

Cuadernos de Filosofía

Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras - Instituto de Filosofía

Fascículo VII

Marzo - Septiembre 1952 - Marzo - Octubre 1953

Sumario

| | |
|---------------------------|--|
| <i>Coriolano Alberini</i> | Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino. |
| <i>Luis Farré</i> | Introducción a "Cincuenta años de Filosofía en Argentina". |
| <i>Carlos Astrada</i> | Mito, tiempo e historicidad. |

Documental

| | |
|----------------------------------|---|
| <i>Martin Heidegger</i> | La doctrina de Platón acerca de la verdad. |
| <i>Max Scheler</i> (Homenaje) | <i>La concepción filosófica del mundo.</i> |
| <i>Walther Brüning</i> | Dilthey y su filosofía histórica de la vida (Homenaje). |

Reseñas y crítica bibliográfica

| | |
|------------------------|--|
| <i>Horacio Pintos</i> | Rodolfo Mondolfo, <i>El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica.</i> |
| <i>Walther Brüning</i> | Arnold Gehlen: <i>Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.</i> |
| <i>P. M.</i> | Luis Farré: <i>Vida y pensamiento de J. Santayana.</i> |

Carlos
Astrada

WWW.CARLOSASTRADA.ORG

www.carlosastrada.org

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año V-VI

Marzo 1952 - Sep. 1952 - Marzo 1953 - Octubre 1953

Nos. 10-11-12

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VII



BUENOS AIRES
TALL. GRÁFICOS FRIGERIO

1953

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

AUTORIDADES

Decano:

ANTONIO ERNESTO SERRANO REDONNET

Vicedecano:

MIGUEL ANGEL VIRASORO

Secretario Interino:

NICOLÁS J. M. BECKER

Prosecretario Interino:

JOSÉ R. RAMOS

Consejeros:

EDUARDO CASANOVA
DAVID O. CROCE
ORESTES FRATTONI
HOMERO M. GUGLIELMINI
JOSÉ IMBELLONI
ANDRÉS MERCADO VERA
ADOLFO LUIS RIBERA
RAFAEL VIRASORO
JUAN CARLOS ZURETTI

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

MINISTERIO DE EDUCACIÓN
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Año V-VI

Marzo 1952 - Sep. 1952 - Marzo 1953 - Octubre 1953

Nos. 10-11-12

CUADERNOS DE FILOSOFÍA

FASCÍCULO VII



BUENOS AIRES
TALL. GRÁFICOS FRIGERIO
1953

Nº de inscripción: 286.103

Copyright by Instituto de Filosofía
de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, 1953

SUMARIO

CORIOLOANO ALBERINI

Génesis y evolución del pensamiento filosófico argentino

LUIS FARRÉ

Introducción a "Cincuenta años de Filosofía en Argentina"

CARLOS ASTRADA

Mito, tiempo e historicidad

DOCUMENTAL

MARTIN HEIDEGGER

La doctrina de Platón acerca de la verdad

MAX SCHELER (Homenaje)

La concepción filosófica del mundo

WALTER BRÜNING

Dilthey y su filosofía histórica de la vida (Homenaje)

RESEÑAS Y CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA

RODOLFO MONDOLFO: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica* (HORACIO PINTOS). ARNOLD GEHLEN: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt.* (WALTER BRÜNING). LUIS FARRÉ: *Vida y pensamiento de J. Santayana* (P. M.)

DECLARATION

STATE OF CALIFORNIA

COUNTY OF ...

...

...

...

...

...

...

...

GENESIS Y EVOLUCION DEL PENSAMIENTO FILOSOFICO ARGENTINO ⁽¹⁾

POR CORIOLANO ALBERINI

Un grupo de amigos, amantes de la filosofía y admiradores del doctor Luis Farré, profesor de la Universidad de Tucumán, ha querido que yo infligiera este prólogo a su interesante y utilísimo libro. No es tarea fácil. Soy poco afecto a la pluma. Entre todos los argumentos dados para justificar tamaño privilegio, supongo que hay uno en verdad más o menos convincente: soy el patriarca cronológico de la filosofía argentina. Caso singular, en verdad, pues, por ser yo contemporáneo absoluto del tema, corro el riesgo de comprometer la objetividad histórica. Estoy demasiado cerca de los hechos y podría faltarme perspectiva. Por otra parte, tiene también sus ventajas. Gozo, por ejemplo, del privilegio de haber sorprendido a no pocos de nuestros filósofos con las manos en la masa, especialmente en los primeros tiempos. No en vano he sido y soy amigo de la mayoría de nuestros filósofos, surgidos de cincuenta años a esta parte. Ello me recuerda a cierto gran historiador argentino, el cual se burlaba un tanto de la documentación histórica, agregando que él, a fuerza de longevidad, resultó contemporáneo de la patria. Yo también vi de cerca la lenta, laboriosa y progresista formación del espíritu filosófico en la Argentina, siempre que se use la palabra filosofía en sentido técnico y no de mero aficionismo. Esta proximidad hace de mí una especie de ayuda de cámara de la filosofía argentina. Pero nos puede consolar esta reflexión de Goethe: no hay grande hombre para su fámulo, mas no es menos cierto que esto es verdad cuando el mismo tiene alma de tal. Semejante reflexión explícate por tratarse de determinar la génesis del espíritu filo-

(1) Prólogo al libro de Luis Farré: *Cincuenta años de Filosofía en Argentina*, próximo a aparecer en la Editorial Peuser, Buenos Aires.

sófico elevado. Tienen mucha importancia las fuentes no documentadas, vale decir, el testimonio de los que actuaron, máxime en los comienzos del siglo, cuando todo se reducía a vivaces diálogos entre muy contadas personas, asistentes a las tertulias celebradas en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Esta pequeña efervescencia oral, tuvo, sin embargo, singular significado. Antes de escribir, mucho, muchísimo se habló. No había otra seria filosofía que la expresada en aquellos diálogos. Por entonces se carecía de imaginación metafísica. Cundía un raquíto positivismo, tardía y fríamente predicado. Se diría que de positivismo sólo tenía el nombre. Cáscara sin contenido. Contra esta pobreza filosófica, iniciamos un pequeño centro de irradiación metafísica, a base de autores modernísimos, especialmente Bergson, Renouvier, Croce, etc., y los grandes filósofos clásicos. Ya se sabe que los positivistas despreciaban la historia de la filosofía.

Así fuimos acumulando no poco substancioso humus filosófico verbal en la Facultad de Filosofía y Letras, único lugar del país, quizá, donde eran permitidas semejantes expresiones espirituales. Luego, con el andar de los años, aquellas juveniles trifulcas socráticas, diremos así, dentro y fuera de la clase, sobre todo fuera, se iban trocando en artículos críticos filosóficos. Tal fué el comienzo de la filosofía en serio, tomando como base negativa, muy enérgica, por cierto, la crítica al positivismo endémico. Repudiábamos el positivismo cultivado por filósofos intermitentes, no sólo por ser filosofía sin problemas, sino porque fomentaba la pereza de la mentalidad nacional. Nuestro esfuerzo, más importante de lo que se cree, era entonces asaz confuso. Pasaron los años, muchos. Ya podemos ver mejor cuán fecundo fué ese importante entusiasmo estudiantil para el porvenir de la filosofía argentina, libre ya de todo diletantismo.

Séanos permitido un símil retórico. Nos parecemos a esos pintores que componen sus cuadros al pastel. A golpes de espátula, van grumos de materia cromática. La obra, vista de cerca, no es grata, pero basta un poco de perspectiva para recuperar el verdadero sentido estético del cuadro. La materialidad del grumo se espiritualiza en el todo. La historia puede ser grande y armoniosa en el conjunto y menguada y confusa en el detalle. Por suerte, disponemos ya de amplia perspectiva histórica.

El historiador sabe muchas cosas, todas a base de documentos y de fichas éditas e inéditas, pero la historia sin documentos también es historia. Por eso, la obra debe ser completada por memorias personales, aun cuando cabe reconocer que el género es peligroso, pero indispensable. Basta con buena memoria y honradez mental. De semejante modo humilde comenzó el sentido filosófico elevado. Después se escribió. Oscar Wilde decía que uno escribe su "memoria" cuando empieza a perderla. Se

trata, sin duda, de una exageración ingeniosa. Imperfecta y todo, la memoria exacta es también un documento. La crítica, en todo caso, pondrá las cosas en su lugar.

El historiador científico ignora documentos esenciales y abusa fatalmente de la abstracción y del esquema. Una cosa es el hecho histórico, otra la relación entre los hechos y otra la valoración de los hechos. En nuestras frecuentes y cordiales disputas con historiadores amigos, nosotros, gustosos de algún ligero escape pirrónico, afirmábamos que, en definitiva, la filosofía y la historia se diferencian en esto: el filósofo, para equivocarse, no necesita documentos... Se puede errar, pues, en los tres elementos indicados. Por eso, es prudente que, sobre un mismo tema, se escriban varias historias y memorias ricas y honestas.

Nosotros escribiríamos de otro modo la presente historia de los últimos cincuenta años de la filosofía en la Argentina, no porque sea censurable la presente, sino por estar en la índole de la materia la diversidad de aspectos. Los enfoques múltiples no se excluyen, antes bien, se complementan. No la escribiríamos con mayor inteligencia ni ecuanimidad. La escrita por el doctor Farré tiene el mérito, además, de ser la primera que se publica.

* * *

El pensar filosófico ibero-americano fué, en general, escasamente especulativo. Todo se redujo a "credos" filosóficos, en función de la actividad política y la organización constitucional. Prevalió el pensamiento pragmático y el dogma ejecutivo. Se escribían "libros de acción", pero siempre invocándose un alto pensamiento filosófico. Ni filosofía, pues, ni ciencia pura. Con el andar de los años, surge levemente el espíritu especulativo. En Norte América había más filosofía. Predominaba la religión que, por la fuerza de las cosas, fué estimulando la filosofía misma, aun cuando, a la postre, se emancipara de su origen místico. La tradición filosófica inglesa, el puritanismo, la Revolución francesa, etc., suscitaban el ambiente filosófico más o menos elevado. No en vano apareció la más americana de las filosofías, cual fué el Pragmatismo, que mucho conserva del espíritu filosófico religioso, desde el más bajo al más alto. A veces, hasta pareció demasiado yanqui, como el caso de aquella iglesia que ostentaba este cartel: "Misas a la minuta para hombres de negocios." La acción se tragó el alma. Se tuvo el culto de la acción, por encima de todo, hasta llegar a lo que llamaríamos la épica de la "eficiencia". Pero, lo cierto es que los Estados Unidos siempre tuvieron una cultura filosófica muy superior a la nuestra. Paulatinamente, la filosofía, en sentido noble, fué emergiendo a través del espíritu pragmático, hasta llegar a la forma

superior que ahora ostenta, sin que aun pueda compararse con el pensamiento europeo. No cabe decir lo mismo de Latino-América, donde siempre hubo cierto desgaire por la filosofía, amén de que la española carecía de importancia. En la Argentina, por ejemplo, disfrutamos de una elemental y fría Escolástica en la época colonial, aunque, cabe reconocerlo, inició la cultura en estas regiones; vino luego el Iluminismo, que fué, en general, la filosofía de la emancipación, especialmente en la parte política. Más tarde tuvimos el Romanticismo historicista, aunque mucho se conserva del espíritu iluminista. Fué la filosofía de la organización nacional. Y, por fin, el Positivismo, el cual coincide con el pujante progreso vegetativo del país, sin que se pueda establecer una relación de causa a efecto entre las ideas filosóficas y la vida política, según pretenden los epígonos del materialismo histórico. Los próceres argentinos justificaron, sí, su acción por medio de grandes ideas, aunque por lo general, más vividas que pensadas, pero sin que las ideas perdieran por completo su valor de verdades en sí, vale decir, su carácter instrumental. Cuando se habla de "ideas argentinas", bueno es dejar constancia de que son ideas con un minimum de filosofía fundamental, esto es, se toma el término en sentido muy amplio y no estrictamente filosófico. Las ideas filosóficas procedían del extranjero y tomaban de inmediato una inflexión activa y política, más o menos adaptada al ambiente histórico argentino. La aristocracia de la cultura no ignoraba del todo la filosofía. No así la clase media intelectual, y, como es lógico, mucho menos el bajo pueblo. Las ideas, combinadas con los instintos religiosos y políticos de la multitud, se convertían en creencias militantes. Como hemos dicho, eran las ideas vividas más que pensadas, o sea, simples "credos" filosóficos. Más que de filosofía, se trata de mera "Weltanschauung", de mayor o menor metraje.

Entre los próceres, Alberdi fué el más eminente pensador. Echeverría profesaba una especie de dogmatismo lírico, aplicado a la política y a la filosofía de la cultura argentina. De Sarmiento, no puede decirse que haya sido un filósofo, si tomamos la palabra filosofía en sentido estricto. Lo mismo dígase de tantos otros.

Terminado el período romántico, le sucede el positivismo. A él se llegó mediante la depravación utilitaria del alberdismo, de la cual Alberdi no era responsable. Tuvo interés permanente por las grandes ideas filosóficas, sin que por ello, claro está, fuera un verdadero filósofo. Pensó para obrar, en forma descollante, máxime si se considera el ambiente espiritual de su época en la Argentina. Su utilitarismo tuvo fundamento espiritualista. No confundió la utilidad con un ideal, ni el ideal con la utilidad. La utilidad era un medio; el ideal, un fin.

El positivismo argentino no dió importancia especial a los problemas cardinales de la filosofía. Se ocupó, más bien, de ciencias sociales, históricas, pedagógicas, psicológicas. En general, puede decirse lo mismo de los haeckelianos, spencerianos y comtianos. No se les hable de una filosofía prima, aunque fácil sería probar que estos autores disponen, sin saberlo, de una informe cripto-metafísica. Eran para ellos problemas inútiles; pero hacia 1907, bajo la presión de los jóvenes y ruidosos corifeos del antipositivismo, se empieza a no tenerle miedo a la palabra metafísica. Solíamos vociferar por los corredores de la Facultad el siguiente aforismo: Filosofía sin metafísica es como café sin cafeína. Con no menos entusiasmo definíamos la filosofía diciendo: La ciencia positiva es el estudio relativo de lo relativo, y la filosofía es el estudio relativo de lo absoluto. Los positivistas, al sorprendernos leyendo la "Crítica de la Razón pura", nos acusaban de cultores de la obscuridad mental. Replicábamos: hay dos claridades: la oscura, en el fondo, y la otra, la que preferimos. El estilo filosófico debe ser como el aceite puro de oliva, gálicamente refinado: denso, diáfano y substancioso. El ameno y periférico polígrafo José Ingenieros, amante del tardío cientificismo extrapolante, comenzó a usar la palabra metafísica. Tal ocurrió merced a la influencia del clima filosófico creado en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires por los jóvenes belicosamente antipositivistas. Consideraban que la metafísica es la esencia de la filosofía. Todo consiste en saber qué se entiende por metafísica. Algunos positivistas imaginaron por metafísica una trivial y vetusta cosmología. Recordemos, de paso, el "Credo" de Ameghino, eminente paleontólogo, aunque ingenuo y expeditivo filósofo.

Ciertos profesores, cuando abandonaron el positivismo, se limitaron a una incipiente gnoseología, tales como Rodolfo Rivarola, primero, y después Alejandro Korn. No en vano llegaron tarde a la filosofía. Los jóvenes, en cambio, teníamos, desde los comienzos, amor a los principios cardinales, metafísicos, gnoseológicos y axiológicos. Nos gustaba la aventura metafísica.

El hecho primordial de la cultura filosófica argentina se manifiesta con la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Fué la única en su género. En 1904 se fundó la sección pedagógica de la Facultad de Ciencias Jurídicas de La Plata. Poco después se convirtió en la Facultad de Ciencias de la Educación, casa entonces esencialmente positivista, comtiana, mechada con un poco de Haeckel y Büchner. En esa Facultad no había cátedra de Metafísica. Sólo más tarde, en el año 1921, comenzó a enseñarse esa materia. En un principio, esa Facultad se llamó de Ciencias de la Educación, pero después cambió de nombre, llamándose Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. En la de Buenos

Aires la Metafísica formaba una sola cátedra con la de Etica. Tan poca importancia se daba a la primera. La Facultad descollaba más en materia de literatura e historia, muy poco en filosofía. La materia más considerada era la psicología fisiológica y experimental, dictada por Horacio Piñero. Después del año 1920 tuvimos ocasión de separar la Etica de la Metafísica, creando, por ende, una nueva cátedra. Es sabido que cuando ambas materias estaban unidas, la Etica se llevaba la parte del león. La Metafísica se enseñó, desde entonces, junto con la Gnoseología.

La Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, nacida en la época de indiferencia filosófica, en sus comienzos tuvo poca importancia. En forma esporádica y modesta fué creándose, poco a poco, la cultura filosófica. Puede decirse que los cincuenta años de cultura filosófica historiados por el doctor Farré, y en parte por nosotros, convendría dividirlos en tres períodos, en forma esquemática, o sea, desde 1900 hasta 1910, de 1911 a 1920, y de 1921 a la fecha. En estos primeros períodos era escasa la actividad filosófica. El segundo y tercer períodos alcanzan un nivel superior al primero. Después del año 20, comienza a cobrar gran desenvolvimiento la filosofía. Podemos decir que empieza a abundar el interés y las vocaciones filosóficas, tanto en los estudiantes como en el público, y no menos a surgir la dedicación absoluta. Va aumentando el respeto por la Facultad de Filosofía y Letras. Se fundan otras sobre el modelo de la primera. Acrecen considerablemente las cátedras filosóficas, enseñándose materias que nunca se habían conocido entre nosotros. Abundan sobremanera las traducciones de obras filosóficas hechas en el país. Profesores argentinos de filosofía escriben en revistas y periódicos europeos y norteamericanos. Sorprende, máxime en los últimos años, el gran número de libros filosóficos extranjeros que se venden en el país. Se aprende idiomas, como ser el inglés y el alemán, lo que permite la información directa. Se multiplica el conocimiento de todas las escuelas filosóficas. Pónense de moda las conferencias filosóficas de profesores argentinos y extranjeros. Ortega y Gasset, en 1916, llegó por primera vez a Buenos Aires, permaneciendo entre nosotros casi seis meses. Puede decirse que por él la filosofía salió a la calle, por lo menos a la de Florida... No era poco, en aquellos tiempos antifilosóficos. Su saber novedoso y su estro artístico y oratorio, dieron la *sensación* pública de la filosofía, más que el claro concepto. Los jóvenes antipositivistas rodeamos a Ortega y Gasset, acen tuando, como se comprende, la parte negativa de su obra, es decir, contra el positivismo. No así tocante a todas las nuevas ideas que él traía. En verdad, admirábamos a Bergson, aunque no al pie de la letra. Preferíamos ser bergsonianos heterodoxos. Resistíamos su irracionalismo absoluto. Nos deslumbraba la belleza profunda de su pensamiento. Discutible o no,

Bergson demostró que para filosofar, lo primero es tener talento, aun cuando de él se abuse un poco coquetamente. Es percance que no siempre acaece. El talentoso profesor español, por entonces, poco admirador del gran filósofo francés, puso de moda algunos filósofos alemanes eminentes, tales como Husserl, Max Scheler, etc. Ortega y Gasset volvió en 1928 y en 1941, actuando siempre con singular brillo y originalidad. También actuaron en nuestro país, Hans Driesch, Federico Enriques, Celestin Bouglé, Paul Langevin, Hermann Keyserling, Desiré Roustan, Eugenio D'Ors, George Dumas, Pierre Janet, W. Köeler, Alberto Einstein, Jacques Maritain, Reg. Garrigou-Lagrange, Manuel García Morente, Max Dessoir, etc.

Profesores argentinos de filosofía fueron invitados a dar conferencias en Universidades de Europa y Norte América, dando a conocer en las mismas la historia del pensamiento argentino. Se crean instituciones y sociedades filosóficas. Tienen lugar grandes conmemoraciones de filósofos clásicos. Se multiplican las casas editoriales en materia de libros filosóficos. Por primera vez se invita a un profesor argentino a asistir como miembro al Congreso Internacional de Filosofía, celebrado en Harvard en 1926, como único delegado de la América latina. Luego, ya se hace común la invitación a los demás Congresos. Tienen valor oficial los títulos filosóficos para la enseñanza. Abundan las obras filosóficas escritas por argentinos, así como múltiples textos para la enseñanza. Lo mismo dígase de la difusión del periodismo filosófico. Profesores argentinos de filosofía asisten y dan cursos de filosofía en las grandes Universidades de Europa y Norte América. Se confieren títulos honoríficos, en Europa, a filósofos argentinos. Obtíenense los grandes premios otorgados por la Comisión Nacional de Cultura al aporte filosófico. Se fomentan las relaciones filosóficas interamericanas y europeas. No poco progreso alcanza el enriquecimiento de las bibliotecas filosóficas. Los diarios y revistas publican frecuentemente crónicas filosóficas de carácter crítico e informativo. En todas las Facultades de Filosofía y Letras se crean institutos especiales de filosofía. Adquieren singular interés los trabajos sobre historia del pensamiento argentino. Se fundan múltiples instituciones privadas para el estudio de la filosofía. Prodúcese un hecho importantísimo: la frecuente publicación de libros filosóficos escritos por personas totalmente dedicadas a la vida filosófica. No menos interesantes son las "Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia". La epistemología se enseñó, por primera vez, en forma oficial, en la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires. Luego se extendió a otras Facultades, formándose fuertes grupos de estudiosos que pertenecen a esta disciplina. Tiene lugar, por fin, un gran acontecimiento en la historia de la cultura filosófica argentina: se realiza el primer Congreso Nacional de Filosofía en Men-

doza, espléndidamente apoyado por el Estado, habiendo sido, en realidad, un Congreso Internacional.

Todos estos antecedentes revelan que el interés por la filosofía ha cobrado un vuelo extraordinario. ¿A qué causas puede obedecer ese acontecimiento? No es tarea fácil determinarlo con precisión. Bástenos decir, a este respecto, que, en parte, es menester señalar el leve papel del progreso automático. Progresó la filosofía en nuestro país como mucho avanzaron todos los demás valores nacionales, y, también, como es lógico, se produjo el ascenso fuertemente voluntario del pensamiento filosófico, dirigido por un núcleo de personas fieles a su vocación. Por suerte, logróse conservar el impulso creador, pues estos estudios suelen inspirar un interés esporádico más que verdadera y permanente dedicación. Surgió una juventud capaz de resistir el prestigio de las comunes pasiones gruesamente prácticas, esto es, la lucha económica, política, etc. Ahora ya se tenía el culto lírico de las grandes pasiones espirituales, en especial la de la filosofía prima de la verdad en sí.

* * *

Hemos dicho que la cultura filosófica en la Argentina tiene varias épocas, a saber: la escolástica, el iluminismo, el romanticismo y el positivismo. ¿Cómo podría titularse el actual período filosófico que empieza débilmente a principios de este siglo y logra gran auge en los últimos 30 años, más o menos? No es posible denominarlo con exactitud. Existen ahora demasiadas nuevas tendencias filosóficas. Se trata de una época de singular importancia, ya que con ella surge el verdadero espíritu filosófico en la Argentina. Comienzan a abundar las vocaciones, cultivadas con continuidad y exclusivismo. Se tiene, según vimos, rigurosa información filosófica directa. La filosofía ya no es diletantismo a base de noticias tardías y de segunda mano. Aparece la crítica filosófica practicada con toda seriedad, incidiendo, en forma especial, sobre el positivismo. Se diría que el positivismo es, por fin, hondamente estudiado. La crítica es ejercida con gran energía, asumiendo la doble forma positiva y negativa. Prueba de ello reside en el hecho de que, desde 1908, se inician los estudios de Epistemología. Se ponen de moda Meyerson, Poincaré, Duhem, Le Roy, Stallo, etc. Pensábamos que si se quiere fundar una filosofía sobre la ciencia, se impone conocer el mecanismo lógico, la estructura íntima de la ciencia, eludiendo, así, el dogmatismo ingenuo de los positivistas. Profundizar, pues, como primer grado de superación. Muchos jóvenes, especialmente después de 1920, encontraron su propia vocación, expresada mediante tal o cual doctrina filosófica contemporánea. Así, todas las escuelas de la actualidad están dignamente representadas, en nuestro país, por filósofos que ya lo son de veras.

Como se comprende, la abundancia de las orientaciones hace difícil, por ahora, al menos, encerrar en un exacto y relevante vocablo técnico, la denominación de este período. Estamos aún en pleno hervor filosófico. Por eso, preferiríamos aplicar, siquiera interinamente, la denominación de "idealismo". La vaguedad del término, en este caso, es una ventaja. Lo malo sería no saber que se trata de una denominación empírica e imprecisa. Ello no implica, en modo alguno, negar el carácter concreto de las doctrinas expuestas en este libro. La palabra "idealismo" es aquí sólo un hilo que ata el haz. Las teorías muchas son, y muy distintas, pero saben todas a idealismo por la alta dignidad que se concede aquí al pensamiento humano. No se discuta demasiado la amplitud y solidez de dicho lazo. Verdad es que, por ahora, no hay otro. La crítica futura pondrá las cosas en su lugar. No abusemos, por consiguiente, del rigor técnico en el uso del léxico filosófico.

Con todo, ¿por qué no admitir, si mucho nos apuran, que el vocablo "idealismo" puede tener, en este caso, un significado más intrínseco? En efecto: diríamos "idealismo", con cierta intención, porque durante el período historiado en este libro, todos los autores —aunque muy distintos unos de otros—, coinciden, como dijimos, en exaltar el pensamiento humano, a la manera de los filósofos clásicos. Nada, pues, de positivismo empírico, ni de pragmatismo, etc. Mucha afinidad tienen esos autores con los antiguos sofistas. Guerra, pues, contra la misología, como llamó Platón al repudio del Logos.

* * *

¿Existe una filosofía argentina? La misma pregunta cabe hacer acerca de los países latino-americanos. Se han publicado pequeñas antologías filosóficas sobre el tema. Recordamos, entre otras, una reciente edición de fragmentos filosóficos latino-americanos. Ella nos trae a la memoria una humorada paradójica de Unamuno, quien, después de haber leído "*La ciencia española*", de Menéndez y Pelayo, dijo que éste había probado "hasta la saciedad" cuán poca ciencia española hay, pues todo se reduciría a un sinnúmero de insustanciales folletos. Poca ciencia, por cierto, si no había mayores obras en calidad y cantidad. Hipérboles aparte, cabría decir algo parecido, y con mayor razón, de las antologías sobre la filosofía latino-americana. Prueban el carácter rudimentario del valor filosófico de los pensadores de estos países, salvo algunas excepciones. La originalidad tiene muchas formas; pero en este caso, no cabe hablar, precisamente, de novedades fundamentales. De cualquier manera, se trata de un comienzo indispensable, tal como lo cultivaron esos beneméritos precursores.

La cultura no implica originalidad, pero, sin duda, la prepara. Por esto es grande el mérito de casi todos los hombres mencionados en aquellas antologías. Nos atreveríamos a sostener, si bien se nos comprende, que lo más difícil, en materia filosófica puede estar en la iniciación y no en la originalidad. Carlos Vaz Ferreira —figura egregia, por cierto, rica de *autenticidad* ética y mental—, nos dijo, hace algunos años, que era en extremo arduo componer una obra filosófica en estos países. Quien quiere filosofar, se parece a un niño frente a un pizarrón colocado a una altura excesiva para él, de tal manera que, cuando debe escribir una palabra, se ve obligado a dar un salto. En Europa no ocurre tal cosa, pues sobra ambiente incitante y no faltan maestros. No tenemos tradición filosófica. Antes de 1920, era todo un rasgo de verdadero heroísmo dedicarse a esta clase de estudios, tildados de inútiles. Se impone, pues, crear una tradición. Apenas si empezamos a salir de la colonia filosófica, en el sentido espiritual del término. Lo que se ha hecho durante los últimos años, no es sino, en general, una manera de transplantar el pensamiento europeo. Hemos estado, diremos, en pleno esfuerzo exógeno, o sea, de absorción de lo puramente externo. Sólo ahora ese esfuerzo empieza a entretenerse con la inquietud endógena. Así la tradición filosófica argentina será creadora, selectiva y universal. Mas, para ello, habría de ser, ante todo, espíritu crítico. De esa manera superaremos el mero tanteo. Y no podría ser de otro modo. Poco importa que en la producción de este período inicial abunden la simple glosa, los vulgares vulgarizadores, el refrito académico, la rapsodia, el periodismo, la paráfrasis, el compendio, etc. Todo ello era necesario. Históricamente, es menester admitir que esas formas culturales subalternas son previas al advenimiento de un saber filosófico original. En medio de tanto incipiente bregar, a veces ingenuo, se ha ido destacando, poco a poco, la silueta de un pensamiento filosófico original, muy superior, por cierto, a la producción de las épocas anteriores. Bien puede afirmarse, pues, que ahora estamos en plena madurez filosófica.

* * *

Nada más dificultoso que historiar las ideas filosóficas argentinas. No se puede proceder como si se tratara de ideas europeas. En el Viejo Mundo existe una larga y fuerte tradición filosófica. Cada autor cuenta con un sin fin de expositores críticos. Acá todo está por hacerse. No es poco el mérito del doctor Luis Farré. Por primera vez se realiza un trabajo orgánico, revelador de laboriosidad crítica, llena de ecuanimidad y simpatía por los autores. Ello merece elogio, puesto que los filósofos argentinos, máxime desde que la filosofía alcanzó forma técnica, han

cumplido una obra en extremo difícil. Durante casi cincuenta años hemos visto cómo, poco a poco, se fué formando la cultura filosófica argentina. Ya no se puede decir que ella es superficial, intermitente y anacrónica. Muchos jóvenes se ocupan ahora de filosofía con talento y dedicación absoluta. Ningún filósofo extranjero puede ya sorprendernos. Todas las escuelas filosóficas son conocidas y altamente criticadas. Superfluo fuera, por tanto, comparar el nivel actual de la cultura filosófica argentina con el de 1900.

Lo repetimos: no corresponde imaginarse que la historia del pensamiento filosófico en nuestro país se puede hacer con criterio europeo, como ocurre en centros de gran tradición filosófica. En América Latina todo estaba por hacerse. El sentido histórico era asaz débil. Es relativamente cómodo escribir, por ejemplo, una historia de la filosofía contemporánea en Berlín o en París, puesto que ya, en el momento de escribirla, existe gran parte hecho. En la Argentina el historiador se encuentra desorientado. No se puede construir sobre lo que apenas existe. El doctor Farré nos ofrece la primera tentativa de una historia del pensamiento filosófico en la Argentina en sus últimos cincuenta años, sin duda los más fecundos. Es la época de la creación de la cultura y el espíritu filosóficos en la Argentina. El ha preferido darnos una información exacta y amable. Sólo se propuso ofrecernos una serie de estampas filosóficas autónomas. Sabía, por lo demás, cuán delicado es escribir acerca de filósofos vivientes.... En su historia faltan algunos y sobran otros, y no menos cierto es que se ha eludido, en buena parte, el cálculo de la estatura filosófica de los autores, así como nos dió una historia de escaso espíritu genético. No son defectos. Sólo cabe admitir que las cosas pueden hacerse bien de muchas maneras.

* * *

Se ha instituído entre nosotros, en estos últimos cincuenta años, el culto del fuego sagrado de la filosofía. Fustel de Coulanges dedica un admirable capítulo de su "*Cité antique*" al origen de la forma del fuego sagrado. Cada uno de nosotros ha cuidado la llama metafísica, gnoseológica y axiológica. Todas las maderas que los antiguos arrojaban en el hogar sagrado, eran de alta calidad y sutilmente elaboradas. Aquí, en la Argentina, no pedimos tanto. Junto al vernáculo quebracho, hemos contado también con simple paja, así fuera reseca paja brava. No importa. El entrevero de substancias combustibles fué brillante y fecundo. Los cultores de la filosofía han sido, en mayor o menor grado y cada uno a su manera, verdaderos fundadores. Cabe esperar que algún día el fuego sagrado de la filosofía argentina alcance esplendor y magnitud extra-

ordinarios. Tendrá, empero, como condición histórica, la obra realizada durante el medio siglo historiado, por primera vez, en el libro del doctor Luis Farré. El autor merece, pues, la gratitud de todos los argentinos que aman la cultura filosófica.

INTRODUCCION A "CINCUENTA AÑOS DE FILOSOFIA EN ARGENTINA" (1)

POR LUIS FARRÉ

No se me oculta el riesgo que importa escribir un libro como el que ahora ofrezco al lector; tampoco ignoro su falta en nuestro ambiente filosófico y el provecho intelectual que recibe el que se aventura a esta empresa. Tres razones de por sí suficientes para que me sintiera animado a poner manos a la obra. Claro que sí, en vez de tomar como objeto de estudio el medio siglo que acabamos de vivir, me hubiera alejado a autores y sistemas de siglos pretéritos, casi podría librarme de todo cuidado y temor. Por de pronto, ellos no protestarían por interpretaciones aviesas; a lo más, algún fiel seguidor de la doctrina podría sentirse acuciado a salir por los fueros de la verdad, quizá para lucir conocimientos propios; pero nunca objetaría con aquellos bríos que puede utilizar un contemporáneo que aquí, en este libro, se contemple expuesto, analizado y criticado.

No se trata de exponer hechos, para cuya comprobación invocaría testimonios, sino de penetrar intenciones teóricas, comprender doctrinas e indicar influencias y proyecciones. Algo así como meterse en la intimidad espiritual de nuestros pensadores; naturalmente sólo por los medios escritos que ellos mismos nos han proporcionado y desde ellos. Porque más allá de esto no es posible, y no nos interesa. Y nada menos que en filosofía; porque si se tratara de historia, literatura, pedagogía o cualquier otra disciplina cultural, respetuosas de ciertos moldes y leyes, que a la vez sirven para juzgar y apreciar, el asunto sería menos arduo.

(1) Libro que publicará próximamente la Editorial Peuser de Buenos Aires, en el cual se expone la evolución del pensamiento filosófico en Argentina desde 1900 hasta el presente.

Pero, en el quehacer de la filosofía, el hombre se aboca con toda su sinceridad, con el propósito de ver límpidamente. Si no desaprovecha lo que otros dijeron o enseñaron, tampoco lo acepta con adhesión a una autoridad, sino por reconsideración que lo convenza. Es un atormentado y a la vez gozoso ascenso del alma a la búsqueda de su pureza especulativa, sin miedos ni temores. Por eso, cuando el filósofo escribe es como si nos desnudara su espíritu. A la distancia, simplemente con la lectura de sus libros, adivinamos lo que es, con tal que no se haya convertido, cosa demasiado común, en un simple repetidor de conceptos o ideas que ha aprendido de otros.

Puesto que algunos compatriotas han tenido a bien revelarnos el producto de sus especulaciones, lo que equivale a revelarnos su propio espíritu, yo, para instruirme y a la vez para contemplar en conjunto nuestra actualidad en filosofía, los presento aquí enjuiciados y analizados. Casi todos son contemporáneos; la mayoría todavía enseña o escribe. Están entregados a su quehacer cultural. Me son muy cercanos, por de pronto en el tiempo y en el espacio, y también en este ajeteo cotidiano de la vida. No se los puede contemplar como a un Platón o un Aristóteles, un Santo Tomás o un Kant, como sistemas endurecidos y finalizados (y Dios haga que se tarde muchísimos años en poder contemplarlos en esta forma) sino que están ahí, en este mundo, prestos a reaccionar si me equivoco.

* * *

Si ellos está comprometidos dentro de una determinada dirección o sistemática, yo también lo estoy. Todos lo estamos, pues ésta es la necesaria condición de todo ser finito, sujeto a limitaciones. Y es muy posible que estas limitaciones ineludibles creen incomprensiones, a pesar de toda la buena voluntad que se ponga para evitarlo. Si esto opera y obstruye cuando se trata de interpretar a un pensador remotísimo, se deja sentir mucho más al tratar con los cercanos.

Porque aquí ya no solamente puede obrar una simple divergencia ideológica debido en parte a la educación y lecturas, sino también esta vida nuestra concreta existencial, cargada de pasiones, preferencias emotivas, inclinaciones o desvíos que ascienden de nuestro fondo irracional y se asientan, a veces sin darnos cuenta de ello, en el centro de la racionalidad. ¡Y resulta tan difícil ver claro a través de tanta maraña y despegarse de toda conexión ilógica para sentenciar con plena independencia! Sin embargo, me lo propongo. No sé hasta qué punto podré cumplirlo; pero a sabiendas no aventuraré juicios ni apreciaciones que no surjan de mi fondo racional, extraños a simpatías o antipatías previas.

Aunque, en cuanto a las últimas, puedo afirmar sinceramente que no las siento por nadie ni por sistema filosófico ninguno. Si no siempre se está de acuerdo con el contenido total de cada uno de ellos, cuando se estudia para saber, y no para hacer apologética o arrimar argumentos a una posición de la cual apriorísticamente no se quiere uno mover, se encuentran siempre aspectos aprovechables. Como que no juzgo ni puedo juzgar desde una sede dogmática, sino como un aficionado a la filosofía, dispuesto a aprender y aun a renunciar a ideas que me fueran gratas, creo encontrarme en condiciones más o menos equitativas.

Tal vez sería más fácil, y lo digo por experiencias previas, que desde ya me afirmara en un sistema concluso y que, a la par con otros seguidores del mismo, recluído en su fortaleza, me aventurara a la exposición doctrinal de mis congéneres y de los extraños. No estaría, por lo menos, solo; a pesar de que se tendría pleno derecho a preguntárseme si actúo como un sincero e imparcial amador de la filosofía, pues el tal opera en escueta soledad y a sus propios riesgos. Si encuentra compañía y opiniones análogas, se alegra; pero no se guía por lo que piensan los más o los menos. Que en este mundo de sumisiones y acatamientos, se respete por lo menos al espíritu del hombre.

Pueden caer sobre mí dardos de uno y de otro bando. Esto ya me ha acontecido, aunque no me falta el consuelo de hermosas cartas que me han animado en la propuesta tarea de ser imparcial e independiente, única actitud desde la cual creo que este libro puede tener algún mérito. No pretendo agradar a ningún sector de nuestro pensamiento filosófico, ni aun a aquellos por los cuales, cuando me pongo a reflexionar, se inclinan mis adhesiones y simpatías. Diría más aún; con los últimos, me vería obligado a portarme con mayor severidad, precisamente porque se trata de escudriñarme casi a mí mismo. Y en filosofía hay que ser despiadado con las propias opiniones: someterlas a todos los tormentos analíticos y comparativos para que comprueben su firmeza.

* * *

Presupónese, pues, que todo o la mayor parte de lo que aquí va, estará marginado de precauciones, interrogantes y posibles rectificaciones. Por lo antedicho y porque se trata de un pensamiento en evolución. Nos hemos detenido muy cerquita: en la mitad de nuestro siglo, como para contemplan en conjunto lo que se ha pensado, cuáles son nuestras preferencias y adivinar las sorpresas que nos pueda reservar el futuro. Pero la vida no se detiene, ni el pensamiento y el atormentarse del hombre ante los problemas fundamentales que le plantea la filosofía. De todas

maneras, si se quiere escribir la historia del pensamiento filosófico en Argentina, no se puede otear muy lejos. País joven el nuestro, sólo se revela una inquietud especulativa directa cerca del tercer decenio del siglo en que vivimos. Pero podemos sentirnos satisfechos. ¡Con qué frescura, fervor y fecundidad! ¡Y cómo se han dejado sentir sistemas y opiniones de otros continentes, repensados y frecuentemente matizados con aspectos proporcionados por la realidad que somos!

Jamás una historia de la filosofía puede considerarse definitiva, ni aun la que se refiere a períodos de la remota antigüedad. No se agotan sus matices, a más de que cada historiador los contempla desde su relatividad. ¡Cuánto más expuesto a mutaciones puede estar un estudio escrito en el álgido momento del pensamiento, cuando los autores considerados están muy lejos de haber finalizado su tarea! Creo que ellos mismos, por lo menos en su íntimo, agradecerán esta mi osadía de estudiarlos en su producción escrita y ubicarlos en el conjunto del pensamiento nacional y universal. Porque, aunque la reflexión filosófica se realice en soledad, de hecho vivimos socialmente y nos gusta saber lo que se piensa de nosotros y lo que otros opinan en problemas que reclaman nuestra atención; de lo contrario no valdría la pena escribir.

Le está vedado al hombre conocer absolutamente el porvenir, así como tampoco se pueden fijar los derroteros que seguirá un determinado pensador. ¡Tantas cosas pueden coincidir para modificarlos! Con exactitud, apriorísticamente, nada podría fijarse. Pero, de hecho, el pensamiento de cada uno de los hombres, sin que queden exceptuados los mismos filósofos, seres acuciados por la verdad, atormentados en su búsqueda, es menos mutable de lo que cabría imaginar. Parecería que, en la mayoría de los casos, se nace a la reflexión con una idea germinal, simientes de fecundidades futuras; y que luego lecturas, estudios y meditaciones se arriman para su enriquecimiento. William James enseñaba que hay mentalidades tiernas que se inclinan por el idealismo y otras endurecidas que se enquistan en el materialismo. Leyendo las confesiones que nos hacen los filósofos, no importa la nacionalidad, cuando se les pide que resuman su pensar y expliquen cómo han llegado a tales o cuales afirmaciones, vemos comprobado lo que vamos diciendo.

A pesar de que hacen gala de independencia intelectual, y sin que dudemos en lo mínimo de su sinceridad, comprobamos de hecho en todo intelectual, por abierto y libre que lo supongamos, un pensamiento constreñido. Corta es la vida del hombre, y el filosofar está reservado a escasas horas de esta corta vida. ¿Qué saben los occidentales del pensamiento oriental y los orientales del occidental? ¿Y quién dispone de tiempo suficiente para comprender a fondo todos los grandes sistemas, para luego

parangonarlos entre sí y, a la postre, entresacar el meollo riquísimo de una autorreflexión acrisolada?

La impotencia e incapacidad del hombre para abarcar con equitativa hondura no ya todos sino diversos matices de su ciencia preferida, es evidente. Es cosa de todos los días ver con qué reciedumbre contraatacan aquellos que han sido impugnados, a base de una interpretación errónea, por los filósofos que estaban en la vereda de enfrente.

* * *

Y los pensadores argentinos no son, naturalmente, una excepción. Poco se ladean del derrotero que su ambiente educativo les prefijó; de aquellas ideas, sistemas u opiniones con los cuales se han encariñado o lo han encariñado; asimilan lecturas y comentarios o estudian doctrinas recientes o viejas para transformarlas en lo que ellos son. Al que fuera formado en seminarios, con distingos, *quidditates*, sustancias y accidentes, le parecerán absurdos y fuera de quicio los idealismos, materialismos y existencialismos y, en cambio, los seguidores de los últimos o análogos sistemas se devanan los sesos para ver un rayito de luz entre la lógica escolástica de los primeros.

El que adora un sistema, convertido en carne de su carne, como si tuviéra en su poder la piedra filosofal que, según la leyenda, todo lo transformaba en oro, no ve frecuentemente en la historia de la filosofía sino predecesores, más o menos ajustados, a las que son sus ideas preferidas. ¿No es hoy ya una moda ver existencialismos en la antigua Grecia y hasta en los escolásticos? ¿No se ha querido anular a Kant, afirmándose que era un Santo Tomás desnaturalizado? ¿Y del último no se ha dicho que era un Aristóteles, visto a través de los árabes, encuadrado en la dogmática católica?

No pretendo presentar exposiciones definitivas y menos cuando se trate de autores que todavía viven; pero se podría afirmar que, en lo sustancial y salvo quizá algunas raras excepciones, muy poco cambiarán. Laboriosamente se han formado su visión filosófica; quién sabe con qué trabajo han montado el andamiaje para construir un edificio que les parecerá muy sólido; destruir y empezar de nuevo, es cosa dura. ¿No se quedarían quizá entre ruinas? No sería raro que, aun en el caso de empezar de nuevo, como lo que más a mano tendrían serían los materiales del derrumbe, y en su mente predominarían las viejas estructuras, el nuevo edificio se parecería mucho al primero. Léanse las obras de los filósofos convertidos a nuevos sistemas y se comprobará esto. San Agustín, que aparentemente abdicó de todo, para fundamentarse exclusivamente en

la fe cristiana, no dejó de ser un platónico y plotiniano que explicaba y razonaba en cuanto tal las enseñanzas bíblicas.

No me las quiero dar de moralista; pero bueno es que reconozca todo esto el que vive para pensar y no subordina el pensamiento a la economía. Aprenderá una lección que nunca está de más repetir: cautela en sus propias opiniones, respeto y tolerancia para las ajenas. No cabe la cerrada intransigencia en este resbaladizo campo de la filosofía, ni en ningún otro. No ha nacido para filósofo sino para inquisidor el que pretenda acuchillar a los adversarios o disidentes.

También comprenderá la necesidad de saber cómo piensan los otros y por qué. Que no se comporte como niño mimado que se abraza a una madre cariñosa en cuyo regazo encuentra calor y nutrición; que como varón salga a la palestra y se las tenga con los presuntos endriagos. Naturalmente que si se dedica a la filosofía para consolarse, no le convienen tales arrebatos; pero entonces que se consagre a la tranquila vida mística, y renuncie a la gloria de ser considerado filósofo. Sin riesgo, sin aventura, sin el sentimiento ahondado de las propias limitaciones no existe actitud especulativa pura. No creo que esto conduzca al escepticismo, pero nos apartará del cerrado dogmatismo que se encuentra por igual en la izquierda, en la derecha y en los centros. Felizmente en Argentina se ha filosofado bajo el signo de la libertad; y la intransigencia ha sido sólo fruto esporádico y extraño. Tal vez sea una suerte que carezcamos de sólida tradición en el particular, pues, como en campo casi virgen, se disputan preferencia las más diversas tendencias. Hasta ahora han fracasado, y ojalá fracasen siempre, los intentos de querer imponer determinados sistemas en nuestros altos centros de estudios. Lo pretendieron algunos positivistas; pero tropezaron con personas que defendían su derecho a ser filósofos. La luz sale de la lucha; y la verdad, si alguien cree haberla encontrado, que la imponga con buenos argumentos.

* * *

Estas páginas no quieren ni pueden ser exclusivamente un simple catálogo de ideas y sistemas, expuestos con la mayor fidelidad. Creo que esto es imposible. El que estudia a los filósofos y los medita, algo se asimila de ellos. También se ha formado opiniones, de lo contrario denotaría poseer una mente puramente receptiva a través de la cual pasan los conceptos sin que se los discuta o interprete. Cada uno tiene su lógica, su manera de ver la vida y de comprender los problemas de la filosofía.

¿Si me aventuro a esta empresa de exponer lo que otros opinan, puedo dejar de lado lo que soy y pienso? Aun a escondidas y quizá incons-

cientemente, por algún lado asomaría lo que se es. Mejor y más franco me parece que, sin faltar a las leyes de la equidad y a la obligación de ser fiel expositor, cuando se presente el caso, formule mi disidencia, revele las que a mí me parecen fallas y, si el caso lo requiere, hasta actúe de crítico. Creo ser bastante amplio doctrinalmente, para que nadie me tache de fanático, dogmático o sectario.

Y, si en algún caso, como he dicho, tuviera que extremar la severidad (aunque no veo el motivo ni con un solo pensador) sería con aquellos que me son más cercanos. Con los restantes, la cautela, la prudencia y, sobre todo, un menor conocimiento y menos afinidad me obligan a extremar las precauciones. Eso sí, lo que más me importa es comprender. La vida y los estudios me han enseñado que, cuando se ha comprendido al que considerábamos de opinión adversa, las armas afiladas con que pensábamos atacarlo se han embotado en todo o en parte.

Por eso, solicito que todas las críticas y disidencias se interpreten dentro de esta prudencial cautela. Más que nada busco la superación, entender siempre con mayor claridad; tenerme a mí mismo, si el caso se presenta, en jaque, puesto que no ignoro que la vida intelectual es riesgo continuado y no intento rehuirlo en ningún instante. Aspiro a estudiar a nuestros pensadores, ejerciendo el menester de la filosofía.

Me parece que es la única manera de que esta obra no quede reducida a un árido catálogo de información, sino que también denote un sentido. El pensamiento está abierto a cada uno de nosotros; no podemos limitarnos a contemplarlo. Debemos reaccionar, expresarnos vitalmente. Es una dialéctica interminable que, fiel a lo presente, se mueve hacia el futuro. Así quiero introducirme en el pensamiento de nuestros filósofos; a veces entre dudas, otras en empuje que se sublima, que no falte el descanso reparador ni energías para las superaciones. Una filosofía que nunca se termine, porque el día que se detenga anquilosada, estará muy próxima a la muerte.

Y aunque sus eternos problemas se repitan a través de los siglos, que cada uno los vea desde el ángulo de su propia sinceridad, sin negar su aporte a la tarea común, en crítica imparcial, para acercarnos a aquella verdad que sabemos que, íntegramente, siempre será negada al esfuerzo humano.

* * *

¿Con qué razón, podrían preguntarme, se limita el área de estudio a medio siglo? Esto se verá perfectamente aclarado en las páginas que siguen. Sin embargo, al menos avisado, pero que conozca algo de nuestra historia y especialmente la evolución de nuestras ideas, le será evidente

desde ya esta limitación. Cincuenta años, sin embargo, no son límites estrictos, pues las ideas y su desarrollo no pueden ser medidas y carecen de fechas determinadas para su aparición. Se trata, pues, de aproximaciones.

Argentina es un país joven. Antes que se preocupara de filosofía pura, tenía el deber de organizarse. Los pensadores del siglo pasado, que se encontraron entre manos con el don de la nacionalidad, sin que nadie los obligara, sino por natural acomodamiento a la situación del país, preocupáronse de política, economía, sociología, pedagogía, esto es, de aquellos aspectos que, si suponen una básica posición teórica, no se dedican directamente a la especulación. Agrégase a ello que Europa, continente que se adoptara como modelo, fué muy pobre en ideas durante los últimos decenios del siglo XIX. Predominaba un positivismo práctico, casero, inclinado hacia los bienes de la tierra, sin arrastres metafísicos.

Sólo en nuestra época hase despertado en Argentina una preocupación directa por la filosofía. Con qué fruto y resultado, lo comprobará el que lea estas páginas. No me toca ahora hacer su apología ni su defensa; aunque se ha dicho en demasía que no somos sino un trasunto y reflejo de lo que se enseña o piensa en Europa. De todas maneras no se nos podrá negar que aquí ha habido diversidad y multiplicidad de tendencias y libertad en la selección, pues que generosamente se han abierto las puertas a todas las ideologías, confiados en que el buen criterio sabría elegir y estructurar. Creo que las esperanzas no han resultado fallidas. Ha habido lugar para el diálogo filosófico que es mucho más eficaz y fructífero, si supone disidencia y divergencia. Y no se ha permitido que se durmieran en sus laureles los que se consideraban poseedores de una filosofía perenne.

LUIS FARRÉ

San Miguel de Tucumán, junio de 1953.

MITO, TIEMPO E HISTORICIDAD

POR CARLOS ASTRADA

El mito, apunta Cassirer, o sea la estructura rítmica de la ontología arcaica, no inicia su despliegue sólo con una intuición del mundo, en la que éste adquiere forma en determinadas imágenes y configuraciones, sino en el momento en que a éstas son atribuidos un surgir, un devenir, una vida en el tiempo. Únicamente cuando el mundo de lo mítico, con su conciencia *sui generis*, cae, en cierta medida en una fluencia y se muestra no como un mundo del mero *ser*, sino del *acontecer*, se puede distinguir en él determinadas estructuras particulares de cuño independiente e individual. La particularidad del devenir proporciona la base para acotar y determinar tales estructuras. En este estadio se ha desarrollado ya en su generalidad la separación, el contraste de un mundo de lo *sagrado* frente a un mundo de lo profano. En esta escisión radica toda conciencia mítico-religiosa, y también el punto de partida, la posibilidad de la ontología arcaica. Pero, dentro de este aspecto general recién se llega a una efectiva separación, a una peculiar articulación de este mundo, sólo merced a que con la forma del *tiempo* se abre la dimensión de profundidad del mundo mítico o arcaico. Como lo destaca Cassirer, el carácter auténtico del ser mítico (o arcaico) revélase, pues, sólo allí donde éste aparece como ser del origen (1).

La sacralidad del ser mítico se vuelve a la sacralidad del origen. Por el hecho de que todo contenido determinado de la existencia mítica es transferido al pasado más profundo y remoto, tal contenido aparece no sólo como *sagrado*, sino incluso como justificado. La forma originaria de justificación es el tiempo. Tiene lugar aquí una sacralización por el tiempo, la que no sólo alcanza a la existencia específicamente humana (*das Dasein*, *Existenz*), a los usos y costumbres y a las normas sociales en tanto que

(1) Cassirer E. — Philosophie der symbolischen Formen, II, Das mythische Denken. pág. 133, Berlín 1925.

ellos son reconducidos al tiempo originario y proto-tiempo, sino que incluso la naturaleza de las cosas es realmente comprensible bajo esta perspectiva sacralizante por el pensamiento mítico. El pensar sólo halla tranquilidad y reposo cuando transmuta el simple presente, en cuyo marco adquieren carácter todas las cosas, usos y costumbres, en la forma del simple pasado. El *pasado* mismo en el pensar mítico, anota Cassirer, no tiene ningún “porqué”, él es el porqué de las cosas (2). El mito estriba en el pasado como en algo estable e incuestionable, practicando un corte radical entre el ser y lo que ha devenido y deviene en la sucesión temporal. De este modo, para el pensamiento mítico y para su correlativa ontología arcaica, el tiempo no adopta una forma relacional que conecta el pasado al presente y al futuro como momentos que se desplazan e implican recíprocamente, sino que “una firme barrera separa al presente empírico del origen mítico, otorgando a ambos respectivamente un peculiar carácter impermutable” (3). De aquí que en atención a este carácter de límite, de barrera, que asume el tiempo, se haya considerado a la conciencia mítica como una conciencia intemporal. La separación del tiempo en fases singulares corre paralela con la separación del espacio en direcciones y lugares particulares. En el tiempo como un *todo*, y en cada uno de sus períodos en particular, recae un acento de *sacralidad*. Para el mito no hay tiempo, duración regular; tampoco hay —dentro de una estructura temporal— un retorno o sucesión regular en sí, sino que hay siempre determinadas configuraciones de contenido, las que manifiestan por su parte “figuras temporales”, un llegar y un irse, una existencia rítmica y un devenir” (4). La conciencia mítica, observa Cassirer, “en vez de vivir en un momento singular del presente o en una mera sucesión de fases singulares del acontecer, se torna cada vez más a la contemplación de un eterno curso circular” (5), el que más que pensado es sentido directamente, aflorando con tal sentimiento, en la conciencia mítica, la certeza de un orden cósmico universal. Lo que existe para ella no son cosas singulares o una existencia física particular, sino una justa proporción que por doquier retorna, la que es sentida en el conjunto del acontecer cósmico.

En sentido estricto, la conciencia mítica ignora un tiempo histórico-gráfico, parcelado en una cronología fija, que distingue en él momentos objetivos determinados. En la forma de existencia mítica domina simplemente un tiempo pre-histórico, como ya lo hizo notar Schelling. Pero esta noción está lejos de ser simple y unívoca, sino que, por el contrario, exhibe algunos caracteres, los que intrínsecamente la relacionan con la

(2) Op. cit., II, pág. 134.

(3) Op. cit., II, pág. 135.

(4) Op. cit., II, pág. 137.

(5) Op. cit., II, pág. 141.

historicidad, tal como ésta es comprendida y vivida por la conciencia filosófica de los pueblos del ámbito cultural historiográfico. A partir de las investigaciones de Schelling sobre la Filosofía de la Mitología, y con prescindencia de la concepción que acerca de ésta desarrolla, se abre camino un concepto más estricto del tiempo y de lo que historiográficamente se llama pasado y pre-histórico. No se concibe más un tiempo ilimitado en el cual el pasado se pierde, se esfuma, sino que se afirma la existencia de períodos distintos (épocas), efectiva e interiormente separados unos de otros. En éstos, para nosotros, la historia (el acontecer) se destaca, sedimenta y articula. El período histórico no es continuación de uno pre-histórico, sino que, por el contrario, este último, como un período enteramente diferente, lo separa y acota a aquél. Según Schelling, el período pre-histórico es del todo distinto, no porque no sea, en sentido amplio, también histórico en virtud de lo acontecido en él, sino por estar bajo una ley totalmente diferente. Merced a esta circunstancia el período pre-histórico es sólo *relativamente* pre-histórico. Este último período, o mejor dicho tercer período no puede ser de ningún modo histórico, y por lo tanto ha de ser un tiempo (período) *absolutamente pre-histórico*, el período de la perfecta inmovilidad histórica. En consecuencia, en el tiempo absolutamente prehistórico, el *todo* es al final como él era al comienzo, y por lo tanto en este tiempo mismo no hay más sucesión alguna de períodos; únicamente hay un solo período absolutamente idéntico, es decir, en el fondo un período intemporal.

Estamos así, sin duda, ante un *pasado*, pero que no es tal en sí mismo, puesto que sólo en relación con los sucesivos períodos puede serlo. No lo es en sí mismo porque, no habiendo en él ningún antes ni ningún después, “es una especie de eternidad” (6). Como resultado de esta discriminación, Schelling nos dice que “no hay absolutamente un *tiempo* desordenado, inorgánico, ilimitado, en el que transcurra para nosotros la historia (el acontecer) de nuestra stirpe” (7). Cada miembro (eslabón) de este todo es un período propio y autónomo, el que es limitado por otro esencialmente distinto de él, y así sucesivamente hasta el último, que no requiere ninguna limitación, porque en sí no es un período, esto es, una sucesión de períodos, sino una eternidad relativa. La articulación de tales miembros es, según Schelling, la siguiente:

- a) Lo absolutamente pre-histórico;
- b) Lo relativamente prehistórico;
- c) El tiempo histórico, o sea el del acontecer, con hechos y sucesos (de que se tiene noticia) (8).

(6, 7, 8) Einleitung in die Philosophie der Mythologie, p. 590, Werke, III, ed. O. Waiss.

Pero con esto nos situamos en el ámbito historiográfico de las culturas. De aquí resulta, según Schelling, la siguiente articulación o división:

- a) Lo pre-histórico;
- b) Lo pre-historiográfico;
- c) El tiempo historiográfico ⁽⁹⁾.

Schelling, sin duda, no llega a plantearse el problema que entraña, desde el punto de vista de la historicidad de la existencia humana, el dar por supuesto una “eternidad relativa”, un “período intemporal”. Esta (supuesta) intemporalidad del todo mítico originario —o sea de un período intemporal exento de todo acontecer— sólo es tal contemplada ya desde el horizonte de la historicidad, es decir desde el ámbito de las culturas historiográficas. El tiempo mítico no es el tiempo del acaecer histórico que constituye la dimensión esencial del objeto que enfoca la historiografía. El todo mítico originario es intemporal sólo si lo pensamos desde la peculiar temporalidad, propia de la existencia histórica e historiográfica... Los etnólogos y antropólogos tampoco se plantean este problema. Aunque, al referirse a ese todo mítico originario, supuesto intemporal, nos hablan de un “tiempo primordial”, queda sin aclarar filosóficamente el carácter de esta noción. Así, por ejemplo, Miguel de Ferdinandy (en su ensayo “En torno al pensar mítico”) ⁽¹⁰⁾ al tratar del *mitologema*, o sea de la narración mítica (o expresión de un contenido mítico) nos dice: “El “mitologema” tiene por contenido algo, que sólo mitológicamente se revela. En el mitologema “se aclara” el tiempo primordial. O sea el tiempo recorrido antes de que la humanidad poseyera memoria consciente. El “mitologema” es, por eso un “saber” inmediato, espontáneo, acerca de las cosas, los eventos, los fenómenos de una situación pre-consciente, y, por consiguiente, pre-histórica del hombre” ⁽¹¹⁾. A continuación afirma: “los mitos ... tienen por tema todo aquello que, siendo humano, no cae en el ámbito de la historicidad del hombre... Nuestra afirmación pretende subrayar apenas lo siguiente: lo mítico, lo específicamente mítico, no es histórico. No obstante es el anuncio de algo atemporalmente pre-sub-supra, o proto-histórico. Un “mitologema” es, simultáneamente, muy viejo y siempre joven; los años no cuentan para ello; lo que en ello “se narra” de sí mismo “es, en el sentido humano del vocablo, eterno” ⁽¹²⁾.

Lo único que se presenta como intemporal en la mentalidad mítica es la sacralidad del origen. Pero esto es quizá sólo aparente, pues se trata de un tiempo originario en el que tiene lugar la revelación de los héroes

⁽⁹⁾ Op. cit., II, pág. 591.

⁽¹⁰⁾ Anales de Arqueología y Etnología de la Universidad de Cuyo, tomo VII, 1947.

⁽¹¹⁾ Anals, p. 179-180.

⁽¹²⁾ Op. cit., pág. 184.

o arquetipos, y este tiempo que se *temporaliza* como sagrado es el momento inicial de un devenir, del comienzo de un período total que incluye en sí fases o edades, y que queda encadenado a la repetición.

Esto nos plantea el problema de cuál sea la vivencia de la temporalidad en la mentalidad arcaica. Lo que podemos llamar “histórico” en ella es un tiempo que se torna profano; y el origen, supuesto intemporal, es una dimensión temporal sacralizada por la irrupción del arquetipo y su sentido creador. Es de esperar que algún día la indagación aclare este aspecto de la existencia mítica; pero mientras tanto hay que cuidarse de explicarlo y extraer conclusiones taxativas proyectando en su ámbito las categorías de las culturas historiográficas. Así, se llama *intemporal* a lo que escapa a las mismas, a lo que no se aviene con nuestra experiencia evaluativa del tiempo. El hombre de las culturas míticas vive, quizá, el tiempo con otro ritmo y en una dimensión retrospectiva en virtud de una peculiar apetencia ontológica.

* * *

Podemos decir que, para la mentalidad mítica, hay en general una idea del fin y del comienzo de un período temporal, y esta concepción está fundada en la observación de los ritmos biocósmicos, los que quedan incluidos en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas y el de la regeneración periódica de la vida. Esta noción de la regeneración cíclica del tiempo nos aboca a la cuestión de la abolición de la “historia”.

Otro problema es el de la realidad. ¿Cómo aparece la realidad por la mentalidad arcaica? Es evidente que ella se manifiesta como fuerza y duración. Lo efectivamente real, para la mentalidad mítica, es lo sagrado, desde que sólo lo sagrado es de una manera absoluta y lo sagrado otorga duración a las cosas y tiene potencia creadora. Lo real obsede a la mentalidad primitiva, la que aspira vehementemente al ser. Para el hombre arcaico, toda acción humana, de cualquier clase que sea, toma su eficacia en la medida que ella repite exactamente una acción que ya en el comienzo de los tiempos (o sea en el tiempo originario y sacro) ha sido realizada por un ancestro, un héroe o un Dios ⁽¹³⁾.

Sólo merced a la repetición de un arquetipo, un acto o un objeto llega a ser real. Lo que no tiene un modelo ejemplar carece de sentido, o sea de realidad, para la concepción ontológica mítica. Vale decir que el hombre mítico tiende a devenir arquetípico o paradigmático. Sólo se reconoce a sí mismo con una existencia efectiva en la medida en que se despoja de su identidad individual o sea sólo es verdaderamente “sí mismo” cuando

⁽¹³⁾ Mircea Eliade “Le mythe de l'éternel retour”, Archetypes et repetition, Gallimard 1949, pág. 45.

deja de serlo en cuanto individualidad. Es, pues, merced a la imitación de los arquetipos, de los paradigmas que se opera la abolición del tiempo. Por la imitación arquetípica “el hombre es proyectado a la época mítica en que los arquetipos han sido revelados por primera vez” (14). Ahora bien, la abolición del tiempo profano y la consiguiente proyección del hombre en el tiempo mítico no tienen lugar más que en intervalos esenciales, o sea en los que el hombre es verdaderamente él mismo; esto es en el momento del cumplimiento de los rituales o de actos importantes, como el de la generación, guerra, trabajo, ceremonias, caza, etc.

* * *

En la concepción mítica o arcaica americana encontramos un sistema o doctrina de las Edades, del cual surge claramente el sentido de la repetición de ciclos al lado del de renovación y renacimientos periódicos. En determinadas etapas del sistema cíclico, se inicia una decadencia, un “fatal” decaimiento; los dioses pierden su poder mágico y perecen; costumbres y leyes degeneran y todo, hasta la naturaleza, experimenta una subversión. Cuando esto acontece, todo tiene que empezar de nuevo: hombres, dioses y costumbres. Hasta se opera una ruptura en la armonía de la naturaleza, y alguno de sus elementos, que contribuye al equilibrio cósmico, irrumpe destructor sobre los demás. Esto nos dice que, en las culturas míticas americanas, las metamorfosis y los retornos aparecen con un sentido muy acusado. En la edad actual, la última en la sucesión de las mismas, aparece jugando un papel fundamental el *tiempo*. Este es articulado y organizado en una serie de períodos vitales, simbolizados por los Soles que dieron sucesivamente vida a las edades de la tierra (15).

En el *hiatus* o lapso temporal, que se abre entre el ocaso de una edad y la aurora de la otra, se extiende un período crítico, en el que las fuerzas vitales quedan fuera de acción.

* * *

Es evidente que en la ontología arcaica americana, la de las culturas precolombinas, aparece como nota fundamental el devenir; pero un devenir cíclico, en el cual tras la plenitud de todo un ciclo o de toda una serie de situaciones, llega la quietud y el perecer, para tornar de nuevo a empezar. Tal sería también la sucesión cíclica periódica de las edades

(14) Op. cit., pág. 65.

(15) Véase J. Imbelloni, “El Génesis” Religiones de América, Nº 3, 1940, pág. 617.

del mundo. El rasgo a que nos referimos aparece en este fragmento de poema maya, que Antonio Mediz Bolio nos ofrece en su traducción del “*Libro de Chilam-Balan de Chumayel*”:

Tristísima estrella
adorna los abismos de la noche,
enmudece de espanto en la casa de la tristeza.
.....
Pavorosa trompeta suena sordamente
en el vestíbulo de la casa de los nobles.
Los muertos no entienden, los vivos entenderán.
Toda luna, todo año, todo día, todo viento,
camina y pasa también:
así toda sangre llega al lugar de su quietud;
como llega a su poder y a su trono.

LA DOCTRINA DE PLATON ACERCA DE LA VERDAD

POR MARTÍN HEIDEGGER

I

Los conocimientos de las ciencias son habitualmente expresados en forma de proposiciones y, como aprehensibles resultados, ofrecidos al hombre para su aplicación. La "doctrina" de un pensador es lo tácito en su decir, a lo que el hombre está consignado para que por ello se prodigue.

Para que nosotros podamos experimentar lo tácito de un pensador, sea ello lo que fuere, y conocerlo en lo sucesivo, tenemos que reflexionar sobre lo que ha dicho. Satisfacer en regla esta exigencia significaría discutir detalladamente en su conexión todos los "Diálogos" platónicos; mas, dado que esto es imposible, otro es el camino que debe conducir a lo tácito en el pensar de Platón.

Lo que en él queda tácito es un giro en la determinación de la esencia de la verdad. Lo que este giro consuma, en qué consista, y qué se llega a fundar mediante esta mutación de la esencia de la verdad, sea, pues, ilustrado mediante una exégesis de la "alegoría de la caverna".

Con la presentación de la "alegoría de la caverna" comienza el séptimo libro del "Diálogo" sobre la esencia de la *pólis* (República VII, 514 a, 2 hasta 517 a, 7). La "alegoría" narra una historia. La narración desarróllase en el diálogo entre Sócrates y Glaucón, donde aquél expone la historia, manifestando éste creciente admiración. La traducción adjunta va más allá, en los lugares cerrados con paréntesis, del texto griego, explicándolo.

TEXTO (1)

"Representátese ahora lo siguiente: Unos hombres se encuentran bajo tierra en un recinto cavernario. A lo largo de éste, y hacia la luz diurna,

(1) La traducción del texto pertinente, citado, es la de la versión alemana de Heidegger.

se extiende el acceso, al que confluye toda la caverna. En esta morada, atados por los muslos y la nuca, desde la infancia tienen los hombres su residencia. También permanecen por ello en el mismo sitio, pudiendo sólo mirar a lo que tienen enfrente de ellos. Mover la cabeza en torno no les es posible, puesto que están encadenados. Sin embargo, les ha sido otorgado un resplandor de luz, de un fuego que arde a sus espaldas, en la parte superior y a la distancia. Entre el fuego y los prisioneros (por lo tanto, a sus espaldas) discurre un camino, a lo largo del cual —imágnatelo así— hay un muro más bajo, construído al modo de esas vallas que los volatineros levantan frente al público, para mostrar por encima de ellos los prodigios.

“Lo imagino, dijo Glaucon.

“Según eso, figúrate ahora hombres que transportan toda clase de objetos a lo largo de ese pequeño muro, los que sobresalen un poco sobre éste; estatuas, imágenes de piedra y de madera, como también variedad de cosas hechas por el hombre. Como es de esperarse, de entre los cargadores que pasan unos van entretenidos entre sí, otros en silencio.

“Insólita imagen propones, dijo, e insólitos prisioneros. Sin embargo son en todo iguales a nosotros los hombres, contesté yo. Pues, ¿qué crees tú? Tal especie de hombres, desde un principio, jamás han obtenido otra visión, sea de sí mismos, sea de los demás, que las sombras que sobre el muro de la caverna que tienen en frente arroja (constantemente) el resplandor del fuego.

“¿Cómo puede ser de otro modo, dijo, si están compelidos a mantener inmóvil la cabeza todo el curso de sus vidas?

“¿Qué ven, pues, ellos de las cosas que (a sus espaldas) son transportadas? ¿No es eso precisamente lo que ellos ven (es decir, las sombras)?

“En efecto.

“Ahora, si estuviesen en condiciones de comunicar y discutir detalladamente entre sí lo visto, ¿no crees que a lo que ellos ven allí tomarían por el ente?

“Se verían obligados a ello.

“¿Pero qué pasaría si esta prisión también tuviese un eco venido del muro que ellos tienen frontero (hacia el que miran exclusiva y constantemente)? Tan pronto como uno de los que transitan a espaldas de los prisioneros (transportando cosas) se hiciese oír, ¿crees tú por cierto que ellos tomarían a lo que habla por algo distinto de esas sombras que pasan ante ellos?

“Por nada distinto, ¡por Zeus!, dijo.

“Absolutamente, contesté yo, los prisioneros tomarían entonces por lo desoculto no otra cosa que las sombras de los objetos.

“Sería completamente necesario, dijo.

“Según eso, contesté yo, sigue ahora con tu mirada el proceso de cómo los cautivos llegan a ser liberados de las ligaduras y, en consecuencia, curados de la falta de discernimiento; y considera, además, de qué especie tendría que ser esta falta de discernimiento, si a los prisioneros les sucediese lo siguiente: tan pronto se desligase a uno y se le forzase, de súbito, a pararse, a volver la cabeza, a caminar y a mirar hacia la luz, (entonces) él haría (siempre) todo esto entre sufrimientos, y tampoco estaría en condiciones de mirar, a través de la constante reverberación, hacia aquellas cosas cuyas sombras anteriormente vió. (Si todo esto sucediese con él), qué crees tú que diría él al que le revelase que (sólo) futilidades había visto antes, pero que ahora estaba un poco más cerca del ente y, en consecuencia, vuelto hacia el mayor ente, al que, por lo tanto, miraba más rectamente? Y si (entonces) alguien todavía le mostrase cada una de las cosas que van pasando y le forzase, sobre demanda, a contestar qué cosa sea ello, ¿no crees tú que se hallaría sin saber absolutamente nada y, por añadidura, reputaría lo visto anteriormente (con sus propios ojos) por más desoculto que lo que ahora (por intermedio de otro) le es mostrado?

“Indudablemente, dijo.

“Y si alguien todavía le precisase a mirar hacia el resplandor del fuego, ¿no le dolerían los ojos, y no querría apartarse de allí y huir (de vuelta) hacia lo que está en sus posibilidades ver, decidiendo, por lo tanto, que esto (que sin más es visible para él) es, en efecto, más claro que lo que ahora le es mostrado?

“Así es, dijo.

“Pero si ahora, contesté yo, alguien (a este libre de ligaduras) con violencia lo arrancase de allí arrastrándolo por la escarpada y difícil abertura de la caverna y no le soltase hasta no haberlo traído a la luz del sol, ¿sentiría quien así es arrastrado dolor e indignación? ¿No sentiría los ojos, llegado a la luz solar, llenos de resplandor, y no sería incapaz de ver siquiera algo de lo que ahora le es revelado como lo desoculto?

“En modo alguno estaría en condiciones para ello, dijo; por lo menos no de pronto.

“Evidentemente fuera menester, creo yo, un acostumbramiento, caso de que se tratase de aprehender en el ojo lo que está allí en lo alto (fuera de la caverna en la luz del sol). Y (en tal habituarse) podría, ante todo, muy fácilmente mirar hacia las sombras y después hacia la imagen de los hombres y de las demás cosas reflejadas en el agua, y luego captaría por la visión a éstas mismas (o sea, el ente en lugar de los evanescentes reflejos). Desde el ámbito de estas cosas podría contemplar lo que hay en

la bóveda del cielo, y a éste mismo, y desde luego más fácilmente durante la noche, mientras mira hacia la luz de las estrellas y de la luna, (más fácilmente, claro está) que durante el día al sol y su brillo.

“Sin duda alguna.

“Pero al fin, creo yo, llegaría a estar en condiciones de mirar al sol mismo, no ya sólo a su reflejo en el agua o en donde surgiere, sino al sol mismo, tal cual él es por sí mismo en su propio lugar, y observarlo en su naturaleza.

“Necesariamente así sucedería, dijo.

“Y una vez que ha dejado detrás de sí todo ésto, ya puede acerca de aquél (el sol) concluir que es él, precisamente el que produce tanto las estaciones del año como los años y el que dispone todo lo que hay en el circuito (ahora) contemplado (de la luz solar); sí que también él (el sol) es hasta la causa de aquel todo que ellos (los que permanecen allí abajo en la caverna) tienen, en cierta manera, ante sí.

“Evidentemente, dijo, llegaría a eso (o sea al sol y a lo que está en su luz), una vez que hubiera salido de aquello (que sólo es reflejo y sombra).

“¿Y qué, pues, pasa ahora? Si se acordase nuevamente de la primera morada y del “saber” que allí es regla y de los entonces encadenados con él, ¿no crees que a sí mismo se tendría por dichoso por el cambio (acontecido), compadeciendo a aquéllos, por el contrario?”

“¡Sí, por cierto!

“Pero si ahora (entre los hombres) del anterior lugar de residencia (esto es, en la caverna) se instituyen ciertos honores y premios para quien aprehendiese más nítidamente con la mirada lo transitorio (lo que sucede todos los días) y, además, conservase en la memoria, lo más de lo que habitualmente es transportado primero, luego después y, por último al mismo tiempo, y que (entonces) pudiese decir de antemano lo que fuese a ocurrir en el inmediato futuro, crees que el (salido de la caverna) desearía (todavía) estar entre aquellos (que están en la caverna) para (allí) rivalizar con quienes gozan de poder y consideración, o acaso no querrá adoptar para sí aquello que dice Homero:

“servir, asalariado, a un extranjero labrador sin dote”,

y no querrá, en general, soportarlo todo, antes que circunvagiar entre aquellas opiniones (válidas para la caverna) y ser un hombre según aquella manera?

“Yo creo, dijo, que dejaría le sobreviniese todo, antes que ser un hombre según aquella manera (propia de la caverna).

“Y ahora, por consiguiente, considera esto, contesté yo: Si el que por tal modo ha salido de la caverna, descendiese nuevamente a ella y se sentase en el mismo sitio, no se le llenarían los ojos de tinieblas, en el lugar mismo donde él se sustrajese repentinamente al sol?

“Sí, absolutamente, dijo.

“Si de nuevo, entonces, se entregase, con los allí constantemente encadenados, a proponer y afirmar opiniones sobre las sombras, con los ojos todavía debilitados, y antes de haberlos aclimatado de nuevo, la cual habituación no demandaría poco tiempo, ¿no sería al punto entregado al ridículo allí abajo, y no se le daría a entender que había ido allá arriba sólo para volver (a la caverna) con los ojos estragados, de modo que no era de utilidad alguna emprender el camino ascendente? Y a quien pusiese manos a libralos de las ligaduras y conducirlos allá arriba, si ellos pudiesen disponer de él y matarlo, ¿no lo matarían realmente?

“Seguramente que sí, dijo.”

¿Qué significa esta historia? El mismo Platón da la repuesta, haciendo seguir inmediatamente a la narración su exégesis. (517 a, 8 hasta 518 d, 7).

La morada cavernaria es la imagen para *téen... di'ópseos fainoméneen édran* “el distrito de residencia que (cotidianamente) se muestra a la mirada”. El fuego que brilla en la caverna por sobre los que la habitan es la “imagen” para el sol. La bóveda cavernaria representa a la bóveda del cielo. Bajo esta bóveda, consignados a la tierra y a ella sujetos, viven los hombres. Lo que en ella les circunda y concierne es, para ellos, “lo real”, es decir, el ente. En esta morada cavernaria ellos se sienten “en el mundo” y “en su casa”, y encuentran en ella lo seguro.

Las cosas mencionadas en la “alegoría”, y visibles en lo interior de la caverna son, en cambio, la imagen para aquello en que propiamente consiste lo entitativo del ente, siendo esto, según Platón, aquello por lo que el ente se muestra en su “aspecto”, el cual no es tomado por Platón como mero “aspecto” o apariencia. El “aspecto” tiene para él algo todavía de un salir fuera, mediante el cual toda cosa se “presenta”. Es presentándose en su “aspecto” que el ente mismo se muestra. Este “aspecto” es el equivalente griego de *eídos* o *idéa*. Las cosas que yacen, a la luz del día, fuera de la caverna, donde la libre perspectiva se extiende a todo, ilustran, en la “alegoría”, las “ideas”. Según Platón, si el hombre no tuviese éstas, es decir, aquel respectivo “aspecto” de cosas, seres vivos, hombres, números y dioses a la vista, jamás podría apercibir esto y aquello, como una casa, como un árbol, como un dios. Cree habitualmente el hombre que ve directamente esta casa y aquel árbol, y, de este modo, a todo ente. Ante todo y, en general, no sospecha el hombre que todo lo que con soltura

vale para él como lo “real”, sólo lo ve siempre a la luz de las “ideas”. Mas aquello sólo presuntiva y propiamente real, lo inmediatamente visible, audible, aprehensible, calculable, es siempre, según Platón, la silueta de las ideas y, en consecuencia, una sombra. Esto más próximo y, sin embargo, semejante a sombra, tiene al hombre cotidianamente en cautiverio. El vive en una prisión y deja tras de sí a todas las “ideas”. Y en virtud de que no reconoce en modo alguno a este cautiverio como tal, tiene a este recinto cotidiano bajo la bóveda del cielo por el teatro de la experiencia y de la apreciación que exclusivamente imparten la medida a todas las cosas y relaciones, y la regla para su organización y fijación.

Ahora bien, cuando el hombre pensado en la “alegoría” mira de pronto, en el interior de la caverna, hacia el fuego detrás de él, y cuyo resplandor produce las sombras que proyectan las cosas transportadas aquí y allí, él siente entonces esta insólita reversión de la mirada inmediatamente como una perturbación del comportamiento habitual y del pensar consuetudinario, rechazando hasta la mera pretensión de que una actitud tan extraña deba llegar a aceptarse dentro de la caverna, puesto que en ésta se está en unívoca y plena posesión de lo real. El hombre cavernario, ávido de su “inspección”, no puede ni siquiera sospechar la posibilidad de que lo que para él es real pueda ser sólo semejante a sombra. El no ha de saber tampoco de las sombras, si incluso no quiere conocer nada del fuego cavernario ni de su luz, cuando este fuego es tan sólo uno “artificial” y tiene, en consecuencia, que ser familiar al hombre. Por el contrario, la luz solar de fuera de la caverna no es producida por los hombres. En su claridad muéstranse inmediatamente, naturales y presentes, las cosas mismas, sin que su presentación haya menester de un bosquejo. Estas cosas que se muestran por sí mismas son, en la “alegoría”, la “imagen” para las “ideas”, quedando el sol como la “imagen” para aquello que hace visible a todas las ideas, o sea como la “imagen” para la idea de todas las ideas. Llámase ésta, según Platón, *hee tou agathou idéa*, lo que “literalmente” se traduce, con harto equívoco, por lo demás, por la expresión “la idea del bien”.

Las correspondencias alegóricas, ahora sólo enumeradas, entre las sombras y lo real, empírico y cotidiano, entre el resplandor del fuego cavernario y la claridad en la que está lo “real” habitual y más próximo, entre las cosas exteriores a la caverna y las ideas, entre el sol y la idea suprema, no agotan el contenido de la “alegoría”. Sí, lo peculiar aun no ha sido aprehendido del todo, pues la “alegoría” narra procesos e informa no sólo sobre las moradas y situación del hombre dentro y fuera de la caverna, ya que estos procesos narrados son tránsitos de la caverna a la luz diurna y nuevamente de vuelta de ésta a la caverna.

¿Qué acontece en estos tránsitos? ¿Cómo son posibles estos acontecimientos? ¿De dónde toman éstos su necesidad? ¿Qué interesa en estos tránsitos?

Los tránsitos de la caverna a la luz diurna y los de ésta a la caverna requieren un desacostumbramiento de los ojos de la oscuridad a la claridad, y de la claridad a la oscuridad. En estos tránsitos siempre los ojos se sienten perturbados y, ciertamente, por motivos opuestos: *dittai kai apo dittoon gignontai epitaraxeis ommasin* (518 a, 2) “Dobles perturbaciones les surgen a los ojos, y esto por dobles motivos”.

Ello significa que el hombre o puede llegar desde un no saber apenas notado hasta donde el ente muéstrasele de modo más esencial, con lo cual, ante todo, no se ha hecho apto para lo esencial; o puede también decaer desde la actitud de un saber esencial, derivando hacia el dominio de la primacía de la realidad común, sin estar, no obstante, en condiciones de reconocer como lo real lo que es aquí habitual y practicado.

Y como el ojo corporal tiene que desacostumbrarse lenta y constantemente, sea a la claridad, sea a la oscuridad, así también tiene el alma que acostumbrarse con paciencia y apropiados pasos sucesivos al dominio del ente, al cual ella está expuesta. Este acostumbrarse exige que, ante todo, el alma en su todo sea virada en la dirección fundamental de su esfuerzo, así como el ojo sólo puede mirar bien y hacia todas partes cuando previamente el cuerpo en su totalidad ha ocupado el lugar correspondiente.

Pero, ¿por qué el acostumbrarse al momentáneo dominio ha de ser constante y lento? Ello es así porque dicha reversión concierne al ser hombre y, en consecuencia, se cumple en el fundamento de su esencia. Esto significa que la actitud reguladora que debe surgir mediante una reversión, tiene que ser desarrollada a partir de una relación que ya sustenta al hombre, y hacia un firme comportamiento. Este desacostumbrarse y acostumbrarse del ser humano al dominio momentáneamente a él asignado, es la esencia de lo que Platón llama la *paideia*. El vocablo no consiente traducción. *Paideia* significa, según la determinación de la esencia que da Platón, la *periagogee hólees tées psyjées*, o sea el acompañamiento para la reversión de todo el hombre en su esencia. La *paideia* es, por lo mismo, esencialmente, un tránsito y, por cierto, desde la *apaideusia* a la *paideia*. Conforme a este carácter de tránsito, la *paideia* queda siempre referida a la *apaideusia*. Por lo menos, aunque no plenamente, basta para el vocablo *paideia* la palabra alemana “Bildung”. Desde luego tenemos que restituirle a esta palabra su originaria facultad nominativa, y olvidar la falsa interpretación que le tocó en suerte en las postrimerías del siglo XIX. “Bildung” tiene un doble significado: es, una vez, un dar forma en el

sentido de una acuñación que va desarrollándose. Pero este “dar forma”, “da forma”, es decir, impone su sello, por la conformidad anticipada con un aspecto regulador, el que, por eso mismo, se llama para-digma (o sea modelo pro-puesto, puesto al frente). “Bildung” es acuñación, especialmente, y acompañamiento mediante una imagen. La esencia opuesta a la *paideía* es la *apaideusía*, la falta de conformación, la incultura. En ella no ha surgido ni el desarrollo de la actitud fundamental, ni ha sido propuesto el paradigma regulador.

La facultad interpretativa de la “alegoría de la caverna” concéntrase en hacer visible y conocible la esencia de la *paideía* en lo gráfico de la historia narrada. Preventivamente Platón quiere también mostrar que la esencia de la *paideía* no consiste en verter meros conocimientos en el alma desprevenida como en un recipiente vacío cualquiera colocado delante, ya que, contrariamente a esto, la auténtica cultura aprehende y transforma al alma en su totalidad, en la medida en que previamente desplaza al hombre a su lugar esencial y a éste lo acostumbra. Que la esencia de la *paideía*, en la “alegoría de la caverna”, debe ser reducida a imagen, lo dice ya con bastante claridad el párrafo con que Platón al comienzo del libro VII introduce la narración: *Metá taúta dée, eípon, apeíkason toioútoo pá-thei téen heemeterán physin paideías te péri kaí apaideusías*. “Haste después de esta clase de experiencia (“presentada a continuación) una visión (de la esencia) de la “cultura” como así también de la incultura, lo cual (conjuntamente por cierto) concierne a nuestro humano ser en su fundamento.”

La “alegoría de la caverna” ilustra, según la unívoca enunciación platónica, la esencia de la “cultura”. Por el contrario, la interpretación de la “alegoría” ahora intentada debe apuntar a la “teoría” platónica de la verdad. ¿No se verá, de este modo, la “alegoría” sobrecargada con algo que le es extraño? La interpretación amenaza con degenerar en una violenta contra-interpretación. Parezca esto así, hasta tanto se haya afirmado la comprensión de que el pensar de Platón se somete a una mutación de la esencia de la verdad, mutación que deviene ley oculta de lo que el pensador expresa. Según la necesaria interpretación de una futura necesidad, la “alegoría” no sólo ilustra la esencia de la cultura, sino que, al mismo tiempo, ella abre la mirada hacia una mutación esencial de la “verdad”. ¿No tiene entonces que existir, dado que la “alegoría” puede mostrar a ambas, una relación esencial entre la “cultura” y la “verdad”? Esta relación existe de hecho, y ella consiste en que la esencia de la verdad y el modo de su mutación hace posible la “cultura” en su conexión fundamental.

¿Pero, ¿qué es lo que une a la “cultura” y a la “verdad” en una primaria unidad esencial?

La *paideía* hace mención al giro de todo el hombre en el sentido del desplazamiento, mediante habituación, del dominio de lo que de inmediato viene a su encuentro, a otro dominio en el cual el ente mismo aparece. Este desplazamiento sólo es posible a causa de que todo lo hasta entonces notorio para el hombre y el modo cómo fué ello notorio devienen otra cosa, algo distinto. Aquello a veces desoculto para el hombre y el modo de la desocultación tienen que experimentar una mudanza. Los griegos llamaron a esta desocultación *aléetheia*, vocablo que se traduce por “verdad”, y “verdad” significa desde hace largo tiempo para el pensar occidental la congruencia de la representación mental con la cosa: *adaequatio intellectus et rei*.

Pero no nos demos por satisfechos con traducir las palabras *paideía* y *aléetheia* sólo “literalmente”; más bien intentemos pensar en las palabras traducidas la esencia pertinente —relativa a los hechos— designada por el saber de los griegos, para reunir después simultáneamente “cultura” y “verdad” en una unidad esencial. Si tomamos seriamente la consistencia esencial de lo que la palabra *aléetheia* designa, surge entonces la pregunta de a partir de dónde determina Platón la esencia de la desocultación, interrogante cuya respuesta remite a la sustancia propiamente dicha de la “alegoría de la caverna”, mostrando qué y de qué modo trata la “alegoría” sobre la esencia de la verdad.

Con lo desoculto y su desocultación es cada vez designado lo que en todo tiempo es lo abierto y presente en el ámbito de residencia del hombre. Narra entonces la “alegoría” una historia de los tránsitos de una morada a la otra, articulándose dicha historia, a partir de ese momento, en una serie de cuatro moradas distintas en peculiar gradación ascendente y descendente. La diferencia de las moradas y escalones de dichos tránsitos se fundan en la diversidad de lo *aleethés* determinante según el caso y en la de la clase de “verdad” que predomina en todo momento, por cuya razón tiene que ser, de una u otra manera, considerado y mencionado en cada escalón, lo *aleethés*, o sea lo desoculto.

En el primer escalón viven los hombres encadenados en la caverna, y cautivos en lo que inmediatamente les sale al encuentro. La descripción de esta morada, conclúyela Platón con este sugestivo párrafo: *pantápassi dée . . . hoi toioútoi ouk án állo ti vomízoien to aleethés ée tas tóon skeuas-tóon skiás* (515 c, 1-2). “Los encadenados no tomarían absolutamente por lo desoculto nada más que las sombras de los utensilios”.

El segundo escalón informa sobre el quite de las ligaduras. Los prisioneros están ahora en cierto modo libres, aunque permanecen reclusos en la caverna, pudiendo claro está, volverse hacia todas partes. Abreles entonces la posibilidad de ver las cosas mismas que anteriormente eran

transportadas detrás de ellos. Los que antes sólo miraban hacia las sombras se acercan de ese modo “un poco más al ente”, *mallón ti engutéroo tou ontos*” (515 d, 2). Las cosas mismas ofrecen en cierto modo, es decir, en el resplandor del fuego artificial de la caverna, su aspecto, al no estar ya ocultas por las sombras que proyectan. Cuando sólo las sombras vienen al encuentro, éstas mantienen cautiva a la mirada, colocándose ellas de ese modo, delante las cosas mismas. Pero cuando la mirada logra liberarse de la sujeción a las sombras, el hombre así liberado alcanza entonces la posibilidad de advenir al dominio de lo que es “más desoculto” *aleethéstera* (515 d, 6). Y, sin embargo, ha de decirse del así liberado que: *heegeísthai ta tóte horóomena aleethéstera ee ta nyn deiknymena* (ib). “El tomará por más desoculto lo anteriormente visto (sin ulterior añadido), (es decir, las sombras), que esto que ahora (a él por otro propiamente) le es mostrado.”

¿Por qué todo esto? El resplandor del fuego, al que su ojo no está acostumbrado, deslumbra al liberado, impidiéndole este deslumbramiento ver el fuego mismo y discernir cómo su resplandor ilumina a las cosas haciéndolas, de ese modo, aparecer, y no pudiendo, en consecuencia, el deslumbrado concebir tampoco que lo anteriormente visto es sólo una sombra proyectada por las cosas expuestas al resplandor, precisamente, de este fuego. Por cierto que el liberado ve ahora otra cosa que las sombras, aunque todo bajo una peculiar confusión, comparada con la cual, lo mirado en el reflejo del fuego no visto ni conocido, vale decir, las sombras, se muestra en nítidos contornos. Lo constante de las sombras que de ese modo va apareciendo tiene que ser, por lo mismo, para el liberado, también lo “más desoculto”, dado que ello es lo visible no enmarañado. Es por esto que también al final de la descripción del segundo escalón aparece nuevamente la palabra *aleethés*, y ahora desde luego en su forma comparativa, *aleethéstera*, o sea lo “más desoculto”. La “verdad” más propiamente dicha se brinda en las sombras. Pues también el hombre desembarazado de las ligaduras aun se equivoca en la evaluación de lo “verdadero”, dado que le falta el presupuesto del “estimar”, es decir, la libertad. El quite de las ligaduras aporta ciertamente una liberación, pero ese dejar suelto no es todavía la efectiva libertad.

Esta es alcanzada recién en el tercer escalón. Aquí el liberado de las ligaduras al mismo tiempo se ha desplazado a lo exterior de la caverna, “al aire libre”. Todo aquí yace abiertamente a la luz del día. El aspecto de lo que son las cosas no aparece ya más al resplandor artificial y confuso del fuego dentro de la caverna. Las cosas mismas está ahí en la precisión y forzosidad de su propio aspecto. El aire libre al que ahora el liberado ha sido desplazado no hace mención a lo ilimitado de una mera distancia,

sino a esa franja limitante de la claridad que resplandece en la luz del sol que todos contemplan. Los aspectos de lo que las cosas mismas son, o sea las *eídee* (las ideas) constituyen la esencia en cuya luz todo ente particular, éste y aquél, se muestra, en cuyo mostrarse lo que aparece llega a ser recién desoculto y accesible.

Nuevamente determinábase el escalón de la morada ahora alcanzado conforme a lo desoculto propiamente dicho que es allí regulador. Es por eso que ya al comienzo de la descripción del tercer escalón se habla inmediatamente de *toon nyn legoménoon aleethoon* (516a, 3) “de lo que ahora es tratado como lo desoculto”. Esto desoculto vale por *aleethésteron*, es decir, todavía más desoculto que las cosas artificialmente iluminadas en el interior de la caverna, en su diferenciación con las sombras. De modo que lo desoculto ahora alcanzado es lo más desoculto, *tá aleethéstata*. A decir verdad Platón no se sirve en ese pasaje de tal denominación, pero si dice *to aleethéstaton* para designar lo más desoculto en la correspondiente y a la vez esencial dilucidación del comienzo del VI libro de la República. Aquí (484 c, 5) son mencionados *hoi... eís to aleethéstaton apoblépontes* “los que miran hacia lo más desoculto”. Lo más desoculto muéstrase en lo que el ente es en todo tiempo. Sin este mostrarse del qué es o esencia (es decir, de las ideas) quedaría oculto esto y aquello y todo lo tal y, en consecuencia y en general, todo. Y lo “más desoculto” llámase así porque en todo lo que aparece él se muestra antes y hace accesible lo que aparece.

Pero si ya dentro de la caverna el apartar la mirada de las sombras hacia el resplandor del fuego y las cosas que en él se muestran es dificultoso y hasta se frustra, entonces el llegar a ser libre en el aire libre fuera de la caverna requiere totalmente la máxima paciencia y esfuerzo. La liberación no se sigue del mero desprenderse de las ligaduras y no consiste en el desenfreno, sino que comienza como la constante habituación en el fijarse de la mirada sobre los nítidos contornos de las cosas que se mantienen firmes en su aspecto. La liberación propiamente dicha es la persistencia en ese volverse hacia lo que aparece en su aspecto, y en este aparecer es lo más desoculto. De modo que la libertad sólo subsiste con este carácter como tal volverse hacia, el cual también realiza la esencia de la *paideía*, como una reversión. La perfección esencial de la “cultura” sólo puede, en consecuencia, realizarse en el dominio y sobre la base de lo más desoculto, es decir, de lo *aleethéstaton*, es decir, de lo más verdadero, o sea de la verdad propiamente dicha. La esencia de la “cultura” se funda en la esencia de la “verdad”.

En razón de que la *paideía* tiene su esencia en la *periagogée hóles tées psyjées*, ella es, como tal giro (o reversión), constantemente la superación

de la *apaideusía*. La *paideía* contiene en sí la esencial referencia retrospectiva a la incultura. Y si ya la “alegoría de la caverna”, conforme a la propia interpretación de Platón, ha de tornar gráfica la esencia de la *paideía*, entonces esta ilustración tiene que hacer visible también precisamente este momento esencial, la constante superación de la incultura. Es por ello que en la historia la narración no concluye, como se cree, con la descripción del más alto escalón alcanzado en el ascenso desde la caverna. Por el contrario, pertenece a la “alegoría” el relato de un retorno del liberado a la caverna hasta los todavía encadenados, con el designio de apartarlos de lo que es para ellos lo desoculto y conducirlos ante lo más desoculto. Pero este liberador ya no se puede orientar en la caverna; corre el riesgo de sucumbir a la supremacía de la verdad allí reguladora, es decir, a la pretensión de la “realidad” común como la única, amenazándole la posibilidad de ser sacrificado, posibilidad que, en el destino de Sócrates, “maestro” de Platón, se hizo efectiva.

La vuelta a la caverna y la lucha entablada dentro de ella entre el liberador y los prisioneros, refractarios a toda liberación, da lugar a un cuarto escalón de la “alegoría”, con el que ésta se completa. Es cierto que en este paso de la narración no se emplea más la palabra *alethés*, aunque igualmente ha de tratarse en este escalón de lo desoculto, lo que determina el dominio cavernario, al que de nuevo se ha ido. Pero ¿no se se había designado a las sombras ya en el primer escalón como lo “desoculto” regulador en lo interior de la caverna? Sí, por cierto. Pero para lo desoculto no sólo es esencial que de cualquier manera haga accesible lo que semeja y deje abierto su aparecer, sino que lo desoculto supere siempre una ocultación de lo que yacía oculto. De modo que lo desoculto tiene que ser arrancado y, en cierto sentido, sustraído a una ocultación. Y porque para los griegos, desde un principio, la ocultación prevalece como un esconderse a sí misma la esencia del Ser y, por consiguiente, también determina al ente en su presencia y accesibilidad (“verdad”), es por lo que la palabra de los griegos, para la que los romanos llaman “*veritas*” y nosotros los alemanes “*Wahrheit*”, se distingue por la alfa privativa de su formación, *a-létheia*. Verdad significa primariamente lo arrancado con lucha a la ocultación en que yacía. De modo que verdad es ese arrancar con lucha y siempre en la forma de un desentrañar. La ocultación por lo demás puede ser de diversos modos, a saber: encierro, preservación, embozo, encubrimiento, velación, disimulación. Y puesto que, conforme a la “alegoría” platónica, lo desoculto máximo tiene que ser arrancado con lucha a una baja y obstinada disimulación, es por lo que también el desplazamiento de la caverna al aire libre bajo la luz diurna es una lucha a vida o muerte. Que la “privación”, el ganar lo desoculto arrancándolo

con lucha, pertenece a la esencia de la verdad, está señalado particularmente en el cuarto escalón de la “alegoría”, por lo cual, así como en cada uno de los tres escalones anteriores, también en él se trata de la *aléetheia*.

En general, esta “alegoría” sólo puede ser una “alegoría” construída en base a la vista que ofrece la caverna, ya que de antemano está codeterminada por la experiencia fundamental de la *aléetheia*, es decir, de la desocultación del ente, experiencia evidente de suyo para los griegos. Pues la caverna subterránea no es otra cosa que algo en sí abierto y al mismo tiempo abovedado, quedando, a pesar del acceso, cerrado en torno por la pared de tierra que lo circunda. El contorno de la caverna en sí abierto y lo por él encerrado y de tal suerte oculto, remiten al mismo tiempo hacia algo exterior, es decir, a lo desoculto que se extiende en la superficie a la luz. La esencia de la verdad pensada primariamente por los griegos en el sentido de la *aléetheia*, o sea la desocultación referida a lo que yace oculto (embozado y disimulado) y solamente ella, tiene una relación esencial con la imagen de la caverna situada bajo tierra. Cuando la verdad es de otra esencia y no es desocultación o, por lo menos, no está codeeterminada por ésta, entonces una “alegoría” de la caverna no ofrece asidero alguno para ser ilustrada.

Y, aunque en la “alegoría de la caverna” la *aléetheia* sea particularmente experimentada y en destacados lugares nombrada en vez de la desocultación, insiste en la supremacía otra esencia de la verdad; pero con esto está ya dicho que también la desocultación conserva en sí un rango.

La representación de la “alegoría” y la propia interpretación de Platón toman casi naturalmente a la caverna subterránea y a su exterior como el dominio en cuyo ámbito se desarrollan los procesos relatados. Igualmente esenciales son los tránsitos narrados y el ascenso desde el dominio del resplandor del fuego artificial a la claridad de la luz solar, como así también el retroceso desde la fuente de toda luz a la oscuridad de la caverna. En la “alegoría de la caverna” la fuerza ilustrativa no emana de la imagen de la clausura de la bóveda subterránea y de lo preso en lo que está cerrado, como tampoco de la vista de lo abierto en lo exterior de la caverna. La fuerza figurativa de la interpretación de la “alegoría” concéntrase, para Platón, más bien en el rol del fuego, del resplandor del fuego y de las sombras, de la claridad diurna, de la luz solar y del sol. Todo yace en el resplandecer de lo que aparece y en el hacer posible su visibilidad. La desocultación es mencionada por cierto en sus distintos escalones, aunque sólo lo es para saber de qué modo ella hace accesible en su aspecto (*eídos*) a lo que aparece y visible a este mostrarse (*idéa*). La reflexión propiamente dicha se dirige al aparecer del aspecto que se ofrece en la claridad del resplandor. Este aspecto suministra la perspectiva sobre el cómo

se esencializa cada ente. La reflexión propiamente dicha pasa a la *idéa*. La “idea” es el aspecto que proporciona vista en lo que se esencializa. La *idéa* es el puro resplandecer en el sentido de la expresión “el sol resplandece”. La “idea” no consiente que ninguna otra cosa (detrás de sí) “aparezca”; ella misma es lo que resplandece, y lo que resplandece reside únicamente en el resplandecer de sí mismo. La *idéa* es, pues, lo resplandeciente. Su esencia consiste en la luminosidad y en la visualidad, merced a las cuales tiene lugar la esencialización, o sea la esencialización de lo que cada ente es. En el qué es del ente es donde éste se esencializa. Pero la esencialización es en general la esencia del ser, por lo cual, para Platón, el ser tiene su esencia propiamente dicha en el qué es. Ya no una posterior denominación revela que *quidditas* es el verdadero *esse*, la *essentia*, y no la *existentia*. Lo que la idea trae a la visión y de ese modo deja ver es, para el mirar dirigido a ella, lo desoculto de aquello que aparece como idea. De este modo, lo desoculto viene a ser concebido de antemano y exclusivamente, como lo apercibido en la apercepción de la *idéa*, como lo conocido (*gignooskómenon*) en el conocer (*gignóoskein*). El *noein* y el *nous* (la apercepción) mantienen para Platón, en este giro, la referencia esencial a la “idea”. La disposición en este dirigirse a las ideas determina la esencia de la apercepción y, en consecuencia, pues, la esencia de la “razón”.

La “desocultación” mienta ahora lo desoculto, considerado siempre como lo accesible mediante la luminosidad de la idea. Pero en tanto el acceso es logrado necesariamente por medio de un “ver”, la desocultación, puesta en “relación” con el ver, es “relativa” a éste. De ahí que la pregunta desarrollada al final del VI libro de la “República”, sea: Por qué lo visto y el ver son lo que son en su relación? ¿En qué consiste esa tensión como de arco que existe entre ambos? ¿Qué yugo (*zygón* 508 a, I) los mantiene unidos? La respuesta, cuya ilustración procura la “alegoría de la caverna”, se ofrece en la siguiente imagen: El sol, como fuente de la luz, proporciona visibilidad a lo que es visto. Pero el ver sólo ve lo visible, en la medida que el ojo es *heelioeidés*, es decir “semejante al sol”, o sea mientras tenga una facultad de plena correspondencia con el modo esencial del sol, es decir, con su resplandecer. El ojo mismo “ilumina” y se entrega al resplandecer, pudiendo de este modo acoger y apercibir lo que aparece. Efectivamente pensada, esta imagen significa una correspondencia que Platón (VI, 508 e) expresa de esta forma: “Esto, pues, es lo que la desocupación proporciona a lo conocido, pero otorgando también al cognocente la facultad (de conocer), eso mismo, digo, es la idea del bien” (*touto toínyn, to téen aléetheian paréjon tois gignooskoménois kai too gignóoskonti téen dynamín apodidón téen tou agathóu idéan pháthi éinai*).

La “alegoría” menciona al sol como la imagen para la idea del bien. ¿En qué consiste la esencia de esta idea? Como *idéa*, el bien es algo que resplandece; como tal, es lo que otorga vista; como esto último mismo, es algo avistable y, en consecuencia, conocible; *en too gnoostoó teleutaía hee tou agathou idéan kaí mógis horásdai* (517 b, 8), “En el dominio de lo conocible la idea del bien es la visualidad que completa todo resplandecer y, por lo tanto y en última instancia, la visualidad propiamente dicha ya avistada, de modo que, apenas (y sólo con gran esfuerzo) puede ella ser vista propiamente”.

Se traduce *to agathón* mediante la expresión aparentemente inteligible de “el bien”. Se piensa en ella generalmente el “bien moral”, llamado así porque es conforme a la ley moral, interpretación ésta que es ajena al pensar griego, por más que Platón, al interpretar el *agathón* como idea, haya dado la base para pensar “el bien” como “bien moral” y, finalmente, registrarlo erróneamente como un “valor”. El concepto de valor que prospera en el siglo XIX como intrínseca consecuencia de la moderna concepción de la “verdad” es el más tardío y a la vez el más endeble retoño del *agathón*. En tanto “el valor” y la interpretación en base a los “valores” sustentan la metafísica de Nietzsche, y esto en la forma incondicionada de una “transvaluación de todos los “valores”, es también Nietzsche, en virtud de que para él todo saber procede del origen metafísico del “valor”, el platónico más desenfrenado en la historia de la metafísica occidental. Vale decir, en tanto él concibe el valor como la condición puesta por la “vida misma” para la posibilidad de la “vida”, Nietzsche ha asido la esencia del *agathón*, más libre de prejuicios que los que corren detrás de esa deformidad absurda de los “valores válidos en sí”.

Si se piensa aún ahora la esencia de la “idea” en la acepción moderna, o sea como *perceptio* (“representación subjetiva”), se encuentra en la “idea del bien” un “valor” en sí por doquier a la mano, del cual, además, también hay una “idea”. Esta “idea” tiene que ser naturalmente la suprema, pues importa que todo transcurra en el “bien” (ya sea en el bien de una ciudad o en lo bien dispuesto de cierto orden). En el dominio de este moderno pensar ya no queda conceptualmente nada de la esencia originaria de la *idéa tou agathou* de Platón.

Pensado a la manera griega, *to agathón* significa lo que sirve para algo y hace apto para algo. Toda *idéa*, es decir, el aspecto de algo, proporciona la visión sobre lo que un ente es en todo momento. De ahí que las ideas, en su significado griego, hacen apto para que algo aparezca en lo que es y, de este modo, puede esencializarse en su constancia. Las ideas son lo entitativo de todo ente. Lo que a toda idea hace capaz de ser una idea,

o dicho platónicamente, la idea de todas las ideas, consiste por eso en hacer posible el aparecer de todo lo presente en toda su visualidad. La esencia de toda idea yace ya en un hacer posible y apto para el resplandecer que proporciona una visión del aspecto. De ahí que la idea de las ideas sea pura y simplemente lo que hace ser apto o sea *to agathón*. Este trae todo lo resplandeciente al resplandecer y es, en consecuencia, aquello mismo que propiamente aparece, o sea lo más resplandeciente en su resplandecer. Es por eso que Platón designa (518 c, 9) al *agathón* también como *tou ontos to phanótaton*, “lo que más se muestra (lo más resplandeciente) del ente”.

La expresión “la idea del bien”, que tanto induce en error al pensar moderno, es la denominación para aquella excelente idea que, como idea de las ideas, es lo que siempre hace apto para todo. Esta idea, que sólo puede llamarse “el bien”, es la *idéa teleutaía*, ya que sólo en ella se consume la esencia de la idea, es decir, comienza a esencializarse, de modo que sólo de ella surge también la posibilidad de todas las otras ideas. El bien puede ser denominado “la idea suprema” en un doble sentido: ella es la más encumbrada en el rango del hacer posible, y la mirada que hacia ella asciende es la más escarpada y, en consecuencia, la más penosa. A pesar del esfuerzo de su aprehensión peculiar esta idea, que conforme a la esencia de la idea en su significado griego tiene que ser llamada “el bien”, está en cierto modo, sin embargo, constantemente y por doquier en la mirada, allí donde en general un ente se muestra. Todavía allí, donde sólo son contempladas las sombras aun ocultas en su esencia, tiene que irradiar el resplandor de un fuego, aunque este resplandor no sea propiamente aprehendido y experimentado como dádiva del fuego, y aunque aquí, ante todo, no se llegue a reconocer que ese fuego es solamente un vástago (*ékgonon* VI, 507 a, 3) del sol. En lo interior de la caverna el sol es invisible y, con todo, todavía las sombras se nutren de su luz. Pero el fuego de la caverna que hace posible la apercepción de las sombras, la que en su esencia peculiar no se conoce a sí misma, es la imagen para el fundamento desconocido de toda experiencia del ente, experiencia que, si bien hace mención del ente, no lo conoce empero como tal. El sol, no obstante, dispensa mediante su resplandecer no sólo la claridad y por consiguiente la visualidad o sea la “desocultación” a todo lo que aparece, sino que, al mismo tiempo, su resplandecer irradia el calor y por medio de su incandescencia hace posible a todo “lo que nace” emerger en lo visual de su consistencia (509 b).

Pero si el sol mismo llega a ser propiamente visto (*ophtheísa dé*), o dicho sin imagen alguna, si llega a contemplarse la idea suprema, *syllogistéa éinai oos ára pási pántoon haútee orthón te kai kalóon aitia* (517 c), “en-

tonces unitariamente puede deducirse (de la idea suprema), que ella es manifiestamente para todos los hombres la causa tanto de todo lo justo (en su comportarse), como de todo lo bello”, es decir, de aquello que en su comportamiento se muestra de tal manera, que trae a lo que aparece el resplandecer de su aspecto. Para todas las “cosas” y su cosidad, la idea suprema es el origen, es decir, la cosa-primaria (*Ur-sache*). “El bien” suministra lo que aparece del aspecto, en lo cual tiene su consistencia lo que se presenta en lo que es. Mediante ese suministrar el ente es conservado y “salvado” en el ser.

De la esencia de la idea suprema resulta, para toda mirada circunspecta en el orden práctico, *hoti dei taúteen ideín tón méllonta emphrónoos práxein ée idía ée deemosía* (517 c, 4/5), “que, quien quiera obrar con circunspección, sea en asuntos personales, sea en asuntos públicos, tiene que tenerla a la vista” (a la idea que, como el hacer posible de la esencia de la idea, se denomina el bien). Quien quiera, pues, y deba obrar en un mundo determinado por “la idea”, necesita ante todo de la visión de las ideas. La esencia de la *paideía* consiste, por tanto, también en liberar al hombre y afirmarlo para la lúcida constancia de la visión esencial. Ahora bien, puesto que, conforme a la propia interpretación platónica, la “alegoría de la caverna” ha de traer a imagen perceptible la esencia de la *paideía*, tiene también, por lo mismo, que relatar el ascenso hacia la visión de la idea suprema.

La “alegoría de la caverna” no trata, por cierto, propiamente de la *aléetheia*, pero contiene la “doctrina” platónica de la verdad, pues la alegoría se funda en el proceso tácito del predominio de la *idéa* sobre la *aléetheia*. La “alegoría” suministra una imagen de lo que dice Platón acerca de la *idéa tou agathou: autée kyría aléetheian kaí noun parasjoménee*, o sea que “ella es la soberana en cuanto otorga la desocultación (a lo que se muestra) y, simultáneamente, la percepción (de lo desoculto).” La *aléetheia* cae bajo el yugo de la *idéa*, y en tanto Platón dice de ésta que es la soberana, la que permite la desocultación, nos remite a algo tácito, o sea que, en lo sucesivo, la esencia de la verdad como esencia de la desocultación no se despliega desde la propia plenitud esencial, sino que se desplaza sobre la esencia de la *idéa*. La esencia de la verdad abandona el rasgo fundamental de la desocultación.

Si por doquier, en todo comportamiento con relación al ente, se llega al *ideín* de la *idéa*, es decir, a la visión del “aspecto”, entonces todo esfuerzo debe concentrarse primeramente en hacer posible esta visión. Para esto es necesario el justo mirar. Ya el liberado del interior de la caverna dirige, al apartarse de las sombras y volverse a las cosas, su mirada sobre lo “que es más” que las meras sombras: *prós mállon ónta tetramménos*

orthóteron blépoi, es decir, “volviéndose hacia lo que “es más ente”, como para mirar a lo más justo”. El tránsito de una situación a otra consiste en un más recto dirigirse de la mirada. En esta *orthótees*, o sea en la justeza del mirar, consiste todo. Es por medio de esta justeza que el ver y el conocer deviene justo, apropiado, de modo que, por último, se dirige en derechura a la idea suprema, afirmándose en esa “recta dirección”. En este dirigirse se adecúa el percibir a lo que debe ser visto, lo cual no es otra cosa sino el “aspecto” del ente. Como consecuencia de esta adecuación de la percepción como adecuación de un *ideín* a la *idéa* existe una *homóiosis*, una congruencia del conocer con la cosa misma. Así surge, de la primacía de la *idéa* y del *ideín* sobre la *aléetheia*, una mutación de la esencia de la verdad, llegando ésta a ser *orthótees*, es decir, justeza de la percepción y del enunciar.

En esta mutación de la esencia de la verdad se cumple, al mismo tiempo, un cambio de lugar de la verdad. Como desocultación ella es todavía un rasgo fundamental del ente mismo; pero como justeza del “mirar” ella deviene la característica del comportamiento humano con relación al ente.

En cierto modo Platón tiene que mantener firme a la “verdad” como carácter del ente, puesto que el ente, como lo presente en el aparecer, tiene al ser, y éste trae consigo la desocultación. Pero al mismo tiempo el interrogar por lo desoculto se desplaza hacia el aparecer del aspecto y, con ello, hacia el ver coordinado a éste y hacia lo justo y a la justeza del ver. De aquí que en la doctrina de Platón haya una necesaria ambigüedad, la que precisamente da testimonio de la mutación de la esencia de la verdad, anteriormente tácita, y que ahora hay que enunciar. Dicha ambigüedad manifiéstase en todo su filo, por cuanto en el mismo orden de ideas se trata y se enuncia de la *aléetheia*, y simultáneamente es mentada la *orthótees*, y asentada como regla.

Por una sola frase de la sección que contiene la propia explicación que da Platón de la “alegoría de la caverna”, puede destacarse la ambigüedad de la determinación de la esencia de la verdad (517 b, 7 hasta c, 5). El pensamiento conductor es que la idea suprema unce el yugo entre el conocer y lo conocido, relación ésta que, sin embargo, es tomada en una doble acepción, por lo cual Platón expresa, en primer término, como regla, que: *hee tou agathou idéa es pántoon orthóon te kai kalóon aitia*, o sea que “la idea del bien es la causa (Ur-sache = proto cosa) así de todo lo bello como de todo lo justo”, (es decir que ella es lo que hace posible la esencia). Y luego se dice que la idea del bien es *kyría aléetheian kai nóun parasjoménee* “la soberana que concede la desocultación, como también la percepción.” Estos dos enunciados no corren a la par como para que a las

orthá (lo justo) corresponda la *aléetheia*, y a las *kalá* (lo bello) corresponda el *nous* (la percepción); antes bien, esta correspondencia marcha de través y desacordada. A las *orthá*, a lo justo y su justeza corresponde la recta percepción, y a lo bello corresponde lo desoculto, pues la esencia de lo bello consiste en ser lo *ekfanéstaton* (cf. Fedro), es decir, lo que exhibiéndose de ordinario y de modo más puro muestra su aspecto y es, de esa manera, desoculto. Ambas oraciones tratan de la primacía de la idea del bien como de lo que hace posible la justeza del conocer y la desocultación de lo conocido. Verdad es aquí todavía, y sobre todo, desocultación y justeza, aunque la desocultación está ya bajo el yugo de la *idéa*. La misma ambigüedad en la determinación de la esencia de la verdad domina también en Aristóteles. En el capítulo final del noveno libro de la *Metafísica*, en el que el pensar aristotélico sobre el ser del ente alcanza su altura cumbre, la desocultación es el rasgo fundamental y soberano del ente, diciéndonos al mismo tiempo que “lo falso y lo verdadero no está en las cosas (mismas) . . . sino que yace en el entendimiento”, *ou gar esti to pseudos kai to aleethés en tois prágmasin . . . all’ en dianoia* (Met. E, 4, 1027 b, 25 ss).

El enunciar juzgativo del entendimiento es el lugar de la verdad y falsedad y de su diferencia. El enunciado es verdadero en la medida que se adecúa a la situación objetiva; por consiguiente, cuando es *homóioosis*, congruencia. Esta determinación de la esencia de la verdad no contiene ya ninguna apelación más a la *aléetheia* en el sentido de la desocultación; más bien es a la inversa: la *aléetheia*, como lo opuesto a *pseudos*, es decir, a lo falso en el sentido de lo no justo, es pensada como justeza. A partir de ese momento llega a ser determinante, para todo el pensar occidental, la troquelación de la esencia de la verdad como justeza del representar enunciativo. Como prueba de ello sirva y baste la mención de los principios conductores que delatan, en las épocas culminantes de la metafísica, este cuño de la esencia de la verdad.

Para la escolástica medieval prevalece el principio de Tomás de Aquino, a saber: “*veritas proprie invenitur in intellectu humano vel divino* (Quaestiones de veritate; qu. I art. 4, resp.), “la verdad se encuentra propiamente en el intelecto humano o en el divino”. En el entendimiento tiene ella su lugar esencial. Aquí verdad ya no es más *aléetheia*, sino *homóioosis* (adæquatio).

Al comienzo de la época moderna dice Descartes, aguzando el principio anterior citado: *veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse* (*Regulæ ad directionem ingenii*, Reg. VIII, Opp. X, 396). “La verdad o la falsedad no pueden estar en sentido propio en ninguna otra parte sino solamente en la inteligencia”.

Y ya en la época en que alcanza su culminación la modernidad, dice Nietzsche, aguzando más todavía el principio anterior: “Verdad es la clase de error, sin la cual una determinada especie de seres vivientes no podría vivir. El valor para la vida decide en última instancia.” (Apunte del año 1885, *Der Wille zur Macht*, 493). Si la verdad, según Nietzsche, es una especie de error, entonces su esencia está en un modo del pensar que, siempre y necesariamente, falsea las cosas, en la medida en que toda representación paraliza el incesante “devenir”, oponiéndole, como lo sedicente real, algo que no le corresponde, es decir, lo no justo, y, en consecuencia, algo erróneo.

En la determinación nietzscheana de la verdad como la no justeza del pensar, está implícito el asentimiento a la tradicional esencia de la verdad, como justeza del enunciar, o sea del *lógos*. El concepto de la verdad en Nietzsche exhibe el último reflejo de la más extrema consecuencia de aquella mutación de la verdad, desde la desocultación del ente hasta la justeza del mirar, mutación que se cumple en la determinación del ser del ente como *idéa* (o sea, conforme al pensar griego, en la esencialización de lo que se presenta).

Como consecuencia de esta interpretación del ente, la esencialización no es ya, como al comienzo del pensar occidental, el ascenso desde lo que yace oculto a la desocultación, en la que ésta misma, como rescate, constituía el rasgo fundamental de la esencialización. Platón concibe a la esencialización (*ousía*) como *idéa*, la que, sin embargo no está sujeta a la desocultación en tanto que es ella la que hace aparecer lo que yace oculto, poniéndose a su servicio. Más bien a la inversa, lo que resplandece (el mostrarse) es lo que determina aquello que en lo interior de su esencia y en la exclusiva reflexión sobre sí mismo puede luego denominarse desocultación. La *idéa* no es, en consecuencia, un primer plano representativo de la *alétheia*, sino el fundamento que a ésta hace posible, pero con el resultado que, de este modo, la *idéa* toma todavía en caución algo de la primaria, pero desconocida esencia de la *alétheia*.

La verdad, como desocultación, no es más el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, por haber ella devenido justeza bajo la sujeción de la idea, es, desde ese momento, la característica del conocimiento del ente.

A partir de allí, hay ya una tendencia a la “verdad” en el sentido de la justeza del mirar y de la posición de la mirada, siendo desde entonces decisiva para todas las posturas fundamentales con referencia al ente, la obtención de la recta visión de las ideas. La reflexión sobre la *paideía* y la mutación de la esencia de la *alétheia* se corresponden como se ve en la misma historia del tránsito de morada en morada, expuesta en la alegoría de la caverna.

La desemejanza de ambas moradas, dentro y fuera de la caverna, es una diferencia de *sophía*, palabra que significa en general el reconocerse en algo, el comprenderse con relación a algo. Más propiamente, *sophía* mienta el reconocerse en lo que se esencializa como lo desoculto y es constante en tanto es lo presente. Este reconocerse no se logra mediante la mera posesión de conocimientos; él mienta el llegar a una morada que, ya anteriormente y por doquier, tiene su asidero en lo constante.

El reconocerse que allí abajo en la caverna sirve de regla, *hee ekeí sophía* (516 c, 5), es superado por otra *sophía*. Esta es única y tiende ante todo a contemplar el ser del ente en las "ideas". Esta última *sophía*, a diferencia de aquella otra de la caverna, se caracteriza por el anhelo de lograr asidero, más allá de lo presente inmediato, en lo constante que se muestra a sí mismo. Esta *sophía* es en sí una predilección y amistad (*philía*) por las "ideas" que proporcionan lo desoculto. Esta *sophía* fuera de la caverna es, por consiguiente, *philosophía*, palabra que ya antes de Platón conocía el idioma de los griegos y que la usaba comúnmente para designar la predilección por aquel recto reconocerse. Sólo con Platón comienza esa palabra a ser tomada como nombre para aquel reconocerse en el ente, determinando al mismo tiempo el ser del ente como idea. Desde Platón, el pensar sobre el ser del ente deviene "filosofía", porque él es un mirar ascendente hacia las "ideas". Pero esta "filosofía" que comienza con Platón adquiere en lo sucesivo el carácter de lo que más tarde se llama "metafísica", cuya forma fundamental ilustra el mismo Platón en la historia que narra la alegoría de la caverna. Hasta la palabra "metafísica" está ya preacuñada en la exposición platónica, en aquel pasaje donde dice, al ilustrar la habituación de la mirada a las ideas, (516 c, 3): el pensar va *met' ekeína*, "más allá" de aquello que es como sombra y copia, hacia *eís taúta*, "en dirección" a las "ideas". Ellas son lo suprasensible contemplado en la visión no sensible, ellas son el ser del ente, inaprehensible para los órganos corporales. Y lo supremo en el dominio de lo suprasensible es aquella idea que, como idea de todas las ideas, es siempre la causa de la consistencia y el aparecer de todo ente. Y porque esta "idea" es, en cierto modo, la causa para todo, por eso es también ella "la idea" que se llama "el bien". Esta suprema y primera causa es llamada por Platón, y después por Aristóteles, *tó theion*, lo divino. Desde la interpretación del ser como *idéa*, el pensar con relación al ser del ente es metafísico, y la metafísica es teológica. Teología significa aquí la interpretación de la "causa" del ente como Dios y el desplazamiento del ser a esa causa que en sí contiene al ser y de sí lo despiende, porque ella es lo más entitativo del ente.

Esta misma interpretación del ser como *idéa*, a cuya primacía se debe una mutación de la esencia de la *alétheia*, exige una caracterización del

acto de mirar hacia las ideas, caracterización a la que corresponde el papel de la *paideía*, de la “cultura” del hombre, lo cual nos explica que a través de la metafísica domine el esfuerzo en torno al ser humano y a la posición del hombre en el seno del ente.

El comienzo de la metafísica en el pensar de Platón es al mismo tiempo el comienzo del “humanismo”, palabra que aquí es pensada en su significado esencial y, por consiguiente, más amplio. Además “humanismo” mienta el proceso ensamblado con el comienzo, el desenvolvimiento y el fin de la metafísica, por el cual el hombre, siempre según perspectivas diferentes, pero a sabiendas, se desplaza hacia un término medio del ente, sin ser, por ello, él mismo el ente supremo. “El hombre” significa aquí, ora una humanidad o la naturaleza humana, ora el individuo o una comunidad, ora el pueblo o un grupo de pueblos. De modo que, en el dominio de una conexión metafísica fundamental del ente, siempre se trata de llevar al “hombre” que desde aquí se ha determinado, al *animal rationale*, a la liberación de sus posibilidades, a la certidumbre acerca de su destino y a la preservación de su “vida”. Esto acontece como acuñación de la actitud “moral”, como redención del alma inmortal, como despliegue de las fuerzas creadoras, como perfeccionamiento de la razón, como cuidado de la personalidad, como estímulo del civismo, como adiestramiento del cuerpo o como unión apropiada de algunos o de todos estos “humanismos”. En órbitas amplias o reducidas, siempre se consume un girar metafísicamente definido en torno al hombre. Con la culminación de la metafísica también el “humanismo” (o dicho en “griego”: la antropología) irrumpe en las más extremas y, al mismo tiempo, incondicionadas “posiciones”.

El pensar de Platón se conforma a la mutación de la esencia de la verdad, mutación que luego se convierte en historia de la metafísica, la cual por último en el pensar nietzscheano inicia su incondicionado acabamiento. La doctrina de Platón sobre la verdad no es, por consiguiente, algo que pertenece al pasado; ella es históricamente “actual”, mas no sólo como un trozo doctrinario cuya “repercusión” es objeto de comentario histórico, ni como resurrección, ni tampoco como imitación de la Antigüedad, ni como mera preservación de lo que se ha recibido. La actualidad de aquella mutación de la esencia de la verdad proviene de ser ella la realidad dominante fundamental, afianzada hace largo tiempo y aun no desplazada, de la historia universal planetaria que se desarrolla en su más reciente modernidad.

Lo que siempre sucede con el hombre histórico resulta de una decisión ya con anterioridad tomada, y que jamás reposa en el hombre mismo, sobre la esencia de la verdad. Mediante esta decisión ya puede

delimitarse bien lo que a la luz de la afianzada esencia de la verdad ha de buscarse y aferrarse como verdadero, pero también lo que se ha de rechazar y pasar por alto como no verdadero.

La historia que narra la alegoría de la caverna proporciona una visión de lo que ahora y en lo futuro será lo que propiamente acontece en la historia de lo humano acuñado por Occidente, o sea que el hombre piensa en el sentido de la esencia de la verdad, como justeza del pensamiento, todo ente de conformidad con las "ideas", y estima toda efectividad conforme a los "valores". Determinar qué ideas y qué valores son asentados no es lo sólo y primordialmente decisivo, sino que en general lo real es pensado conforme a las "ideas" y el "mundo" sopesado según los "valores".

Al ser recordada la esencia primaria de la verdad, recuerdo en el cual la desocultación se devela como el rasgo fundamental del ente mismo, este recordar la esencia primaria de la verdad tiene que pensar dicha esencia de modo más primario, razón por la cual ese recuerdo no puede jamás tomar la desocultación sólo en el sentido platónico, es decir, bajo la sujeción de la *idéa*. La desocultación, concebida platónicamente, queda puesta en relación con el mirar, el percibir, el pensar y el enunciar. Obedecer a esta relación significa abandonar la esencia de la desocultación. Ninguna tentativa de fundamentar la esencia de la desocultación en la "razón", en el "espíritu", en el "pensar", en el "logos", ni en cualquier otra especie de 'subjetividad', puede salvar a dicha esencia, pues lo que es preciso fundamentar, es decir, la esencia de la desocultación misma, aun no es en todo esto lo suficientemente cuestionado. Y siempre tiene que llegar a ser "puesta en claro" la consecuencia esencial de la esencia no comprendida de la desocultación.

Antes es preciso una apreciación de lo "positivo" que yace en la esencia "privativa" de la *alétheia*, como también que antes esto positivo sea aprehendido como rasgo fundamental del ser mismo. Primeramente tiene que irrumpir la necesidad, en la cual no siempre sólo el ente, sino también el ser devenga un día problemático. Y porque esta necesidad está en perspectiva, la esencia primaria de la verdad reposa todavía en su oculto comienzo.

MARTÍN HEIDEGGER

(Traducción de Norberto V. Silvetti, supervisada por la Dirección del Instituto).

CONCEPCION FILOSOFICA DEL MUNDO

POR MAX SCHELER

En homenaje en el 25 aniversario
de su muerte (19 de mayo de 1928)

“El vulgo nunca será filósofo”. Estas palabras de Platón valen aún hoy. La mayoría de los hombres obtienen su concepción del mundo de una tradición religiosa o de otra cualquiera, que absorben con la leche materna. Pero quien aspira a una concepción del mundo filosóficamente fundada tiene que arriesgarse a sostenerse sobre su propia razón. Tiene, a modo de ensayo, que poner en tela de juicio todas las opiniones tradicionales y nada debe admitir que no pueda conocer y fundamentar. Si la filosofía fué y es siempre cosa de una élite que se reúne en torno a una personalidad de gran relieve filosófico, ello en modo alguno quiere decir que la concepción del mundo filosóficamente fundada no influya sobre la marcha de la historia. En efecto, toda historia es esencialmente obra de élite y de sus imitaciones. Sólo hay que pensar en la influencia de Platón y Aristóteles sobre la doctrina de la Iglesia, o en la acción poderosa, suscitadora de profundos entusiasmos y espiritualmente renovadora que Kant, Fichte, Schelling, Hegel ejercieron sobre la Alemania de la Guerra de la Independencia y sobre su dirección política, militar, literaria y pedagógica, para tener ante sí un ejemplo de tal influencia de una élite filosófica.

Ahora bien, hasta hace poco, sin duda, la filosofía alemana —particularmente la académica— había renunciado a la tarea de construir una concepción del mundo. Se agotó durante decenios en ser una servidora de las ciencias positivas, mientras examinaba los supuestos, métodos y fines de éstas. Así, la filosofía del último tercio del siglo XIX se redujo casi por entero a ser teoría del conocimiento y teoría de la experiencia anímica. Pero la filosofía, así como no debe ser servidora de una creencia religiosa, tampoco debe ser simple servidora de la ciencia.

Desde este punto de vista, la filosofía ha cambiado profundamente en su esencia y en sus fines durante los últimos decenios. Tras grandes esfuerzos ha vuelto a lograr métodos fundados y rigurosos para aproximarse más a una solución incluso de los llamados problemas “metafísicos”, en unión con las ciencias positivas, pero no bajo la dirección de ellas. Las tres grandes direcciones filosóficas llamadas positivismo, neokantismo e historicismo que daban por imposible toda forma de metafísica, sólo existen todavía en unos pocos rezagados. El positivismo (por ejemplo, Ernst Mach, Avenarius) deducía tanto las formas del ser como las formas del conocimiento de los datos de las sensaciones; partiendo de esta base tenía que considerar como faltos de sentido y fundados en una falsa y habitual idea del hombre, no sólo las respuestas metafísicas, sino también los problemas de esta clase. Es cierto que el neokantismo, que, según testimonio de la actual investigación kantiana, había casi por entero comprendido mal a Kant, consideraba los problemas metafísicos como problemas eternos de la razón; pero los tenía por teóricamente insolubles. El historicismo (Karl Marx, W. Dilthey, E. Troeltsch, O. Spengler) veía en todas las concepciones del mundo, tanto en las religiosas como en las filosóficas, sólo variables formas de expresión de las mudables situaciones históricas y sociales de la vida. Hoy puede decirse que los motivos que movían a esos tres grupos de pensadores en su actitud negativa hacia la metafísica han sido completamente refutados.

Pero era necesario no sólo una refutación, sino crear una estructura nueva y positiva. El hombre no tiene la alternativa de formarse o no formarse una idea y un sentimiento metafísicos, es decir, una idea de aquello que, como el ente que sólo es por sí (*ens per se*) y del cual dependen todos los demás entes, sirve de fundamento al hombre y el mundo. El hombre —consciente o inconscientemente, por adquisición propia o por tradición— tiene siempre necesariamente semejante idea y sentimiento. Sólo le es dado la alternativa de formarse una idea buena y racional o una mala e irracional de lo absoluto. Pero el tener ante su conciencia pensante la esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre y forma, con la conciencia de sí, la conciencia del mundo, el lenguaje y la conciencia moral, una estructura inescindible. El hombre, aferrándose a la apariencia sensible del mundo, puede hábilmente desplazar la conciencia clara de aquella esfera: en tal caso la intención subsiste en la esfera de lo absoluto, pero la esfera misma permanece vacía de contenido determinado. Aun entonces permanece, aunque vacío, el centro de la persona espiritual en el hombre, y vacío su corazón. Pero el hombre sin advertirlo mucho, puede también llenar esa esfera del ente absoluto y de un bien supremo de cosas y bienes finitos a los cuales trata en su vida “como

si" fueran un absoluto: el dinero, la nación, un hombre querido, pueden llegar a ser tratados así. Esto es fetichismo e idolatría. Para llegar a conocer este estado de su alma, tiene el hombre que aprender dos cosas. En primer lugar, tiene, por análisis de sí mismo, que tornarse consciente de su "dolo", que en él ocupa el puesto de un ser y un bien absolutos; y en segundo lugar, tiene que destruir ese ídolo, es decir, hacer retroceder la cosa demasiado querida a su relativo lugar en el mundo finito. Entonces resurge la esfera de lo absoluto, y sólo entonces se halla el hombre en la condición espiritual de filosofar independientemente sobre lo absoluto.

Pero una investigación filosóficamente libre sobre lo absoluto, no sólo es posible porque la metafísica existe siempre. El hombre posee también el legítimo medio cognoscitivo de conocer, de manera cuidadosa y fundada, dentro de límites claramente señalados, el fundamento de todas las cosas —ello, es cierto, de manera siempre incompleta, pero verdadera y penetrante. Y posee igualmente la facultad de participar vivamente, en el núcleo de su persona, del fundamento de las cosas. Debe señalarse el camino que a eso lleva.

El hombre posee la capacidad de alcanzar tres clases de saber: el saber de dominio o saber de rendimiento, el saber de esencia o saber de la formación humana (*Bildungswissen*), el saber metafísico o saber de salvación. Ninguna de estas tres clases de saberes está allí sólo por sí misma. Cada una está al servicio de la transformación de un ente: o de las cosas, o del tipo de formación (*Bildungsform*) del hombre mismo, o de lo absoluto.

I

La primera clase de saber, el saber de rendimiento o de dominio, está al servicio de nuestro posible poderío técnico sobre la naturaleza, la sociedad y la historia. Existe el saber de las ciencias positivas que sostienen toda nuestra civilización occidental. El fin supremo de ese saber es descubrir, en todas partes y hasta donde sea posible, las leyes de las coincidencias tempo-espaciales de los fenómenos que nos rodean, ordenados en determinadas clases —las leyes de su contingente ser así (*Sosein*), aquí y ahora. Tales leyes en modo alguno las buscamos porque sintamos placer en las leyes, sino para establecer nuestro dominio sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Únicamente lo que se repite según leyes puede predecirse y únicamente lo que puede predecirse puede dominarse. Es difícil encontrar semejantes leyes; la ciencia descubre cada día nuevas y modifica viejas; pero siempre tiene que ser posible, en principio, encontrar tales leyes. Para esto es fundamental que las funciones sensoriales de toda clase (vista, oído, olfato, etc.) que usamos para todas las observaciones y medi-

ciones posibles, hayan sido ya formadas en el hombre y los animales bajo la presión del instinto y en las direcciones de sus sistemas de instintos y necesidades. Así, el lagarto oye, sin duda, el crujido más leve, pero no una detonación de pistola. Ahora bien, puesto que el ejercicio del dominio de un organismo sólo puede corresponder a aquellos elementos y lados del mundo real que se repiten uniformemente según la regla de que “a causas semejantes, efectos semejantes”, nuestra experiencia, mejor dicho, toda experiencia sensible de un animal está ya regida por las leyes internas que expresan más las partes uniformes que las diferentes del acaecimiento cósmico.

A este hecho se debe, precisamente, el que los físicos actuales piensen si no son las leyes últimas y más elementales de la naturaleza sólo formas puramente estadísticas, leyes de los “grandes números”, y las leyes de necesidad que usaba la física anterior, sólo obra del hombre. Aun la intuición del espacio y el tiempo, que, como lo enseñó correctamente Kant, en manera alguna proviene de los contenidos de las sensaciones, sino que precede a todo lo sensiblemente experiencial como bosquejo y esquema de sus posibles contenidos particulares, aun la intuición del espacio y el tiempo, decimos, antes de ser objeto intuitivo, por ejemplo, óptico, o aun pensado, es el conjunto de la posibilidad de nuestra espontánea auto-variación en el hacer y obrar (tiempo de comer, tiempo de dormir, espacio de movimiento). Sólo posteriormente transferimos nuestra posibilidad de movimiento orgánico a las cosas como posibilidades de movimiento entre sí. Y exactamente lo mismo ocurre con el tiempo. El conjunto de todas las posibilidades de movimiento y variación que son, de hecho, el espacio y el tiempo, sólo sirven, en fin de cuentas, a nuestra voluntad de dominio sobre lo real. Un ser puramente cognoscente no tendría ninguna realidad, ahí, donde realidad significa el conjunto de todo lo que opone resistencia a nuestro impulso. De aquí puede juzgarse la magnitud del error que, dormitando en la cosmovisión naturalista del hombre, mantuvo durante tanto tiempo seducida a la ciencia. Este error consiste en considerar el espacio y el tiempo como “formas vacías” infinitas, existentes en sí, que, sin capacidad de acción, se dan independientemente de nosotros y que subsistirían aun cuando se aniquilasen las cosas, la materia y la corriente de energía —en considerarlos como “formas vacías” dentro de las cuales el mundo finito y el proceso cósmico sólo constituyen una “isla” extraña. Todas las formas fundamentales del ser de nuestra imagen natural y científico-positiva del mundo en manera alguna —como aún creía Kant— son semejantes sólo porque así lo exige la estructura de nuestra razón, sino también porque así lo requiere nuestro vivo instinto de dominio sobre la naturaleza.

II

La segunda clase de saber posible a nosotros es el saber de la ciencia filosófica fundamental, que Aristóteles llamó “filosofía primera”, es decir, la ciencia de los modos de ser y de la estructura esencial de todo lo que es. Que en este saber esencial se trata de una clase de saber y de ser a él correspondiente, opuestos rigurosamente al saber de dominio —de un inmenso campo de investigación filosófica provista de método propio— es cosa sólo redescubierta relativamente ha poco por Husserl y su escuela. En el saber de dominio, como vimos, se buscan las leyes de las coincidencias tempo-espaciales de las contingentes realidades cósmicas y de su ser-así. Lo contrario llega a ocurrir en esta segunda dirección de investigación, donde, justamente, se prescinde en forma rigurosamente metódica de la contingente situación tempo-espacial y de lo que contingentemente es así o de otra manera. Más bien se pregunta: ¿qué es el mundo, qué es, por ejemplo, un “cuerpo”, qué es un “ser vivo”, cuál es la esencia de la planta, del animal, del hombre, etc., su invariable estructura de acuerdo con su condición esencial? Y de igual modo: ¿qué es “pensamiento”, qué es “amor”, qué es “sentir la belleza”? —y todo ello con independencia de la contingente y temporal corriente de la conciencia de este o aquel hombre, en la cual aparecen *de facto* esos actos.

Ahora bien, ¿cuáles son las características fundamentales de esta clase de conocimiento e investigación? En primer lugar, en vez de la actitud de dominio sobre el mundo, aparece la tentativa de eliminación, en el mayor grado posible, de toda actitud instintiva y apetitiva. En efecto, esta actitud instintiva es, como vimos, la condición de la realización de toda percepción sensible del contingente ser-así, aquí y ahora; además, de la realización de los esquemas previos del espacio y el tiempo. Dicho de modo positivo: en vez de la actitud de dominio, que aspira al conocimiento de las leyes de la naturaleza y descuida conscientemente la esencia de lo que aparece en las relaciones legales, se presenta una actitud amorosa, que busca los profenómenos e ideas del mundo.

En segundo lugar, en esta actitud se prescinde expresamente de la existencia real de las cosas, es decir, de su resistencia a nuestros impulsos y acciones, y con ello, justamente, de todo mero y contingente aquí-ahora-así, tal como nos es dado en la percepción sensorial. Por esto podemos también, en principio, efectuar un conocimiento de esencia en cosas de la fantasía. Por ejemplo, puedo incluso aprehender en un movimiento cinematográfico, también en un buen cuadro que representa un perro, elementos intuitivos últimos que pertenecen a la esencia (*essentia*) de un movimiento en general, de un “ser vivo” en general, y así sucesivamente.

En tercer lugar, es cierto que los conocimientos de esencia no son independientes de toda experiencia, pero sí lo son del quantum de la experiencia o de la llamada "inducción". Preceden a esta inducción como a toda observación y medida orientada en la realidad. Pueden a veces efectuarse en un sólo caso que hace de ejemplo. Pero tales conocimientos de esencia, por ejemplo, la esencia de la vida, una vez adquiridos, valen, como se expresa en el lenguaje de la escuela, a priori, es decir, valen de "antemano" y con generalidad y necesidad infinitas para todo hecho contingente observable de la esencia respectiva, del mismo modo que los teoremas de la matemática pura traducen las multiplicidades de las posibles imágenes de la naturaleza y las relaciones necesarias e ideales que hay en ellas, antes de que la naturaleza real sea investigada mediante la observación y la medida.

Pero —en cuarto lugar— justamente por eso los conocimientos de esencia valen más allá y por encima de la muy estrecha esfera del mundo real, esfera que nos es accesible por la experiencia sensible y su auxilio instrumental. Esos conocimientos valen también para el ente tal como es por sí mismo y en sí mismo; tienen un alcance "trascendental" y de esta manera se convierten en trampolín de toda "metafísica crítica".

En quinto lugar, los conocimientos de esencia de la "filosofía primera" son, además, los auténticos conocimientos de la "razón", que difieren rigurosamente de las ampliaciones de nuestro conocimiento del dato sensorial que se funda en la simple y mediata deducción del "entendimiento". "Entendimiento" o "intelecto" es la capacidad de un organismo para adaptarse convenientemente a situaciones nuevas más allá del rígido instinto innato y de la memoria asociativa, y ello de una manera imprevista y con independencia del número de ensayos hechos previamente para resolver el problema. No sólo el hombre posee esta capacidad, sino también, en grado menor, el animal: por ejemplo, el mono, que utiliza imprevistamente un palo como prolongación de su mano para acercar una fruta. Pero mientras el entendimiento deductivo esté sólo al servicio del instinto vital —del instinto de nutrición, sexual, y de dominio— y al servicio de la reacción práctica al estímulo del medio circundante, no es aún específicamente humano. Sólo cuando el intelecto (en el animal sólo astucia y destreza) se pone al servicio de la razón, es decir, al servicio de la aplicación de los conocimientos de esencia, ejecutados a priori, a los hechos contingentes de la experiencia; cuando se pone, también, al servicio de los conocimientos superiores en relación con el orden objetivo del mundo, es decir, al servicio de la sabiduría y de un ideal ético, sólo entonces, decimos, se convierte en algo específicamente humano.

Por último, los conocimientos de esencia tienen una doble posibilidad de aplicación. Limitan para cada esfera de las ciencias positivas (matemática, física, biología, psicología, etc.) los supuestos superiores de la respectiva esfera de investigación: constituyen su "axiomática de esencias". Mas, para la metafísica, estos conocimientos de esencia son, justamente, lo que Hegel de manera muy plástica llamó una vez "ventanas sobre lo absoluto". Porque todo lo que en el mundo y en las operaciones con las cuales el hombre traza y aprehende su mundo es esencialmente naturaleza —genuinos profenómenos e ideas—, todo lo que permanece constante, cuando se prescinde de la contingente dispersión de las cosas por el espacio y el tiempo, pone un límite infranqueable a la explicación de la ciencia positiva. Ni una genuina esencia ni la existencia de algo de genuina esencia puede jamás ser explicado y comprendido por la ciencia positiva. El éxito de la obra de la ciencia positiva depende, precisamente, de que excluye con el mayor rigor de su esfera las cuestiones de esencia (por ejemplo: ¿qué es la vida?). Por eso tanto la estructura esencial como la existencia del mundo tienen que ser referidas, en última instancia, al ente absoluto, es decir, al común y supremo fundamento del mundo y el yo del hombre.

El fin superior de toda formación de concepción metafísica del mundo por la filosofía es, pues, éste: pensar e intuir el ente absolutamente por sí mismo de tal manera que, en general, corresponda y concuerde con la estructura esencial del mundo descubierto en la "filosofía primera" y con la existencia real del mundo, hecho accesible a nosotros en la resistencia al impulso, y de un contingente ser-así.

Dos atributos fundamentales del ser supremo pueden ya obtenerse de lo dicho. Al ser supremo tiene que corresponder un espíritu infinito y forjador de ideas, una razón que desprenda de sí misma, juntamente, la estructura esencial del mundo y del hombre. Y, en segundo lugar, un impulso en cierto modo irracional que instaure la existencia irracional y el ser-así contingente (las "imágenes") —un poder dinámico y de rica imaginación en el cual arraigan por igual los centros y campos de fuerza de la naturaleza orgánica y la única vida que aparece rítmicamente en nacimiento y muerte de individuos y especies en todas las formas vivas. De qué modo preciso, es cosa que tiene que mostrarlo la filosofía natural de lo inorgánico y orgánico. Una creciente penetración de esos dos atributos de actividad, propios del ser supremo, forman entonces el sentido de esa historia en el tiempo que llamamos el "mundo". Esa penetración es, a la vez, espiritualización creciente del impulso creador, originariamente ciego para ideas y superiores valores, y —visto sólo desde el otro lado— obtención creciente de poder y fuerza del espíritu infinito, origi-

nariamente impotente y que sólo forja ideas. Este proceso se consuma de la manera más clara en la historia humana, donde las ideas y los valores morales sólo de modo muy lento logran un “poder” al mezclarse progresivamente con intereses y pasiones, y, sin embargo, algo en las instituciones se funda en ellos.

III

Con esto ya hemos llegado al centro de la tercera clase de saber que el hombre posee: el saber metafísico y de salvación. La “filosofía primera”, es decir, la ontología esencial del mundo y el yo, es un trampolín para ese saber, pero no es ya la metafísica misma. Sólo la combinación de los resultados de las ciencias positivas, vueltas a la realidad, con la filosofía primera, vuelta a la esencia, y esta combinación con los resultados de las disciplinas axiológicas (la teoría general del valor, estética, ética, filosofía de la cultura), llevan a la metafísica. Llevan, en primer lugar, a la metafísica de los “problemas límites” de las ciencias positivas, la metafísica del primer orden (¿qué es la vida?, ¿qué es la materia?), y a través de ella, a la metafísica de lo absoluto, la metafísica del segundo orden.

Pero entre la metafísica de los problemas límites de las matemáticas, la física, la biología, la psicología, el derecho, la historia, etc. y la metafísica de lo absoluto hay todavía una disciplina importante, que actualmente cobra cada vez más interés y significación: la “antropología filosófica”. Su pregunta es la pregunta en la cual confluyen, como dice Kant en su *Lógica*, todos los problemas filosóficos fundamentales: “¿Qué es el hombre?”. Toda la metafísica prekantiana del Occidente había tratado de penetrar en el ser que es absolutamente desde el ser del cosmos, en todo caso, desde el ser-objeto. Esto es lo que Kant en su *Crítica de la razón* (Dialéctica trascendental) demostró ser una empresa imposible. Con razón enseña: todo el ser de los objetos del mundo interno y externo tiene, ante todo, que referirse al hombre. Todo el mundo de los objetos y su forma de ser no son un “ser en sí” sino sólo una contraparte y un “recorte” de ese ser en sí adecuados a la total organización espiritual y corporal del hombre. Sólo partiendo de la imagen esencial del hombre, imagen que indaga la antropología filosófica, se saca —como nueva prolongación de sus actos espirituales que proceden originariamente del centro del hombre— una conclusión sobre los verdaderos atributos del supremo fundamento de todas las cosas.

Este modo de conclusión es un móvil tan importante (segundo) de la metafísica moderna como el “conocimiento” de esencia”. Quisiéramos llamarla “modo trascendental de conclusión”. Su ley reza: Puesto que

el ser del mundo mismo es, con seguridad, independiente de la existencia contingente del hombre terreno y su conciencia empírica; pero, puesto que, no obstante, existen rigurosas conexiones de esencia entre determinada clase de actos espirituales y determinadas regiones del ser, a las cuales tenemos acceso mediante esa clase de actos, hay que atribuir al fundamento de todas las cosas todo lo que a nosotros, seres efímeros, nos da, en actos y operaciones, ese acceso. O bien, ¿qué debemos hacer si, por ejemplo, podemos demostrar el ser del espacio accesible a nosotros como dependiente de determinado instinto del hombre, pero, por otra parte, tenemos, sin embargo, que admitir que existía ya un mundo antes de que apareciera en la existencia el hombre diluviano? O esto: ¿qué hacer si tenemos que separar el orden mismo del valor, de la variable conciencia humana del orden del valor, pero, no obstante, tenemos que conceder que es en sí absurdo un orden del valor sin un espíritu que ama? ¿Y no es análogamente absurdo un orden de ideas independiente de nosotros sin alguien que piense, o una realidad sin un “impulso” que la instaure? No podemos hacer otra cosa que referir las esferas del ser, que son y existen independientemente del hombre efímero, a los actos de un único ser suprasingular, que tiene que ser un atributo del ente originario y está activo en el hombre, a través del cual se desarrolla. Y lo mismo ocurre en todos los casos en que encontramos esa dependencia y simultáneamente, independencia de los objetos con respecto al hombre terreno. Puesto que el hombre es microcosmos, es decir, “el mundo en pequeño”; puesto que todas las generaciones de esencias del ser —ser físico, químico, vivo, espiritual— se encuentran y separan en el ser del hombre, puede por eso también estudiarse en el hombre el fundamento supremo del “gran mundo”, del macrocosmos. Y por eso el ser del hombre, como microteos, es el único acceso a Dios.

Así, la metafísica moderna no es ya cosmología y metafísica del objeto, sino metaantropología y metafísica del acto. Intelección rectora es, además, ésta: que el fundamento supremo de todo lo que es susceptible de ser objeto no es él mismo susceptible de ser objeto, sino sólo pura actualidad efectuable, como atributo del ser que eternamente se crea a sí mismo. El único acceso a Dios no es, pues, una consideración teórica, es decir, objetivante, sino una apuesta activa y personal del hombre en favor de Dios y el devenir de su autorrealización. Es coefectuación de los actos eternos, tanto de la actividad espiritual que forja ideas como de su energía impulsiva, evidente en nuestra vida instintiva. De uno y otro atributo es el “hombre” mismo, a la vez, purísima y suprema presentación inifinita. Convertir a Dios en un objeto, en una cosa, es idolatría para esa clase de metafísica. Participación en lo divino sólo hay

aquí en ese vivir, existir, querer, pensar, amar “en ello” y en virtud del suyo y en cierto modo desde ello —*cognoscere in lumine dei, velle in deo*, lo calificó San Agustín— que ya no encierra huella alguna de esa actitud objetual que solemos asumir en toda observación del mundo, de sí y del prójimo.

La “persona” espiritual del hombre, además, no es ninguna cosa sustancial nin ningún ser del tipo del objeto. El hombre sólo puede reunirse activamente con su persona. En efecto, la persona es un sistema de actos espirituales monárquicamente organizados, en el cual presenta siempre una única e individual autoconcentración del mismo espíritu infinito en el cual tiene también su origen la estructura esencial del mundo objetivo. Pero el hombre tiene también una raíz igualmente originaria, como ser vivo e instintivo —en análogo sentido—, en el impulso divino de la “naturaleza” en Dios. Esta unidad de la raíz de todos los hombres, más aún, de todos los seres vivos en el impulso divino la experimentamos en los grandes movimientos de la simpatía, del amor y en todas las formas de la fusión afectiva (*Einsfühlung*) cósmica. Este es el camino “dionisiaco” a Dios.

El hombre no es, pues, copia de “un mundo de ideas” existente en sí o ya acabadamente existente en Dios antes de la creación, o de una “Providencia”, sino que es coformador, copromotor y correalizador de un desarrollo que adviene en el proceso cósmico y con él. El hombre es el único lugar en el cual y a través del cual el ente originario no sólo se aprehende y conoce a sí mismo, sino que el hombre es también el ente en cuya libre decisión puede Dios efectuar y satisfacer su mera esencia. El destino del hombre consiste en ser más que simple “criado” y obediente servidor, en ser también más que simple “hijo” de un Dios en sí acabado y perfecto. En su ser hombre (*Menschensein*), que es un ser de la decisión, ostenta el hombre la más elevada dignidad de un compañero de lucha, más aún, de un correalizador de la obra de Dios que, en la tormenta cósmica, tiene que presentar a todas las cosas la dirección de la divinidad, la dirección de la “Deitas”, que sólo se realiza con el proceso cósmico.

Puesto que la persona individual de un hombre tal tiene su origen inmediato en el ser y el espíritu eternos, no hay una concepción del mundo universalmente verdadera, sino una concepción del mundo individualmente verdadera y al mismo tiempo, en la medida de su perfección y adecuación, históricamente condicionada en su “contenido”. Pero hay, sí, un método de rigurosa validez universal, según el cual cada hombre, sea quien fuere, puede encontrar su “verdad” metafísica. En los argumentos arriba expuestos se trató de señalar ese método.

Capítulo del libro del mismo título: “*Philosophische Weltanschauung*”. Traducción de Vicente Quintero.

DILTHEY Y SU FILOSOFIA HISTORICA DE LA VIDA

POR WALTER BRÜNING

En homenaje en el 120 aniversario de su natalicio (1833).

Celebramos ese año el 120 aniversario del nacimiento de Dilthey. Con este motivo quisiéramos referirnos a la obra hasta ahora más completa y profunda sobre su filosofía, que infortunadamente hasta la fecha no ha llegado a conocimiento de los países latinoamericanos. Se trata del libro de Otto Federico Bollnow titulado "Dilthey" ⁽¹⁾ Este libro apareció en Alemania ya en 1936 y encontró rápida difusión y aceptación. Una pronta traducción al castellano sería deseable para el mundo latinoamericano.

La introducción de la obra de Bollnow se titula "La Filosofía de la vida". El impulso imperante en el pensamiento filosófico de Dilthey fué "querer entender la vida desde sí misma". Con esta formulación se introduce Dilthey en una relación histórica incluyente, como es la limitación de la filosofía que empieza con el Renacimiento, al puro más acá y lo contenido en él. (p. 2). Dilthey entiende su filosofía como una continuación de las tendencias fundamentales del Renacimiento, del Iluminismo y del Idealismo alemán, en los cuales ve partir una línea desde la metafísica trascendente hacia una interpretación de la vida misma. "Mostrar la vida como es, esto es lo que anhelamos" dice. Se rechaza entonces como exterior a la vida toda fijación trascendente que quiera sobreponerse a esta "relativación", sea que esté comprendida dentro del contenido, tratando de deducir la vida humana de un Ser divino o partiendo de una meta o razón de vida ubicada fuera de la vida misma; sea que esté comprendida en lo metódico, creyendo haber encontrado en alguna tesis evidente el punto de partida asegurado, desde el cual, como punto arquimédico se pudiera

⁽¹⁾ *Wilhelm Dilthey: eine Einführung in seine Philosophie.* Leipzig. 1936.

erigir un sistema fijo de conocimientos” (p. 12-13). Así se desarrolló para Dilthey la idea de una filosofía de vida como una hermenéutica de la vida.

Dilthey se aleja así, por una parte, de una metafísica ajena a la experiencia, y por otra parte, de una base de experiencia demasiado estrecha. La vida no debe ser vista ni interpretada unilateralmente desde el punto de vista intelectual. “La vivencia queda, como se destaca cada vez más acentuadamente, en su profundidad insondable, infinita e impenetrable para el entendimiento” (p. 17).

Un segundo punto por el cual Dilthey determina mejor su concepto de la experiencia, es la acentuación del “devenir” antes del “ser”. En esto concuerda con toda filosofía de la vida, diferenciándose sin embargo de ellas, por la determinación más aguda de este “devenir” como un proceso histórico y por la búsqueda de nuevos medios conceptuales para determinar esta vida histórica. “En el sentido de esta manera especial de interpretación hablamos en su caso, con más agudeza, de una filosofía histórica de vida” (p. 24).

El primer capítulo de la presentación de Dilthey por Bollnow, lleva el título de “La vida y el mundo”. En tres puntos principales aclara Bollnow el concepto de vida de Dilthey, frente a erróneas interpretaciones: “1. La vida no significa el ser individual del hombre singular, sino a la vez y más originalmente, la colectividad de vida que une a los hombres. 2. Vida no significa la subjetividad aislada, sino la totalidad de la relación sentida en común, entre la ipseidad y el mundo. 3. Vida no significa un flúido sin forma, sino la totalidad de los sistemas de vida a desarrollarse en el proceso histórico” (p. 31-32).

La significación de la vida como unidad de ipseidad y mundo, requiere ahora especial atención. Vida y mundo no se enfrentan como sujeto y objeto, como yo y cosa. “Vida es siempre más que pura subjetividad. Vida no es solamente la vida del yo, sino a la vez, la de los otros hombres, la de la historia total y por lo tanto, ya una parte del mundo que el hombre encuentra fuera de sí. Y así el conocimiento y comprensión de la vida siempre es, a la vez, un reconocimiento del mundo y viceversa” (p. 36). Vida y mundo existen de principio solamente en relación recíproca. Ambos forman siempre una unidad inseparable.

Y esta unidad de vida y mundo, que Dilthey a veces enfoca también con el concepto de vida solo, no es nada claramente penetrable, abierto, alegre, sino algo ininteligible, lúgubre, amenazador. El “carácter enigmático de la vida” ha sido puesto por Dilthey firmemente en el centro de su filosofar.

Las diversas formas de concepciones del mundo buscan apoyo, frente a las sacudidas de la existencia, en estos “enigmas de la vida”; pero una

concepción uniforme del mundo no es alcanzable por la plenitud y contradicción de la vida. Estamos obligados a detenernos en la anarquía de los sistemas filosóficos. Es posible solamente un tipología de las concepciones del mundo.

El segundo capítulo de Bollnow, describe las categorías de la vida en Dilthey. "La forma como el hombre singular encuentra su ser, la designa Dilthey, como vivencia" (p. 84). La vivencia no es "dada, es decir no se enfrenta al modo de una realidad objetiva, ajena y opuesta sino que es un tener inmediato. Forma el profenómeno de un "ser que se posee a sí mismo". En el concepto de vivencia se expresa según Bollnow "en forma doble una totalidad propia de la vida humana: 1. frente a un entendimiento unilateral aparece la totalidad de las fuerzas anímicas que cooperan en la vivencia y que, como recalca Dilthey, deben incluirse en su totalidad en la vivencia; 2. frente a un mero subjetivismo, aparece la totalidad de la vida en sus relaciones de vida, es decir, la totalidad que abarca al hombre en unidad con su mundo" (p. 90).

Otra categoría fundamental de la vida es su temporalidad. Es ésta la primera determinación de vida básica para todas las demás. El tiempo no es solamente una forma exterior "en" la cual se desarrolla la vida, sino que la temporalidad representa la sustancia de la vida misma.

Relación, todo y partes, estructura, significación, importancia, valor, razón, fuerza determinación de la existencia individual, actuación y sufrimiento, desarrollo, formación, ideal, esencia, son otras categorías independientes de vida. Ninguna categoría es reductible a otra. También aquí se muestra "la multilateralidad de la vida, que no es abarcable por una fórmula unitaria." (p. 108). Ni el número ni la relación interior de las categorías pueden ser determinadas de antemano, sino que resulta en el transcurso del trabajo concreto y se multiplica con él. La relación de las categorías se identifica con la de la vida misma.

"La expresión y la comprensión", se titula la tercera parte del trabajo de Bollnow. El tema central es la relación fundamental entre vivencia, expresión y comprensión. "El desarrollo necesario propio de la vida, se realiza cuando la "vida" se expresa y se reencuentra luego a sí misma en la expresión, es decir, cuando el ser individual se apropia interiormente en la comprensión, de la expresión ajena y llega con eso a una conciencia más profunda de sí misma." (p. 145). "La relación de vivencia, expresión y comprensión es de máxima importancia para la posibilidad de apreciación del hombre y para la erección de la filosofía en general; puesto que no sólo la apreciación de la individualidad psíquica, tanto propia como ajena, está ligada a la comprensión de la expresión, sino que la esencia del hombre mismo es alcanzable en una generalidad que atraviesa las indi-

vidualidades, solamente en esta comprensión ocurre la fundamentación de toda la filosofía.” (p. 185).

Esta interpretación de la vida desde la expresión, aparece en relación estrecha con la concepción diltheyana de la historia. La comprensión de la vivencia desde la expresión no vale solamente para el hombre singular aislado, sino para la humanidad en general y para la concepción de la esencia del hombre en general. “La esencia del hombre mismo es en principio alcanzable solamente por el camino de la comprensión de sus objetivaciones. Y como tales objetivaciones se presentan ahora, en un grado mayor que las manifestaciones de vida del hombre singular, siempre impregnadas de sus particularidades personales, los grandes sistemas culturales de la humanidad que fueron enumerados anteriormente como las “unidades superiores” de la vida histórica: religión, arte, ciencia, política, derecho, economía, etc. Todos sirven como medio para hacer comprensible a partir de ellos, la esencia del hombre.” (p. 192).

Con esto quedan incluidos en la filosofía de la vida, la interpretación y hermenéutica de los grandes sistemas culturales, que Dilthey sometió en el transcurso de su vida a tan profundas consideraciones. La determinación de la esencia de la vida es posible solamente desde estos campos culturales objetivos. “Todos los campos culturales llegan a ser del mismo modo organon de la filosofía, y por la variedad de su obra de expresión, existente en ellos, no es posible limitarse en el análisis a uno de ellos (como ejemplar). Con esto la filosofía de la vida llega a depender en principio de la totalidad de las ciencias de experiencia del espíritu, y en lugar de la fundamentación de estas ciencias de experiencia por parte de la psicología y por parte de la filosofía (en una fundamentación ontológica posible) aparece ahora la relación de dependencia recíproca, que en principio no se deja disolver en una estructura unidimensional desde abajo.” (p. 193). “No existe en absoluto algo como una esencia general del hombre, que sea perceptible ante estas objetivaciones e independiente de ellas, sino que el hombre aparece solamente en la totalidad de sus objetivaciones. Por esto surge en lugar de una «antropología» o «psicología» general como ciencia fundamental, la entrega de la investigación del hombre a la historia en general. La posibilidad de una ciencia fundamental general del hombre, anterior a las ciencias particulares, cae definitivamente.” (p. 195).

Pero esta relación general es amenazada por la relatividad de cada creación singular histórica; el cuadro uniforme del hombre se derrumba. “El imperio histórico de las objetivaciones se divide en varias posibilidades comprendidas a su vez sólo históricamente y en el requerimiento de la autointerpretación inmanente, está contenido que es un principio im-

posible preferir una de estas posibilidades a otra, sino que se han de tomar a todas obligatoriamente del mismo modo. Todas aparecen equivalentes una al lado de otra. El resultado es por eso necesariamente “la relatividad de toda forma de vida histórica.” (p. 195).

Pero el reverso positivo de esta relatividad es la libertad creadora de la vida. “Las formas históricas son relativas, porque solamente así puede ser librado el lugar para la fuerza creadora en el hombre; pero de la creación nueva viene a la vez la nueva obligación”. “Así resulta pues en una comprensión más honda lo que Dilthey manifiesta: “La vida histórica crea”. Y también la sentencia de que el hombre es una esencia histórica, obtiene de aquí su último y más profundo sentido: No significa solamente que el hombre vive esencialmente en la historia, y tampoco solamente que el hombre es la fuente de donde emana la realidad histórica, sino además, que esta fuente misma es histórica, es decir, que se transforma con la historia.” (p. 197).

Nos hemos dejado señalar brevemente por Bollnow los rasgos fundamentales de la filosofía histórica de la vida de Dilthey; su consideración detallada se presenta como una tarea que no podrá dejar de realizar nuestra época.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Rodolfo Mondolfo: *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Ediciones Imán, Buenos Aires, 1952.

En el prólogo a la edición italiana de la obra de Zeller señalaba Mondolfo que la incomprensión de lo infinito y de la subjetividad en la antigüedad clásica eran dos caracteres de las interpretaciones clasicistas que no podían aceptarse. Frente a estas concepciones limitadas y unilaterales urgía una más amplia y exhaustiva demostración del espíritu griego en todas sus facetas, aun en las más oscuras, pasionales y grotescas. Del estudio medular del primer aspecto es testimonio *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, y del segundo aspecto un libro en español (actualmente en prensa) sobre la comprensión del sujeto humano en la cultura antigua. En este libro el autor se refiere a la subjetividad clásica en general, en sus aspectos ético, gnoseológico, histórico, etc.

A las preguntas que algunos críticos hicieron al autor sobre la posibilidad de una más plena y directa investigación sobre temas como la infinitud del instante y la infinitud subjetiva, tocados solamente en algunas partes de la edición italiana de 1934 (primera edición del *Infinito...*), que sólo contenía la comprensión del infinito objetivo: tiempo, número, espacio, infinito e infinitesimal, poder divino, etc., respondió el autor con una más penetrante exposición de la subjetividad en la edición en español de 1952 (texto que ahora verá la luz en italiano) y que pronto tendrá su forma definitiva en una obra de gran aliento por su extensión y su profundidad en el libro a editarse.

En *El genio helénico*, en *El pensamiento antiguo*, en *El Infinito* y, en lo metodológico, en los *Problemas y métodos de la investigación en la historia de la filosofía*, advertimos la actividad fecunda de un espíritu siempre abierto y lúcido ante la problematización filosófica. El autor se propone aquí evitar todos los "ismos" y ampliar la mira para volver a la plena "concreticidad" de la realidad histórica.

El Infinito es, como *Paideia* de Jaeger, una obra imprescindible para la comprensión del genio helénico y un aporte de inestimable valor para las investigaciones filosóficas actuales; pero, mientras *Paideia* propone la antigüedad clásica como un modelo de vida posible, *El Infinito* sólo aspira a la demostración de la verdad en el pensamiento helénico.

La enjundiosa labor del profesor Mondolfo no hace falta citarla aquí; baste saber que aparte del libro en prensa que nos dará, sin duda, la expresión más cabal de la madurez intelectual del autor, trabaja actualmente en la reimpresión y reestructuración de varias de sus obras, entre otras los trabajos sobre *El materialismo histórico en Engels* y las *Interpretaciones de Heráclito*; dirige, además, al equipo de investigadores especialistas que están elaborando en Italia los quince tomos que completarán la *Filosofía de los griegos* de Zeller-Mondolfo.

El Infinito fué acogido con singular interés por todos los estudiosos de filosofía y por el público en general. Se le dedicaron notas y comentarios altamente elogiosos en publicaciones especializadas en Europa y en toda América. La actualidad de esta obra reside en el interés que presenta como investigación histórica para nosotros, pues es por demás sabido que ningún problema filosófico se puede investigar sin examinar su historia.

A la concepción clasicista predominante en los siglos XVIII y XIX que veían en el genio griego la representación más pura de la claridad, del orden, de la medida, de la belleza, del esplendor y de la proporción se opusieron aquellas corrientes "nocturnales" del siglo XIX y XX, que señalaron su posición antagónica con el clasicismo al afirmar la existencia de formas de vida tan griegas como las anteriores pero diametralmente opuestas. Aun cuando se atribuya origen foráneo a estas manifestaciones no se hace sino comprobar la permeabilidad del alma griega a todo lo que excede la medida y el equilibrio.

La concepción clasicista tiene fundamentos deterministas: la geografía es causa determinante (luminosidad, pureza, paisaje recortado y nítido) que facilita la percepción y determinación más claras en la representación artística y en la concepción científica, que vendrían a ser de esta manera impermeables a lo infinito. El alma griega además sería sorda a la poesía del misterio y del infinito. Hombres como Winckelmann y Goethe sólo vieron los elementos apolíneos: olímpica serenidad, plástica armonía; en la otra línea Nietzsche destaca los elementos dionisiacos: pasiones turbias, contrastes y luchas. En realidad ambos elementos se oponen y se requieren, lo apolíneo sólo se ve sobre un fondo dionisiaco y así resulta una armonía de tensiones opuestas, lucha de ambas tendencias generadora de todas las cosas. Esta dualidad ya se advierte en los grandes poetas, Homero al cantar a los dioses y a los héroes; Hesíodo al referirse a las miserias de las clases sufrientes. Lo mismo los grandes trágicos y las corrientes místicas y las pesimistas. La música y la pintura tienen elementos apolíneos y dionisiacos a la vez: el ritmo, la armonía, la forma y la medida confirman lo primero; la melodía y la perspectiva dan lugar a lo segundo. A la tesis determinista de la geografía recortada se le opone la tradición aventurera de los aqueos, "pueblos del mar"; lo que la geografía no ofrece es logrado con amplitud por la acción histórica del hombre en sus viajes y exploraciones.

Con Homero aparece la comprensión de lo infinito en el origen de la historia espiritual de los griegos, esta influencia se prolonga en la actividad histórica y en los factores más importantes de la formación y educación intelectuales de los griegos y, además, prueba la concepción y desarrollo de la idea y del sentimiento de lo infinito.

En Homero falta un concepto de lo infinitamente pequeño pero ya está presente el concepto de infinitamente grande (generaciones de los inmortales, divino gobierno del cosmos, etc.). El pensamiento griego tiene la idea de la infinitud del tiempo y de la eternidad, rechaza la idea del nacimiento de la nada, así los dioses engendrados presuponen siempre los inengendrados. La idea de eternidad va unida al concepto de *prôtiston*: primerísimo. El tiempo en su infinitud no tiene principio ni fin, aparece como el más potente de los dioses, es inengendrado e imperecedero en su fluir, se genera a sí mismo de sí mismo. Los filósofos elaborarán después este concepto en tres formas principales: 1) como aquello que se extiende infinitamente en el tiempo: 2) como aquello que queda absolutamente fuera de él, 3) como aquello que lo incluye, trascendiéndolo.

La idea de infinitud asume mayor vigor y carácter de necesidad lógica al ser presentada en forma geométrica: el círculo. En esta concepción del tiempo como ciclo el principio y el fin se unen en la circularidad que viene a ser la negación de todo principio. A veces el infinito aparece como continente del tiempo (jónicos y pitagóricos), otras veces como ciclo (Heráclito y Empédocles) y también como cadena de causas y efectos en los atomistas. En Anaxágoras el desarrollo del devenir surge en medio del "continente infinito", del tiempo como del espacio.

Los eleáticos elaboran un concepto de lo eterno caracterizado por la extratemporalidad e infinitud. Para Platón la eternidad es trascendente, el movimiento perenne y el tiempo infinito. En Aristóteles la eternidad se da en dos formas: como la absoluta trascendencia respecto del tiempo, o extratemporalidad de Dios, que no admite cambio o duración y como la infinita serie temporal de momentos, movimientos y cambios. Hay en Aristóteles la convicción de una superioridad de lo eterno e infinito temporal sobre toda limitación o duración; le otorga más excelencia a lo infinito que a lo limitado. Sin embargo, la elaboración de este pensamiento sufre aquí alguna variante, Aristóteles advierte la necesidad de admitir una causa eficiente mecánica para explicar ciertos hechos que escapan a una interpretación finalista. La cuestión pasa así del terreno teleológico al del determinismo causal de los procesos naturales. La conversión de la eternidad en infinitud temporal le permite a Aristóteles, mediante una concepción parcial a la teoría cíclica, *salvar los fenómenos* a los que trata de conciliar con su deducción de una causa primera (final) inmutable. Teofrasto se coloca ya en el terreno del puro determinismo de los procesos naturales. Así se abre el camino al materialismo y al mecanicismo, como una infinita cadena causal. En el período final de la filosofía griega hay un volver otra vez al concepto de la eternidad extratemporal, pero en íntimo enlace ahora con el tiempo y su infinitud. Dios es, además de causa primera trascendente y causa final, causa agente. De esta manera el concepto de extratemporalidad va operando su tránsito al cristianismo.

La tercera parte del libro está dedicada al número infinito e infinitesimal a través de las distintas escuelas y pensadores.

La noción de infinito bajo la forma del *numerus innumerabilis* aparece ya en los primeros poetas, pero es en el posterior desarrollo de este concepto por los filósofos donde se asocia íntimamente a la idea de inagotabilidad en el tiempo y en el espacio. Los cosmólogos, órficos, pitagóricos, estoicos, atomistas, Platón y Aristóteles se ven vinculados, aunque con diversidad de teorías y criterios metodológicos, en el planteo de lo infinito en el tiempo (rueda de las generaciones, renovación idénticas de todas las cosas, permutación de todo por el fuego, los grandes años) y en el espacio (número de mundos, mundos infinitos, pluralidad simultánea). Las cosas aparecen en formas y variedades infinitas ya sea en el orden físico como en el humano; nada de esto escapa a la aguda visión del griego. Tanto las concepciones teológicas como las mecanicistas advierten y admiran, con el sentimiento religioso de la sublimidad, esta variación pródiga e infinita.

La idea de la infinitud en lo grande como en lo pequeño alcanza en Anaxágoras una clara definición, que le permite llevar el concepto de número infinito a una singular profundidad. Los pitagóricos, que por el hábito de concebir los números como cosas llegan a ver las cosas como números, identifican y atribuyen a éstos los mismos elementos que a las cosas. Los números pares, factibles de una divi-

sión dicotómica siempre abierta, da lugar a que se pueda identificar par con infinito.

En Platón se ve la elaboración de la reciprocidad entre lo uno y lo múltiple. Lo uno es determinación mientras que la multiplicidad se identifica con la infinitud, pero hace falta llegar a la plenitud de los estudios astronómicos (Aristarco y Arquímedes) para alcanzar el concepto de números desmesurados inmensamente superiores a los que la mente de los matemáticos de la época llegan a pensar.

Aristóteles admite en el número lo infinito, pero sólo en potencia y no en acto debido a que piensa que la infinitud no está en ningún número concreto (pues siempre es posible pensar otro mayor) sino en la serie de números mismos. Como argumento en favor del reconocimiento de la infinitud alega que parece no haber límites para el pensamiento y ser infinitos tanto el número como las magnitudes matemáticas.

En el procedimiento infinitesimal de Eudoxo y de Arquímedes se esbozan ya las condiciones del concepto del *tránsito al límite* del cual pueden considerarse sus precursores.

La cuarta parte se refiere a la idea de infinitud de las magnitudes extensas (universo y espacio) y la infinitud de la potencia universal divina.

Si en alguna parte habría de manifestarse la incapacidad griega a la comprensión y valoración del infinito es en el orden de las concepciones cosmológicas, que constituye, sin embargo, uno de los dominios donde mayor cantidad de pruebas se dan como testimonio de la concepción griega del infinito.

Los poemas homéricos presentan vestigios de aquellas teogonías que consideraban como punto inicial de la historia cósmica la amorfa inmensidad de las divinidades primordiales. Las teogonías hablan de horrendas y gigantescas luchas cosmogónicas libradas en el mismo universo. Para Hesíodo más allá de todo está el Caos primordial infinito y exento de medida. La tradición de la infinitud se transmite desde Hesíodo hasta los últimos neoplatónicos. Estas luchas desmesuradas se desarrollan entre las potencias de las tinieblas y del caos contra las del orden cósmico y de la luz. Para los poetas teólogos que identifican a Dios con el Universo, o con lo más excelso de él, la infinitud es también infinita grandeza. Para los cosmólogos hay una unión íntima entre la extensión temporal y la espacial y la infinitud y el límite sobre ambos terrenos.

Así la *physis, natura naturans*, es indefinida e infinita a la vez, sujeto de infinita generación. Pseudo-Plutarco habla de un eterno movimiento de revolución de todos los mundos que efectúan su rotación desde tiempo infinito. Para Leucipo un movimiento vertiginoso y de movimiento rotativo o de remolino explica la formación del cosmos. Los pitagóricos hablan de *ápeiron pneuma* como un inmenso vacío periférico que rodearía al cosmos único. El *ápeiron* es entendido como lo ilimitado en todo sentido: espacio, tiempo y potencia. El infinito entendido no como una hipótesis matemática sino como una realidad física lleva a una concepción de la infinitud de los mundos. La discrepancia en torno a la unicidad o pluralidad cósmica no pone en duda la superación de los límites de un universo cerrado entre la tierra y la bóveda celeste; así se llega a la idea de una esfera infinita, extensión ilimitada de espacio y materia al mismo tiempo. Contra las teogonías y cosmologías pluralistas, pensadores como Jenófanes afirman la unidad del

cosmos-dios. También los atomistas Leucipo y Demócrito afirman la hipótesis pluralista cuando parten de las premisas de la eterna existencia y del igualmente eterno movimiento de los infinitos átomos en espacio (vacío) infinito.

En la evolución de la idea del infinito se llega a la exigencia y lucha de la infinitud y del límite. Esta crisis es señalada por Sócrates para quien se da la conversión de la determinación en perfección y de la infinitud en carencia y defecto. En la doctrina platónica esta dualidad (lo infinito y el límite) es confrontada de continuo y expuesta en todas las formas de la realidad.

Exigencias sistemáticas de mantener en una unidad armoniosa las teorías esenciales de su física con la doctrina del motor inmóvil, ponen a Aristóteles en un conflicto que lo lleva a formular un concepto negativo y otro positivo del infinito. Los problemas de la infinitud extensa y del lugar ocupan ahora un sitio importante en su pensamiento y su desarrollo es continuado por los peripatéticos, los estoicos y los neoplatónicos. La concepción teleológica y antimecánica de su física obligan a Aristóteles a luchar contra la infinitud del universo, del espacio y de los mundos pues, en él, mundo y devenir dependen de una causa primera final.

La infinitud del instante y la infinitud subjetiva ocupan el interés del autor en la última parte del libro.

El problema de la infinitud del instante no es extraño a los pensadores clásicos; en especial fué investigado por Epicuro, los estoicos y las corrientes místicas. En Epicuro tiene que ver con la cuestión de la felicidad personal, en las corrientes místicas se vincula con la idea de inmortalidad. El misticismo filosófico se plantea este problema: si la duración de la vida tiene importancia para la beatitud que acompaña a semejante contemplación. A la beatitud de la contemplación, dice Menandro, siempre resta algo de paz y pureza la duración de la vida, que nos asalta, turba y arrolla; la infinitud de aquella beatitud pura se limita y corrompe en la duración de la vida.

En el misticismo neoplatónico el rapto del éxtasis es la más vigorosa expresión de la identificación de la unidad puntual e instantánea del espíritu vidente con la inmensidad y la eternidad divina.

La infinitud subjetiva es un problema moderno en cuanto a su importancia y desarrollo pero no en cuanto a su primera afirmación y delineamiento. Los hombres del Renacimiento buscaron en las obras de los filósofos clásicos constante fuente de inspiración para su concepto de la nobleza y de la excelencia del hombre. La capacidad de trascender, en la actividad productiva y en la contemplativa, los límites de la naturaleza y de asimilarse con esto a Dios demuestra la superioridad del hombre con respecto a todo otro ser, pues el hombre es la extraña criatura que al reconocimiento de su propia pequeñez física añade el sentimiento de la propia infinitud espiritual.

La traducción de esta cuidada y prolija entrega de Imán estuvo a cargo del profesor Francisco González Ríos. Dejamos al autor del libro el juicio sobre la labor del traductor y el valor de la traducción.

Dice Mondolfo: "La traducción está muy bien hecha, trabajada muy inteligentemente, vertida con esmero y prolijidad en un castellano perfecto, con fidelidad al texto y comprensión del espíritu de la obra, lo que prueba la competencia y conocimiento de la historia de la filosofía y comprensión de los problemas filosóficos por parte del profesor González Ríos".

HORACIO PINTOS

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

En la evolución de la filosofía griega se ve a lo largo de la historia y de la filosofía. Esta evolución se ve en la filosofía de Sócrates que es de la concepción de la filosofía en su totalidad y de la filosofía en su totalidad y de la filosofía en su totalidad...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye... El problema de la libertad del hombre no es extraño a los pensadores de la filosofía griega, pero el problema de la libertad humana en el sentido moderno y en el sentido de la libertad de la voluntad (voluntad) influye...

Hosario Pantoja

Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt*. Cuarta edición corregida, Editorial Athenäum, Bonn 1950.

En su obra fundamental, Gehlen trata de interpretar al hombre, primariamente, como un "Ser actuante". Aquí se manifiesta una posición que observamos actualmente en muchas corrientes filosóficas y que aparece claramente definida en el pragmatismo donde la acción práctica determina ampliamente la existencia del hombre. Sin duda que también el marxismo se origina en gran parte en ella al colocar al hombre productor en el punto central de su doctrina, y hasta en el mismo existencialismo, en gran parte, la teoría pasa a segundo plano frente a la práctica, por ejemplo, en Heidegger cuando enseña que "ser-en-el mundo" del hombre no está impregnado de su actitud teórica sino que se arraiga en el cuidado.

El autor también hace referencia expresa al pragmatismo: "Como el pragmatismo es la única filosofía aparecida hasta ahora que en principio considera al hombre como un ser actuante, por lo pronto, debemos dar preferencia a su concepción frente a las demás" (p. 319).

De modo que Gehlen no está solo con su planteo; sin embargo, su proyecto es una expresión completamente original e independiente del problema.

La tesis fundamental de Gehlen en la cual se basan todas las consideraciones ulteriores, dice que el hombre "en cierto modo" es "incompleto", no está "fijado" (p. 10). Encuentra aquí un precursor en Nietzsche quien llamaba al hombre "el animal aún no fijado".

De este modo, se señala de inmediato el abismo que separa al hombre del animal. "No está fijado" significa: dispone aún de sus propias facultades y dotes para existir, se enfrenta a sí mismo, por necesidad vital, así como no lo hace ningún animal; él no vive... él lleva su vida" (p. 17).

De manera que el hombre, en modo alguno, puede ser interpretado partiendo del animal. Entre ambos existe un límite agudo. Pero Gehlen no sólo rechaza cualquier equiparación del hombre con el animal, sino que niega también todas las teorías que consideran comunes los grados elementales de la existencia humana con los del animal y que intentan ver lo verdaderamente humano en grados superiores que se agregan a los inferiores. Rechaza a partir de ellos el esquema de grados, ampliamente difundido, pues según su opinión se pasa por alto con esto una posibilidad esencial para la interpretación del hombre: que la diferencia entre el hombre y el animal consistirá en una ley continua de estructura, es decir que el "estilo" o la forma de producirse los movimientos, las acciones, las manifestaciones sonoras, los actos de la inteligencia, las sanciones de impulso podría ser

completamente diferente" (p. 24). Y en esta posibilidad funda Gehlen su imagen del hombre. El hombre, ya desde sus grados inferiores, debe ser considerado como un proyecto de un modo particular. Existe una ley uniforme de estructura que penetra todos los grados y a la que se someten todas las funciones del hombre, tanto las orgánicas como las espirituales.

Ya desde el punto de vista orgánico-morfológico se puede demostrar que el "hombre, en contraposición a todos los mamíferos superiores, se caracteriza especialmente por defectos que pueden designarse siempre, en un sentido estrictamente biológico, como inadaptaciones, inespecialidades, como primitivismo, es decir, como algo no evolucionado." (p. 34-35). Por otra parte, el hombre está sólo deficientemente provisto de instintos que protegen aún al animal. Carece de una adaptabilidad segura a un ambiente definido. Expresado positivamente, esto quiere decir en la terminología de Gehlen: El hombre es "abierto hacia el mundo". Mientras que los animales muestran una ligazón regional considerable a ambientes bien definidos, el hombre no posee un ambiente claramente determinado sino que tiene "mundo" y con ello amplia plasticidad y capacidad de aprender. "Por lo tanto, el concepto de ambiente bien definido y biológicamente exacto no es aplicable al hombre, pues, exactamente en el lugar donde en el animal está "el ambiente", en el hombre está "la segunda naturaleza" o la esfera cultural con sus propios problemas y concepciones no susceptibles de ser incluidos en el concepto del ambiente." (p. 85).

Ahora bien, este "ser no fijado" y este "ser abierto hacia el mundo" del hombre, condicionan los rasgos fundamentales de su existencia. Un ser que no está fijado, debe ser fijado por sí mismo, debe adoptar una posición, tiene aún por tarea de hacer algo de sí mismo; y un ser abierto hacia el mundo y que todavía no tiene un ambiente determinado, debe crear para sí uno que precisamente por eso ya no es "ambiente" en el sentido correspondiente al animal. En este respecto, el hombre es un ser de la disciplina: autodisciplina, educación para "entrar en forma y permanecer en forma" son condiciones de la existencia de un ser aún no fijado en tanto que el hombre, dependiendo de sí mismo, también puede fallar frente a tal interés vital, es el "ser expuesto o arriesgado con una probabilidad constitucional de fracasar." (p. 33).

En una palabra, el ser "no fijado" y el ser "abierto hacia el mundo" del hombre lo hacen necesariamente un ser actuante si no quiere perecer en su medio. "Para la Antropología es de importancia decisiva el estudio de la no especialización e inadaptación del hombre a un ambiente natural, su carácter de "ser defectuoso" en el sentido morfológico.

De allí pues, se infiere la cuestión antropológico-biológica sobre la capacidad vital de la existencia y con ello la comprensión de la acción como el centro del ser humano." (p. 130).

La tarea del hombre consiste en orientarse en el mundo en la medida necesaria, de tal forma que éste ponga a su disposición y él aprenda a dominarlo. Va al encuentro de los desafíos inagotables de la existencia, siempre con nuevas respuestas, construyendo para sí, como un creador, mundos que, contrariamente a los ambientes ya definidos de los animales, son mundos culturales que se encuentran en continua evolución.

Pues bien, de esta situación fundamental surgen las estructuras esenciales del ser humano, desde acá están formadas y perfiladas.

Sólo desde acá podemos interpelar toda la estructura de impulso. Las vinculaciones móviles y sensoriales, el comportamiento total senso-motor deriva de estas presuposiciones morfológicas. Aquí pertenece un "mundo de percepciones construido por la propia acción y hecho abarcable para la vista la orientación de una capacidad de acción adaptable en un grado difícil de precisar. La lengua adopta claramente la dirección de estos procesos senso-motores llevándolos a la perfección." (p. 50).

No hay duda que uno de los mayores méritos de Gehlen es haber llevado el lenguaje al centro del estudio antropológico. "El lenguaje ata y unifica el orden constructivo total de la vida sensorial y motora del ser humano en su comparable estructura especial. En ella se perfecciona la orientación hacia el descargo de la presión del aquí y del ahora, de la reacción a lo casualmente dado. En ella culminan los procesos de experiencia de la comunicación, el ser abierto hacia el mundo se domina suficiente y productivamente y es posible una infinitud de planes y proyectos de acción. En ella se une toda comprensión de los hombres orientados hacia una actuación común, hacia un mundo común y hacia un futuro común." (p. 53).

De este modo se ha verificado la transición a las obras propiamente espirituales. También el pensar y el conocer humanos sólo pueden comprenderse vinculados con acción y comportamiento. El conocimiento y la acción ya en su raíz son inseparables. "Sólo nos enteramos de las realidades cuando nos enfrentamos con ellas prácticamente y cuando las hacemos pasar por la multiplicidad de nuestros sentidos: palpando o tocando las ya vistas, o por fin llamándolas poniendo así una tercera variedad de actividad puramente humana frente a ellas." (p. 188).

Así, desde las funciones senso-motoras hasta las espirituales, se extiende un proyecto unitario de la existencia humana del cual acá sólo podíamos trazar algunos rasgos. "Este esbozo antropológico se distingue pues de todos los anteriores porque aquél logra encontrar en la idea de la construcción actuadora un pensamiento auténticamente antropológico-biológico, un plano en el cual se realiza la transición continua de lo "físico" a lo "espiritual", y con ello puede ser comprendido y vivido con posterioridad. Bajo el peso de una tarea de necesidad vital, se desarrolla una jerarquía de obras en donde se puede comprobar la misma ley." (p. 50).

En consecuencia, tenemos en la obra de Gehlen un proyecto unitario del hombre que abarca el campo de las ciencias naturales y espirituales; pero ello no significa, y contra ello protesta expresamente el autor, que éste pueda reducirse a aquél, que las funciones espirituales del hombre puedan derivarse de las biológicas. "El punto de vista aquí elegido y designado como biológico consiste más bien en observar en su consumación las funciones superiores como: imaginación, idioma, pensamiento, etc. Una investigación paralela muestra la posición particular del hombre circunscripto claramente en el respecto morfológico, quiere decir, biológico en el sentido más estrecho. Acá se plantea la cuestión: ¿cómo es posible que un ser tan indefenso, necesitado, tal expuesto pueda mantenerse en la vida? Se comprueba ahora que aquellas funciones superiores aparecen en esta cuestión biológica en un sentido más amplio como necesidades vitales, es decir que han sido "compuestas" para estar dentro de aquella posición morfológica particular. De allí que ambas series de pensamientos se unifican en el concepto de la acción." (p. 19).

En este respecto, es de importancia observar también que Gehlen ha recalcado aun más en la presente cuarta edición de su obra la imposibilidad de reducir los dominios espirituales a lo biológico. Según él, es imposible establecer una relación directa de los mundos del espíritu objetivo con la constitución biológica del hombre. Así por ej. la relación directa de las imágenes religiosas con la capa impulsiva en el hombre es insuficiente.

Con sus cuatro ediciones, el libro de Gehlen se ha conquistado un puesto seguro en la literatura antropológica de Europa. Con el correr del tiempo, tampoco América podría pasarlo por alto.

Señalemos además los siguientes ensayos, que continúan el punto de vista de Gehlen, aclarándolo:

ARNOLD GEHLEN: *Nichtbewusste kulturanthropologische Kategorien*, Zeitschrift für philosophische Forschung IV/3 1950.

- *Der gegenwärtige Stand der anthropologischen Forschung*. Aus: Krankheit und Kranksein, Bremen 1952.
- *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie*. Aus: Die Neue Weltanschauung II, St. Gallener Vorträge Stuttgart 1953.

WALTER BRÜNING

Luis Farre: *Vida y pensamiento de Jorge Santayana*, Ediciones Verdad y Vida, Madrid, 1953.

Una similitud espiritual que no ha prescindido nunca del recato intelectual que supone una conciencia crítica aproxima al profesor Farré al pensamiento de Santayana. Entusiastas lecturas y el contacto personal con el filósofo lo acercan mucho más que un simple interés teórico.

El autor considera que una semblanza queda mejor perfilada si al pensamiento se le agrega la vida del personaje. En el caso de Santayana esto es importante debido a su condición de hombre desarraigado de su medio físico y cultural. Este pensador da la impresión de un ser en constante e irreparable dualidad. Nace en España pero se educa en Estados Unidos, es de familia católica pero él no se resuelve por el catolicismo, no acepta la concepción pragmatista de la vida pero tampoco acoge el idealismo, concede en el orden estético lo que no concede en el intelectual, se expresa con claridad y atracción latinas pero escribe en inglés, rechaza el misticismo pero no el castellano.

El autor trabaja y analiza todas estas polaridades en su afán por captar el pensamiento de Santayana. Así sigue sus pasos desde su nacimiento, a través de su familia, estudios, profesores, lugares y luego a través de las influencias religiosas, filosóficas y sociales que circundan su vida.

Tiene Santayana evidente enlace con el pragmatismo de James; acepta como éste con idéntico desánimo las explicaciones filosóficas por considerarlas sujetas a muchos supuestos y prejuicios. Coinciden ambos también en el relativismo de la verdad pero, en vez de considerarla como una norma convencional operativa, como en James, acentúa su agnosticismo al punto que "si las reflexiones filosóficas de Santayana no quedaran embellecidas por la estética, finalizarían en un quietismo desesperado, como en algunos exagerados místicos españoles; o por reacción burlona y sarcástica, inducirían a obrar sin ton ni son como en los cínicos."

De su colega de Harvard, Josiah Royce, lo separa la repulsión que experimenta Santayana por todo idealismo y absolutismos sistemáticos y todo planteo dialéctico de la filosofía, donde las divergencias se aceptan como elementos constituyentes de una síntesis final. Santayana se queda con el hombre natural, con su fe animal y aspira a soluciones satisfactorias dentro de la naturaleza sin argumentos o afirmaciones trascendentes.

En lo religioso le interesa del catolicismo su organización sistemática, el ambiente y forma de vida desarrollados; adhiere emocional y estéticamente pero no intelectualmente. El protestantismo le interesa intelectualmente sobre todo en su relación con el idealismo trascendentalista.

Para Santayana hay una vida de la razón que no es un simple medio ni un mero accidente en el progreso humano sino que es el mismo progreso total y formando como un cuerpo, que incluye los placeres de los sentidos en cuanto que pueden ser disfrutados y buscados inteligentemente. La vida de la razón es la aventura del hombre en la tierra desde que despertó su inteligencia hasta el momento actual.

Esta vida de la razón puede ser vista desde el sentido común hasta en la sociedad y en la religión. Para que esta vida de la razón actúe debe darse la materia que es el presupuesto de toda acción, pensamiento y sentimiento humanos. Esta materia está definida como una actualidad irracional. El autor describe los conceptos más importantes de la filosofía de Santayana, así por ejemplo: el reino de las esencias, el ser, el espíritu y el mundo, el escepticismo y el hombre.

En el V capítulo que lleva por título *Reducción a la estética* se pregunta qué busca el filósofo Santayana en la filosofía: ni consuelos, ni soluciones místicas ni disputas interminables e infecundas sino un sano escepticismo vinculado a lo concreto a través de su apertura a lo estético. Lo estético abarca toda la vida y sus actividades y da sentido a las cosas. Así hasta los postulados de la vida moral se cumplen en aquel que busca la belleza y la realiza en su vida.

La última parte del libro está dedicada al *Significado del pensamiento de Santayana*. En esta parte el autor sitúa históricamente al pensador y describe las características de su pensamiento al que filia luego con distintas corrientes del pensamiento filosófico.

Concluye el libro refiriéndose a una emotiva entrevista con Santayana en su refugio solitario de Roma.

La obra del profesor Farré está escrita en estilo claro y ágil.

P. M.

IMPRESO EL 28 DE DICIEMBRE DE 1953
EN LOS TALLERES GRAFICOS FRIGERIO
PERU 1257 — BUENOS AIRES

1900 1901 1902 1903 1904 1905 1906 1907 1908 1909 1910 1911 1912 1913 1914 1915 1916 1917 1918 1919 1920 1921 1922 1923 1924 1925 1926 1927 1928 1929 1930 1931 1932 1933 1934 1935 1936 1937 1938 1939 1940 1941 1942 1943 1944 1945 1946 1947 1948 1949 1950 1951 1952 1953 1954 1955 1956 1957 1958 1959 1960 1961 1962 1963 1964 1965 1966 1967 1968 1969 1970 1971 1972 1973 1974 1975 1976 1977 1978 1979 1980 1981 1982 1983 1984 1985 1986 1987 1988 1989 1990 1991 1992 1993 1994 1995 1996 1997 1998 1999 2000 2001 2002 2003 2004 2005 2006 2007 2008 2009 2010 2011 2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023 2024 2025

INSTITUTOS DE LA FACULTAD

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Director: CARLOS ASTRADA

- Instituto de Filosofía, *director:* Carlos Astrada
Instituto de Psicología, *director:* Luis F. García de Onrubia
Instituto de Sociología, *director:* Rodolfo J. R. M. Tecera del Franco
Instituto de Estética, *director:* Luis Juan Guerrero
Instituto del Pensamiento argentino, *director:* Miguel Angel Virasoro
Instituto de Epistemología e Historia de la Ciencia

DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS

Director: ANTONIO E. SERRANO REDONNET

- Instituto de Literatura argentina, *director:* Homero M. Guglielmini
Instituto de Literatura iberoamericana, *director:* Antonio E. Serrano Redonnet
Instituto de Literatura española, *director:* Angel J. Battistessa
Instituto de Literatura francesa, *director:* Federico Aldao
Instituto de Literatura italiana, *director:* Gerardo Marone
Instituto de Literatura alemana, *director:* Juan C. Probst
Instituto de Literatura inglesa y norteamericana, *directora:* Ilse M. de Brugger
Instituto de Filología hispánica, *director:* Arturo Berenguer

DEPARTAMENTO DE FILOLOGIA CLASICA Y LINGÜISTICA

Director: ENRIQUE FRANÇOIS

- Instituto de Lingüística, *director:* Enrique François
Instituto de Estudios latinos, *director:* Antonio Alonso Díaz
Instituto de Estudios griegos, *director:* Carlos A. Ronchi March

DEPARTAMENTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

Director: DIEGO L. MOLINARI

- Instituto de Historia argentina, *director:* Diego L. Molinari
Instituto de Historia de América, *director:* José Torre Revello
Instituto de Historia antigua y medieval, *director:* Alberto Freixas
Instituto de Historia de España, *director:* Claudio Sánchez Albornoz
Instituto de Historia del Arte, *director:* José A. Destéfano

DEPARTAMENTO CIENCIAS DEL HOMBRE

Director: JOSÉ IMBELLONI

Instituto de Antropología, *director*: José Imbelloni

Instituto de arqueología, *director*: Eduardo Casanova

DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA

Director: ROMUALDO ARDISSONE

Instituto de Geografía humana, *director*: Romualdo Ardissonne

Instituto de Geografía argentina, *director*: Federico A. Daus

DEPARTAMENTO DE DIDACTICA

Director: JUAN E. CASANI

Instituto de Didáctica, *director*: Juan E. Cassani

Instituto de Historia de la educación, *director*: Juan C. Zuretti

BIBLIOTECA

Director: JOSÉ ANTONIO GÜEMES

INSTITUTO DE FILOSOFIA

Director:

CARLOS ASTRADA

Miembro honorario:

CORIOLOGANO ALBERINI

Miembros adscriptos:

FRANCISCO GONZÁLEZ RÍOS, ANDRÉS MERCADO VERA

MIGUEL ANGEL VIRASORO

Auxiliar técnico docente:

BEATRIZ HILDA GRAND RUIZ

Auxiliar técnico:

CORA DE LA COLINA

Eiblioteca:

NELLY MARTA RAVIZZOLI

INSTITUTO DE HISTORIA

Director

Carlos Astrada

Asesor Honorario

Wladimir Turiansky

Asesor Honorario

Estadístico Honorario José Antonio Hernández Vera

Marcelo Víctor Vignani

Asesor Honorario

Beatriz Elena Gamba Ruiz

Asesor Honorario

Carlos de la Torre

Asesor Honorario

Francisco María Martínez

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Rector: Doctor don JORGE A. TAIANA

Secretario General: Doctor don JUAN C. DE ARIZABALO

Prosecretario General: Doctor don FEDERICO D. PUNTARELLI

FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS SOCIALES

Decano: Doctor don JOSÉ A. FERNÁNDEZ MORENO

Vicedecano: Doctor don EDUARDO SERVINI

FACULTAD DE CIENCIAS MEDICAS

Decano: Doctor don FELIPE MARÍA CÍA

Vicedecano: Doctor don ORESTES ADORNI

FACULTAD DE ARQUITECTURA Y URBANISMO

Decano: Arquitecto don MANUEL A. DOMÍNGUEZ

Vicedecano: Arquitecto don CARLOS FEDERICO KRAG

FACULTAD DE CIENCIAS EXACTAS Y NATURALES

Decano: Doctor don ALBERTO GRACIA

Vicedecano: Doctor don EMILIO CALDERÓN

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano: Doctor don ANTONIO E. SERRANO REDONNET

Vicedecano: Doctor don MIGUEL A. VIRASORO

FACULTAD DE INGENIERIA

Decano: Ingeniero don OSCAR RIMOLDI

Vicedecano: Ingeniero don CÉSAR GARCÍA

FACULTAD DE AGRONOMIA Y VETERINARIA

Decano: Ingeniero Agrónomo don JUAN J. BILLARD

Vicedecano: Doctor don SALOMÓN PAVÉ

FACULTAD DE CIENCIAS ECONOMICAS

Delegado Interventor: Doctor don LEONARDO A. COLOMBO

FACULTAD DE ODONTOLOGIA

Decano: Doctor don GUILLERMO A. BIZZZERO

Vicedecano: Doctor don CARLOS CALLONI

ESCUELA NACIONAL SUPERIOR DE COMERCIO "CARLOS PELLEGRINI"

Rector: Doctor don OSCAR SALVADOR MARTINI

Vicerrector: Doctor don MARTÍN R. RIVOIRE

COLEGIO NACIONAL DE BUENOS AIRES

Rector: Doctor don JUAN ALBINO HERRERA

Vicedecano: Don ENRIQUE C. N. GONZÁLEZ TRILLO

Ensayos

de Coriolano Alberini, Luis Farré y Carlos Astrada.

Homenajes

a Dilthey y Scheler.

Documental:

Martín Heidegger, "LA DOCTRINA PLATÓNICA DE LA VERDAD".

Reseña Bibliográfica