidad del universo. Esta pretensión de unidad ya está contenida, como señala el autor, en el título original de la obra *Sobre la revolución de las esferas del mundo* en el que —hecho característico— Osiander substituyó *orbium mundi* por *orbium coelestium*, reapareciendo la diferencia entre el orden telúrico y el estelar que Copérnico quería superar.

Osiander traicionó así la revolución copernicana que, al "salvar los fenómenos", pretendía salvar al cosmos. Pero, traicionándola, la modernizó. En efecto, Copérnico no descubrió la *forma mundi*, la estructura real del universo, sino sólo proyectó una construcción racional. No restituyó el cosmos en su verdad, sino que proporcionó un sistema que, frente a otros —igualmente posibles— como el de Tycho Brahe, está sometido al criterio de conveniencia. Ya Descartes y Leibniz lo entendieron así —el autor cita y comenta los pasajes correspondientes— y, desde la teoría de la relatividad, es un lugar común en la ciencia.

Copérnico no fundó la Edad Moderna. La eficacia histórica de su reforma cosmológica —y ésta es la tesis central de Blumenberg— no la adquirió en tanto enunciado teórico, sino como metáfora. La nueva imagen del universo actuó como un símbolo en el cual el hombre moderno trató de reconocerse a sí mismo, buscando una orientación para

su autoconciencia que —como había demostrado el autor— no ha emergido de ella. Copérnico no proporcionó más que el espejo en que se reflejó la conciencia moderna, cuyas vicisitudes acompaña. La persistencia de esta metáfora se debe a su ambivalencia hermenéutica. De ahí la disparidad de las interpretaciones de la reforma copernicana, mejor dicho, de la autointerpretación de los que intentaron apoyarse simbólicamente en ella. Si para Goethe inaugura la libertad del pensamiento, significa para Nietzsche la contingencia total de la existencia humana. El autor no pretende dar en esta última parte de su trabajo una *Wirkungsgeschichte* —actualmente tan en boga en su país— de Copérnico, vale decir, rastrear detrás del cañamazo copernicano la verdadera trama que no es sino la historia de la conciencia postcopernicana. Se limita a señalar algunos hilos, deteniéndose particularmente en Nietzsche. La consecuencia nihilista que éste extrae de Copérnico, ¿no implica acaso —se pregunta el autor— una “inconsecuencia copernicana”? En general: la metafORIZACIÓN de la hazaña teórica de Copérnico supone una recaída en la cosmología metafórica precopernicana. Al crear una astronomía en la cual, para una descripción objetiva de los fenómenos, la posición del observador no sólo no está privilegiada, sino que ya no interesa, Copérnico ha vedado a la razón humana toda orientación en la topografía física para comprenderse a sí misma. Quizá podría resumirse el verdadero sentido que, según el autor, tiene la “revolución copernicana” así:

Con Copérnico no se ha trastocado la imagen del universo, sino que ha caducado el universo como imagen, es decir, como *topos* hermenéutico de la existencia humana.

Para Kant el “giro copernicano” era una máxima metódica; pero, pese al título del libro, el autor no estudia este aspecto, sino que comenta algunos pasajes de la *Crítica del Juicio* que hablan de la posibilidad de la razón de conocerse independientemente del universo, más aún, de imponer a ésta su pauta. Cabe agregar, sin embargo, que aun en Kant el hombre es, como en la tradición, un *contemplator coeli*. Con Hegel, quien, según el testimonio de Heine, se refirió despectivamente al “cielo estrellado encima de nosotros” como a la “sarna celeste”, se produjo quizá el vuelco definitivo. El autor no cita a Hegel, sino que concluye con una frase de Marx en la cual, al criticarse la religión, se dice que “el hombre debe moverse alrededor de sí mismo y, con ello, alrededor de su verdadero sol”. En ella, la metáfora cosmológica, vaciada de todo contenido imaginativo, se anula a sí misma. En Marx, o quizá en Hegel, el hombre ha asumido su acosmicidad: la revolución copernicana se ha consumado.

Las teorías astronómicas han dejado de repercutir en la conciencia del hombre contemporáneo, cumpliéndose también la premonitoria frase de Copérnico “*La matemática se escribe para los matemáticos*”. Libros como el presente son un auxiliar valioso para que el divorcio existente entre la filosofía y la ciencia no se convierta en un olvido de su origen común.

ANSOAR KLEIN

BECK, L. J., *The Metaphysics of Descartes, a Study of the "Meditations"* (Oxford University Press, 1965), 306 pp.

La aparición de una nueva obra sobre un filósofo clásico de la talla de Descartes, suscita siempre interés y curiosidad. Pero el interés se ve a menudo atenuado por un cierto escepticismo respecto a la posibilidad de que la obra constituya realmente un aporte valioso, ya sea proporcionando nuevas sugerencias interpretativas, clarificando puntos oscuros, o revelando vetas ocultas en un pensamiento sobre el cual se ha acumulado tanto material indiscutiblemente autorizado.

En este caso, no sólo la curiosidad y el interés no se ven defraudados, sino que la palabra "admiración" no resulta excesiva para describir la impresión que el libro produce. A la agudeza del comentarista, Beck une la seriedad del investigador, y en su comentario sobre las *Meditaciones* resume la mayor parte del material que la erudición ha ido elaborando sobre la obra metafísica fundamental de Descartes, incorporando sus principales conclusiones a una síntesis nueva y personal, uno de cuyos méritos indiscutibles es la claridad expositiva. Por otra parte, el comentario aspira al máximo de objetividad. En una obra de este tipo, señala el propio autor, "el lector es juez; el comentarista, abogado defensor". Con esto quiere decirnos que debe guardar la mayor fidelidad posible a la teoría que expone, en lugar de intentar, a partir de sus propios supuestos filosóficos, una refutación o crítica de la misma. Esta última va generalmente dirigida a los autores de

las objeciones o a los intérpretes que le precedieron, y sólo excepcionalmente a Descartes mismo, en cuyo caso Beck se limita a poner de relieve algún punto oscuro y a reconocer su impotencia para dirimir la cuestión.

Al comienzo del segundo capítulo de la primera parte de la obra, Beck nos informa acerca del método que ha elegido para su trabajo. Para ello elude a una clasificación de Guéronlt, quien considera que el historiador de la filosofía puede optar por dos técnicas distintas: la crítica, o sea el problema de las fuentes, la evolución del pensamiento del autor, etc., o bien por lo que denomina "análisis de estructuras", técnica que él mismo ha utilizado en su obra *Descartes selon l'ordre des raisons*.

Siguiendo en esto a Guéronlt, Beck se decide por el segundo método, pues considera que el orden es fundamental para la comprensión del pensamiento de Descartes. Por eso, en lugar de insistir en el contenido de cada cuestión —que sintetiza admirablemente— se esfuerza en mostrarnos la trabazón interna de los distintos argumentos, y cómo cada uno de ellos sólo cobra sentido en función de los demás. Podríamos pensar que repite, sin mayor originalidad, la proeza de Guéronlt. Pero si bien es menos exhaustivo que dicho autor, consideramos que su agudeza en destacar lo fundamental de cada cuestión y su notable capacidad de síntesis nos per-

miten una mejor visión de conjunto del sistema cartesiano.

Por otra parte, ya hemos señalado que tiene en cuenta prácticamente todas las obras importantes escritas hasta el presente sobre el tema, y que jamás abandona el coitejo de las opiniones vertidas por sus autores con las objeciones de los contemporáneos de Descartes. En ciertos casos, pone de relieve la novedad de algún punto de vista contemporáneo, como el de Ayer o Russell. Pero en última instancia apela siempre al único tribunal verdaderamente autorizado: la palabra del propio Descartes, ya sea a través de sus principales obras como de su correspondencia o escritos menores.

Sigue, pues, el "orden de razones", pero incluye una primera parte de carácter histórico, en cuyo primer capítulo hace referencia a los diferentes escritos metafísicos de Descartes, desde el "pequeño tratado" de teología mencionado en su correspondencia y luego abandonado, hasta la primera parte de los *Principios de Filosofía*. En la elección del término "meditaciones", señala la influencia de los *Exercitia Spirituality* de San Ignacio de Loyola. Luego de una referencia a los autores de las objeciones, la primera parte se cierra con un comentario a las versiones francesas e inglesas de las *Meditaciones*.

En la segunda parte se expone la doctrina metafísica. El orden seguido es el de las *Meditaciones* mismas, y todo lo que se intercala es lo que el propio Descartes ha ido precisando a través de sus respuestas a las objeciones y de su correspondencia. En cada caso precede un

resumen breve de la meditación, que equivale en la tarea del investigador a una primera lectura rápida de la misma, a la que sigue luego el análisis, correspondiente a su re-lectura detenida, de acuerdo con los consejos del propio Descartes. El valor didáctico del procedimiento es innegable.

De todos los capítulos que componen esta segunda parte —trece en total— tal vez el menos logrado sea el que trata de la fundamentación escolástica de la metafísica cartesiana en lo relativo a la *res cogitans* y a los *modi cogitandi*. Es indudable que en este terreno se han hecho estudios detenidos y profundos que no puede pretender superar ni igualar una obra que sólo aspira a ofrecernos una visión sintética y global del sistema. Beck se limita en este punto a resumir las conclusiones de las principales autoridades en la materia, señalando las dificultades que ofrece la terminología escolástica de Descartes por su uso impreciso y a veces equívoco.

En cambio, es necesario poner de relieve la agudeza de nuestro comentarista en su análisis de otras cuestiones, como las referentes a los criterios subjetivo y objetivo de verdad, a la realidad objetiva de las ideas y a las pruebas de la existencia de Dios.

Como culminación de este notable esfuerzo expositivo, encontramos en el capítulo final de la obra un resumen circunstanciado de los distintos argumentos que Descartes ha ido desarrollando a lo largo de las *Meditaciones metafísicas*. Este resumen nos revela con mayor claridad y concisión aún ese "orden de ra-

zones" al cual es preciso atenerse estrictamente, según las expresas prescripciones del método cartesiano, pues fuera de él el sistema pierde su sentido más profundo y se resuelve en una aparente repetición de ideas escolásticas.

Creemos que esta obra, leída a continuación de las *Meditaciones me-*

tafísicas, puede conducirnos a una reflexión más madura y original, como también más "contemporánea" en el sentido positivo del término, sobre esa fuente inagotable de inspiración filosófica que es el pensamiento cartesiano.

MARGARITA COSTA

DELEUZE, GILLES, *Le Bergsonisme* (Paris, Presses Universitaires de France, 1966), 120 pp.

Bergson ha sido considerado como la figura más representativa y original de la filosofía francesa de las primeras cuatro décadas de este siglo. A pesar de la repercusión que alcanzaron en su momento, a su lado palidecen los nombres de Maurice Blondel, el filósofo de la acción, y de León Brunschvicg, el filósofo de la ciencia. Hoy sus ideas pertenecen a la historia de la filosofía y su nombre tiene el significado de un clásico. Desde 1948 una Sociedad de amigos organiza en París conferencias y debates sobre aspectos de su pensamiento, que luego recoge en el anuario *Les Études Bergsoniennes*, en cuyas páginas se ha publicado, entre otros documentos de vivo interés, la traducción francesa de su tesis latina, sostenida en 1889 con el título *Quid Aristoteles de loco senserit*. En vida Bergson conoció detractores apasionados, como Jacques Maritain, católico, y Georges Politzer, marxista, el último de los cuales calificó a sus ideas de "mistificación filosófica"; críticos más objetivos, como Gastón Bachelard y Jean Paul Sartre; y expositores elegantes, como Albert Thibaudet, y de

honda penetración, como Vladimir Jankélévitch. Ha ejercido desde joven una influencia muy extendida, que se palpa en las obras de Henri Delacroix, Joseph Segond, Desiré Roustan y Roger Lacombe. Ha tenido también discípulos entusiastas, como Edouard Le Roy, que ha desarrollado sus ideas en su importante libro *La pensée intuitive* (1929-30), después de haberle dedicado una obra de tono apologético, *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson (1812)*, donde la adjetivación elogiosa oculta un cauce más sutil y profundo del pensamiento del maestro, que el reciente libro de Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, pone de relieve en forma concisa y apretada.

Ya antes Deleuze se había ocupado de Bergson. Lo muestra su estudio sobre *La conception de la différence chez Bergson*, aparecido hace diez años en el número 4 de *Les Études Bergsoniennes*. Al volver ahora sobre el mismo autor divide su nuevo estudio en cuatro partes que muestran la íntima conexión de los temas: intuición, duración, memoria, *élan vital*. Comienza con un

examen de la intuición, método característico que no consiste en una inspiración o una simpatía confusa, con la cual a veces se lo ha confundido, sino que es un verdadero instrumento, elaborado con reglas precisas, capaz de infundir rigor operativo al conocimiento. De esa noción de intuición, sin embargo, parece desprenderse una contradicción, que Deleuze enuncia en estos términos: "¿cómo es posible que la intuitivo un método, que, por esencia, conocimiento inmediato, pueda constituir un método, que, por esencia, implica una o varias mediatizaciones?" Porque ni aún considerada como método filosófico, la intuición se reduce a una herramienta o instrumento u "organon" apto para el descubrimiento de la verdad, y ajeno al curso de esa verdad o a la índole metafísica de su objeto. Sucede con la intuición lo mismo que con cualquier otro método de la filosofía: su elección está determinada por una visión premetódica de la realidad. En Bergson esa visión está dada por la intuición que opera en un plano distinto y previo al que recorre al ceñirse a las reglas metodológicas precisas que menciona Deleuze. Así, en un proceso de aproximaciones sucesivas, la intuición, como método, se da después que la intuición, en el sentido corriente del término, ha revelado la duración de la que será inseparable. Del efectivo modo con que opera la intuición en la filosofía de Bergson se desprende, según Deleuze, una de las reglas del método: "plantear los problemas, y resolverlos, en función del tiempo más que del espacio". El expositor no se cansa de insistir en

la exigencia de transferir a los problemas mismos los criterios de verdad y falsedad, que habitualmente sólo se enuncian en relación con las soluciones. Esta precaución permite advertir los falsos problemas, tanto los "inexistentes", en cuanto sus términos implican una confusión del más y del menos, como los "mal planteados", cuyos términos representan "mixtos" (complejos) mal analizados. La íntima trabazón de método y resultados excluye la necesidad de un criterio exterior que justifique la validez del método.

La duración es un dato inmediato de la conciencia, pero la experiencia tal como se nos da es un "mixto" de espacio y duración. Sólo la descomposición metódica de ese complejo nos entrega la duración pura, como sucesión interna sin exterioridad. Se elude, así, una de las causas más pertinentes de problemas mal planteados: la que comporta un complejo deficientemente analizado. Su correcta descomposición revelará dos tipos de multiplicidad: una, hecha de exterioridades que se juxtaponen en un medio homogéneo, ordenadas y numerables; otra, que corresponde a la duración pura, multiplicidad interna de heterogeneidades que se interpenetran y de las cuales no es posible establecer ningún criterio cuantitativo, ya que sólo exhibe diferencias de cualidad. La multiplicidad exterior, ligada a la noción de espacio, es discontinua y virtual. Deleuze aprovecha la distinción de estas dos formas de multiplicidad para mostrar cómo su confusión opera en las nociones que llevan a un falso concepto de intensidad de las sensaciones y, consecuentemente,

a los fallidos intentos de fundar una psico-física al estilo de Weber-Ferhner, *leit-motiv* del primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. Un cuidadoso desarrollo de las consecuencias de la distinción anterior, sobre todo en lo que concierne a las nociones de objetividad y subjetividad, de Uno y múltiple, muestra la insuficiencia de toda solución dialéctica.

La memoria, como coexistencia virtual del pasado en el presente, es analizada por Deleuze a la luz de conceptos de fundamental significación descriptiva, como los de contracción y dispersión, que trascienden el plano puramente psicológico para penetrar en una dimensión ontológica más profunda, propia de la concepción bergsoniana de la temporalidad. Deleuze alude a la célebre metáfora del cono, con la cual Bergson representa la coexistencia del pasado y el presente en la memoria, indicando que "la idea de contemporaneidad del presente y del pasado tiene una última consecuencia. No sólo el pasado coexiste con el presente que él ha sido, sino que como él se conserva en sí (mientras que el presente pasa), resulta que es el pasado entero, integral, todo nuestro pasado el que coexiste con cada presente".

Si el autor no insiste en los aportes valiosos de Bergson en el campo de la realidad psíquica, ya suficientemente conocidos, en cambio subraya las consecuencias metafísicas de su doctrina. Se esfuerza por salvar presuntas contradicciones, como el dualismo del *Ensayo*, y el mismo a que conduce *Materia y memoria*. La noción de contracción se

presta, según Deleuze, para superar la dualidad cantidad homogénea — cualidad heterogénea, marcada con tanta insistencia en el *Ensayo*, y permite el tránsito de una a otra en un movimiento continuo. En *Materia y memoria* el "movimiento es atribuido a las cosas mismas" y no, como podría creerse, solamente al pensar sobre las cosas, es decir, al momento subjetivo de la duración: "las cosas materiales participan directamente de la duración". La pregunta: ¿una o varias duraciones? está presente a lo largo de esta parte de la exposición, una de las más agudas de este libro, donde el autor examina también detenidamente la influencia que sobre la concepción del tiempo ha tenido la teoría de la relatividad de Einstein, de la que el filósofo francés se ocupa temáticamente en *Duración y simultaneidad*.

Culmina este penetrante estudio con consideraciones sobre el *élan vital* como movimiento de diferenciación, síntesis total de la metafísica bergsoniana. Mientras la duración define una multiplicidad virtual, la memoria aparece como coexistencia de todos los grados de diferencia. El *élan vital* no es otra cosa que la actualización de esta virtualidad siguiendo líneas de diferenciación que alcanzan su cumbre en la conciencia de sí mismo en el hombre.

Deleuze no se ocupa del pragmatismo de Bergson, connotación ineludible, a nuestro entender, de su pensamiento. Quizá ello se debe a que este aspecto ha sido analizado en detalle en otros estudios, especialmente en el clásico libro de René Berthelot, *Un romantisme utilitaire* (1913), cuyo segundo volumen lle-

va por título "El pragmatismo en Bergson". El autor de *Le Bergsonisme* tiene conciencia de las dificultades del pensamiento que expone, y señala en presencia de textos extremadamente arduos ha sido preciso "multiplicar las distinciones, incluso y sobre todo cuando los textos se limitaban a sugerirlas, más que a establecerlas formalmente". Tal vez por ello el libro elude incurrir en

los errores de una apresurada visión sistemática, prefiriendo mostrar aquellas ideas a las que solamente se llega, aunque no sin dificultad, con el ejercicio pleno de la intuición ejercida con lucidez metódica. Por esta razón, más que por la fecha de su aparición, éste es un libro actual sobre el bergsonismo.

ALDO H. CRISTIANI

SCIACCA, MICHELE FEDERICO: *La libertà e il tempo* (Milán, Marzorati Editore, 1965), 343 pp.

La libertà e il tempo constituye el quinto volumen del *corpus* de la "Filosofía de la integralidad" de Michele Federico Sciacca, continuación natural del pensamiento metafísico y antropológico desarrollado principalmente en sus obras precedentes: *La interioridad objetiva*, *Acto y Ser* y *El hombre, este desequilibrado*. Sin estos fundamentos resultaría difícil la perfecta comprensión de la obra.

El hombre, para Sciacca, es síntesis ontológica de existencia (principio de subjetividad) e Idea (el ser como Idea: principio de objetividad), de finito e infinito, contingente y necesario, pequeñez y grandeza. Es y no es: es, pero no es el Ser, y su solidez y su grandeza residen precisamente en la participación del Ser, que le comunica la Idea, pero no su existencia. De aquí su fragilidad y pequeñez: el hombre no es el Ser, no es acto de sí (principio de su existencia) ni puede darse por sí solo su perfección; por eso su destino es su mismo Creador.

Pero, a partir del acto creador es principio de sí, pues sólo el hombre es espíritu, persona. Persona humana que jamás es todo su ser, sino desarrollo, personalización en el esfuerzo de adecuar su existencia finita al ser como Idea, infinito. En este esfuerzo actualiza los valores, personalizándose y personalizándolos. Principio de sus acciones, iniciativa y libertad, realiza su prueba en el mundo a través del tiempo, su medio y no su fin. Porque la vida es una pregunta hecha por Dios, que el existente debe responder mediante su existencia en el mundo; es una prueba que concluye con la muerte que abre las puertas al cumplimiento del destino de la existencia. La muerte es la condición de la inmortalidad y la inmortalidad de la absoluta perfección del espíritu en el Ser: salvación espiritual, don gratuito de Dios. Es aquí donde concluye la filosofía (que sólo nos puede dar razones de la inmortalidad), para dar paso a la religión.

Sobre la base de esta concepción

del hombre, libertad y tiempo resultan esenciales: la libertad es el constitutivo ontológico y el tiempo el medio que le permite realizar su prueba en el mundo. De ahí que ambos temas sean tratados paralelamente en una misma obra: las formas y momentos del tiempo como correlativos a los distintos niveles de libertad.

De la finitud del hombre proviene su límite ontológico que lo constituye como hombre, su propia esencia: no es ontológicamente independiente o autosuficiente. Pero cada hombre, es *esta* esencia singular, y entran aquí los demás límites provenientes de su propia individualidad (aunque consecuencia, en última instancia, de la limitación ontológica): sus instintos animales o del cuerpo y sus instintos humanos (que requieren la colaboración de la inteligencia y la voluntad; las pasiones: vanidad, grandeza, gloria); sus inclinaciones: vocación y carácter, sus males físicos y su malestar material, sus límites sociales y educacionales. Límites, pues pueden desviar la acción del hombre u obstaculizar su libre desarrollo mientras que, ordenados, se transforman en condición de la libertad y colaboran en su actuación, imprimiéndole energía. Esta posibilidad, que tiene la voluntad, de transformar el límite en condición de libertad, explica la superioridad de la libertad interior (de donación) sobre la libertad de hacer o exterior (de dominio o posesión).

Dada la limitación del hombre, es necesario un orden de la libertad. El hombre no es acto de sí, pero es creado libre: principio autónomo,

iniciativa que debe ordenarse al ser como Idea; voluntad libre ordenada, *iniciativa en el ser*. Pero, siendo el hombre principio autónomo, su acto puede ser *iniciativa contra el ser*. Esta capacidad de iniciativa del hombre constituye su *libertad ontológica*, un llamado para adecuarse al ser, principio de acción moral cuando responde positivamente. Esta voluntad objetiva (iniciativa en el ser) es ciega sin la inteligencia y la razón, pero las provoca y refuerza. Puede volverse contra el ser si no ordena al sentimiento, pero éste es su principio de movimiento. De este modo, "inteligencia, razón, voluntad, sensibilidad se hallan implicadas en la síntesis del acto espiritual en una unidad dialéctica viviente y dinámica" (p. 36).

La primera especificación de la libertad ontológica es la *libertad inicial*, aceptación (obediencia libre: querer mi ser en el orden del ser) o rechazo (frustración inicial) de mí mismo y de mi propio fin: opción (*scelta*) de mi vida y de los valores materiales o corpóreos y elección (*elezione*) de mi existencia y de los valores espirituales o existenciales. Implica el empeño por recorrer la infinita distancia entre lo que soy y mi propio fin, generando, entonces, el *tiempo inicial*: encontramos aquí el "nexo originario" (p. 117) entre el ser finito, la libertad y el tiempo.

Esta libertad inicial hace que todos los actos libres ulteriores sean personales. Estos actos son especificaciones de esa libertad, constituyen el proceso de autoformación de mí mismo para transformarme en lo que he decidido ser, en pro de o

contra mi propia existencia. Esta formación implica, entonces, la decisión de la voluntad: querer en el orden del ser, esencializando sus acciones en el valor que, a su vez, se existencializa (no se crea) mediante la acción, o querer contra el orden del ser, desesencializando su acción (mal uso de la libertad que no la destruye porque ésta es constitutivo ontológico del hombre). El acto libre es creación personal y responsable.

Dijimos que la libertad inicial acepta o rechaza la unidad sustancial que es el hombre: cuerpo y espíritu, vida y existencia. De los diversos fines de ambos, deriva la jerarquía de perfección entre la *libertad de opción* y la *libertad de elección*, especificaciones de la libertad inicial.

La primera es necesaria a la vida: *libertad de opción y producción de bienes finitos*, mundana, de uso, limitada a nuestra vida en el mundo. Esencial y necesaria dentro de estos límites, es accidental y contingente para la existencia. Pero si opta y produce objetivamente vale también para la existencia, pues se coloca a su servicio. La objetividad reside en el reconocimiento de que cada cosa (por la que se opta o se produce) es un bien finito en cuanto determinación del ser; la subjetividad, en el desconocimiento del orden objetivo de los grados del ser. Este orden objetivo implica una distinción entre las cosas, otras y diversas de mí, y el hombre, otro y semejante a mí: de ahí que las cosas sean bienes que satisfacen necesidades subjetivas, mientras la relación humana promueve la recíproca transfor-

mación. Esta libertad genera el *tiempo de la vida*, en sus dos modos: *empírico, exterior, del devenir o científico*, correlativo a la libertad de opción o producción subjetiva, e *histórico o sucesión dinámica o temporaneidad*, que corresponde a la opción o producción objetiva de los bienes subjetivos. Es el tiempo de la pura mundanidad del hombre, de la perfectibilidad de la vida en el mundo, insuficiente a su perfección existencial. Limitada a este tiempo, la historia se reduce a una mera crónica de hechos en su sucesión mecánica, al progreso en el mundo sin esperanza de un mundo futuro. Esta libertad de opción y producción de bienes finitos es condición de la libertad de elección, de modo que la necesidad de los bienes subjetivos no sea obstáculo para el logro del bien último del hombre.

La *libertad de elección* es necesaria a la existencia. Es libertad interior, iniciativa en el ser para el Ser: principio y fin del hombre. Indiferente por los intereses vitales y mundanos y movida por el amor, reconoce que cada ente es un bien por ser ente. La elección perfecta es lo insustituible, lo necesario por perfección: exige la disponibilidad absoluta para Dios. Esta iniciativa para el Ser no es, todavía, la *elección absoluta* que implica, además, la fruición de Dios después de la muerte, don sobrenatural de Dios. El acto libre nos dispone a este don. El fin de la naturaleza humana es sobrenatural. La libertad de elección genera el *tiempo existencial* (en armonía con el fin de la existencia) o *interior o duración* (fidelidad al bien elegido), tiempo infinito, orde-

nado a su futuro transhistórico. Es el tiempo de la historicidad personal, de la historia que comienza con la creación de cada hombre unida a su cumplimiento en la inmortalidad. El tiempo existencial no es todavía el tiempo de la elección absoluta, salvación final: presente eterno.

Los distintos niveles de libertad con sus correlativas formas y momentos del tiempo, corresponden a los diversos planos de la existencia: la libertad de opción subjetiva y el tiempo empírico al *hombre carnal*, la libertad de opción objetiva y el tiempo histórico al *hombre psíquico*, y la libertad de elección y el tiempo existencial al *hombre espiritual*: hombre integral de la animalidad

coordinada al espíritu, que quiere en el orden objetivo, optando para su vida en el mundo y eligiendo para su espíritu según el orden de la mente y de la voluntad. "La libertad del hombre espiritual preparada por el plano de la libertad como iniciativa en el ser para el Ser —reconocimiento de cada ente en su grado de ser y del otro hombre como prójimo en el amor de Dios, fin supremo— coincide con la elección absoluta, no poder hacer el mal, don de gracia, con la trémula esperanza que Dios la conserve en este estado y que Su amor, al fin de la jornada terrena, gratuitamente la eleve a la beatitud, su cumplimiento" (pp. 280-281).

MARÍA TERESA BOLLINI

PACI, ENZO, *Relazioni e significati - I, Filosofia e fenomenologia della cultura* (Milano, Lampugnani Nigri Ed., 1965).

Este primer volumen incluye trabajos escritos por Paci entre 1952 y 1963. Si bien los temas tratados pertenecen a esferas diversas —filosofía, ciencia, cultura—, es propósito del autor sentar las bases para una progresiva integración de estas perspectivas. Un segundo volumen reunirá ensayos acerca de Thomas Mann y de Sören Kierkegaard; mientras el último estará articulado en torno al problema de las relaciones entre fenomenología y dialéctica.

Con la publicación de estos trabajos ilustra Paci su particular posición filosófica, ya que cada uno de ellos revela esa voluntad de unificación de todas las expresiones de la vida humana, propia de la acti-

tud teórica que Paci ha llamado "actitud relacionista": la puesta en relación dialéctica, abierta y teleológica de todas las manifestaciones de la cultura. "En la relatividad del tiempo se intenta captar la formación de un horizonte unitario. Esta búsqueda debiera acercarse cada vez más a la realidad y a todas las diferencias de la realidad, pero debiera también llegar a descubrir, en las diferencias, una dirección o una intención única, una verdad en formación" (p. 197).

En el conjunto de los ensayos se destacan algunos temas que solicitan con mayor intensidad el interés del autor. Por ejemplo, el pensamiento de Alfred North Whitehead y su relación con la filosofía de Husserl es

objeto de consideración en cuatro trabajos diferentes: "El significado de Whitehead", "Lógica y filosofía en Whitehead", "Empirismo y relacionismo en Whitehead", "Whitehead y Husserl". El autor insiste en "...la extraordinaria analogía de algunas posiciones de Husserl y de Whitehead" (p. 81). Estas correspondencias a veces quedan ocultas debido a diferencias terminológicas. Por ejemplo, observa Paci, podría oponerse el pensamiento de Whitehead, que se presenta como un naturalismo, a la fenomenología, que empieza por "poner entre paréntesis" el mundo natural. Sin embargo "...el naturalismo de Whitehead no es otra cosa que lo que la fenomenología llama retorno a la *experiencia originaria*, retorno «a las cosas mismas»" (p. 11). Resulta interesante destacar la coincidencia profunda de ambas filosofías, sobre todo si se piensa que cada una de ellas se desarrolló sin tener conocimiento de la otra (p. 82). El paralelismo salta a la vista. Por ejemplo, ante el problema de la relación entre ciencia y experiencia, Whitehead y Husserl coincidirían en señalar la necesidad de reconducir las abstracciones científicas al *campo de la vida* (Field of Life), según uno, y al *mundo de la vida* (Lebenswelt), según el otro. El concepto de *Lebenswelt*, que Husserl relaciona en primer término con el mundo perceptivo, quedaría expresado por la noción de *Feeling* en el contexto de Whitehead. Por otra parte, ambos autores consideran que el método matemático no puede reemplazar al método propio de la filosofía: "Whitehead consideraba errada la aplica-

ción de la matemática al método de la filosofía. Y Husserl escribe que el ideal de la matematización ha sido nefasto para la filosofía" (p. 84). Una clara analogía puede advertirse también entre la noción de *objeto eterno* en la filosofía de Whitehead y la idea de *esencia* tal como fuera acuñada por la fenomenología. En este sentido, observa Paci, tanto en el caso de Husserl, como en el de Whitehead, se ha podido hablar de "platonismo". Después de haber indicado detalladamente los numerosos puntos de contacto que se dan entre ambas filosofías, Paci concluye: "En último análisis puede decirse que las filosofías de Husserl y de Whitehead son análogas en cuanto ambos son filosofías del tiempo y de la relación" (p. 94).

Son varios los artículos en los que el autor se ocupa de los problemas del arte y de la literatura contemporáneos: "Fenomenología y literatura", "Fenomenología y narrativa", "Fenomenología, psiquiatría y novela", "Robbe-Grillet, Butor y la fenomenología". Considerando el desarrollo de la pintura moderna, comprueba Paci una esencial analogía con las etapas del método fenomenológico. Ante todo la idea de *intencionalidad*: "De Van Gogh puede decirse, fenomenológicamente, que en su pintura se produce el encuentro del Yo y del mundo, de nuestra vida interior y de las cosas" (p. 167). Según Paci, el artista moderno lleva a cabo una verdadera *reducción fenomenológica* del mundo ya dado: "La realidad rígida del mundo se deforma, se transforma o, más bien, se informa o se reforma, revive en un sentido

nuevo..." (p. 167). Con Merleau-Ponty, insiste el autor en presentar a la pintura de Cézanne como la destrucción del mundo habitual de figuras y de cosas y la creación de un mundo de cosas percibidas y vividas en su realidad íntima. Estas dos etapas de la reflexión fenomenológica —reducción del mundo "natural" y constitución del mundo a partir de la experiencia originaria— encontrarían, según el autor, sus contrapartidas en el campo del arte contemporáneo: habría una *negación* del mundo natural, un "antinaturalismo", que tendría su manifestación en el surrealismo y en el arte abstracto, mientras que con el expresionismo se asistiría a una *recreación* del mundo. Sin embargo, observa Paci, este paralelismo no siempre se cumple de modo cabal: "...a menudo el arte contemporáneo ha vivido, por simpatía indirecta o por analogía implícita, el movimiento negativo de la fenomenología, sin seguir, por otra parte, a la fenomenología en el más difícil y serio movimiento positivo, constitutivo y reconstructivo" (p. 168). Cuando esto sucede, cuando el proceso del arte se detiene en la etapa *negativa*, la "intencionalidad estética" se pierde, el "significado humano" es olvidado. En este sentido Paci habla de "crisis del arte contemporáneo", así como Husserl se refiere a la "crisis de la ciencia". El arte en crisis cae en el círculo vicioso del *vanguardismo*: es grito sin palabra, arte sin línea ni figura. En este análisis se advierten ideas permanentes en el pensamiento de Paci: su posición ante el problema de la existencia y su interpretación del fe-

nómeno estético (comparar con *Existencialismo e historicismo* —1950— y *Existencia e imagen* —1947—).

Paci dedica tres artículos a exponer las relaciones existentes entre los desarrollos de las ciencias humanas y el curso del pensamiento filosófico contemporáneo. En "Problemas de antropología" destaca las conexiones de la fenomenología con todas las ramas de las humanidades. De acuerdo con Paci, el pensamiento de Husserl debe ser considerado la base fundamental para todo desarrollo de la ciencia antropológica: "La antropología, desde el punto de vista fenomenológico, es la «ciencia de la *Lebenswelt*» de los sujetos que tienen como tarea la construcción de una sociedad que, como dice Husserl, sea capaz de superar el naturalismo, el objetivismo y el olvido" (p. 210). En este artículo Paci toma algunas ideas que ya había desarrollado en un trabajo presentado en Royaumont: se trata de un conjunto de reflexiones acerca del problema de los sueños, desde el punto de vista filosófico, antropológico y psicoanalítico. Si bien la referencia a Husserl le parece decisiva, Paci considera que la tarea de una fundamentación filosófica de las ciencias humanas debe muchísimo a la obra de Gian Battista Vico: "Es preciso recordar que la *Ciencia Nueva* de Vico es la primera gran obra en la que se intenta una antropología como fenomenología de la humanidad, en la que se estudian los sueños, los mitos, el lenguaje, los símbolos, en fin, toda la cultura, a partir de la fantasía y de las imágenes" (p. 211). Paci estudió el pen-

samiento de Vico en *Ingenus sylvia*, publicado en 1949.

Dentro del ámbito de las ciencias del hombre, destaca Paci la importancia de la noción de *estructura*. En "Estructura y trabajo viviente" examina esta idea fundamental tanto para la sociología, como para la psicología, la lingüística y la antropología. Basándose en algunos desarrollos de la teoría marxista, Paci examina las dificultades que derivarían de la idea de *estructura* tal como es presentada por Claude Lévi-Strauss, principalmente en su *Anthropologie structurale*. Lévi-Strauss insistiría en el carácter abstracto de la estructura, en su independencia con respecto a la realidad que pretende explicar. Según Paci, este modo de considerar la estructura corre el riesgo "...de perder conciencia del significado de la abstracción, de la génesis operativa de los modelos, de las operaciones constitutivas, de la relación entre construcciones categoriales y realidades empíricas" (p. 220).

En el artículo titulado "Acercas del concepto de estructura", Paci se propone establecer algunas distinciones terminológicas. Le interesa aclarar la relación entre las ideas de *estructura*, *modelo*, *categoría*. "Para reconocer una estructura precisamos modelos, abstracciones y categorías; pero esto no significa que la estructura coincida con los modelos, con las abstracciones y con las categorías" (p. 221). Remitiéndose a la obra de Marx, Paci proclama el carácter concreto de la estructura: de ninguna manera debe ser considerada como un mero producto de la síntesis reflexiva. En

los trabajos de los economistas modernos —en Keynes, en Schumpeter— Paci encuentra la idea de una necesaria referencia de los modelos elaborados por la ciencia a estructuras fundamentales que le son dadas al investigador antes de cualquier categoría científica. De esta manera, el autor relaciona el problema particular de las estructuras económico-sociales, con la temática fenomenológica de la fundamentación del pensamiento científico y el *mundo de la vida*: "...el problema de una estructura real pre-categorial y de una ciencia *sui generis* de esta estructura" (p. 224). Paci encará el tema en su obra *Función de las ciencias y significado del hombre*, publicada en 1963.

El volumen que comentamos se completa con los siguientes trabajos: "Nota sobre Bertrand Russell", "Caída de la intencionalidad y lenguaje", "Locura y verdad en Santayana" y "Ciencia y humanismo italiano".

La amplísima tarea de síntesis que Paci se ha propuesto, requiere una perspectiva singular que, sin renunciar a la ineludible inserción temporal de todo pensamiento, sin caer en la abstracción, permita y promueva la progresiva unificación de todas las expresiones de la vida humana. Paci encuentra esta dimensión integradora en la filosofía fenomenológica: "La tarea de la fenomenología consiste en disolver las formas ya constituidas y anónimas, las formas que se han convertido en hábitos inconscientemente aceptados. Todo debe hacerse presente y ser vivificado en nosotros, todo debe encontrar en nosotros, en la fresca

fuentes de nuestra experiencia, un punto de partida siempre renovado, una siempre nueva originalidad" (p. 166). Tal la tarea. Quizá demasiado importante para que estos bre-

ves ensayos puedan aspirar a realizarla, como no sea en la discreta medida de una exploración primera.

RICARDO POCHTAR

GÓMEZ ROBLEDO, ANTONIO, *Sócrates y el socratismo* (México, Fondo de Cultura Económica, Publicaciones de Diánoia, 1966), 204 pp.

Sobre Sócrates se ha escrito mucho —quizás demasiado— pero, curiosamente, no podemos decir que este nuevo libro que publica Gómez Robledo, a pesar de que no trae ninguna tesis revolucionaria sobre el tema, sea en modo alguno superfluo.

El título "Sócrates y el socratismo" no debe engañarnos: no se trata de una historia de las doctrinas de los filósofos socráticos, sino de una descripción de los rasgos de la vida y el pensamiento del que, en cierto sentido, es el primero de los filósofos griegos.

Mil veces se ha dicho (y es incómodo repetirlo) que cuando estamos ante grandes personalidades, difícil es discernir el pensamiento de la vida. Esto se cumple superlativamente en Sócrates, quien —nos dice Robledo— "enseñó no una filosofía, sino el filosofar". Por eso es que lo realmente importante es comprender a Sócrates "situacionalmente", "actuando", en sus acciones y reacciones contra un medio real al que se halla sinceráticamente unido.

Pero la "situacionalidad" socrática no se agota en la Atenas del siglo V, sino que se proyecta además en una dimensión historiográfica. Por estos motivos, es que la palabra "según" encabeza casi to-

dos los títulos de las capítulos del libro.

El primer capítulo ("Sócrates según sus intérpretes") apunta a la referida situacionalidad historiográfica del filósofo. Platón y Xenofonte son las más importantes fuentes de que disponemos y, asimismo, son dos perspectivas en las cuales se actualiza la figura de Sócrates. Schleiermacher fue el primero en plantear el problema socrático, es decir, cuál de las fuentes debe preferirse y —en caso de optar por Platón— cómo discernir lo socrático de la filosofía del discípulo. Además importa saber qué valor debe darse al breve pero concluyente testimonio aristotélico que atribuye a Sócrates el haber especulado en el campo de lo moral y haber llegado a las definiciones de los universales. Riquísima es también la fuente de Aristófanes (en *Las Nubes*) a cuyas jocosidades dice el filósofo hacer frente en su defensa.

Sabemos que después de planteado el problema socrático, se dio más crédito de veracidad a los escritos de Xenofonte; hoy, por el contrario, gozan de más favor los diálogos platónicos. Pero el problema de si los diálogos tienen o no un correlato histórico, queda aún en pie para muchos. Y este problema se

complica mucho más por la "falta de conciencia crítica de los antiguos". Robledo nos muestra el estado actual de estos asuntos adoptando una posición intermedia entre los que niegan el valor historiográfico de los diálogos y entre los que los aceptan sin reservas.

Gómez Robledo tiene, no obstante, una interpretación bien definida de Sócrates: "Para mí, al igual que para los Apologistas griegos, el Lógos que «se hizo carne», tuvo por heraldos y precursores tanto a los profetas de Israel como a los filósofos griegos". Pero enseguida se justifica, diciendo con suma franqueza: "Mi visión, por tanto, podrá impugnarse en tanto que es condicionada por el espectador, pero por esto mismo, es vital y sincera. Y es un reproche, además, que no tiene mayor curso en el perspectivismo de la filosofía contemporánea".

En los capítulos 2º al 5º analiza el autor los rasgos de la personalidad socrática según su circunstancia, según su vida, según su apología y según su muerte. En estos capítulos hace constante referencia a los diálogos de Platón, de los cuales no se aparta sino para establecer coherentes inferencias, y muchas de ellas no distan de la simple literalidad.

Al analizar las circunstancias de la Atenas del siglo V (la "época más dramática" de la historia griega) pone de manifiesto la lealtad de Sócrates no sólo a su ciudad sino al momento histórico en que vivió, la forma en que asumió los hondos conflictos existenciales de Atenas, pero no para sufrírselos pasivamente sino para trascenderlos por medio

de la filosofía. Por esto es que lo llama Robledo "el ciudadano más ateniense". Sin negar esto, por nuestra parte podemos afirmar que, al mismo tiempo, fue Sócrates el "menos" ateniense de los ciudadanos, por el "mundo nuevo" que anunció y por el giro inverso y "antinatural" que dio a todos los valores característicos del ser griego.

Sócrates se nos aparece a los modernos como un hombre especial, extraño, y esto no es simplemente por la distancia histórica. Parecido sentimiento experimentaron respecto de él sus contemporáneos, como Alcibíades, que lo comparó con el sileno Marsias, que "hechizaba a los hombres". Lo curioso es que este hombre extraño, distinto, no dejó en ningún momento de ser un verdadero *polites*; al contrario, fue el valeroso guerrero de Potidea y de Delio.

Robledo interpreta la Apología siguiendo con literalidad el documento platónico. Rechaza por anacrónica la hipótesis del "suicidio voluntario", manteniendo fidelidad a su visión cristiana al escribir que la "misión divina" de que habló Sócrates fue —en cierta forma— similar a la de Jesús. Su juicio "no era el proceso de Barrabás, sino el de Cristo, de este Cristo del paganismo".

Pero además de ser la encarnación parcial del Verbo, Sócrates representa, según la imagen nietzscheana, la máxima cristalización del espíritu apolíneo. Pero esta afirmación de Robledo se debería quizás a una lectura un tanto superficial de *El origen de la Tragedia*.

La obra culmina con dos capítu-

los titulados "Sócrates y Jesús" y "El evangelio soocrático". En cuanto al primero de estos capítulos, se nos dice que no se busca una identificación entre ambos sino más bien "iluminar juntamente semejanzas y diferencias", reconociendo enseguida que "las diferencias son mayores que las semejanzas".

La semejanza se halla en la "conciencia de su misión", en el "celo de las almas" y en las similitudes en las doctrinas y en el "estilo de vida y muerte". Ambos vinieron al mundo para dar testimonio de la verdad, pero Sócrates la testimoniaba buscándola y Jesús, en cambio, dijo ser su portador. Hay un "magisterio auténtico en Jesús", un "afán inquisitivo en Sócrates". Por otra parte, si tomamos como mira la muerte de ambos, veremos en el filósofo una muerte que, como tal —filósofo— lo atestiguaba. Jesús,

en cambio, tiene una muerte agonal; es el Dios que ha venido a redimir a los mortales.

Al ligar, de alguna manera, las figuras de Sócrates y de Cristo, no podía Robledo olvidar hacer una somera referencia al pensamiento cristiano medieval pues, para él, las últimas consecuencias del socratismo estarían dadas en el cristianismo.

Superfluo es referirse al primerísimo papel que jugó Sócrates. Partero del pensamiento occidental, señaló un camino por el cual estamos aún transitando. Y, enorme ironía, sigue siendo un problema descontrañar su pensamiento. Ello quizás debido a que (y así concluye su libro Robledo, con una cita de Wilamowitz) "fue un hombre infinitamente mayor que sus palabras".

ERNESTO LA CROCE

NOUSSAN-LETTY, LUIS, *El núcleo especulativo de la "Apología" de Platón.*

Apéndice publicado en la edición de la *Apología de Sócrates* (Buenos Aires, Eudeba, 1966).

Sostiene Noussan-Letty que el núcleo especulativo de la *Apología* se encuentra en la indagación del sentido del Oráculo, precedida por el relato de la consulta de Querofón. Sin embargo, aclara, la mayoría de las interpretaciones críticas tradicionales responden al interés por la figura de Sócrates, y es este interés predominantemente histórico el que traza el horizonte para todas las cuestiones planteadas a propósito del relato del Oráculo.

Noussan-Letty denomina *inter-*

pretaciones históricas a todas las que, por su intención y estructura, caen dentro del planteo recién mencionado. Tal es, a su juicio, el caso de Zeller, Croiset, Hackforth y otros que han llevado a cabo sus investigaciones dentro de una línea histórico-filológica.

Hay además de éstos, otros intentos de crítica no histórica de la *Apología*. Así, por ejemplo, Schanz, Wolff y Meyer. Pero Noussan-Letty afirma que ninguno de ellos logra totalizar el cumplimiento de las

exigencias relativas a una *interpretación temática* del texto en cuestión.

Lo propio de una *interpretación temática*, nos dice el autor, es saltar por encima de la crítica para restituir el texto, integralmente, a su patria: la totalidad textual que le da vida y sentido. Si despeja su camino apartando la cuestión de la historicidad fáctica del relato, no le niega historicidad en ningún sentido. Deja más bien despejado el camino y trazado el horizonte para preguntar por su verdadera historicidad, por su significación histórica para la metafísica occidental.

A continuación, Noussan-Letry aborda el pasaje que él considera medular para una comprensión esencial del relato del Oráculo:

21 b 2-8: Pues bien, al enterarme de esa sentencia, reflexioné del modo siguiente: "¿Qué quiere decir el dios, y cuál es el sentido de sus oscuras palabras? Pues yo bien tengo conciencia de no ser, en lo más mínimo, sabio. ¿Qué quiere pues decir al declarar que yo soy el más sabio? Pues por otra parte no debe de mentir, ya que no le está permitido."

Como Sócrates presupone que el Oráculo es proposicionalmente falso, podría bastar un solo caso (un sujeto más sabio que él) para refutarlo. Por ello elige al comienzo un sujeto distinguido sólo por su aparente saber (21 b 9). En el caso de este primer examinado, que

resulta ser un político, el Oráculo no llega a ser refutado; parece más bien confirmarse, porque Sócrates no lo encuentra más sabio que él. Al mismo tiempo, comienza a perfilarse la naturaleza del saber socrático. Sócrates no se considera más sabio que el político en el saber que éste debería poseer. Posteriormente examina a los poetas y a los artesanos, entre los que tampoco encuentra ninguno más sabio que él. Vale decir que la naturaleza del saber socrático es cualitativamente diversa del saber o no saber de los examinados. El saber que el dios encuentra ejemplificado en Sócrates no constituye pues un conocimiento específico relativo a una especialidad determinada. Por eso Noussan-Letry puede decir que el sentido del pronunciamiento del Oráculo es algo que se encuentra más allá de su verdad o falsedad fácticas. Por eso, lo que el dios ha dicho y lo que quiere decir no coinciden; pertenecen a órdenes totalmente diversos, y no puede ya ser cuestión la verdad o falsedad fáctica de lo dicho literalmente por el dios.

Finalmente se hace explícita la distinción entre hechos y sentido. Al trascender el enunciado del Oráculo hacia su sentido, se evidencia para Sócrates, al mismo tiempo, que dicho sentido no lo alcanza como persona empírica, pero sí lo alcanza y compromete como totalidad, en su *sí-mismo*. Por eso el sentido del Oráculo no es sólo respuesta a la indagación de Sócrates, sino también cuestión, reclamo, con respecto al cual Sócrates es, desde el comienzo, con su indagar y preguntar, una respuesta.

El orden del sentido o de la ver-

dad no está en la pregunta ni en la respuesta, sino en la totalidad pregunta-respuesta, en el diálogo mismo. El Oráculo es interpretado como vocación (reclamo) y Sócrates asume explícitamente la indagación como ocupación permanente, porque su propio ser se le revela como diálogo.

Las expresiones *en ayuda del dios* y *servicio del dios*, del trozo al cual pertenece la cita, podríamos formularlas *in pro* y *al servicio del orden* del sentido. Esto lo dice Noussan-Letry porque, a su juicio, no es posible distinguir en el texto de la *Apología* lo religioso de lo ontológico.

Reitera una y otra vez el autor que el sentido del Oráculo no es una proposición, como habitualmente lo entendió la crítica, sino una cuestión. Dicha cuestión es la del hombre en relación con su ser, que indica señalando la finitud fundamental del hombre y la posibilidad de asumir y trascender esa finitud como auténtica posibilidad en Sócrates, a quien coloca como ejemplo. El sentido anida en el Oráculo tan sólo cuando éste se revela como cuestión (y no como una mera respuesta proposicional), en el preguntar de Sócrates concebido como respuesta a un reclamo y no como mero preguntar por esto y aquello.

El preguntar de Sócrates en la indagación del sentido del Oráculo es, pues, preguntar ontológico. Mas el sentido no descansa ni en la pregunta abstracta ni en la respuesta, sino en la totalidad pregunta-respuesta, que es pregunta (y) respuesta.

Platón se pregunta por el sentido de la vida de Sócrates; lo mis-

mo que Sócrates cumple con el Oráculo en la *Apología*, lo cumple Platón con la vida de Sócrates, conjunto de hechos a los cuales, como enigma, es menester preguntar por su sentido. De allí que Noussan-Letry nos diga que al colocar el Oráculo de Delfos como punto de partida del *pragma* de Sócrates, Platón pueda afirmar que el sentido de la vida de Sócrates (filosofía) es respuesta a una vocación ontológico-religiosa, comportamiento ante lo divino en última instancia*. Al adoptar una actitud dialógica frente a la vida de Sócrates y hacer filosofía, en lugar de limitarse a transcribir una defensa que tuvo lugar, Platón hace suyo el reclamo, vale decir: la vocación ontológico-religiosa de Sócrates. Por nuestra parte debemos decir, para finalizar, que con este trabajo Noussan-Letry ejecuta un giro radical en la orientación de la crítica filosófica. Su ensayo *El Núcleo Especulativo de la Apología Platónica* no es un mero agregado a la edición de EUDEBA de la *Apología*. Constituye, por el contrario, la prolongación de un esfuerzo pensante que sólo puede llevarse a cabo con éxito cuando, como en el caso de Noussan-Letry, el sentido de la tarea filosófica es asumido con lúcida y total responsabilidad personal.

SANTIAGO EZEQUIEL KOVADLOFF

* Esta asimilación de lo ontológico a lo religioso es uno de los aspectos en que diferimos con Letry. Se trata de una cuestión decisiva para la comprensión de Platón y, en particular, de la *Apología*. Sin embargo Letry no la desarrolla en este trabajo, limitándose a la afirmación que arriba mencionamos.

VERDENIUS, W. J., *Mimesis, Plato's Doctrine of artistic Imitation and its meanings to us* (Leiden, E. J. Brill, 1962), 50 pp.

El concepto de mimesis ha dado lugar a repetidas controversias entre los intérpretes de Platón. También ha provocado discusiones a través de la historia de la estética, tanto en los tiempos en que gozaba del favor de artistas y filósofos como en aquellos en que perdió vigencia. El interesante libro de Gilbert y Kuhn, *A History of Esthetics* (1956), muestra los jalones de ese renovado debate. Hasta los días del Romanticismo la teoría del arte como mimesis mantuvo la supremacía; cayó luego en descrédito y finalmente quedó un tanto oscurecida por las teorías que interpretan la naturaleza del arte como creación y como expresión. Pero su interés para la reflexión filosófica continúa vivo hasta hoy.

Esta vitalidad del tema explica el subtítulo de la obra de W. J. Verdenius: "la imitación artística en Platón y su significación para nosotros". No presenta el contenido de un capítulo de historia de la estética antigua, sino que examina la vigencia de sus ideas en el momento actual y para el arte de esta época. Por eso tiene doble importancia.

Su autor es profesor de griego en la Universidad de Utrecht y ya ha abordado temas semejantes, especialmente en dos artículos de fechas anteriores: *L'Ion de Platon* (1943) y *Platon et la poésie* (1944). En el segundo procuraba mostrar que la apreciación personal del arte de

Platón era compatible con la crítica de su función social, y que ambas concordaban con el espíritu general de su filosofía. En el estudio que es objeto de este comentario intenta corroborar esa tesis.

El texto, breve y rico en ideas, pertenece a la serie de monografías que, con el título de *Philosophia antiqua*, se publica en Leiden al cuidado de W. J. Verdenius y J. H. Waszink. El autor examina el concepto de imitación, tanto desde el punto de vista histórico como sistemático, aunque renuncia a ofrecer un panorama completo de la estética de Platón. Su examen es positivo porque corrige y amplía las ideas corrientes sobre la significación del arte en la filosofía de Platón y estimula nuestras reflexiones sobre la naturaleza de la obra artística y del proceso creador.

Sus reflexiones comienzan con dos preguntas: ¿imitación en Platón equivale a copia servil?, ¿tienen razón los que desprecian los elementos imitativos en el arte y elevan a la fantasía y a la expresión al rango de principios fundamentales? De este modo queda señalado el contraste entre las interpretaciones más difundidas de Platón y las teorías de los modernos emancipados de su influencia.

Basado en un examen atento de los textos fundamentales, el autor sostiene que imitación no es copia, sino transformación. Para entender

correctamente esta afirmación no hay que olvidar las palabras de Platón a propósito de la inspiración, en el *Ion*, cuando se refiere a la intervención del poeta que transmite el mensaje divino. El poeta ha de articular en palabras las imágenes que se van presentando a su espíritu en el momento de la inspiración. Verdenius señala también que hay que tener presente el fundamento metafísico del concepto de imitación: en la realidad se distinguen tres niveles: las formas ideales, los objetos visibles y las imágenes artísticas. Estas últimas toman como modelo a los objetos visibles pero reflejan las formas ideales. En la teoría de la inspiración se expresa lo mismo diciendo que el poeta traduce el mensaje divino al lenguaje humano. Si la obra de arte está lejos de la verdadera realidad, que es el mundo de las ideas, no por eso se vuelve de espaldas a ella.

La concepción platónica del arte muestra la lucha entre dos inclinaciones de su autor: la realista, que lo acerca al mundo de las cosas de donde extrae sus modelos, y la idealista, que le recuerda la existencia de las ideas, arquetipos de las cosas y también indirectamente de la obra de arte. Verdenius señala la conexión entre la teoría de la imitación y la concepción jerárquica de la realidad. El concepto de imitación establece el nexo entre pensamiento y realidad, palabras y cosas, sonidos y armonía divina, tiempo y eternidad, ley y verdad, figuras visibles y formas eternas. El concepto de imitación tiene, de esta manera, un significado muy amplio

en la filosofía de Platón. No se reduce al de copia, sino al de aproximación, que no excluye los de sugestión o evocación. El arte no queda encerrado en los límites de la realidad empírica, sino que pugna por aproximarse al mundo de las ideas. Con esto se contesta la segunda pregunta: no hay razón para despreciar los elementos imitativos, porque lejos de encerrarnos en el mundo empírico nos abren la puerta de una esfera más alta de la realidad.

Esta tendencia idealista de la concepción del arte quedó oscurecida entre los intérpretes a causa de la insistencia de Platón en acentuar la importancia de la función social del arte: política, moral, pedagógica, etcétera. Pero es posible separarla de esos fines y mostrar la genuina naturaleza del arte. En la tesis de la imitación parecen conciliarse el idealismo y el realismo.

Platón ha reaccionado frente a los peligros de una excesiva libertad en el arte, que podrían caracterizarse como capricho, arbitrariedad, juego sin propósitos morales, frivolidad. Ha comprendido que la libertad del artista estaba restringida por el mundo en que vive el hombre; ignoraba lo que vendría muchos siglos más tarde: la noción de creación, la concepción del arte como un reino autónomo. Su teoría, que convierte al arte en interpretación de la realidad, niega que el arte sea un fin en sí mismo, para aproximarlo a la alegoría.

El esfuerzo de Verdenius por concebir la teoría de la imitación dentro del sistema metafísico de Platón parece convincente, lo mismo

que su propósito de separar la naturaleza del arte de la función social del arte. Sus conclusiones merecen ser atendidas y resultan de interés para promover un diálogo con las

posiciones modernas que tanto insisten en el valor de la creación y de la expresión.

STELLA MARIS VIDAL

COHEN, PAUL J., *Set Theory and the Continuum Hypothesis* (New York, W. A. Benjamin, Inc. 1966).

La hipótesis del continuo fue enunciada por Cantor en la segunda mitad del siglo pasado. Esta hipótesis responde a la pregunta: dado un conjunto infinito de objetos, ¿cuántos subconjuntos distintos pueden formarse con los objetos de dicho conjunto? La hipótesis de Cantor, generalizada para todo conjunto infinito, contesta dicha pregunta de la siguiente manera: si el número de objetos de un conjunto infinito es un número cardinal infinito dado, el número de subconjuntos de dicho conjunto es exactamente el número cardinal infinito siguiente en la sucesión transfinita bien ordenada de números cardinales. Cantor enunció dicha hipótesis (aunque sólo para el primer número cardinal infinito) simplemente porque era la hipótesis más sencilla y a la vez la más natural de acuerdo con la experiencia matemática de la época.

Como indicación de la importancia fundamental de esta hipótesis para la lógica y para la matemática basta recordar que la cuestión de establecer su validez ocupó el primer puesto en la lista de veintitrés problemas básicos que David Hilbert enumeró en su célebre discurso de principios de siglo, discurso que presidió e inspiró parte considera-

ble de las investigaciones lógicas y matemáticas subsiguientes. El segundo de los problemas de dicha lista fue el de la consistencia de la aritmética formal, problema al que Kurt Gödel dio solución parcialmente negativa en 1931, demostrando que la consistencia de la aritmética es indemostrable con los recursos solos de dicha aritmética. Pero fue en 1963 cuando Paul J. Cohen dio respuesta (también negativa) al primero de los problemas de Hilbert, demostrando que la hipótesis del continuo es indemostrable con los axiomas de la teoría de conjuntos, o, con términos de Hilbert, que la hipótesis del continuo es independiente de dichos axiomas.

El libro de Paul J. Cohen al que se refiere esta reseña contiene la demostración completa de dicha independencia. Sólo por esta razón, esta obra es sin duda una pieza histórica superior de investigación lógica. Mas aparte de la importancia intrínseca del resultado, los métodos inventados por Cohen para tal demostración parecen tener un poder y generalidad deductivos poco comunes. Aunque es temprano para aseverar por seguro, todo indica que estos métodos de Cohen son en verdad el instrumento más fecundo

aparecido en la lógica matemática desde la aritmetización de Gödel.

En particular, Cohen desarrolla el método que denomina de "condiciones forzantes". Estas condiciones son conjuntos de proposiciones definidos en el modelo más simple de la teoría de conjuntos (el modelo mínimo), y su objeto es el de servir de telescopios lógicos con los cuales aprehender las propiedades de otros modelos similares. Pero además de esta función, las condiciones forzantes "fuerzan" la pertenencia de nuevos conjuntos (llamados "genéricos") a los dominios de los nuevos modelos. Por así decir, las condiciones forzantes prácticamente construyen desde fuera los nuevos modelos. Con este método, Cohen edifica tres modelos distintos de la teoría de conjuntos en los cuales no se satisfacen respectivamente el axioma de constructibilidad de Gödel, la hipótesis generalizada del continuo, y el axioma de elección, lo cual demuestra la independencia de cada uno de estos tres axiomas e hipótesis con respecto a los axiomas de la teoría de conjuntos. El axioma de elección, en particular, es famoso por las interminables discusiones a que ha dado lugar en filosofía y fundamentos de la matemática. Aunque su validez es aceptada por la mayoría de los matemáticos (no habría topología general sin dicho axioma, por ejemplo), escuelas minoritarias como la del intuicionismo aún insisten energicamente en la falta de fundamento racional de dicho axioma.

La indemostrabilidad del axioma de elección no ha sorprendido a nadie ni ocasionado mayor revuelo. En

contraste, la independencia de la hipótesis del continuo ha provocado una corriente de revisión de la teoría axiomática de conjuntos. Uno de los revisionistas más radicales es Saunders MacLane, quien sugiere nada menos que la eliminación de la idea de conjunto y su sustitución por la idea de categoría. Un sistema de "categorías sin conjuntos" debe, a su juicio, retener las propiedades más importantes de la teoría de conjuntos, pero, al mismo tiempo, debe también evitar la aparición de problemas como el del continuo, o por lo menos darles solución natural dentro del sistema. La opinión opuesta de aceptar simplemente la hipótesis generalizada del continuo como axioma adicional carece de defensores decididos y es criticada por Gödel entre otros, basado en el hecho de que algunas consecuencias de dicha hipótesis son lógicas y matemáticamente indeseables.

En síntesis, el libro de Cohen es, sin duda alguna, lectura obligada de todo especialista de lógica matemática que desee estar al día. Además de la demostración de la independencia de la hipótesis del continuo, el libro contiene también una demostración muy clara de la consistencia de dicha hipótesis (versión simplificada de la memoria original de Gödel publicada en 1940). La obra está bastante libre de errores pero carece de fe de erratas. La mayoría de los errores son fáciles de advertir. Algunos de ellos, sin embargo, son causa inevitable de frustración. Entre los peores, permítasenos mencionar los del teorema 2, página 132, en cuya demostración hay varios subíndices errados que en mi semi-

nario de lógica de la universidad de Pittsburgh nos costaron considera-

ble pérdida de tiempo. Queda avisado el lector.

FLORENCIO GONZÁLEZ ARENJO

BECKER, OSKAR, *Magnitudes y límites del pensamiento matemático*. Traducido por Miguel de Guzmán (Madrid, Ediciones Rialp, 1966).

La publicación en castellano de este libro de Becker es un acontecimiento culturalmente importante, ya que nuestra bibliografía es particularmente pobre en obras que se ocupen de problemas fronterizos entre la ciencia y la filosofía, sobre todo con la claridad, rigor y accesibilidad con que se lo hace en esta obra.

Su mérito principal consiste en realizar un análisis de conjunto, siguiendo el orden evolutivo-histórico del pensamiento matemático, tanto antiguo como moderno, con miras a destacar cuáles son las posibilidades y cuáles las limitaciones de la matemática como forma de pensamiento y como método cognoscitivo. Todo el libro está escrito en un estilo diáfano, a veces excesivamente ingenuo, pero, en general, preciso y riguroso. Impresiona favorablemente la ausencia de esa pesada erudición que caracteriza a muchos autores de formación humanística, aun cuando escriban sobre temas científicos, y la precaución del autor al confrontar cuestiones de ciencia actual y clásica, evitando caer en las comparaciones falsamente brillantes. A pesar de ello, muchas relaciones que Becker establece entre concepciones antiguas y teorías actuales (relatividad, cuántica, etc.), son discutibles e inadecuadas.

El libro está dividido en cuatro capítulos. El primero comienza con un relato muy difundido sobre la teoría numérica de los pitagóricos y la cosmología de los milesios; y termina con las concepciones platónica y aristotélica sobre los números y la materia; todo ello matizado con citas de autores contemporáneos, en especial una muy interesante de Heisenberg.

En el segundo capítulo, que parte de la Edad Media y llega hasta la época actual (sin seguir un orden cronológico estricto, sino saltando de un período a otro de acuerdo con las exigencias del tema), quedan, a manera de conclusión, algunas observaciones finales, muy sutiles, de Becker. Según él, la afirmación de que la ciencia exacta se desarrolló sobre todo gracias a las motivaciones de la técnica, es excesiva, aunque su forma de justificarlo no es muy convincente. También es muy interesante una reflexión final sobre el antimatematicismo de Hegel y los filósofos románticos.

Becker vuelve a los orígenes griegos en el tercer capítulo, para analizar el desarrollo de la abstracción, que, según él, está decididamente determinado por la aparición del concepto de infinito, cuyo uso es imprescindible en matemáticas y que, sin embargo, nunca se presenta en

la experiencia técnica o física. Como conclusión, afirma que el carácter formal de la matemática moderna viene, a través de la logística de Leibniz y del uso, muy anterior, de un simbolismo especial para los términos matemáticos, desde los orígenes mismos de la matemática griega (fundamentalmente, de la "apháiresis" de Aristóteles). Este tema, que creemos es clave en la comprensión de lo que viene después, y parte medular de la obra, está tratado, a nuestro entender, muy superficialmente; por ejemplo, se omite destacar la parte que correspondió a la física en la necesidad de "inventar" el infinito.

El capítulo decisivo es el último. En su segunda sección, el autor estudia, a la luz de la filosofía de Kant y de Leibniz, las relaciones de la matemática con la historia y la naturaleza, y es allí donde está su aspecto más original, más filosófico. A pesar de eso (o ¿acaso por eso?) es la más oscura; las apreciaciones de Becker cuando enfrenta la finitud del hombre con la supuesta ilimitación de la matemática, son poco satisfactorias y dan idea de una teoría todavía no muy madura.

Pero es la primera sección del último capítulo la más interesante. Tras un comentario discreto sobre las geometrías no euclidianas (campo éste en el cual tantos especialistas y, sobre todo, tantos no especialistas, han hecho apreciaciones espectaculares), Becker analiza problemas de la fundamentación del análisis

y de la lógica intuicionista. En ese campo demuestra estar bien informado.

Con respecto al teorema de Gödel (1931), el párrafo que le dedica Becker es lo mejor que poseemos en castellano, desde la traducción de la memoria de Nagel y Newman, aunque la relación que hace el autor no sigue la memoria original sino la de Mostowski (1952). En cuanto a divulgación y carácter "didáctico", lo que nos ofrece Becker es notoriamente inferior a los capítulos que Quine, Kleene y otros dedican al mismo tema; pero vale la pena la reflexión que extrae a manera de corolario: "...ni aun la dificultad aparentemente más seria con que ha tropezado el pensar matemático ha conducido a una situación límite, propiamente dicha...". De allí, Becker deduce un rasgo dialéctico distinto del de Hegel, que, según él, data del siglo V antes de Cristo.

Finalmente, diremos que esta obra contiene una tesis interesante, aunque no suficientemente fundamentada; pero no es allí donde debe buscarle su importancia el lector de lengua castellana: esta traducción le permitirá el acceso a temas relativamente nuevos (que en la literatura filosófica publicada en español han sido un poco "tabú", o han dado lugar a acusaciones de positivismo o cientificismo) y le permitirá, especialmente, conocer —aunque no exhaustivamente— los teoremas límites de la metamatemática.

CARLOS A. LUNGARZO

TESIS UNIVERSITARIAS

A. De Doctorado

ANGEL JORGE CASARES, *El problema de la verdad* (30-6-1959)

I. Límites y objeto del problema. II. El concepto griego de verdad. III. La verdad como *adaequatio*. IV. Experiencia, razón y verdad. V. La verdad en Kant. VI. La verdad en Husserl. VII. La verdad en la historia. VIII. La verdad en Heidegger.

El desarrollo histórico de la perspectiva metafísica en la consideración de este problema es como un círculo cuyos extremos, después de una curva de veintiséis siglos, han terminado por tocarse. A partir de la interpretación de la verdad como *adaequatio* se pierde el sentido originario de la verdad como "presencia". Todo el desarrollo ulterior hasta Kant descansa en la acentuación, cada vez mayor, del papel protagónico del "sujeto" del conocimiento y del ámbito de lo *a priori* como propio para el esclarecimiento filosófico del problema. El historicismo significa para esta concepción una crisis radical, pero no para el problema mismo sino para sus soluciones históricas. El historicismo ve la verdad en la historia, pero es ciego para la historia de la verdad. Si bien Husserl no significa todavía el sentido o el suelo metafísico desde el cual puede remediarse tal ceguera, da coherencia al historicismo que supera, al fundar la verdad en la implicación al infinito de la percepción. A la vez, recupera la mismidad de lo conocido, pero, bajo la influencia del trascendentalismo, sólo como objeto intencional. Sólo es posible fundamentar debidamente el *a priori*, acoger la tradición histórica del problema e incorporar cuanto tiene de válido su sentido histórico, si se regresa al significado originario de la verdad como "presencia" —con lo que está en juego, no la mera mismidad, sino la *identidad* plena de lo conocido—; y si se la considera fundada en la relación de la existencia humana con el ser, como lo ha hecho Heidegger.

HERMES A. PUTAU, *El conocimiento de lo individual en Francisco Suárez* (22-4-1961).

El conocimiento intelectual del singular material es un problema que separó a las diversas escuelas medievales, en particular la tomista, sostenida por los dominicos, y la agustiniana, sostenida por los franciscanos. La posición de Suárez entronca con la tradición agustiniana en cuanto sostiene que el intelecto afirma lo individual.

El planteamiento suarista no es simplemente noético (gnoseoló-

gico) sino también metafísico. En este sentido es deudor del ockhamismo, que sostuvo decididamente la primacía del individuo en el orden ontológico. Suárez rechaza los diversos criterios de individuación (la materia signada del tomismo y la heciedad escotista) y en definitiva adhiere a la noción ockhamista de individuo.

En la tesis se discuten algunas interpretaciones contrarias al ockhamismo de Suárez, v.g. de Alejandro, Iturriz, etc. y se señalan los aportes de los historiadores de la filosofía (Moody, Boehner, Guelly) en el sentido de una revaloración de Ockham y el significado metafísico de sus tesis.

Suárez ha renovado la tradición agustiniana con aportes metafísicos que lo ubican en la línea del pensamiento moderno, como aparece en el trabajo de Leibniz sobre el principio de individuación.

B. De Licenciatura

EZEQUIEL DE OLASO, *La duda metódica y la crítica de los grandes post-cartesianos* (1963)

El trabajo está dividido en cuatro partes: en la primera se hace una exposición general de la duda como origen esencial del método cartesiano; en las dos siguientes se enfrenta esa caracterización con las críticas efectuadas por Spinoza y Leibniz; la última procura profundizar en las raíces de esa polémica. Se intenta mostrar que la incompreensión de la duda metódica, por parte de Spinoza y Leibniz, es doble: 1) respecto del orden de razones cartesiano permanecen en una actitud ingenua y no superan el plano de la duda natural o escéptica; 2) su examen de la duda metódica está regido por un criterio de verdad y una noción de la libertad completamente diferentes de los cartesianos. La discusión prepara el terreno para una nueva reflexión sobre la duda como punto de partida absoluto de la filosofía.

J. C. COLACILLI DE MURO, *Cómo expresamos lo que conocemos* (15-5-1962)

El análisis de las expresiones del conocimiento constituye un método objetivo que permite establecer las notables diferencias existentes entre los diversos resultados de los procesos gnoseológicos. Lo que hay (nivel óntico) nos es dado a la aprehensión gnoseológica (nivel gnoseológico) de acuerdo con su naturaleza; y lo que hay como resultado de ser conocido (nivel ontológico) exige ser expresado (nivel expresional), también de acuerdo con su naturaleza.

Asimismo, el análisis objetivo de las expresiones del conocimiento configuraría la vía regia para determinar el grado de realidad (óntica, ontológica, gnoseológica, expresional) de las entidades que pueblan nuestro universo metafísico.

SARA STRASSBERG, *Sobre la posibilidad de la ética* (23-3-1962).

Plantado el problema de la posibilidad de la ética como disciplina filosófica autónoma, se centra la investigación en la determinación de su posible objeto de estudio. Para esto se intenta averiguar si hay en la acción humana —campo de trabajo de las distintas éticas y objeto real de la experiencia científica— rasgos específicamente morales. La descripción empírica de la conducta a partir del individuo actuando en situación, y el análisis de la acción en sus distintos niveles, en cuanto "realización intencional de un proyecto consciente" (Sartre), llevan a una experiencia moral específica, irreductible a sus componentes biopsíquicos y sociales. Aquí la moralidad de la acción no se construye teóricamente, sino que se ofrece en la continuidad de la conducta reflexiva; y los elementos que la configuran (libertad, fines, bienes, ideales) se comprenden por reflexión sobre la experiencia vivida al decidir dicha conducta. En cuanto se considera a estos fenómenos específicamente morales como el buscado objeto de la ética, se concluye por sostener la posibilidad y legitimidad de una ética filosófica autónoma, entendida como disciplina teórica no normativa; una ética realista de la acción y de la situación humana, que incluye el estudio psicossociológico de la formación y desarrollo histórico de los distintos sistemas morales.

CARLOS ALBERTO LUNGARZO, *Proyecciones filosóficas del teorema de incompletitud de Gödel* (4-6-1964)

El objeto de esta memoria es analizar y discutir las consecuencias epistemológicas del teorema demostrado por Kurt Gödel en 1931 en el *Monatshefte für Mathematik und Physik*, en el cual este autor prueba la esencial incompletitud de la aritmética elemental, y, *a fortiori*, de cualquier sistema lógico cuya estructura sea lo suficientemente rica como para contenerla.

Luego de una breve descripción del teorema y de refutar algunas interpretaciones incorrectas del mismo, se sostiene la tesis de que la importancia del descubrimiento de Gödel radica en destruir la ilusión formalista de codificar todos los sistemas matemáticos mediante la lógica, con su natural consecuencia para los métodos computacionales (máquinas de Turing). Con todo, se afirma que esto no implica caer en el irracionalismo o en el antilogicismo, sino que obliga simplemente a tratar los lenguajes formalizados como sistemas hipotético-deductivos, en donde los términos que clásicamente correspondían a "universales" hacen las veces de términos teóricos.

MIRTHA EVELIA CARBONARI, *El tiempo y la eternidad en Luis Lavelle* (28-12-1966).

Lavelle establece tres categorías primarias de la Ontología: a) *Ser* como un todo —Fuente eterna de todos los modos posibles de la participación, Infinitud que estalla en la multiplicidad de dichos modos en lo cual consiste la “vie profonde de l'Être”, Dios; b) *Existencia* como el acto de la participación que tiene lugar en un ente capaz de autonominarse yo; c) *Realidad* como el conjunto de los modos participados que afectan al yo bajo la forma de lo dado.

Dialéctica del tiempo y la eternidad: la participación que vincula a estas categorías requiere al tiempo como su condición. En la Eternidad —Acto Puro— no hay intervalo entre su posibilidad y actualidad, mas, lejos de anular al Tiempo, no cesa de producirlo y sostenerlo porque por su totalidad viene a ser como una posibilidad infinita en la cual cada existencia temporal, gracias al tiempo y al ejercicio de su libertad, discierne las posibilidades de su realización y las actualiza.

Devenir, tiempo y eternidad: como los tres grados de la libertad, nuestra existencia deviene y desaparece en un mundo material como sucesión puntual de fenómenos; contra esto, la conciencia “e’ est l’ambition de durer”. Representa el esfuerzo de una voluntad libre que “crea” su tiempo inmanente —“durée”— para actualizar su posibilidad más auténtica y constituir su ser, su esencia espiritual por participación en la Eternidad. Así el mundo que muere a cada instante en el devenir resucita a cada instante en el Tiempo, cuando yo lo transformo en mi propia sustancia.

ROBERTO J. WALTON, *Merleau-Ponty, filósofo del lenguaje* (22-6-1966)

Merleau-Ponty considera al lenguaje como un problema filosófico especial que a pesar de su particularidad contiene dentro de sí a todas las restantes, incluso al de la filosofía. Junto con la visión revela un tipo de experiencia primaria que no está condicionada por un trabajo reflexivo, y descubre una espontaneidad cuya descripción es la misión de la filosofía. El lenguaje nos manifiesta la naturaleza del cuerpo propio, de la expresión y de la intersubjetividad; funda el pensamiento y se identifica con él y permite superar la oposición de sujeto y objeto. La universalidad que el autor le confiere, lo convierte en una perspectiva adecuada para enfocar toda su filosofía. La tesis ubica al pensamiento de Merleau-Ponty dentro de las investigaciones sobre el lenguaje efectuadas en la fenomenología, en la que representa uno de los modos —a partir de Husserl— de considerar el problema por el acento sobre la palabra hablante frente al lenguaje constituido, y ofrece puntos de contacto con el otro, expuesto por Heidegger y ca-

ra caracterizado por negar una posible intuición de cosas fuera del poder que ejerce el lenguaje al nombrarlas. Asimismo alude a los problemas que plantea la pretensión de colocar al lenguaje en cuanto fenómeno expresivo dentro del ámbito corporal.

INFORMACIONES

• XIV CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

(Viena, 2 a 9 de setiembre de 1968)

La Federación Internacional de Sociedades de Filosofía decidió, en sesión celebrada en México, al clausurarse el XIII Congreso Internacional de Filosofía, que el próximo Congreso se celebrase en Viena en 1968. Una invitación oficial del gobierno austríaco ha permitido concretar la realización de esa iniciativa. Por su parte, la Sociedad Filosófica de la Universidad de Viena ha encargado al Profesor Dr. Leo Gabriel la dirección de la organización científica y administrativa del Congreso.

El programa científico previsto para el desarrollo del Congreso contempla los siguientes aspectos:

A. *Sesiones plenarias*: 1. Espíritu y mundo; 2. Libertad: responsabilidad y decisión; 3. Lengua: semántica y hermenéutica; 4. Filosofía e ideología; 5. Filosofía y ciencias.

B. *Coloquios*: 1. Hegel y Marx y la filosofía actual; 2. Importancia de la síntesis en el pensamiento integrativo; 3. La lógica deontica y su significación para la ética y el derecho; 4. Cibernética y filosofía de la técnica; 5. (Tema a determinar por el Instituto Internacional de París).

C. *Secciones*: 1. Lógica; 2. Conocimiento y filosofía de la ciencia; 3. Filosofía del lenguaje; 4. Metafísica; 5. Ética y filosofía de los valores; 6. Estética y filosofía de las artes; 7. Filosofía de la naturaleza; 8. Filosofía de la cultura; 9. Filosofía de la historia; 10. Antropología filosófica; 11. Filosofía social y del derecho; 12. Filosofía de la religión; 13. Investigación de la historia de la filosofía.

D. *Conferencias*:

1. Las *sesiones plenarias* se realizaron en el Auditorium Maximum de la Universidad de Viena. Se tradujeron simultáneamente a las lenguas oficiales del Congreso (alemán, francés, inglés) y estuvieron reservadas a temas fundamentales de la filosofía (1, exposición; 2 ó 3 exposiciones complementarias y discusiones).

2. Los *coloquios* se dedicaron a temas actuales de filosofía (1, exposición y participación en las discusiones).

3. En las *secciones* se discutieron temas sobre dominios específicos de la filosofía (exposición y participación en las discusiones).

4. Figuras significativas de la filosofía contemporánea se dirigieron al público en *conferencias individuales*.

Informaciones: Sekretariat des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie, Universität Wien, Universitätsstrasse 7, 1010 Wien.

• DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA
DE FILOSOFIA Y CIENCIAS AFINES

Con el título de *Documentación crítica iberoamericana*, el Centro de Estudios de Filosofía de la Universidad de Sevilla (España) edita una publicación periódica que se propone contribuir a afianzar y extender las conexiones de los investigadores en el dominio de la filosofía y en el área iberoamericana. Aspira a renovar el espíritu crítico y los criterios metodológicos, respetando la pluralidad de opiniones y estimulando el diálogo entre posiciones opuestas.

Cada entrega, que se distribuye trimestralmente, contiene las siguientes secciones: Crítica, diálogo e investigación; Estudios críticos; Reseñas críticas; Información científica; Notas; Noticias sobre libros; Tesis de doctorado y de licenciatura; Obras de próxima publicación; Noticia bibliográfica sobre colaboradores.

La revista, que se publica en dos lenguas —español y portugués—, tiene su redacción en el Centro de Estudios de Filosofía, Apartado postal 145, Sevilla (España).

• HOMENAJE AL DR. RODOLFO MONDOLFO

Ante crecida concurrencia de alumnos, congregados en el aula mayor, tuvo lugar el 8 de noviembre de 1967, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, con el auspicio del Departamento de Filosofía, un acto en homenaje al doctor Rodolfo Mondolfo.

Con motivo de cumplir noventa años, de los cuales veintiocho corresponden al ejercicio de la docencia universitaria en nuestro país, un grupo de profesores quiso dar testimonio de su reconocimiento a la valiosa obra del doctor Mondolfo en el campo de la investigación filosófica. En esa oportunidad los profesores Conrado Eggers Lan y Eugenio Paciarielli examinaron diversos aspectos de la actividad filosófica del ilustre profesor de la Universidad de Bolonia, que ha honrado las cátedras de las Universidades argentinas de Córdoba y de Tucumán y ha dado también importantes cursos en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.

• ACTIVIDAD FILOSOFICA EXTRAUNIVERSITARIA

Al margen de la actividad filosófica que se desenvuelve en función de las necesidades docentes en las cátedras regulares de las Universidades, se desarrolla fuera de los establecimientos oficiales una intensa labor de difusión de la cultura filosófica. Prueba de ello son los cursos y las conferencias que distintas instituciones privadas auspician en forma regular, y que en los últimos años han experimentado considerable incremento.

En la ciudad de Buenos Aires pueden señalarse las siguientes expresiones:

INFORMACIONES

• Instituto Argentino de Cultura Hispánica: cursos de los profesores José María de Estrada (*Filosofía del arte*) y E. Komar (*El pensamiento del joven Hegel*).

• Departamento de enseñanza del Instituto Goethe, de Buenos Aires: ciclo de conferencias sobre el pensamiento de Martín Heidegger, con la colaboración de los profesores: Adolfo P. Carpio (*Heidegger y la filosofía*); Eugenio Pucciarelli (*Heidegger y la noción vulgar del tiempo*); Bruno L. G. Piccione (*Heidegger y el hombre*); Ansgar Klein (*Heidegger y el lenguaje*); Guillermo A. Maci (*Heidegger y Kant*); Francisco J. Olivieri (*Heidegger y los griegos*).

• Instituto Superior de Estudios Italianos, de la Asociación Dante Alighieri: cuatro conferencias sobre el pensamiento filosófico de Giambattista Vico, a cargo de los profesores: Eugenio Pucciarelli (*Vico y los derechos de la fantasía*); Rodolfo M. Agolia (*Espíritu humano y tiempo histórico en Vico*); Bruno L. Carpineti (*Vico y la crítica literaria*); Carlos A. Ronchi March (*¿Quién fue Homero? Las ideas de Vico y lo que sabemos hoy*).

• Colegio Libre de Estudios Superiores; curso colectivo sobre Filosofía norteamericana, desarrollado por los siguientes profesores: Eugenio Pucciarelli (*Josiah Royce y la experiencia del tiempo*); Adolfo P. Carpio (*William James y el pragmatismo*); Eduardo Rabossi (*Charles Stevenson y el emotivismo ético*); Norberto Rodríguez Bustamante (*John Dewey y el humanismo naturalista*); Roberto J. Walton (*Wilbur M. Urban y su idea de la metafísica*); Victor Massuh (*Reinhold Niebuhr y la interpretación bíblica de la historia*); Georges Delaere (*Charles S. Peirce y su metodología*); Alicia Duprat de Piccione (*George Santayana y la función del arte en la vida de la razón*); Aldo Prior (*F. S. C. Northrop y el encuentro de Oriente y Occidente*); Guillermo A. Maci (*William James y el empirismo radical*).

• El Centro de Investigaciones Filosóficas auspicia la realización de sendos coloquios sobre *Enseñanza e investigación de la filosofía en la Argentina* y sobre *Problemas actuales de la filosofía*.

• Dignas de mención son igualmente las conferencias dadas en distintos centros de enseñanza por el profesor Georg Henrik von Wright, que versaron sobre *Lógica deóntica y teoría general de la acción* y sobre *Estructura lógica de las leyes científicas*.

• Instituto de Cultura Religiosa Superior: conferencias del profesor Bernhard Welte sobre *El problema de Dios en el pensamiento de Heidegger*; *Ser y razón de ser del mal*; *El camino de la teología frente a la comprensión nueva de la historia*. Con el título de *Acceso al conocimiento de Dios* ha dictado un seminario de cuatro lecciones.

• CUADERNOS DE FILOSOFÍA

La revista *Cuadernos de filosofía*, órgano del Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, se publicó hasta el año 1954 bajo la competente dirección del doctor Carlos Astrada.

Su publicación quedó interrumpida por razones ajenas a la voluntad de su primer director y del grupo de colaboradores que lo acompañaba en las tareas. Reaparece ahora para cumplir las finalidades de su creación y es propósito de quienes están actualmente a cargo de su publicación mantener el nivel intelectual adquirido en su primera época.

Dedicará próximamente un número especial al problema de la razón con colaboraciones de Adolfo P. Carpio, Angel Jorge Casares, Eduardo García Belsunce, Marta López Gil, Margarita Costa, Coriolano Fernández, Ezequiel de Olaso, Ricardo Maliandi y Bruno L. G. Piccione.

Otro número especial será consagrado al problema del tiempo en la filosofía francesa del siglo XX, con estudios de Armando Asti Vera, Aldo H. Cristiani, María Teresa Bollini, Mario A. Presas, Nelly C. Schnaith, Roberto J. Walton y Carlos A. Lungarzo.

En los números siguientes publicará trabajos de Conrado Eggers Lan, Adolfo Ruiz Díaz, Enrique Dussel, Rafael Virasoro, Edgardo Albizu, Francisco García Bazán, Mario Carlos Casalla, Elena O. Bellinotto, María Elena Lasala, Luis J. Halfen, Andrés Pirk, Néstor García Canelini, Mario García Acevedo, Hugo E. Biagini, Gladys E. Serrano, Teresa Guiber y Alicia Duprat de Piccione.

REVISTA DE REVISTAS

Philosophy and Phenomenological Research. A Quaterly Journal. Buffalo, N. Y., vol. XXVIII, n° 3, 1968.

PETER HARE and RICHARD KOEHL, *Moore and Ducasse on the Sense Data Issue*. JITENDRA KUMAR *Consciousness and its Correlatives: Eliot and Husserl*. JOSEPH BENSMAN and ROBERT LILJENFELD, *A Phenomenological Model of the Artistic and Critical Attitudes*. A. JAMES GREGOR, *Marxism and Ethics: A metodological Inquiry*. HAROLD A. DURFEE, *The Reformulation of the Question as to the Existence of God*. CHUNG-YING CHENG, *Requirements for the Validity of Induction: An Examination of Charles Peirce's Theory*.

Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, 73 année, n° 1, 1968.

C. RAMINOUX, *Nouvelle réhabilitation des Sophistes*. F. ASSAD-MIKHAÏL, *Heidegger interprete de Nietzsche*. J. GIL, *Réflexions sur l'Espace et le Temps*. M. MOULOUD, *Langage, raison et existence*. S. ZAC, *Religion naturelle et religions révélées selon Kant*.

Filosofia, Edizioni di 'Filosofia', Torino, anno XIX, fasc. II, 1968.

GUIDO FASSO, *Alle origini dell'etica laica*. ANGELO MONTU, *La traduzione del 'De Mente Humana', di Simone Porzio*. CORRADO ROSSO, *La Rochefoucauld nella prospettiva critica*. MARIO FRANCONI, *Minkowski: osservazioni e sviluppi*. AUGUSTO GUZZO, *Fra l'Ottocento e il Duemila*.

Eco, Revista de la cultura de Occidente, Bogotá, n° 93, 1968.

IVÁN DUBSKY, *Sobre el concepto de tiempo de Hegel y Heidegger*. ERNST FISCHER, *El problema de lo real en el arte*.

Archives de Philosophie, Paris, tome XXIX, cahier IV, octobre-décembre 1966.

J. MOREAU, *L'espace et les vérités éternelles chez Leibniz*. F. KAULBACH, *Le labyrinthe du continu*. G. BOULIGAND, *G. W. Leibniz (1646-1716): Guide à long terme du chercheur*. F. RUSSO, *Leibniz et la notion de fonction*. M. DE CERTAU, *La 'Clavis Lycaei' du Père Barthélemy des Bosses*. A. DEVAUX, *Leibniz et le leibnizianisme aujourd'hui*. *Bulletin de l'actualité philosophique*. H. JAEGER, *À la recherche du 'vrai' Leibniz*. *Nouvelle tentative de la Leibniz-Forschung*. P. JULIEN, *P. Ricoeur à la rencontre de S. Freud*.

Methodos. Language and cybernetics. Padova, vol. XV, n° 59-60, 1963.

L. O. KATTSOFF, *What is Logic?* M. MARUYAMA, *Basic Elements in Misunderstandings.* C. T. K. CHARL, *Philosophic Issues about Irreversibility in Classical and Quantum Physics.* G. VACCARINO, *L'operasionismo aristotelico.* R. BELTRAME, *Pierce e linguaggio in operasioni.* E. SOBA, *The Paradigm-case Argument: Necessary, Causal or Normative.* K. NIELSEN, *Why Should I Be Moral?* S. CECCATO, *Linguistica applicata: ovvero i segreti del linguaggio.* E. K. JOBE, *R. M. Martin's System of Pragmatics.* H. MULLANE, *Dreams and Wish-fulfilment. Recensioni. Libri ricevuti.*

Philosophy of Science. Bruges, vol. 33, n° 3, 1966.

B. KOUZNETSOV, *Complementarity and Relativity.* R. G. SWINBURNE, *Cosmological horizons.* F. JOHN CLENDINNEN, *Induction and Objectivity.* BRIAN SKYRMS, *Nomological necessity and the paradoxes of confirmation.* H. E. KYBURG, JR., *Probability and decision.* DAVID S. EMMERICH & JAMES G. GREENO, *Some decision factors in scientific investigation.* E. D. KLENKE, *The laws of logic.* EDWARD H. MADDEN, *Explanation in psychoanalysis and history.* MAY BRODBECK, *Discussion: objectivism and interaction: a reaction to Margolis.* JOSEPH MARGOLIS, *Discussion: Reply to a reaction: second Remarks on Brodbeck's objectivism.*

Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Tome L, n° 4, 1966.

B. WEIJE, *La métaphysique de S. Thomas d'Aquin et la pensée de Heidegger.* Notes. Bulletins. Recension des revues.

Revue internationale de Philosophie. Vingtième année, fasc. 2-3, n° 76-77, 1966.

ANDRÉ ROBINET, *Le "Discours de métaphysique" dans la vie de Leibnis.* ERICH HÖCHSTETTER, *Leibnis-Interpretation.* MAURICE LEROY, *Les curiosités linguistiques de Leibnis.* WILLIAM KNEALE, *Leibnis and the Theory of Language.* MICHEL SERRES, *Établissement, par nombres et figures, de l'Harmonie préétablie.* RICHARD H. POPKIN, *Leibnis and the French Sceptics.* MILIC CAPEK, *Leibnis's Thought Prior to the Year 1670: from Atomism to a Geometrical Knetism.* A. BAYART, *Leibnis et les antinomies en droit.* PIERRE COSTABEL, *Contribution à l'étude de l'offensive de Leibnis contre la philosophie cartésienne en 1691-1692. Variété. Ouvrages reçus. Revue des revues.*

Rivista di Estetica. Torino, anno XI, fasc. 2, 1966.

CARLO DIANO, *Teodicea e poetica nella tragedia attica.* RENATO BARILLI, *La poetica di Fracastoro.* SANTINO CARMELLA, *Metafisica della musica.*

MARIAN VAROSS, *Il problema del realismo: tentativo di sintesi*. UMBERTO ECO, *Per una indagine semiologica sul messaggio televisivo*. MARIO FERNIOLA, *Aspetti e problemi della metaletteratura*. Note e rassegne. Recensioni.

Rivista di Filosofia. Torino, vol. LVII, n° 4, 1966.

N. BOBBIO, *Hegel e il giusnaturalismo*. A. G. GARGANT, *Filosofia come terapia linguistica e filosofia come visione*. Note e discussioni. Recensioni Nuovi libri. Notizie e commenti. Panorama delle riviste.

The Review of Metaphysics. A philosophical quarterly. New Haven, Connecticut, vol. XX, n° 2, 1966.

KLAUS HARTMANN, *On Taking the Transcendental Turn*. MARJORIE GREENE, *Positionality in the Philosophy of Helmut Plessner*. EDWARD H. MADDEN and PETER H. HARE, *Evil and Unlimited Powers*. Critical study. Discussions: Other minds. Books received. Philosophical abstracts. Announcements.

Revista Brasileira de Filosofia. São Paulo, vol. XVI, fasc. 64, 1966.

DELFIN SANTOS, *A técnica como fundamento da cultura*. LEONIDAS HEGENBERG, *Filosofia da ciência e biologia*. A. L. MACHADO NETO, *Teoria pura e teoria general do direito*. ANTONIO PAIM, *Introdução à filosofia contemporânea no Brasil: a mentalidade positivista*. Noticiário cultural. Bibliografia. Últimos lançamentos editoriais. Revistas em revista.

The review of politics. Notre Dame. Indiana, vol. 29, n° 1, 1967.

JULIUS CARDINAL DOEPNER, *The Church and Science in the World View of de Council*. KURT and SARAH WIMBE, *The Harding Administration, the league of Nations, and the Separate Peace Treaty*. ANTON-HERMANN CHROUST, *Plato's Academy: The First Organized School of Political Science in Antiquity*. LOUIS L. SNYDER, *Bismark and the Lasker Resolution, 1884*. AURELIUS MORGNER, *The American Foreign Aid Program: Costs, Accomplishments, Alternatives?* DONALD W. BRAY, *Latin-American Political Parties and Ideologies: An Overview*. GIL CARL ALBOY, *The Peasantry in the Cuban Revolution*. Reviews.

Mind, Oxford, Vol. LXXV, n° 298, April, 1966.

LEWIS WHITE BECK, *Conscious and Unconscious Motives*. ANDREW OLDENQUIST, *Rules and Consequences*. BRICE NOEL FLEMING, *Price on Infallibility*. FRED I. DRETSKE, *Ziring Ziderata*. O. C. JENSEN, *Responsibility, Freedom, and Punishment*. DISCUSSION Notes: CHARLES LANDESMAN, *Promises and Practices*. JOHN F. LANGE, R. M. Hare's *Refor-*

mulation of the Open Question. J. J. JENKINS, *Dr. Peters' Motives.* L. H. HACKETAFF, *A Note on Wittgenstein's Truth-Function-Generating Operation in Tractatus 6.* LAURENCE D. HOULGATE, *Mistake in Performance.* Critical Notices. New Books. Notes.

Analele Universitatii Bucuresti. Seria Acta Logica, Bucuresti, Anul VII-VIII, n° 7-8, 1964-1965.

ATH. JOJA, *Quid sit logica (suite).* VICTOR VILOVICI, *Sur le déterminisme.* DAN BADAREU, *La composante logique de la théorie leibnizienne de l'identité des indiscernables.* CRIZANTEMA JOJA, *Le sens et les limites du logicisme.* G. OFFENBERGER und A. SURDU, *Bemerkungen sur Frage der Wahrheit in den Ersten Analytiken, II, 2-5.* GR. C. MOISIL, *Sur les lois distributives dans le calcul des propositions.* GR. C. MOISIL, *The interest of the actual operation of switching circuits for the logician.* EUGEN MIHAILESCU, *Sur les formes normales par rapport à l'équivalence, la réciprocity et la conjonction.* MIRCEA TIENOVEANU, *Sur quelques propriétés des propositions générales.* Communications. Scientific Notes. In memoriam.

Analele Universitatii Bucuresti. Seria Stiinte Sociale. Filosofie, Bucuresti, Anul XIII, 1964.

Bulletin de la Société française de Philosophie, Paris, 58e N° 4, Octobre-Décembre 1964.

Contenido: *Le Possible.* Séance du 25 Janvier 1964. Exposé: Mme. JEANNE DELHOMME. Discussion.

Bulletin signalétique, Paris, C.N.R.S., Series 19-23 Sciences Humaines/philosophie, Vol. XVIII, N° 4, 1964. (Bibliografía analítica).

Cuadernos Filosóficos, Rosario, Universidad Nacional del Litoral, N° 4, 1963.

ADOLFO P. CARPIO, *El pasado filosófico.* ANGEL J. CAFFARELLETTI, *La utopía inconclusa de Lord Bacon.* LUIS E. NOUSSAN-LETTY, *El redescubrimiento del texto de la Apología platónica en la investigación contemporánea.* FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI, *La concepción del hombre en De Divisione Naturae de Juan Escoto Eriégena.* Notas bibliográficas. Publicaciones recibidas.

Cuadernos Uruguayos de Filosofía, Montevideo, Tamo III, 1964.

VAZ FERREIRA, C., *Sobre los problemas de la libertad (Fragmento inédito).* Nota preliminar por S. Vaz Ferreira de Echevarría. L. E. GIL

SALGUERO, *In Memoriam Carlos Vas Ferreira*. M. A. SILVA GAROÍA, *Galileo Galilei y el pensamiento moderno*. M. H. OTERO, *Situación y funciones actuales de la Filosofía de la Ciencia*. E. HEYMANN, *Examen de la fundamentación kantiana de la Ética*. A. DEL CAMPO, *La Filosofía Comparada en el Japón. La obra de Kumataro Kawada*. A. GELSI BIDART, *Madurez personal y responsabilidad familiar*. R. NAVARRO, *Sobre el tiempo. Testimonios. Marginalia. Fuentes para el estudio de la filosofía en el Uruguay*. Reseñas. Noticias.

Dialéctica, Lausanne, Switzerland, Vol. 20, Fasc. 2, 1966.

Contenido: Colloque de l'Académie internationale de Philosophie des Sciences, Bruxelles 1964: *Objectivité et réalité dans les différentes Sciences*. F. GONSETH, *Comment fonder une discipline exacte*. J. L. DESTOUCHES, *Observation, prévision, invention, objectivité, réalité dans les sciences ayant acquis une forme théorique*. M. BORN, *Symbol and Reality*. D. DURARLE, *Objectivité et réalité dans le cas de la physique probabiliste*. M. BUNGE, *Physics and Reality*. H. P. WOLVEKAMP, *The concepts of the organism as an integrated Whole*. J. LADRIERE, *Objectivité et réalité en mathématiques*. Etudes critiques.

Archivio di filosofia, Organo dell'Istituto di studi filosofici, anno 1967, N° 1.

E. CASTELLI, *Premessa*. P. FILIASI CARCANO, *Il ruolo del concetto di informazione in filosofia e nelle scienze umane*. V. SOMENZI, *Forma, informazione e vita*. E. PACI, *Informazione e significato*. G. DEROSI, *Comunicazione, informazione e linguaggio poetico*. M. NASTI, *Fisica e informazione*. S. CECCATO, *Informazione e conoscenza*. Note e commenti.

Archiv für Philosophie, Stuttgart, Band 13/1-2.

ROLAND PELZER, *Studien über Hegels ethische Theoreme*. EGENOLF ROEDER v. DIERSBURG, *Konstante und variable Hilfsbegriffe in Hegels Phänomenologie*. WILHELM GOERDT, *Despotie und Subjektivität*. DONALD B. KUSPIT, *Nietzsche's Conception of Monumental History*. JOHN KING-FARLOW and J. M. ROYSTEIN, *Thoughts, Actions, and 'Authentic Guilt'*. PETRA v. MORTEIN, *Wittgensteins Untersuchungen des Wortes "Schmerz"*. LOLLE W. NAUTA, *Sartres neue Position*. Buchbesprechungen.

The Philosophical Review, New York, Vol. LXXIII, Number 3, whole number 407, July 1964.

BRICE NOEL FLEMING, *On Intention*. DOUGLAS C. LONG, *The Philosophical Concept of a Human Body*. MICHAEL DUMMETT, *Bringing About the Past*. SAMUEL GOROVITZ, *Leaving the Past Alone*. RODERICK FIRTH, *Austin and the Argument from Illusion*. DUDLEY SHAPER, *The Struc-*

ture of Scientific Revolutions. RAFAEL DEMOS, *A Fallacy in Plato's Republic?*

Philosophische Rundschau, Tübingen, 14. Jahrgang, Heft 1, September 1966.

WOLFGANG WIELAND, *Zur Deutung der aristotelischen Logik.* JÜRGEN MITTELSTRASS, *Ontologia more geometrico demonstrata.* THBO EBBERT, *J. Sprute, Der Begriff der Doxa in der platonischen Philosophie.* JÜRGEN MITTELSTRASS, G. A. Seeck: *Über die Elemente in der Kosmologie des Aristoteles.*

Philosophy, London, Vol. XXXVIII, N° 146.

MARCUS G. SINGER, *The golden rule.* JONATHAN HARRISON, *Moral talking and moral living.* ALAN GEWIRTH, *Meaning and criteria in Ethics.* J. C. REES, *Hayek on liberty.* DISCUSSION. New Books. Institute Notes and Notices.

Diánoia. Anuario de filosofía. México, Año XI, N° 11, 1965.

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ, *Notas para una teoría del orden.* LUIS RECASENS SICHES, *La experiencia jurídica.* ELI DE GORTARI, *La prueba de Cohen: culminación de la crisis en la axiomática.* ROBERT S. HARTMAN, *La ontología del símbolo. Prolegómenos a una filosofía de las formas sintomáticas.* FERNANDO SALMERÓN, *El ser ideal en la metafísica del conocimiento de N. Hartmann.* LEOPOLDO ZEA, *El mundo filosófico de Miguel Angel.* MIGUEL BUENO, *Séneca y las Cuestiones naturales.* Estudios monográficos. Noticias. Comentarios. Reseñas bibliográficas. Índice onomástico de artículos, comentarios y reseñas de la primera década de *Diánoia*.

Galileo. Montevideo, N° 4, 1966.

Número de homenaje a Leibniz y Boole.

Giornale di Metafisica. Torino, Anno XIX, N° 6, 1964.

PAUL ROSTENE, *Sagesse du savoir.* Varietà: GIORGIO CAMPANINI, *La filosofia della crisi.* Note critiche sulla filosofia contemporanea: FELICE BATAGLIA, *Rassegna di studi crociani.* ALAIN GUY, *La philosophie du concret chez Maurice Blondel et Miguel De Unamuno.* Ricerche storiche: DOMÉNICO CAMPALÉ, *Esperienza e ragione nel pensiero di Galilei.* VITTORIO AGOSTI, *Galilei visto da Husserl.* PIETRO ERNER, *Senofano e Velia.* DISCUSSIONI: GIUSEPPE BESCHIN, *La libertà greca.* Recensioni.

The Personalist. Bruges, Bélgica, Vol. XLVII, N° 4, 1966.

GILES DRISCOLL, *Nietzsche and Eternal Recurrence.* W. H. WERMCKESTER, *C. I. Lewis: The Man and His Philosophy.* ALBERT BOBGMANN,

The Transformation of Heidegger's Thought. GEORGE H. DOUGLAS, *Heidegger's Notion of Poetic Truth.* CARL R. HAUSMAN, *Sophocles and the Metaphysical Question of Tragedy.* VIOLET B. KETELS, *Shaw, Snow, and the New Men.* HWA YOL JUNG, *The Logic of the Personal: John Macmurray and the Ancient Hebrew View of Life.* Along the Bookshelf. Our Contributors' Page. The Lantern of Diogenes.

The Philosopher. London, Vol. 16, N° 1, 1966.

R. BANKS BLOCHER, *A message from the U.S.A.* F. H. CLEOBURY, *The concepts of matter, mind and god.* F. S. KINDER, *Life hereafter.* A. J. SINCLAIR BURTON, *Reconciliation and renewal.* F. BARRIE FLINT, *A trilogy on marriage.*

Philosophia. Mendoza, N° 29, 1964.

A. ROSENVASSER, *La religión de El Amarna.* LUIS NOUSSAN-LETREY, *El núcleo especulativo de la "Apología" platónica.* CARLOS L. CERIOTTO, *Lenguaje y reflexión según Merleau-Ponty.* Catálogo crítico de publicaciones recientes.

Revista de Filosofía. La Plata, N° 17, 1966.

EMILIO ESTU, *Liberación y cultura.* RODOLFO M. AGOGLIA, *La filosofía como "sabiduría del amor".* MARGARITA COSTA, *En torno a "La Fenomenología de la conciencia inmanente del tiempo".* Notas y comentarios. Documentos de la filosofía contemporánea. Bibliografía. Biblioteca del Departamento.

Id., n° 18, 1967.

RODOLFO M. AGOGLIA, *Indeterminación óptica y equilibrio ontológico en Anaximandro.* LUCÍA PIOSSEK PREBISCH, *El mundo de García Lorca.* NARCISO POUSA, *El hombre crepuscular.* Notas y comentarios por Ricardo Maliandi, José A. Mainetti, Ignacio Angelelli y Antonio M. Battro. Documentos de la filosofía contemporánea. Bibliografía.

Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. San José, Costa Rica, Vol. V, N° 17, 1965.

FLUTARCO BONILLA ACOSTA, *El Concepto Paulino del Logos.* LUIS BARRIGONA, *Unamuno e Hispanoamérica.* RAFAEL ANGEL HERRA, *Carlos Monge Alfaro: La filosofía de la Educación y la Universidad.* ROBERTO MURILLO Z., *Conciencia e Integridad de un Sistema Proposicional no-tautológico.* CONSTANTINO LÁSCARIS C., *El antipitagorismo romano.* Siglo XX. Crónica. Centroamérica y Panamá. Crónica internacional. Bibliografía. Bibliografía centroamericana. Bibliografía costarricense.

Revue de Synthèse. Paris, Francia, Tome LXXXVII, N° 41-42, 1966.

PAUL LÉVY, *Remarques sur l'origine de quelques notions mathématiques*. ANDRÉ MEYZ, *A propos du progrès de la pensée en mathématique*. PAUL HOFFMANN, *Atomisme et génétique. Étude de la pensée philosophique et physiologique de Gassendi appliquée à la définition de la notion de féminité*. WALTER MALGAUD, *Le problème philosophique de la Société*. JEAN-CLAUDE MARGOLIN, *L'Histoire des Sciences et la Dynamique classique dans les Mélanges Alexandre Koyré*. ANTOINETTE VIRIEUX-REYMON, *Études sur les techniques anciennes*. Notes et comptes rendus.

Tu sei Mé. Filosofia dell'Unicità. Milano, N° 56-57, 1966.

A. COSENTINO, *Discorsetti corrosivi*. G. RAVASINI, *Sapore di "Prima" e di "Dopo"*. ZANETTI, G., *Spigolature e fantasie*. A. COSENTINO e DOMÉNICO PASTORELLO, DOMÉNICO PIANTANIDA, G. RAVASINI, REMO FEDI, *Scaramucce sull'infinito... e dintorni*. EUGENES, *Mondo mio meraviglioso dove sei?* Note e discussioni.

Bibliographie de la Philosophie, Paris, vol. XIII, fascicule 3, 1966.

The British Journal for the Philosophy of Science, London, vol. 17, N° 3, November 1966.

M. BLACK, *The Reason d'Être of Inductive Argument*. NICHOLAS RESCHER, *A New Look at the Problem of Innate Ideas*. C. DAVID GRUENDER, *The Achilles Paradox and Transfinite Numbers*. Discussions. Reviews.

Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Berlin, Vol. 14, N° 11, Jahrgang, 1966.

M. SCHAARE, *Imperialistische Kulturphilosophie*. H. TAUT, *Bewusstheit, Spontaneität und Emotionalität im Sozialismus*. H. REDEKER, *Zur Theorie des Modernismus-Problems*. G. MAYER, *Zur Dialektik des musikalischen Materials*. Diskussion. Zeitschriftenumschau. Rezensionen.

Les études philosophiques, Paris, 21 année, N° 4, Octobre-décembre 1966.

MICHEL SERRES, *Le troisième homme ou le tiers exclu*. ALBERT SEALOM, *Exister*. PIERRE FRUCHON, *Connaissance et interprétation du passé en histoire des idées*. Correspondance. Analyses et comptes rendus.

Kant-Studien, Köln, 56. Jahrgang. Heft 3-4, 1966.

G. PATZIG, *Die Logischen Formen praktischer Sätze in Kants Ethik*. J. R. SILBER, *Der Schematismus der praktischen Vernunft*. H. HOLZAPFEL, *Die Philosophie und die höhere Schule. Grusswort im Haus der Wissenschaften in Düsseldorf*. G. JANOSKA, *Abgrenzung und Grundlegung der metaphysica specialis bei Immanuel Kant*. I. LECLERC, *Kants Anti-*

nomie der Teilung und die Metaphysik von Whitehead. W. RITZEL, Die Verpflichtung des Philosophen gegenüber dem Gemeinwesen. Zu Paul Natorps Werk und Wirksamkeit. L. E. LOEMKER, Leibniz und die Grenzen des Empirismus. J. ZELENY, Kant und Marx als Kritiker der Vernunft. E. MAYE VALLENILLA, Kants Begriff des Nichts und seine Beziehungen zu den Kategorien. H. HEIMSOETH, Kant und Plato. G. BIRD, Logik und Psychologie in der Transzendentalen Deduktion. T. KADOWAKI, Das Faktum der reinen praktischen Vernunft. L. MENZEL, Das Problem der formalen Logik in der Kritik der reinen Vernunft. M. MORITZ, Pflicht und Moralität. Eine Antinomie in Kants Ethik. F. KAULBACH, Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant. H. P. JOCHIM, Modalkategorien physikalischer Begriffe. S. KORNER, Zur Kantischen Begründung der Mathematik. J. MITTELSTRASS, Spontaneität. Ein Beitrag im Blick auf Kant. N. HINSKE, Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung. I. BAUEN-DREVERMANN, Der Begriff der Zufälligkeit in der Kritik der Urteilskraft. D. J. LOWISCHE, Kants gereinigter Theismus. K. E. SCHORB, Kants Auffassungen vom Begriff und das Begründungsproblem der modernen Logik. L. GELDSCHNEIDER, Der Methodenstreit in der Philosophiegeschichtsschreibung 1791-1820. C. F. FREIB. V. WEISSACKER, Kants Theorie der Naturwissenschaften nach P. Plaass. G. LEHMANN, Bericht über die Edition von Kants Vorlesungen. G. MARTIN, Der allgemeine Kantindex.

The British Journal for the Philosophy of Science, London, vol. 17, N° 3,

AMELIE O. RORTY, *Wants and Justifications*. Comments and Criticism: J. W. SWANSON, *The Singular Case of the Null Individual in the Empty Domain*. MARIO BUNGE, *On Null Individuals*. DONALD DAVIDSON, *Emerges by Other Names*. JOHN R. WALLACE, *Lawlikeness = Truth? Notes and News*. Index.

Stomata. Ciencia y Fe. San Miguel, año XXI, N° 3/4, 1965.

I. QUILLES, *La doctrina budista del no-yo, en relación con el Karma y la reencarnación*. H. M. DE ACHÁVAL, *La "apología" de Newman*. E. DUSSEL, *Hacia una historia de la Iglesia latinoamericana*. M. A. FIORITO, *Las letanías de los Santos, en la Compañía de Jesús, como acto litúrgico de comunidad*. E. LAJE, *Karl Rahner y el sentido teológico de la muerte*. J. S. CROATTO, *Historia de las religiones*. Boletines bibliográficos. Fichero de revistas.

Zeitschrift für philosophische Forschung. Glan, Band 21. Heft 1, 1967.

GUILERMO TERMEÑÓN-SOLÍS, *Individuum und Person bei Miguel de Unamuno*. ROMÁN INGARDEN, *Betrachtungen zum Problem der Objektivität*. HEINZ ROBERT SCHEITTE, *Philosophische Marginalien zum Ideologienproblem*. Diskussion. Buchbesprechungen.

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

Revista de la Universidad, La Plata (Argentina), N° 18, enero-diciembre de 1964.

EUGENIO PUCCIARELLI, *El tiempo en la filosofía actual*. FÉLIX CERNUSCHI, *El tiempo físico*. JACOBO KOGAN, *El tiempo metafísico*. GUILLERMO A. MACI, *El tiempo psíquico*. ARMANDO ASTI VERA, *El tiempo en la religión*. ELSA TABERNIG, *El tiempo en la novela*. RAÚL H. CASTAGNINO, *Tiempo y teatro*. ALICIA PICCIONE, *El tiempo en la pintura*. GASTÓN BREYER, *Tiempo y arquitectura*. ERNESTO E. BOGGA, *Tiempo y derecho*. MIGUEL TRUBAL, *El tiempo y la economía*. MANUEL SABOSKY, *El tiempo y la técnica*.



**SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LA IMPRENTA
DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
EL 26 DE DICIEMBRE 1968**



1