

12 (202) Abril/52 - 07/10/52

REVISTA *DE* FILOSOFIA



Vol. II - N.º 1

SANTIAGO DE CHILE

1952

REVISTA DE FILOSOFIA

UNIVERSIDAD DE CHILE

VOL. II

ABRIL - JUNIO DE 1952

N.º 1

DIRECTOR: Mario Ciudad Vásquez

PRECIO DE LA SUSCRIPCIÓN ANUAL: Chile. \$ 150.—

Número suelto \$ 60.—

REDACCIÓN: R. Santa Cruz 747

SANTIAGO

INDICE

ARTICULOS:

Alfred J. Ayer:	LA VERDAD.....	5
Mario Ciudad Vásquez:	LA FILOSOFIA COMO HECHO FILOSOFICO.....	27
José Ferrater Mora:	¿HAY UNA FILOSOFIA ESPAÑOLA?.....	45
Jorge Millas:	PARA UNA TEORIA DE NUESTRO TIEMPO	65
Alberto Wagner de Reyna:	HEIDEGGER Y EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.....	81
Julio Jiménez Berguecio:	LA LIBERTAD PSICOLOGICA A LA LUZ DE LA PROPIA CONCIENCIA	95

NOTAS BIBLIOGRAFICAS:

MARIANO IBERICO: <i>La Aparición</i> (Alberto Wagner de Reyna).—JUAN ADOLFO VASQUEZ: <i>Ensayos metafísicos</i> (Mario Ciudad Vásquez).—MANFRED THIEL: <i>Versuch einer Ontologie der Persoenlichkeit</i> (Ernesto Grassi).—JOSE FERRATER MORA: <i>Diccionario de filosofía</i> (Brenio Onetto B.).....	121
---	-----

CRONICA:

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE LIMA (Mario Ciudad Vásquez).—EMILE BREHIER (Bogumil Jasinowski).—XI CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA.—BENEDETTO CROCE Y LA ENSEÑANZA FILOSOFICA.—IV CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA.	131
--	-----

REVISTA
DE
FILOSOFIA

VOL. II - Nº 1

ABRIL - JUNIO

UNIVERSIDAD DE CHILE

1952

REVISTA
DE
FILOSOFÍA

Visitación de Imp. y Bibl.
3 - JUN 1952
Depósito legal

Alfred J. Ayer

La verdad

S U M A R I O

La confusión lingüística en el problema de la verdad.— Eliminación de las expresiones «verdadero» y «falso»; problemas de significado; la paradoja del mentiroso.— Lenguaje-objeto y metalenguaje.—«Verdadero» y «falso» como términos del metalenguaje.

Teoría semántica de la verdad de Tarski y Carnap.— Confusión de «uso» y «mención».—Corrección de la fórmula para eliminar dicha confusión.—Objeciones a la fórmula propuesta.—Condiciones para definir la verdad de frases en cualquier lenguaje: frases atómicas y moleculares; equivalencias lógicas.

El criterio general de validez y la verificación de las proposiciones.—Clasificación de los criterios de validez. Propositiones a priori.—Proposiciones empíricas: verificación directa y verificación indirecta; las proposiciones básicas y su verificación; crítica de la teoría de la correspondencia.—Verificación y comprensión.

Se ha dicho que el problema de la verdad no existe, que se trata tan sólo de una confusión lingüística. A esto puede responderse que justamente esa confusión lingüística es lo que constituye el problema. En cierto sentido todos los problemas filosóficos son problemas lingüísticos. Pero decir sólo esto no es resolverlos. Es posible que los filósofos se hayan encontrado perplejos acerca de la verdad solamente porque estaban confusos acerca del lenguaje, pero entonces nuestra tarea es mostrar cómo surge esa confusión. Espero a lo largo de este estudio desembrollar al menos el problema; si no hallar las soluciones, enseñar donde puedan buscarse.

Existen personas que quisieran que se simplificara la pregunta *¿qué es la verdad?* Sostienen sencillamente que las palabras *verdad* y *falsedad* y sus congéneres son superfluas; que las usamos para decir nada que no pudiéramos también decir sin usarlas. Y esta pretensión parece justificada cuando se enuncia explícitamente la proposición que se califica de falsa o verdadera. Así, si digo, que *es verdad que hay más de veinte personas en la habitación* no doy más información que si digo simplemente que *hay más de veinte personas en la habitación*. El añadir las palabras *es verdad que* puede tener ventajas estilísticas en ciertos casos. Puede servir para dar más énfasis a mi afirmación, pero no añade nada a su contenido factual. De modo similar, si digo que es falso o no verdadero que estoy fumando ahora un cigarrillo, no doy más información que al negar que estoy ahora fumando un cigarrillo. Y lo mismo sucedería con cualquier otro ejemplo de este tipo que escogiésemos. En todos los casos en que se dice que la proposición p es verdadera y esto se expresa enunciando *es verdad que p* , en realidad no dice más que p ; y cuando se asevera *es falso que p* no se dice más que *no p* . Si es correcto decir en tales casos que *es verdad que p* es equivalente lógicamente a p y *es falso que p* equivalente a *no p* , es una cuestión que discutiré más adelante.

La situación se hace más complicada, sin embargo, cuando la proposición de la que se dice que es verdadera o falsa, no se menciona, sino sólo

se describe. Considérense ejemplos tales como: "Al menos uno de los juicios que formulé durante estos últimos cinco minutos era verdadero". "Todo lo que le dije era falso". "De los cinco juicios que Ud. enunció sólo tres eran verdaderos". En casos tales como éstos no es obvio que las palabras *verdadero* y *falso* puedan eliminarse. De hecho si nos limitamos al lenguaje corriente no pueden serlo. Pero se puede hacer de una manera artificial, introduciendo recursos simbólicos. Así podemos reemplazar *al menos uno de los juicios formulados por mi en los últimos cinco minutos era verdadero*, por *hay una proposición p tal que durante los últimos cinco minutos yo enuncié y no p* . De igual manera: *Todo lo que le dije era falso* puede traducirse diciendo *hay por lo menos una p tal que yo afirmé p , y para toda p , si afirmé p , entonces no p* . En cuanto a nuestro tercer ejemplo, *de los cinco juicios que Ud. enunció sólo tres eran verdaderos* se convierte en "hay proposiciones p, q, r, s, t tales que Ud. dijo que p y que q y que r y que s y que t , y o $no-p$ y $no-q$ y r y s y t , o $no-p$ y q , y $no-r$ y s y t ; o p y $no-q$ y $no-r$ y s y t ; o $no-p$ y q y r y $no-s$ y t ; o p y $no-q$ y r y $no-s$ y t ; o p y q y $no-r$ y $no-s$ y t ; o $no-p$ y q y r y s y $no-t$; o p y q y $no-r$ y s y $no-t$ ". Pero esto es muy complicado y no sería difícil encontrar ejemplos cuya traducción resultase aún más compleja. Así, por motivos prácticos parece al menos más conveniente retener las palabras *verdadero* y *falso*. Más aún, el uso que ha de hacerse del cuantificador existencial en la proposición en estos ejemplos me parece que suscita ciertas dificultades, o al menos que requiere más elucidación. Para evitar complejidades acerca de la existencia de las proposiciones, podríamos transformar la expresión *hay una proposición p tal que yo dije que p* , y p en *hay una S donde S es una frase, una serie de signos, tal que yo usé S para decir que p y, p* . Pero entonces pueden surgir dificultades acerca de "usar S para decir que p ". Así podría discutirse que esta expresión misma implicaba la idea de la verdad, basándose en que si admitimos que la *verdad* se aplique a frases, podemos establecer la equivalencia. *S se usa para decir que p , si y solo si S es verdadera, si y solo si p* . Pero decir que podemos mencionar la verdad al hacer un análisis de una expresión tal como *S se usa para decir que p* , no es decir que estamos obligados a mencionar. No es una prueba de que el programa de eliminar las palabras *verdadero* y *falso*, sin que se altere el contenido de la frase en que aparecen, no pueda ser llevado a cabo. Por el contrario, yo creo que sí puede realizarse, y en la forma que he esbozado. Pero cuando llega a realizarse, nos encontramos con problemas de significado. Encontraremos, que cualquiera que sea el camino por el que nos acercamos al problema de la verdad, siempre se convierte en un problema de signifi-

cado. Esto no lo hace menos difícil; pero es al menos una ventaja haber localizado nuestras dificultades en forma apropiada.

Supongamos que retenemos *verdadero* y *falso*. Sintácticamente hay dos usos para ellos: pueden estar combinados con oraciones como *es verdad que . . .*, o con frases descriptivas como *la historia que Ud. dijo . . .* Hay otros usos, pero creo que todos se pueden reducir a estos dos. Pero ahora debemos restringir el campo de las frases descriptivas que podemos permitir que se combinen con los predicados *verdadero* y *falso*; y esta restricción no puede ser puramente sintáctica. Restricciones sintácticas eliminarían tales despropósitos como *mi taza de té es verdad*. Podemos hacer una regla de que las frases descriptivas a las que se les añaden los predicados *verdadero* y *falso* sólo deben referirse a enunciados, o al menos a lo que sea capaz de ser formulado, tal como las creencias, opiniones, teorías y demás cosas similares. Debe tomarse esto como una condición necesaria, y no como una condición suficiente. Por ejemplo, las preguntas pueden ser formuladas sin ser calificadas de verdaderas o falsas. Pero sin duda una condición suficiente podría formularse para el uso sintáctico correcto de estos predicados. Aun así, como he dicho, se requerirá una restricción aun mayor. De lo contrario, nos hallaríamos sumidos en contradicciones. Nos encontraríamos expuestos, de una forma u otra, a la paradoja del mentiroso.

Un sencillo ejemplo aclarará esto. Supongamos que yo digo: *El próximo juicio que formule será falso*. Sintácticamente no se le puede objetar nada. Si a continuación digo *Mr. Truman es un comunista*, entonces mi juicio precedente *el siguiente juicio que formule será falso* resulta haber sido verdadero. Pero supongamos que diga *el próximo juicio que formule será falso; el último juicio que formulé era verdadero*. Llamemos a estos *A* y *B*. Ahora bien, si *A* y *B* son dos juicios, y no hay nada en la forma del o de los signos que los expresan que nos muestren que no lo sean, se puede establecer empíricamente que *A* se refiere a *B* y que *B* se refiere a *A*. Supongamos que *A* es verdadero. En este caso como *A* formula que *B* es falso, *B* es falso. Pero si *B* es falso, *A* es falso, ya que *B* dice que *A* es verdadero. Así, si *A* es verdadero, *B* es falso, en consecuencia, *A* es falso. Pero si *A* es falso, puesto que *A* formula que *B* es falso, entonces *B* debe ser verdadero. Y puesto que *B* formula que *A* es verdadero, *A* es verdadero. Así si *A* es verdadero *A* es falso, y si es falso es verdadero. Similarmente si *B* es verdadero, *A* es verdadero y, por lo tanto *B* es falso; y si *B* es falso *A* es falso, y por lo tanto, *B* es verdadero. Así resulta que cada uno de los dos juicios *el próximo juicio que formule será falso* y *el último juicio que*

formulé era verdadero son verdaderos si son falsos y falsos si son verdaderos.

El origen de esta paradoja no creo que sea, como se ha sugerido a veces, que tanto *A* como *B* se refieren indirectamente a sí mismos. Tiene aún que demostrarse que la referencia a sí mismo es ilegítima siempre. La paradoja en este caso me parece que nace del hecho de que ni *A* ni *B* tienen contenido. Así *A* (*el próximo juicio que voy a formular será falso*) es una negación de un juicio no mencionado en *A*, pero sólo descrito como el juicio que voy a formular en seguida, es decir *B*. Y *B* (*el último juicio que formulé era verdadero*) afirma el juicio que no se menciona en *B*, pero que se describe tan sólo como el último juicio que formulé, es decir *A*. En consecuencia, *A* es una negación de una afirmación de una negación de una afirmación y . . . , y *B* es una afirmación de una negación de una afirmación de una negación de . . . En ninguno de los casos se llega a ningún contenido que pueda ser afirmado o negado. Pero esto muestra que no hay aquí significado alguno al decir de *A* y *B* que son o falsos o verdaderos. Y si no le concedemos significado a la imputación de verdad o falsedad tanto a *A* como a *B*, la paradoja no se origina. De este ejemplo podemos deducir una regla general: que combinar los predicados *verdadero* y *falso* con frases descriptivas es legítimo sólo en casos en los que la frase descriptiva se refiere a algo que puede ser formulado sin el uso de los predicados *verdadero* y *falso*. Esta referencia no necesita ser directa. Una frase descriptiva con la que los predicados *verdadero* o *falso* se combina puede referirse a un juicio que a su vez consiste en una frase descriptiva combinada con uno de estos predicados, y esta frase descriptiva puede a su vez referirse a un juicio que sea de la misma forma; pero esta cadena no debe ni proseguir indefinidamente ni volver sobre sí misma. Si la secuencia ha de tener algún significado, debe contener eventualmente un juicio que sea completo sin estos predicados. Está permitido que las palabras *verdadero* y *falso* aparezcan en este juicio, pero deben aparecer, si es que aparecen, en forma vacua. Así *el próximo juicio que formule será falso, y es falso que Mr. Truman es un americano* concuerda con nuestra regla. Puesto que *es falso que Mr. Truman es un americano* es equivalente a *es verdad que Mr. Truman no es un americano*, y esto permanece siendo un juicio completo cuando la expresión *es verdad* se suprime. Por otro lado, la pareja de juicios que yo usé para dar el ejemplo de la paradoja del mentiroso: *el siguiente juicio que formule será falso, y el último juicio que formulé era verdadero*, evidentemente no cumple nuestra regla, pues ninguno de ellos

permanece siendo un juicio completo una vez que la referencia a la verdad o falsedad se ha suprimido.

Ahora bien, esta regla como ya dije, no es sintáctica. No hay nada incorrecto en la forma de la oración *el siguiente juicio que formule será falso*; y si nos llevó a una paradoja, en nuestro ejemplo, fué solamente a causa del hecho empírico de que el juicio que describía como falso era uno tal que contenía el mismo el predicado *verdad* en una forma esencial y no necesitaba completarse refiriéndose a ningún juicio que estaba completo sin el uso de los predicados *verdadero* o *falso*. Hemos llegado así a una regla semántica por la cual se establece que el uso de estos predicados es afirmar o negar los juicios que son completos en el sentido que he definido.

Es esta consideración la que ha llevado a ciertos lógicos a decir que *verdad* y *falsedad* son términos no del *lenguaje-objeto* sino del *metalinguaje*. Estas expresiones quizás no han sido escogidas con mucho acierto, ya que la distinción a la que se refieren no es de aquellas que pueden describirse como una distinción entre lenguajes. No es difícil, sin embargo, comprender lo que tales expresiones significan. Se dice que una oración se expresa en un metalenguaje cuando contiene alguna referencia a otra expresión lingüística, por ejemplo, a otra oración. Una oración que ha sido designada así pertenece al lenguaje-objeto con respecto a ese metalenguaje. Así si yo digo que *los cuerpos sin soporte caen* estoy usando el español como un lenguaje-objeto. Si digo que *la frase los cuerpos sin soporte caen es una generalización científica*, estoy entonces usando el español como un metalenguaje. En el primer caso, *los cuerpos sin soporte caen*, se usa para hacer una afirmación acerca de los cuerpos. En el segundo caso, la expresión anterior es usada para hacer una afirmación acerca de ella. Ordinariamente las frases en el lenguaje-objeto se refieren a objetos (de aquí su nombre), pero no es esencial que lo hagan. Una frase metalingüística puede a su vez ser tratada como una frase en el lenguaje-objeto, como cuando se dice que *el juicio los cuerpos sin soporte caen es una generalización científica* implica el juicio *los cuerpos sin soporte caen, no puede verificarse de una manera concluyente*. Una frase de este tipo que menciona frases de un meta-lenguaje puede decirse que pertenece ella misma a un meta-meta-lenguaje. De esta manera se engendra una jerarquía que puede llegar hasta el infinito. La regla por la que se rige es que, en el caso de dos lenguajes, L_1 y L_2 , L_2 es un meta-lenguaje con respecto a L_1 si y solamente si las expresiones que se usan en L_1 se mencionan en L_2 .

La manera más común para mencionar una expresión en lugar de usarla, es ponerla entre comillas. Este convencionalismo tiene la ventaja de la sencillez, pero pueden adoptarse otros que sirvan a los mismos fines. Todo lo que se requiere es que se mantenga constantemente la distinción entre uso y mención.

Tratar *verdadero* y *falso* como términos del meta-lenguaje es así convertirlos en predicados de frases, y esto es ya alejarse del uso corriente. De ordinario, no decimos de una frase que sea *verdadera* o *falsa*, sino más bien lo decimos de lo expresado por esa frase, es decir, un juicio, una proposición. Referirse a una serie de signos como quisieran los semánticos, como siendo *verdadero en inglés* o *verdadero en francés* puede aparecer como algo bárbaro. Sin embargo, se puede argumentar que al menos conocemos lo que son las frases, mientras que las proposiciones son entidades muy dudosas, y si se puede dar una descripción satisfactoria de la verdad como predicado de frases, no se debe de considerar como una objeción fatal a esto el que no concuerde enteramente con el uso ordinario. Después de todo, las proposiciones se supone que pueden ser definidas en términos de frases; de manera que si podemos definir la verdad primeramente, tal y como se aplica en las frases, deberíamos, basándonos en la definición, poder definirlo en su uso ordinario aplicado a las proposiciones. La cuestión que quiero ahora considerar es si puede darse con éxito aún el primero de estos pasos.

Lo que ahora vamos a examinar es la llamada teoría semántica de la verdad, tal y como la desarrolló Tarski en su *Wahrheitsbegriff in der Formalisierten Sprachen*, y más tarde Carnap en su reciente libro sobre semántica.

De acuerdo con esta teoría, hay al menos una condición que una definición de la verdad tiene que cumplir si es que va a ser materialmente adecuada. Suponiendo que la verdad se está definiendo para las frases del lenguaje L, entonces la definición debe ser tal que implique cada oración válida de la forma *es verdadero si y solamente si p*, donde *p* es una frase de L y *x* es el signo de esta frase. Así, si estamos definiendo la verdad respecto a frases de la lengua española, exigiremos de nuestra definición que nos permita obtener equivalencias tales como "*el azúcar es dulce*" *es verdad (en español) si y solamente si el azúcar es dulce*; "*El gato está sobre la alfombra*" *es verdad si y solamente si el gato está sobre la alfombra*; "*Jorge III subió al trono en 1760*" *es verdad si y solamente si Jorge III*

subió al trono en 1760, etc. Llamemos a las frases de esta forma, frases *T*. Entonces cada frase *T* puede ser considerada como una definición parcial de la verdad. Define *y* es *verdadero* con respecto a la frase cuyo signo es *y*.

Ahora bien, podría pensarse que esta definición parcial podría generalizarse. ¿Por qué no podríamos decir para todas las *p*, que *p* es verdadero si y solamente si *p*? La contestación, como ha señalado Tarski, es que nos lleva a una contradicción, pues mientras en esta fórmula la *p* que se cuantifica es una variable, *p* es una constante. Es el signo de una frase particular. Así, por lo tanto, no podremos dentro de la fórmula sustituirla por nada; por otro lado, podemos substituir cualquier frase significativa que queramos por *p*, incluyendo tanto *el azúcar es dulce* como *el azúcar no es dulce*. Así llegamos a la contradicción *p* es verdad si y solamente si *el azúcar es dulce*, y *p* es verdad, si y solamente si *el azúcar no es dulce*. Ni tampoco, como señala de nuevo Tarski, podría enmendarse la fórmula así: *Para toda x, x es verdadero si, y solamente si, hay una p tal que x es idéntica a p, y p*. Ya que esto nos llevaría a la conclusión sin sentido que la única oración verdadera es la letra *p*.

Se podría preguntar si esto es algo más que una dificultad tipográfica. ¿No depende simplemente de la elección de un convencionalismo particular respecto al empleo de las comillas? Conocemos cuál es nuestro fin. Queremos obtener nuestra definición partiendo de la fórmula, *y es verdadero si y solamente si p* por un proceso de doble generalización. Queremos introducir variables tales que nos permitan, al substituir otra frase *q* por *p*, substituir también *z*, el signo de *q*, por *x*, el signo de *p*. ¿Por qué no sería esto posible? ¿Qué error hay, por ejemplo, al decir: para toda *x* e *y*, si *x* es una frase e *y* es su signo, *y* es verdadero si y sólo si *x*?

La contestación a esto, como otros han señalado, es que estaríamos diciendo disparates. Pues del esquema *si x es una frase e y es su signo* obtenemos una expresión significativa al poner el nombre de una frase en lugar de *x*, y en lugar de *y* el signo de tal nombre; mientras que para obtener una expresión significativa del esquema *y es verdadero si y sólo si x*, tenemos que poner en lugar de *y* el signo de una frase no el signo de aquel signo, y en lugar de *x*, no el signo de una frase sino la frase misma. Así, si a las variables se les da tales valores que puedan dar significado a la expresión *si x es una frase e y es su signo*, la expresión *y es verdadera si y sólo si x* pierde su sentido y a la inversa. Y de esto se desprende que la fórmula que combina estas dos expresiones carece de sentido en su totalidad.

Nuestro paso siguiente sería tratar de enmendar esta fórmula en tal forma que pudiera evitarse la confusión fatal entre uso y mención. Evitando el uso de comillas, empleemos las tres últimas letras del alfabeto como expresiones variables mediante las cuales se nos permite substituir frases, los signos de frases, y los signos de los signos de las frases, respectivamente. Nuestra fórmula entonces se convierte: para toda x , para toda y , y para toda z , si y es una oración y z es el signo de y , entonces y es verdadero si y sólo si x . Ahora bien, esta fórmula es al menos significativa, pero tiene el grave inconveniente de que puede producir una contradicción. Pues si se mantienen constantes los valores de y de z , podemos tomar cualquier frase que queramos, y , por lo tanto, cada una de las dos oraciones contradictorias, como valores de x . La contradicción podría evitarse si siempre ponemos en el lugar de y el nombre de la frase que habíamos puesto en el lugar de x , pero no hay nada en la fórmula que nos obligue a hacer esto. No hay nada en la fórmula que nos demuestre que los valores que damos a y deben ser gobernados por los que damos a x . Lo que se supone que hace esto explícito es la introducción de la cláusula *si z es el nombre de y* , pero no logra su propósito. Puesto que para formular la regla que el signo que se ponga en lugar de y sea el signo de la frase que se coloque en lugar de x , tenemos que mencionar el signo y al mismo tiempo usarlo, y usar el nombre para mencionar la frase. Y es de esta forma como tenemos que interpretar el esquema *si z es el nombre de y* . Pero la consecuencia de esto es que es sólo posible mediante el uso del signo identificar la frase que designa. Para interpretar el esquema *si z es el nombre de y* como imponiendo que el valor que se le da a y sea el signo del valor que se le da a x , tenemos que emplear la misma regla para cuya formulación fué introducido. Pero si esto es así, es superfluo, y siendo superfluo no salva la fórmula. No se elimina la posibilidad de derivar una contradicción.

Me parece, sin embargo, que puede hacerse frente a esta dificultad. Lo que necesitamos es una manera de dar reglas de designación que eviten expresiones engorrosas tales como *si x es una frase e y es su signo*, y creo que esto puede hallarse. Usando el mismo recurso que usé antes al sugerir una manera de reducir las proposiciones a frases, propongo la fórmula *para toda "y", y es verdadero si y sólo si existe una "x" tal que "y" se use para decir que "x", y "x"*. La falta de mérito de esta fórmula es que la expresión y se usa para decir que x necesita más caracterización. A pesar de todo, la fórmula es significativa en cuanto, según creo, no nos lleva a una contradicción. Ni tampoco, como ya he argumentado, es circular como definición de la verdad. El hecho de que para toda x e y , y se

use para decir que x , si y sólo si y es verdadero si y sólo si x , es por el contrario un punto a favor suyo.

Puede notarse que nuestra fórmula no especifica ningún tipo de valores para x e y , pero no es necesario que lo haga. Existe una regla general en tales casos que dice que las substituciones que son permisibles para las expresiones variables son todas y solamente aquellas que producen un resultado significante. Mostramos cuáles son los valores eligibles asignándolos. Si los asignamos incorrectamente estamos empleando mal la fórmula, pero no puede esperarse que la fórmula contenga en sí misma un conjunto de instrucciones que la preserven de ser mal usada. Una tal demanda, si se hiciera universal conduciría a un retorno infinito. Pues, si la fórmula puede ser mal empleada también pueden serlo las instrucciones.

Puede verse fácilmente, sin embargo, que lo que hemos de substituir por y son nombres o designaciones de frases, y esto puede provocar la objeción de que la definición no está conforme con el uso ordinario. Lo que se nos pide, puede decirse, es que definamos la verdad no como un predicado de frases, sino como un predicado de juicios. La respuesta es que ahora esto no presenta dificultad. Introduzcamos el término *ver*, para que substituya a *verdadero* en nuestra fórmula. Esto nos da la definición: para todo y , y es *ver*, si y sólo si existe una x tal que y se use para decir que x , y x . Entonces, podemos definir la verdad como sigue: para toda x , x es verdadero si y sólo si para toda y , o y es *ver*, o y no se usa para decir que x . Aquí tampoco hay que especificar los valores que x e y puedan tener, pero es fácil ver que los valores de y son frases y los valores de x juicios.

Nuestra fórmula puede también modificarse para servir a aquellos que desean limitar la definición de la verdad no solamente a frases sino a las frases de un lenguaje particular. Podemos decir que para toda y , y es verdadero en L si y sólo si y se usa en L para decir que x , y x . Yo no puedo ver que una definición de la verdad como predicado de frases se halle necesariamente viciada por omitir la referencia a un lenguaje particular cualquiera; pero puede sostenerse que una definición tan general como para referirse implícitamente a todos los lenguajes peca contra la teoría de los tipos. Si esto puede ser mostrado, entonces nuestra definición de la verdad como predicado de juicios no se mantendría. Pues el predicado *ver* sobre el que se basa, se aplica a frases sin distinción de lenguaje.

Una objeción más a nuestra definición es que aun en su forma más estrecha, cuando se la toma aplicada a frases de un lenguaje particular,

no satisface el criterio de Tarski de la adecuación. Puesto que lo que se requiere de ella, como hemos visto, es que podamos derivar de ella, haciendo las substituciones apropiadas en la fórmula, cada oración de la forma y es verdadera en L , si y sólo si x , en la cual x está reemplazada por una frase particular de L e y por un nombre o descripción de esa frase. Pero esto no podemos hacerlo. Por ejemplo, el juicio *el azúcar es dulce es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce*, no se deriva del juicio *el azúcar es dulce es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce se usa en español para decir que el azúcar es dulce, y el azúcar es dulce*. Para obtener esta conclusión necesitamos otra premisa más, es decir que *el azúcar es dulce se usa en español para decir que el azúcar es dulce*. Pues si las palabras *el azúcar es dulce* se usaran en español para decir alguna otra cosa que no fuera que el azúcar es dulce, entonces el juicio *el azúcar es dulce es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce* sería falso; pero si el juicio *el azúcar es dulce es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce se usa en español para decir que el azúcar es dulce, y el azúcar es dulce*, sería aún verdadero. Y lo mismo podría aplicarse a cualquier otro ejemplo que escogiésemos, no importa en qué lenguaje. Pero esto no es sólo una objeción a nuestra fórmula: se puede mantener contra cualquier definición de la verdad. Podemos esperar derivar las frases T de un lenguaje L directamente de la definición, *verdadero en L* , solamente en aquellos casos en los que las condiciones de la verdad de las frases se hallan especificadas de alguna forma en la definición.

Supongo que esto sería admitido por los partidarios de la teoría semántica. Lo más que podrían decir de ella es que les permitió definir la verdad adecuadamente para las frases de ciertos lenguajes especiales. Comencemos con un ejemplo muy sencillo. Supongamos que estamos manejando un lenguaje en el que sólo pueden formularse un número finito de frases atómicas, entendiéndose por frases atómicas aquellas que no contienen operaciones lógicas. Para simplificar reduzcamos estas frases a tres, a saber Pa , Qb y Rc (sin preocuparnos de lo que significan). Tomemos como nombres de las frases en el metalenguaje $\pi\alpha$, $\kappa\beta$ y $\rho\gamma$, respectivamente. Hagamos que el lenguaje contenga como constantes lógicas sólo *no* y *o*, donde *no p* se considere verdadero solamente en el caso de que p sea falso, y p *o* q se consideren verdaderos en cualquiera de los casos, p verdadero y q verdadero, p verdadero y q falso, p falso y q verdadero, es decir, en cualquier caso excepto en el que ambos p y q sean falsos. Finalmente, refirámonos a estas constantes lógicas en el metalenguaje como

negación y disyunción respectivamente. Entonces podemos definir la verdad para este sencillo idioma como sigue: “*s*” es verdadero en $L = \text{def.}$ o “*s*” es π_{α} y “*Pa*”, o “*s*” es X_{β} y “*Qb*”, o “*s*” es “*P\gamma*” y “*Rc*”, o hay una “*t*” tal que “*s*” es la negación de “*t*” y “*t*” no es verdadero, o hay una “*u*” y una “*v*” tales que “*s*” es la disyunción de “*u*” y “*v*”, y o “*u*” es verdadero, o “*v*” es verdadero. Así la verdad de las frases atómicas se define por enumeración mientras que la verdad de las frases moleculares se define recurrentemente. La definición recurrente tiene la apariencia de circularidad, en cuanto que menciona la verdad. Pero esta apariencia es engañosa, pues las constantes lógicas en este lenguaje operan en tal forma que el valor de la verdad de una frase molecular está determinado únicamente por los valores de la verdad de las frases atómicas que la constituyen; y allí la verdad se define sin circularidad.

Lo que este ejemplo enseña es posibilidad de definir la verdad adecuadamente para frases de cualquier lenguaje que satisfaga las dos condiciones siguientes: primero, que todas las frases atómicas que puedan ser expresadas en él puedan ser numeradas; y segundo, que todas las frases moleculares que puedan expresarse en él sean funciones de la verdad de las frases atómicas. La definición es perfectamente buena, aunque no muy incitante. Nos dice sencillamente que si cualquier frase en el lenguaje ha de ser verdadera entonces tal y tal, o tal y tal, o tal y tal tienen que ser los casos, identificándose los hechos usando simplemente todas las frases atómicas del lenguaje. Suponiendo que conocemos de antemano que el nombre de una frase particular es el nombre de esa frase, entonces podemos pasar por alto la palabra “verdadero” en el caso donde se halla unida al nombre, afirmando la frase en su lugar.

En general, sin embargo, las dos condiciones que he hecho notar ahora, no se cumplen. Es al menos dudoso si las frases moleculares que aparecen en cualquier lenguaje corriente son todas extensionales, y ciertamente no es verdad de ningún lenguaje ordinario que el número de frases atómicas que en él puedan expresarse sea finito. Tarski ha podido, sin embargo, mostrar que hay ciertos lenguajes para los cuales se puede dar una definición semántica de la verdad aunque el número de frases atómicas que pueden expresarse en ellos sea infinito. El logra esto, estableciendo criterios formales para la validez de los diferentes tipos de frases que constituyen el lenguaje. Su procedimiento es aplicable tan sólo a lenguajes formalizados y no a todos ellos. No puede aplicarse a ningún lenguaje natural. En el caso de un lenguaje natural lo más que podemos obtener recurriendo a la semántica son definiciones parciales tales como *el azúcar es dulce, es*

verdadero en español si y sólo el azúcar es dulce; el cielo es azul, es verdadero si y sólo si el cielo es azul, etc. La fórmula general "*x*" es verdadero si y sólo si "*p*" no puede, como hemos visto, transformarse en una definición adecuada; pero puede considerarse como un esquema del que puede derivarse un indefinido de definiciones parciales.

Al decir que las frases que se derivan de la fórmula pueden considerarse como definiciones parciales implicamos que formulan equivalencias lógicas, pero esto se ha discutido. Se ha argumentado que dos juicios tales como *el cielo es azul* y *el cielo es azul, es verdad en español* son equivalentes sólo en el sentido técnico en el cual dos juicios cualesquiera son considerados equivalentes si tienen los mismos valores de verdad. Son equivalentes porque sucede que es verdadero en ambos que el cielo es azul y que lo que se expresa por las palabras españolas *el cielo es azul* es verdadero. Pero es igualmente verdadero que *el cielo es azul* es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce, y que el azúcar es dulce si y sólo si el cielo es azul, o que el cielo está hecho de queso es verdadero en español si y sólo si el azúcar es ácido, o que el azúcar es ácido si y sólo si el cielo está hecho de queso. En todos estos casos, la relación entre los juicios que se hallan a ambos lados de la conexión *si y sólo si* es la misma. O son ambos verdaderos o ambos falsos; pero en ningún caso puede uno deducirse de otro.

Esta conclusión no puede combatirse en tanto que el lenguaje al que hace referencia, cuando se dice que una frase es verdadera, no se le considera descrito más que como un lenguaje usado por un grupo dado de personas. Pues si tomamos de nuevo el ejemplo del español, es ciertamente un hecho contingente que las palabras españolas signifiquen lo que significan. Del hecho de que *el cielo es azul* sea una oración española con significado no quiere decir que signifique que el cielo es azul. En consecuencia, todo lo que puede deducirse del hecho de que el cielo es azul es verdadero en español, es que estas palabras españolas se usan para enunciar un juicio verdadero u otro; no puede deducirse que el cielo sea azul. Ni del hecho de que el cielo es azul se deduce que *el cielo es azul* es verdadero. Puesto que decir que *el cielo es azul* es verdadero es, según esta interpretación, enunciar, de hecho, un juicio acerca del lenguaje español y ciertamente no puede deducirse ningún juicio sobre el lenguaje español del hecho de que el cielo es azul. Es perfectamente concebible que el cielo sea azul sin que exista una cosa tal como el idioma español, o cualquier otro. Naturalmente no puedo decir que el cielo es azul sin usar algún lenguaje, dero. Puesto que decir que *el cielo es azul* es verdadero es, según esta inter-

un juicio tal como el del cielo, no estoy hablando de las palabras y nada puede deducirse de él acerca de las palabras.

Está entonces claro que según esta interpretación de ellas, las frases *T* no enuncian equivalencias lógicas. Es, sin embargo, posible interpretar de tal manera su referencia a un lenguaje que se conviertan en frases analíticas. Puede comprenderse no como una referencia a un lenguaje usado por tal o tal pueblo, sino como una referencia a un lenguaje que se caracteriza por tales y tales reglas semánticas, es decir, justamente aquellas reglas de las cuales las frases *T válidas* del lenguaje pudieran derivarse. Decir, por ejemplo, que *el azúcar es dulce* es verdadero en español si y sólo si el azúcar es dulce, sería entonces equivalente a decir que en un lenguaje en el que se aceptan tales y tales reglas semánticas como buenas, incluyendo entre otras la regla del *el azúcar es dulce* se usa para decir que el azúcar es dulce; *el azúcar es dulce* es verdadero si y solamente si el azúcar es dulce. Y esto es claramente un juicio analítico, en cuanto que el juicio *y* se usa para decir que *x* implica lógicamente que *y* es verdadero si y sólo si *x*, dada la definición apropiada de la verdad. Debe, sin embargo, admitirse que es una interpretación altamente artificial de *verdadero en L* tomarlo como especificando en abiertamente un conjunto completo de reglas de designación. Mediante este artificio, se puede asegurar demasiado fácilmente una definición adecuada de la verdad para las frases del lenguaje. Se le supone que contiene todas las equivalencias que deseamos derivar de él.

Finalmente puede mantenerse que frases de la forma "*y*" *es verdadero si y sólo si "x"* expresan ellas mismas reglas de designación. Y realmente, si hemos de seguir a los semánticos tomando tales juicios como definiciones parciales de la verdad respecto a un lenguaje dado, esto parece ser la mejor manera de interpretarlas. Su función será prescribir en cada caso particular que *y es verdadero* sea lógicamente equivalente a *p*. Así pueden considerarse ambas como definiendo la verdad para las frases del lenguaje en cuestión, y como asignándoles un significado. De hecho, estos procesos se identifican uno con otro, que es, según creo, lo que debiera suceder. Sin embargo, no puede existir la implicación de que el lenguaje sea nunca usado por nadie; pues de lo contrario, como hemos visto, no se mantendría la equivalencia lógica.

Cuando la verdad es el predicado no de frases, sino de juicios, este problema no se plantea seriamente. En tanto que *es verdad que p* no se considere que implica que se ha enunciado realmente algún juicio, no veo dificultad en mantener que a la vez implica *p* lógicamente y es implicada por ella. En los casos, que acaecen quizás en el uso ordinario, cuando la

frase *es verdad que p* implica que se enuncia realmente un juicio, puede considerarse aún como conteniendo *p*, pero no como contenida por ella. Por el contrario, ninguno de las dos vinculaciones se mantiene en los casos en que el juicio del que se dice que es verdadero no se menciona si no que se describe.

Supongamos que digo, *el último juicio que enunció era verdadero*, y supongamos que el último juicio que Ud. formuló fué de hecho que estaba lloviendo. Entonces los dos juicios *está lloviendo* y *el último juicio que Ud. enunció era verdadero*, son equivalentes materialmente. Los dos son verdaderos de hecho. Pero no pueden deducirse uno de otro. De *está lloviendo* no se deduce que el último juicio que Ud. hizo era verdadero; no se deduce que ni siquiera se haya formulado un juicio. Ni tampoco de *el último juicio que Ud. formuló era verdadero* se deduce que *está lloviendo*. Pues al decir que *el juicio que Ud. enunció era verdadero* no digo cuál fué el juicio que Ud. enunció. Y está claro que lo mismo podría mantenerse de cualquier otro ejemplo que uno quisiera tomar. Además, éstos son los casos más importantes. Tenemos más ocasiones de usar la palabra *verdadero* en expresiones de la forma "*y*" *es verdadero*, cuando "*y*" es una frase descriptiva, que en las expresiones de la forma *es verdad que "x"*, cuando *x* es una oración. En consecuencia, aunque la teoría semántica no permitiese que existiera una equivalencia lógica entre tales pares de frases como *el azúcar es dulce* y "*el azúcar es dulce*" *es verdadero*, esto no sería quizás una objeción decisiva. En este punto, saco la conclusión de que tanto si seguimos a los semánticos convirtiendo la verdad en un predicado de frases como si a costa de alguna oscuridad adherimos más íntimamente al uso ordinario haciéndola un predicado de juicios, el resultado es el mismo; hablar de una frase o de un juicio como verdaderos es lo mismo que afirmarlo, y decir que es falso es lo mismo que negarlo. Tampoco me parece que se necesitan más explicaciones de nuestro uso de las palabras *verdadero* y *falso*.

¿Podemos decir, entonces, que hemos resuelto el problema filosófico de la verdad? Lo que es más perturbador acerca de nuestra solución es su simplicidad. Si esto es todo, es difícil comprender como nadie, aún un filósofo, puede siquiera haber supuesto que el problema *¿Qué es la verdad?* presentaba alguna dificultad. Y, sin embargo, los filósofos se han hallado perplejos acerca de la verdad; y han formulado teorías opuestas acerca de ella. A pesar de todo, ellos deben haber sabido bien como la palabra *verdadero* se usaba realmente. Tal información como que es verdadero que

el cielo es azul si, y sólo si, el cielo es azul no podría apenas esperarse que les sorprendiese como una revelación. Problemente, no discutirían que tales juicios eran correctos. Lo que dirían más bien es que la enunciación de estas definiciones parciales no resolvía su problema. Nos queda, por lo tanto, tratar de ver qué es lo que puede haber sido este problema, y resolverlo si es posible.

La contestación es, según creo, que tales filósofos han estado buscando, no una definición de la verdad sino un criterio de validez. Si se me dice que el juicio de que mi pañuelo está en mi bolsillo es verdadero si, y sólo si mi pañuelo está en mi bolsillo, entonces, suponiendo que yo conozco el significado de las palabras *mi pañuelo está en mi bolsillo*, he aprendido a usar la palabra *verdadero* por lo menos en este contexto: pero si yo soy un filósofo, ésta no es probablemente la información que yo necesito. Lo que yo quisiera saber es lo que hace verdadero que mi pañuelo esté en mi bolsillo. Y entonces si alguien me da la contestación, poco amable pero estrictamente correcta, de que lo que hace verdadero que mi pañuelo esté en mi bolsillo es precisamente que mi pañuelo esté en mi bolsillo, es posible que esto no me satisfaga. Esta no es la clase de contestación que se necesita. Lo que se necesita, juzgando por lo que se ha escrito, es una contestación en términos generales. El tipo de contestación que se nos invita a considerar es que lo que hace a una proposición verdadera es su coherencia con otras proposiciones, o la utilidad de creer en ella, o su correspondencia con un hecho, o su concordancia con la experiencia.

Pero, ¿cuál es, podría decirse, esta pregunta a la cual éstas son las contestaciones supuestas? ¿Es una pregunta legítima? ¿Podemos pedir significativamente un criterio general de la verdad? Parece evidente que lo que hace a una proposición verdadera depende de lo que la proposición es. Así, lo que hace verdadero que mi pañuelo esté en mi bolsillo es diferente de lo que hace verdadero que sean las cinco de la tarde. Y lo que hace verdadero que la malaria sea causada por la picadura del mosquito anofeles es también algo distinto. Uno puede describir cómo uno se pondría a verificar cualquier proposición dada, pero uno no puede describir cómo uno se pondría a verificar proposiciones en general, por la excelente razón de que no todas se verifican de la misma manera. De modo que si cualquiera insiste en plantear la pregunta general, lo más que podemos hacer por él es darle, disfrazada de una forma u otra, la contestación cruelmente inexplicativa que lo que hace a una proposición verdadera es lo que hace a una proposición verdadera.

Ahora bien, yo pienso que la base de esta objeción está justificada, pero que a pesar de todo puede ser posible ir un poco más allá de lo que parece permitido. Es en efecto correcto decir que dos proposiciones diferentes cualesquiera tienen diferentes criterios para su verdad —si esto no fuese así, no serían proposiciones diferentes— pero de esto no se puede deducir que estos criterios no puedan ser clasificados de una manera útil. Por el contrario, de la misma manera que es posible clasificar proposiciones en tipos diferentes, debe ser también posible distinguir los diferentes tipos de criterios mediante los cuales ha de determinarse su validez.

Podemos comenzar con la división principal de proposiciones entre aquellas que son empíricas y aquellas que son a priori. Y aquí el caso de las proposiciones a priori no presenta dificultades especiales. Lo que hace a una proposición a priori verdadera es que, o es un caso de una norma lingüística, o bien es tautológica en el sentido de la tautología que se define mediante las tablas de la verdad, o que se deriva según ciertas reglas de deducción especificables, de axiomas que son ellos mismos considerados como definiciones implícitas. Estas alternativas no son necesariamente exclusivas: existe la posibilidad de que la primera comprenda las otras dos, pero yo creo que fuera de ellas no hay otras.

El caso de las proposiciones empíricas es más complejo. En primer lugar, tenemos que hacer una distinción entre proposiciones que pueden comprobarse directamente y aquellas que sólo pueden comprobarse indirectamente. Esto no es, en verdad, una distinción completamente clara. Hasta cierto punto es una cuestión convencional cuáles son las proposiciones que pueden ser consideradas como directamente comprobables. Esto depende de nuestra elección de lenguaje. En un lenguaje dado L , sin embargo, en el cual podemos formular una proposición p , ocurre frecuentemente el caso de que también podamos formular proposiciones q , r , s , . . . , que pueden comprobarse más directamente que p y aquí lo que significa al decir q , r y s , se puede comprobar más directamente que p , o que p se puede comprobar menos directamente que q , r , s , es que mientras no es posible verificar p sin verificar q , o r , o s , es posible verificar q o r o s sin verificar p . Habiendo así definido una relación de comprobabilidad relativamente directa respecto a las proposiciones que pueden expresarse en un lenguaje dado, podemos entonces pasar a definir la comprobabilidad directa en términos de ella. Podemos decir que una proposición p es directamente comprobable respecto a un lenguaje dado L si no hay una proposición que pueda expresarse en L que sea menos directamente comprobable que p . Llamamos a las proposiciones que pueden

ser comprobadas directamente en este sentido proposiciones básicas. Entonces, en el caso de todas las otras proposiciones que pueden expresarse en un lenguaje dado *L*, dar los criterios de su verdad es mostrar cómo se relacionan con las proposiciones básicas. En general no se encontrará el caso de que estas proposiciones de nivel más alto sean equivalentes lógicamente a cualquier combinación de proposiciones básicas; pero es necesariamente verdad que son verificables solamente en cuanto de ellas pueden derivarse proposiciones básicas. Respecto a muchas de estas proposiciones de nivel superior, como por ejemplo, aquellas que constituyen alguna teoría científica abstracta, no es fácil mostrar cuál es su contenido empírico. Pero si podemos mostrar cuál es este contenido, entonces hemos mostrado también lo que las haría verdaderas.

Pero ¿qué vamos a decir de las proposiciones básicas mismas? Por definición no pueden verificarse mediante la verificación de ninguna otra proposición. Se verifican, si esto es posible, al confrontarlas directamente con los hechos pertinentes. El problema consiste en aclarar lo que implica la confrontación de una proposición con un hecho.

Es a este problema al que la llamada teoría de la correspondencia de la verdad intenta dar una solución. Pero la dificultad acerca de esta teoría es que o es trivial o está equivocada. La cuestión consiste en saber si hemos de tomar en serio o no la palabra *correspondencia*. Si no la hemos de tomar en serio, entonces la teoría de la correspondencia es trivial. Puesto que en este caso decir de algo que corresponde con un hecho es sencillamente una manera de decir qué enuncia un hecho, y decir de algo que enuncia un hecho es sencillamente una manera de decir que es verdadero, de modo que decir que una proposición es verdadera cuando corresponde a un hecho es simplemente decir que es verdadera cuando es verdadera. Por el otro lado, si hemos de tomar en serio la palabra *correspondencia*, la teoría no es trivial sino equivocada. Porque lo que entonces sugiere es que una frase llega a expresar una proposición verdadera al hallarse en alguna relación de similitud, o de parecido estructural, a lo que describe. Pero es fácil ver que esta sugerencia está mal enfocada. En primer lugar, de manera arbitraria suprime todos los lenguajes excepto los lenguajes pictóricos. Ahora bien, pueden existir ciertos propósitos para los cuales el uso de un método de simbolizar pictóricamente es más conveniente que el uso de uno no-pictórico, pero ciertamente esto no es así para todos ni aun para la mayoría de los propósitos: y, aunque lo fuera, este hecho no afectaría nuestro argumento. Pues supongamos que en lugar de decirles que está lloviendo, yo les hago un dibujo. Sería en realidad una manera

muy torpe de comunicarse, pero dejemos esto a un lado. El hecho es que la mera existencia del dibujo, cualquiera que sea la cosa a que se parece o no se parece, no plantea el problema de la verdad o de la falsedad. Los problemas de la verdad o falsedad surgen en conexión con él solamente cuando se le interpreta como un símbolo. Interpretémosle, pues, como un símbolo, y específicamente como un símbolo de la lluvia. Es decir, el enseñarles yo el dibujo es la manera de decirles que está lloviendo. Y, aun así, no es el hecho que se parezca a la lluvia lo que hace del dibujo el símbolo que es; es más bien el hecho de que hemos elegido adoptar este particular convencionalismo simbólico; que hemos elegido considerar el dibujo como el símbolo de aquello a lo que se parece. Pero esto es solamente una de las muchas convenciones que pudiéramos haber escogido; no hay ninguna otra razón sino una razón de conveniencia para que no usemos la imagen de la lluvia para decir que el día es hermoso, o cualquier otra cosa. De hecho, ya que tenemos en nuestro lenguaje una manera completamente satisfactoria de decir que está lloviendo, o cualquier otra cosa que la imagen pudiera permitirnos decir, sería mucho mejor no usar la imagen. Pero si cualquiera insiste en usarla, entonces tenemos que señalarle que el mero hecho de que la imagen se use para simbolizar aquello a lo que se parece no la hace verdadera. Aceptando que la imagen se usa para decir que está lloviendo entonces lo que la hace verdadera, si es que es verdadera, no es que simbolice en la forma en que lo hace, sino que aquello que simboliza es la realidad, es decir, que está lloviendo. Pero precisamente lo mismo es verdadero de las palabras *está lloviendo*, cuando no existe ninguna relación de similitud. Es decir, el mero hecho de que se pueda considerar las imágenes como frases y de que algunas personas lo hagan, no tiene nada que ver con el problema de lo que hace verdadera una proposición.

Percibiendo las deficiencias de la teoría de la correspondencia, algunos filósofos se han inclinado a decir que no se puede hablar significativamente de comparar proposiciones con hechos; y así se han vuelto hacia la coherencia o hacia teorías pragmáticas de la verdad, cuyos defectos son demasiado bien conocidos para que yo los recapitule. Pero me parece que tales filósofos se han desconcertado demasiado fácilmente. Han hecho un misterio de algo que no debiera ser nada misterioso. Pues en el caso de frases que expresan proposiciones básicas —y es solamente en este caso donde surge el problema de la confrontación con los hechos— saber cómo comparar la proposición con los hechos es exactamente lo mismo que comprender la frase. Si Ud. comprende la frase *está lloviendo*, entonces, cuando alguien dice que está lloviendo, Ud. puede mirar y ver

que está lloviendo, y habiendo visto que está lloviendo entonces Ud. puede conceder que lo que se le dijo era verdad. Y alguien que quisiera ser grandilocuente pudiera entonces decir correctamente que Ud. ha confrontado una proposición con un hecho. Pero, ¿cuál es —puede preguntarse— la relación entre frases, proposiciones, y hechos? ¿Qué relación existe entre las palabras *está lloviendo* y la proposición *está lloviendo*, y entre las palabras o la proposición y la lluvia real? La sola contestación que puedo dar es que las palabras *está lloviendo* se usan convencionalmente para decir que está lloviendo, y que cualquiera que comprenda las palabras, así usadas, si realmente está lloviendo considerará que este hecho verifica la proposición expresada por ellas. No hay problema acerca de cómo decir que está lloviendo, o si lo hay es un problema práctico al que se le puede dar una solución práctica. Si alguien no sabe lo que es la lluvia, se le puede enseñar a reconocerla; y habiéndole enseñando esto y también cómo usar las palabras *está lloviendo*, se le ha enseñado cómo confrontar la proposición que expresan, con el hecho apropiado. Pero, ¿qué pasa si no hay tal hecho? ¿Qué pasa si no está lloviendo? No surge ninguna dificultad. De nuevo se trata simplemente de comprender la frase. Puesto que si alguien comprende una frase *s* como expresión de *p*, entonces aceptará *s* si *p*, y no aceptará *s* si *no-p*. Aceptando que desee decir la verdad, diré que está lloviendo si observo que está lloviendo, y no diré que está lloviendo o diré que no está lloviendo, si observo que no es así. En cuanto a la cuestión de cómo decir que no está lloviendo, no es más seria que la cuestión de cómo decir que está lloviendo. En todo caso, si es que se plantea, es un problema práctico. Yo no digo que no haya problemas teóricos acerca del significado. No dudo de que tales expresiones como *s* se usa para decir que *p* requieren mayor aclaración. Pero estoy convencido, y espero que habré sido convincente respecto a que si tales problemas acerca del significado pudieran ser resueltos no quedaría ningún otro problema acerca de la verdad.

ALFRED J. AYER

Mario Ciudad Vásquez

La filosofía como hecho filosófico

SUMARIO

Desviaciones especulativas de la filosofía.—Reinserción de la razón en las experiencias concretas.

1. *La filosofía como «hecho filosófico».—La filosofía en cuanto producto y en cuanto proceso.—Los «hechos filosóficos»: la indagación psicológica; la indagación histórico-cultural; aparición de los elementos antinómicos internos a la doctrina.*

2. *Un «hecho filosófico» en Malebranche.—Análisis de un texto del «Tratado de Moral».—La consideración metódica propuesta.—«Nadie puede sentir mi propio dolor»: soledad, dramatismo, compromiso y exaltación de la existencia.—«Cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo»: compañía de Dios y de los hombres; ausencia de dramatismo; anulación del compromiso personal; aniquilamiento de la existencia individual.*

3. *Contenido objetivo del «hecho filosófico»: las ideas inmaduras antinómicas.—El sujeto como origen de los núcleos antinómicos: tipología caracterológica y de la cultura. El objeto como origen de los núcleos antinómicos: dialéctica del pensamiento y del ser.*

La solidez de la reflexión filosófica depende de un instrumento frágil y compacto a la vez. De la razón proceden las concepciones más valiosas de la filosofía, a la razón, asimismo, hay que atribuir las sendas perdidas que el pensamiento ha abierto en el error. La firme estructura lógica da una apretada cohesión a las ideas, pero en esa misma estructura se encuentra el origen de la inconsistencia en que la razón suele incurrir. Ocurre que su fortaleza sea debilidad; lo que es su mérito puede ser defecto. La razón necesita alejarse de las cosas concretas para poder conocerlas; pero si la mínima e indispensable separación se exagera y se convierte en distanciamiento, entonces la realidad se desdibuja, los trazos se difuminan y la mente acaba por apuntar al vacío. Es la paradoja de la razón: de cerca, no ve; de lejos, sólo divisa sombras.

El apartamiento de la realidad que implica la razón fué captado desde muy temprano por la filosofía. Junto con descubrir el método racional, los filósofos diéronse cuenta de que para conocer racionalmente la realidad era preciso distanciarse de ella. Ciertamente es que en esta necesidad vieron el mayor merecimiento de la razón. Así, en uno de los diálogos platónicos, en el *Fedón*, Sócrates hace estas constataciones cuando explica a Cebes cómo debió cambiar la dirección de sus reflexiones: “*Cansado de estudiar las cosas —dice Sócrates— creí atinado procurar que no me sucediese lo que ocurre a las personas que miran y observan el sol durante un eclipse, las que suelen enceguecer si no miran la imagen del astro en el agua, o en cualquier medio semejante. Vinome al espíritu la idea de un accidente de esa naturaleza, y temí que mi alma también encegueciese si miraba las cosas con los ojos, o si ensayaba captarlas con uno de mis sentidos. Creí entonces que debía recurrir a los principios (logos) y mirar en ellos la verdad de las cosas*” (1). El maestro de Platón buscaba la imagen de las cosas en la idea; creía encontrar la verdad en la forma como lo real se refleja en el espejo de la razón. Apartaba la mente de las cosas mismas.

(1) Platón, *Fedón*, 99-d, e.

Es posible defender esta forma de pensamiento especulativo en consideración a que es inevitable. Pero hay, en cambio, una especulación de segundo grado, que no posee justificación alguna. Una vez que la razón se ha despegado de la superficie de lo concreto, que algo la retiene, parece animada de un irresistible impulso a ascender hacia los planos más abstractos. Libre de toda amarra que la enlace a la realidad, revolotea desaprensivamente en juguetos conceptuales. El análisis racional ya no se inserta en las experiencias vitales, o en las intuiciones íntimas, o en el ser de las cosas, o en los productos del espíritu, sino que se reduce a pensar ideas de ideas, a formular abstracciones de abstracciones. La razón, equivocadamente, confunde su sombra con la realidad; borda verdaderas filigranas especulativas. La filosofía se sumerge así en una atmósfera enrarecida en la que sólo prospera la irrealidad; vaga y divaga en esas vacuidades como un cuerpo sin alma. No hay sitio para las grandes intuiciones, pero sí una predilección amorosa por el detallismo. No existe respeto para los grandes y angustiosos problemas, porque las soluciones se traen ocultas de antemano. Se hace hincapié en las palabras, que son la cáscara de la idea, y así no se llega siquiera a la corteza de la realidad. Es el bizantinismo filosófico, construido con mosaicos conceptuales fríos, secos, pesados, incoloros. La vida se ha detenido en esas filosofías y los filósofos son hieráticos e importantes. El pensamiento debe ser el cauce teórico de la realidad. Y así como es monstruoso que un río sea devorado por su cauce, es igualmente inconcebible que la fluencia de la vida se seque absorbida por las excesivas abstracciones de la razón especulativa. La filosofía, en fin, es mucho más que una simple combinatoria de piezas prefabricadas.

No es casual que el pensamiento contemporáneo esté dotado de una aguda y sensible conciencia del peligro significado por estos excesos especulativos. La filosofía de ahora se caracteriza, justamente, por un no ocultado horror al vacío de las abstracciones. *“En Grecia, como de una manera general en la juventud de la filosofía —escribe Kierkegaard— la dificultad consistía en ir a lo abstracto, en alejarse de la existencia. Ahora lo difícil es lo inverso; lo arduo es alcanzar la existencia”* (1). Esta inserción de la filosofía en la realidad concreta, o en otras legítimas objetividades, se torna difícil porque está en pugna con cierta tradición filosófica. Además, es necesario vencer la espontánea tendencia de la razón a discurrir especulativamente. Pero hay que liberarse de esas trabas, porque el filósofo que hoy es en verdad fiel a su época no puede asentir a la posición socrático-plató-

(1) Citado sin señalar referencias, por Jean Wahl en *Etudes Kierkegaardienes*. Vrin, París, 1949, pág. 258.

nica, que veía un mérito en el distanciamiento de lo real. Con Gabriel Marcel repetamos siempre que es necesario desconfiar de las filosofías que no muestren la *mordedura de lo real*.

Cuando el problema filosófico es el hombre, los excesos especulativos se vuelven sobremanera patentes. Ninguna realidad más próxima al individuo que la realidad humana. De ahí la espontánea confrontación de las doctrinas antropológicas con el caudal de las experiencias vividas, que pone a disposición tanto del filósofo como del hombre culto una multitud de testimonios irrecusables respecto de los desacuerdos entre la vida y determinadas teorías filosóficas. Como tal vez en ningún otro, en el problema del hombre el pensamiento no puede discurrir atenido exclusivamente a las conexiones internas que le imprimen legalidad formal. Es imprescindible una constante referencia al objeto. La trama de las ideas se enrarece peligrosamente sin una permanente remisión a las experiencias de lo humano.

De una vía posible para acceder a esa existencia tan ardua de alcanzar, según Kierkegaard, queremos hablar ahora. Se trata de reinsertar la razón en el mundo de las experiencias concretas, de proporcionarle un contenido que le dé densidad y domine ese su impulso a refugiarse en el mundo de las abstracciones. A través de lo que denominamos *hecho filosófico*, y que explicaremos a continuación, nos proponemos sugerir una fuente de datos primarios de valor para la elaboración filosófica. Asístenos la convicción que de los *hechos filosóficos* se pueden extraer elementos valiosos para la filosofía.

1. *La filosofía como "hecho filosófico"*.—Las perspectivas para abordar la comprensión de las concepciones filosóficas son múltiples. De los varios planos en que es posible situarse para examinarlas, hemos de referirnos a sólo dos de ellos que facilitan marcadamente la explicación de lo que entendemos por *hecho filosófico*. Han de servirnos de telón de fondo para destacar más nítidamente el ángulo considerativo que proponemos en el presente trabajo.

Habitualmente, las concepciones filosóficas se estudian primero por su valor intrínseco. Son examinadas en sí mismas, en cuanto pretenden haber recogido rasgos esenciales del ser y del pensamiento. Interesan las doctrinas por el grado de validez y en cuanto han contribuido a aclarar los problemas que son patrimonio de la filosofía. La atención se inserta en la objetividad de las ideas; el examen se detiene en aquilatar el acierto de las interpretaciones. Es el punto de vista de la verdad y alude, sin duda alguna, a la filosofía perennis. Se constituye así el "cuerpo filosófico", formado

por las concepciones y sistemas que siempre tienen algún valor actual, y que en virtud de esa permanencia que resiste la acción del tiempo, parecen contener un núcleo eterno de verdad. En ese rasgo de la permanencia hay un reflejo de la validez universal a que aspiran los enunciados filosóficos.

En la otra perspectiva, el interés del análisis se desplaza un tanto del contenido mismo de las doctrinas. Las ideas no atraen por sí mismas, sino porque revelan la personalidad del filósofo, o bien, porque descubren la modalidad específica del pensamiento de una época. Las concepciones filosóficas, más que fines, son medios para comprender al filósofo o su época. Es un plano complejo, en el que se confunden en apretado haz los elementos psicológicos y los factores histórico-culturales. El individuo y su mundo histórico representan una unidad íntima de la que sólo son separados por un artificio de la mente. Una perspectiva que respete la naturaleza del objeto, necesariamente no ha de olvidar estas conexiones y entrelazamientos, merced a los cuales la personalidad del filósofo se proyecta en su mundo histórico, así como éste se interioriza en el espíritu del pensador. Es un plano mixto, psicológico e histórico-cultural a la vez, que difiere del plano en que se ubica la filosofía perennis.

Empero, una concepción filosófica puede ser examinada no sólo como producto ya constituido, a partir del instante en que ha encontrado su enunciación definitiva en el cuerpo de doctrinas del filósofo. También puede ser, más que estudiada, explorada en el proceso mismo que condujo a su formulación. Distanciamos entonces las ideas ya cristalizadas, que interesan a la filosofía perennis, y a partir de ellas la reflexión parece remontarse a las intuiciones primarias y originales del filósofo. El análisis no se fija entonces únicamente en la idea central, que el filósofo presintió antes de explicitar su contenido. Caemos en cuenta que junto a ella existen intuiciones y otras ideas un tanto marginales, adosadas al núcleo ideológico central tradicionalmente atribuido al filósofo, y lo que es importantísimo, no siempre coherentes y a menudo contradictorias respecto de las ideas ejes. Si se investigan los planteamientos provisionarios, si se aprovechan los ensayos de formulación, si se rastrean estos elementos antinómicos incrustados a veces en el corazón mismo de las doctrinas, es evidente que la reflexión enfoca las concepciones filosóficas desde una amplísima y total perspectiva. Aparecen como *hechos filosóficos*, ángulo diferente al plano de la filosofía perennis y al psicológico e histórico-cultural.

A una primera aproximación, parecería que hubiese cierta similitud entre el estudio de una filosofía en cuanto *hecho filosófico* y la indagación de los orígenes psicológicos e histórico-culturales de una doctrina. El bió-

grafo y el historiador de la filosofía también procederían con un criterio análogo, pero la semejanza es aparente. Cuando el historiador estudia un sistema filosófico según un criterio genético, lo hace para precisar el pensamiento de un filósofo, de una escuela o de una corriente. Muy distinto es instalarse en la fluencia de una determinada filosofía, no para conocerla, propiamente, sino para recoger materiales y datos que iluminen la problemática filosofía misma, no el pensamiento del cual se extraen. Las concepciones que elaboren estos aportes, tendrán valor independientemente de la validez perenne de las doctrinas que los proporcionan.

Al contemplar una doctrina desde el plano de la validez objetiva y universal de su contenido, se la observa como si el pensamiento humano hubiese discurrido por un camino único. Pero si se la analiza en cuanto *hecho filosófico*, adquiere la apariencia de una encrucijada teórica, de un entrecruzamiento de caminos investigatorios posibles, de los cuales el filósofo no siempre elige el que conduce a la concepción más profunda y plena. Suele ocurrir que el filósofo intuya posibilidades, que vislumbre ciertas objetividades, pero abandone las visiones nacientes por no justipreciarlas a causa de un tiempo histórico desfavorable a las incipientes ideas. Esos elementos inmaduros que el filósofo no desarrolla, a veces restan incluidos en la doctrinas, adheridos a aquellos otros que analizó hasta sus últimas consecuencias. Quedan depositados a modo de semillas incomprendidas, que por una u otra razón no recibieron la acción fecundante y explicitadora de una sistemática consideración reflexiva. El contacto con esas ideas inmaduras fué leve; más que verlas, el filósofo las entrevió, pero sin captar potencialidades ideológicas de las que bien pudo provenir una intensa luz para aclarar el enigma de la vida. A veces da la impresión de que estuvo al borde de una verdad más plena, pero escogió otra pálida y menos vigorosa. Rozó el gran descubrimiento, pero prosiguió sin darse cuenta, dejando de lado verdades que no lograron suscitar tensión en su espíritu. Son las ideas inmaduras, verdaderos ecos de lejanas convicciones.

Desde el punto de vista de la filosofía perennis, dichos elementos colaterales representan defectos, contradicciones, negatividad, porque están de más, o bien chocan contra los principios centrales del sistema filosófico. Desde la perspectiva de la filosofía como *hecho filosófico*, los elementos inmaduros son valiosísimos, pues constituyen una oportunidad sin par para que la reflexión filosófica se inserte en objetividades reales y el pensamiento alcance así densidad y plenitud. El *hecho filosófico*, por tanto, puede transformarse en una forma de recibir la generosa mordedura de lo

real, de apretar el contenido de las concepciones y huir de la rarefacción del pensamiento. Las antinomias interiores a una filosofía ya no significan imperfecciones, rasgos negativos, sino que dan margen a interpretaciones positivas.

2. *Un hecho filosófico en Malebranche.*—No hemos de limitarnos a enunciar este plano de la filosofía como *hecho filosófico*. Ciertamente es que la explicación de sus características específicas implica desde ya justificarlo. No obstante, vamos a ejemplificar analizando un texto de Malebranche desde la perspectiva especial propuesta. Será una nueva prueba de legitimidad, porque las posiciones metodológicas se justifican si la materia objeto de examen desde el nuevo ángulo, se ve distinta tras la aplicación de los renovadores principios metódicos. Si extraemos datos novedosos inadvertidos antes, quiere decir que la perspectiva era fecunda. La veracidad del método es certificada por el testimonio de las consecuencias de su empleo, en el sentido de hacer ver las cosas diferentemente a como eran concebidas antes. Otra valiosa comprobación está representada por el hecho de mostrar la existencia de un problema allí donde no se lo vislumbraba. El progreso de la filosofía no se realiza sólo a base de encontrar la verdad, sino particularmente gracias al descubrimiento de nuevos problemas. El crecimiento de la problemática filosófica es signo cierto de avance de la reflexión. Pondremos, pues, a prueba nuestra idea de la filosofía como *hecho filosófico* mediante el examen de un texto del filósofo francés, para ver si el análisis muestra un núcleo antes invisible en el pensamiento de Malebranche, o bien si revela la existencia de problemas que empañen la tersura de lo que creíamos comprender sin dificultades.

Malebranche dice en su *Tratado de Moral*, cap. I, parágrafos II y III:

II. Si mi propio *espíritu* fuese mi *Razón*, o mi luz, mi espíritu sería la razón de todas las inteligencias: porque estoy seguro de que mi *Razón*, o la luz que me aclara, es común a todas las inteligencias. Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. Mi *dolor* es, pues, una modificación de mi propia substancia, y la *Verdad* es un bien común a todos los espíritus. III. Así, por medio de la *Razón*, tengo o puedo tener alguna sociedad con Dios y con todas las inteligencias, puesto que todos los espíritus comparten conmigo un bien común o una misma ley, la *Razón*.

Si entendemos estos principios desde el punto de vista tradicional, ningún enigma aflora del texto citado. Las inteligencias poseen todas una estructura común: la *Razón*. De ahí que la misma verdad pueda ser con-

templada por todos los seres inteligentes. Como la legalidad racional se da en todas las inteligencias, tanto en los hombres como en Dios, los seres humanos pueden comunicarse entre sí; también están en situación de mantener algún género de sociedad con Dios y las demás inteligencias. Las ideas de Malebranche, por tanto, fluyen tersas, sin repliegues ni trasfondos.

Situémonos en la posición propuesta, y apenas consideremos el texto en cuanto *hecho filosófico*, los repliegues discrepantes se exteriorizarán. Es necesario no ver en Malebranche sólo un filósofo racionalista, porque esa forma de entenderlo impulsa constantemente a no advertir los elementos no racionales que él pudiera consignar. Ha de interesar la expresión filosófica total de Malebranche, pues de lo contrario apartaremos automática e inconscientemente cualquier factor adverso a esa ubicación en el pensamiento filosófico. Entonces se harán patentes los contenidos antinómicos a la idea racionalista central. Su filosofía ya no tendrá un tono uniforme, sino que la apreciaremos vetuada de algunas tonalidades no racionales. En sus intuiciones básicas ya no hay una sola línea, sino dos: una que Malebranche consideró legítima y que traza el contorno de una concepción racionalista del hombre, y otra leve, desdibujada, que no despertó su interés, pero que bosqueja una comprensión no racional del ser humano.

Ambos principios aparecen yuxta y contrapuestos en aquel pensamiento de estructura sencilla, pero de profuso contenido, en que Malebranche declara que "*nadie puede sentir mi propio dolor*", mientras que "*cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo*." Repitamos esa fórmula contradictoria: "Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo". Malebranche reflexionó a base de la veracidad del segundo de estos dos principios. No se detuvo a meditar acerca de la primera verdad, o sea, no examinó sistemáticamente la visión del hombre que supone la evidencia de que "nadie puede sentir mi propio dolor". Si lo hubiera hecho, su filosofía sería actualísima: consideraríamos a Malebranche un contemporáneo nuestro como a Maine de Biran o a Kierkegaard, por ejemplo. El camino desdeñado por el filósofo francés es seguido por corrientes importantísimas del pensamiento contemporáneo. Veámoslo.

Nadie puede sentir mi propio dolor. En otras palabras, en el ser humano se da una dimensión absolutamente interior, sólo asequible a mí mismo. El mundo de la intimidad lo frecuenta, únicamente, cada cual; ningún otro individuo tiene acceso directo a las aguas del yo profundo. En sus parajes interiores, cuando el ser se ensimisma, el hombre transita

solo; no hay compañía posible. Otro puede darse cuenta de que sufre, pero nadie —como no fuese el mismo— siente su propio dolor. En los *Upanishads* se habla de un oyente interior: “*Nadie le puede ver, pero él ve, nadie le puede oír, pero él oye; nadie le puede pensar, pero él piensa; nadie le puede conocer, pero él conoce. Solamente él ve, oye, piensa y conoce. Ese es... el oyente interior*” (1). Pues bien, ese oyente interior está solo.

Hay en esto una experiencia vital difícil de no haber sentido alguna vez. En algún instante hemos padecido un sufrimiento intenso, un dolor acerbo. No me refiero a contratiempos, a dificultades de gravedad fluctuante que se traduzcan en aflicciones leves y pasajeras, sino a un dolor moral agudo y permanente, de esos que sacuden entero al individuo y lo desgarran por dentro. Los dolores en que nos sentimos perecer pueden llegar débil o fuertemente al exterior, mas sólo quien los padece sabe de la agudeza de su crueldad. Las palabras de consuelo no mitigan los sufrimientos profundos; antes bien los exacerban, porque captamos la impotencia de la ayuda. Superlativas pueden ser la simpatía y la comprensión, pero al final caemos en cuenta que estamos solos, irremediablemente solos en nuestra congoja. El amigo cercano sólo entreverá el resplandor de estos estados interiores, pero ¡qué abismo entre el débil reflejo y la aflicción que abate! Otras veces es la indiferencia la que nos lanza al pozo de la soledad: la incomprensión de alguien nos susurró al oído nuestra condición de solitarios. Suele ocurrir que la existencia misma parezca vacía, y la ausencia de contenido patentiza, asimismo, la soledad. A ella el hombre llega por múltiples vías. No hay duda que Malebranche comprobaba una verdad de hecho al aseverar que “nadie puede sentir mi propio dolor”. Y como el dolor es en cuanto somos, en tan amargos instantes quisiéramos olvidarnos de nosotros mismos, a modo de seguro procedimiento para desprendernos de sus tenazas. Como el individuo está a solas con su dolor, ansía desaparecer para desasirse de la congoja. Ambiciónase el refugio transitorio del sueño; nos aturdimos en las cosas. Mediante esta evasión de nosotros mismos, procuramos liberarnos de la pesada lápida de la soledad.

Así, pues, quíerose o no, la soledad es una de las categorías ineludibles de la existencia humana. Cuando se examina al hombre en cuanto ser dotado de intimidad, en tanto posee conciencia aguda de sí, el individuo aparece a solas consigo mismo. Existencia y soledad se implican. La condición solitaria del hombre posee raíces metafísicas. Esta visión del hombre tiene como actor al solitario individuo, y como escenario, la soledad. Acontece al ser humano lo que al gorrión de que habla Leopardi, enhiesto

(1) Los Upanishads. Brihadaranyakopanishads. Ed. Bauzá, Barcelona, pág. 14.

en la elevada y antigua torre, solo ante la extensa llanura: "Tú, solitario pájaro, en la noche del vivir que te asignen las estrellas . . . (1).

¿Puede ser plácida una visión en que el hombre comienza sintiéndose solo? ¿Escapará la espiritualidad a esos reflejos perturbadores? Indudablemente, no. Esa filosofía ha de llevar el signo indeleble de una creación estremecida y conturbada por la soledad consubstancial al individuo. "Percebir que soy —ha escrito Louis Lavelle— es darme cuenta que soy único, separado, solitario, encerrado dentro de límite alejables, pero que no pueden ser traspasados. Basta pensar que tengo una existencia propia, subjetiva, personal, ignorada de todos y que me pertenece, para sentir una emoción tan aguda y desgarradora, que me parece imposible su prolongación" (2). La situación que aqueja al individuo está descrita a perfección en los *Upanishads*: "Miró en torno suyo: no vió otra cosa que sí mismo. Y gritó en un principio: ¡soy yo! Se atemorizó. Por eso le invade a uno el miedo al estar solo (3). Pero no sólo de la conciencia de sus menesterosa y abandonada soledad provienen los matices dramáticos que engendra esta posición del ser humano. En esta visión no se alude al hombre en general; no se piensa en un individuo cualquiera. Se habla de, está en el tapete, un solo ser humano, yo mismo, únicamente yo. Mi propio ser, yo, estoy comprometido, pues el dictamen me afecta. Expliquémosnos. Cuando un corredor de propiedades concierta una transacción entre dos individuos, es en cierto modo ajeno al negocio, pues su interés en una comisión no puede compararse con la participación del comprador y del vendedor. Así ocurre a quien plantea desde esta perspectiva el problema del hombre: no es espectador, sino parte. Todavía más: su compromiso es mayor, porque no se transa una cosa, sino que él mismo está en cuestión. Se discute su suerte; se dilucida su destino. Está total y absolutamente envuelto en el problema. El compromiso y el dramatismo acompañan siempre a esta posición filosófica, por estar en juego la suerte del filósofo como hombre.

El sentimiento de soledad, como todas las afecciones profundas, posee una coherencia peculiar; hay en él una trabazón en cierto sentido análoga a la lógica del entendimiento. Es el "orden del corazón" de que habla Pascal en sus *Pensamientos*. Examinemos a través de la experiencia de la muerte ese "orden del corazón", esa lógica de la existencia.

Al sobrevenir un infortunio irreparable, cuando la muerte nos arrebató a un ser a quien amamos profundamente, a quien llevamos todavía

(1) Leopardi. *El gorrión solitario*, en *Poesías*. C.I.A.P., Madrid, 1929, pág. 39.

(2) L. Lavelle. *Le mal et la souffrance*. Plon. París, 1940, pág. 143.

(3) Ob. cit., Ib.

más adentro que en el corazón, los días se tiñen de un gris laceante. Para extirpar el dolor engarfiado en nuestra carne, quisiéramos huir de nosotros mismos, anhelaríamos dejar de ser. Trascurre el tiempo, y, por un sino implacable, el dolor se aquietta; el olvido recluye en la lejanía la ausencia antes acongojante. Poseemos en ese instante lo que ansiábamos: estamos a punto de advenir a un recuerdo tranquilo, o lo que es igual, a un tranquilizador olvido. Mas nos afligimos, porque ha surgido un nuevo motivo de pesadumbre. Como una tenebrosa neblina, invádenos interiormente una impresión de culpa. Hemos traicionado a la persona que teníamos adherida con invencible firmeza a nuestro corazón; parecería que fuéramos desleales con ella. Entre la persona muerta y la nada absoluta existía una breve distancia, se extendía un pequeño intersticio. En trance de olvidarla, el leve trecho ha desaparecido. Ahora sí que la hemos aniquilado; la hemos sumergido irremediabilmente en la nada. El dolor se apaga en forma paulatina y sentímonos responsables de su extinción. En cierto modo somos culpables de su anonadamiento. Debido a nosotros, a causa mía, de ese ser sólo resta... nada. Asústanos la diferencia que hay entre la fidelidad al dolor y al recuerdo, y la situación actual, en que nos sentimos traidores a ese recuerdo y a ese dolor. Tenemos la incómoda impresión de ser otros. Hemos decaído, pecado, y nos sofoca el polvillo impalpable y torturante de la culpa. Somos culpablemente extraños a nosotros mismos.

En todo esto hay una coherencia, una trabazón. Los sentimientos fluyen, a su modo, coordinadamente. Hay allí una lógica que no es la de la razón. Más todavía: existe antagonismo entre la lógica de la existencia y la lógica del entendimiento. Los núcleos hondos de la interioridad humana resisten al esfuerzo racionalizador, porque son otras las categorías de la existencia. La existencia no se sostiene en categorías mentales. La razón, en su intento conceptualizador sólo araña lo más superficial de estos planos profundos. Y no hay aquí margen para fantasmas, ni espectros irreales, ni menos espejismos. De ninguna manera, pues se da consistencia y autenticidad. Basta rememorar las emociones más intensas, los dolores amargos, las ansiedades que hacen esperar y temer, la angustia frente a lo que aun está en el futuro, el temor que coge y aprieta, la exaltación de la alegría desbordante, la tensa expectación del amor. En esos estados que cogen al ser en sus últimos resquicios, nos sentimos vivir como nunca; se agudiza al máximo la propia conciencia de sí. ¿Qué es más convincente, una definición de la existencia, o la vibrante aprehensión de nosotros mismos que acompaña a esas experiencias vitales? Descubrimos entonces el ruido

sordo y potente de la existencia; asistimos al silencioso fluir del río subterráneo del ser. Nos sabemos existiendo. En esas corrientes obscuras, a veces, brillantes, otras, pero siempre poderosas, el individuo toca fondo en los estratos metafísicos mismos del ser. Si se trata de hallarnos alguna vez en la vida, nunca estamos más próximos a nosotros mismos que en esos existenciales encuentros. La experiencia vital intensa nos inmoviliza y estimula a la vez; induce una especie de vaivén dialéctico que impulsa a un descenso y a un ascenso en la propia personalidad. Hay un repliegue en nosotros mismos, al cual sigue un despliegue de las fuerzas creadoras que extraemos en estas inmersiones espirituales. A la superficie de la conciencia no llegamos con las manos vacías.

Podemos ya trazar el contorno de la visión del hombre implícita en el principio de Malebranche de que "nadie puede sentir mi propio dolor". Soledad, dramatismo, compromiso, irracionalidad y existencia exaltada, son los caracteres que singularizan la visión existencial del hombre, tan firmemente sostenida en la filosofía contemporánea.

Veamos ahora, aunque sea brevemente, la otra concepción del hombre implícita en el texto citado de Malebranche. "Nadie puede sentir mi propio dolor: cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo". En la segunda parte de este enunciado, en el principio "cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo", está contenida la idea antagónica a la visión antropológica ya examinada.

Cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. ¿Quién es cualquier hombre? Soy yo, y no lo soy. Soy yo, porque cumplo con el requisito de ser cualquier hombre; pero no lo soy, porque esa parte de mí ser que llamo "cualquier hombre" no es mía, propiamente, puesto que la comparto con todo el género humano. Me pertenece y me es ajena a la vez. "Cualquier hombre" pueden ser todos, pero al mismo tiempo nadie lo es en sentido estricto. En otros términos, en esa visión del hombre éste desaparece como individuo, en cuanto ser singular y concreto. La concepción racionalista clásica desindividualiza al ser humano; borra los caracteres que dan al individuo una fisonomía propia, inconfundible. Este, el hombre concreto, yo, cada uno de ustedes, queda reducido a una fórmula abstracta, a un ente fantasmagórico, a una etiqueta, a un signo. El sujeto pensante, el yo trascendental, el sujeto moral, el homo sapiens, el ciudadano, el consumidor, el transeúnte, etc., son sombras esmirriadas que restan del hombre después de la acción empobrecedora de la realidad que ejecuta tanto la razón filosófica como la razón de la vida corriente.

Y es así porque para la posición intelectualista, lo objetivo se alcanza únicamente a condición del abandono de la subjetividad. En la relación que la mente establece con la realidad, debido a esta exterioridad del pensamiento y del ser, el hombre debe esfumarse en cuanto sujeto, para que así las cosas resten solas y puedan ser conocidas sin interferencias perjudiciales. La razón aspira a una deshumanización, en la cual cada uno de nosotros deje de ser uno mismo para transformarse en uno cualquiera, en "cualquier hombre", como dice Malebranche. Ya no subsiste el individuo concreto para que se sienta aislado en su inalienable soledad, como en la otra visión del hombre, porque los seres humanos desaparecen absorbidos en fórmulas generales y abstractas.

Pero el hombre no pierde la soledad únicamente porque se esfuma en cuanto ser concreto al trocarse en "cualquier hombre". Para Malebranche, está en la muy segura compañía de Dios y de los demás hombres. Todos los individuos en tanto seres inteligentes participan de un bien común: la Razón, por lo cual cualquier hombre puede ver la verdad que yo contemplo. Los principios racionales de que somos copropietarios, establecen la posibilidad de la comunicación, el abandono de la soledad. La razón fundamenta una solidaridad humana y una comunión con Dios que, evidentemente, dispersan y aventan todo asomo de soledad, y con ello, todo dramatismo y compromiso.

La concepción del hombre implícita en el principio de que cualquier hombre pueda ver la verdad que yo contemplo, es, pues, opuesta a la contenida en el principio de que nadie pueda sentir mi propio dolor. No hay soledad, sino la reconfortante compañía de Dios y de los hombres. Desaparece el compromiso personal, pues mi ser es reemplazado por "cualquier hombre". El dramatismo y el compromiso se esfuman juntos al ocultarse el individuo concreto, y gracias también a la apaciguadora aparición de Dios y de los otros hombres. La existencia trémula y exaltada se deslía en la serena contemplación de la Razón divina.

3. *El contenido objetivo del hecho filosófico.*—Analizado desde la perspectiva del hecho filosófico, en el texto de Malebranche se explicita un contenido latente. El pensamiento del filósofo francés no discurre deslizándose sin violencias, sino que se arremolina en ciertos puntos, justamente el que nos ha interesado, creándose tensiones entre polos ideológicos que parecen excluirse. En la poderosa fluencia de la idea central que Malebranche desarrolla sistemáticamente, flotan otras ideas inmaduras sin formar cuerpo con ella, a modo de elementos heterogéneos en germen. No las

discute ni tampoco niega; pero menos las desenvuelve: las consigna, sencillamente. No era necesario incluirlas, pues podrían ser eliminadas sin alterar el curso de la reflexión. están de más, simplemente. No adhiere ni asiente a esos elementos de naturaleza discrepante; más bien están depositados, incrustados, en el sistema central, como esas rocas que parecen resistir la dirección de las aguas. Hay allí prefiguradas otras filosofías. Parecería que las ideas inmaduras fuesen impuestas por la fuerza compulsiva de ciertas experiencias, pero con un impulso amortiguado sea por una configuración espiritual inapropiada, fuere por un tiempo histórico poco propicio a su desarrollo. Otras épocas más favorables, la nuestra, por ejemplo, darán forma a esas intuiciones en escorzo; las elaborarán sistemáticamente dando lugar a una especie de ucronía del pensamiento filosófico.

Empero, estos factores antagónicos no se dan exclusivamente en Malebranche; no es un caso de regionalismo filosófico. Las tensiones antinómicas son frecuentes. En otro estudio nuestro, hemos mostrado cómo en la certidumbre del cogito cartesiano estaban dadas las condiciones para el problematismo de la filosofía contemporánea (1). Desde que Aristóteles se apartó del platonismo porque era más amigo de la verdad que de su maestro, se han repetido a menudo estas fluctuaciones conflictivas que se originan en la estructura antinómica de la filosofía. Señalemos algunas actuales: el marxismo hegeliano negando el hegelianismo; Bergson se opone y contradice a Spencer, cuando su propósito primitivo fué completarlo; Heidegger contra Husserl, no obstante su formación fenomenológica; el idealismo del empirismo lógico, en que incurre a pesar de su pretensión de atenerse a los hechos, etc. No es, pues, circunstancial el encuentro de estas oposiciones dialécticas: afloran espontáneamente del subsuelo de las doctrinas cuando se las encara como *hechos filosóficos*. Es la estructura dilemática de la filosofía, y tal vez de la realidad, que se hace presente.

¿Cómo explicar la coexistencia de estas estructuras ideológicas que deberían excluirse, sobre todo cuando son interiores a una filosofía, como en el texto de Malebranche? Es muy comprometente responder a esta pregunta, pues obligaría a elaborar toda una filosofía. Sólo hemos de esbozar, ligeramente, algunas direcciones que podrían seguirse a modo de líneas investigatorias.

Las filosofías muestran núcleos antinómicos, especialmente visibles cuando se las estudia como *hechos filosóficos*. Unas veces, esos antago-

(1) Mario Ciudad Vásquez. *La certeza cartesiana y el problematismo contemporáneo*. Revista de Filosofía, Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1950. Vol. I, N° 4, págs. 397-418.

nismos son internos, en otras ocasiones, se dan entre diferentes filosofías. Sea como fuere, el problema puede plantearse a base de dos posibilidades fundamentales: las antítesis son puestas por el pensamiento, o bien son dadas por la realidad. Proviene las tensiones dialécticas del sujeto que filosofa, o del objeto sobre el cual reflexiona.

En el primer caso, si proceden del sujeto, hay lugar para una tipología filosófica, o sea, existiría margen para reducir la multiplicidad de concepciones filosóficas a determinadas formas básicas. Esto ya ha sido hecho por Dilthey y Rickert, entre otros filósofos, pero se podría ensayar una tipología caracterológica, o sea, fundamentar la diversidad teórica en la diversidad de las complejidades espirituales tipos de los pensadores. Habría que sistematizar esas constantes psicológicas que incitan a reflexionar sobre la realidad y la vida desde ángulos específicos. No se trataría de una mera descripción tipológica de las filosofías, al modo de Dilthey, sino de una explicación caracterológica de esa tipología, en la que se encontraría el origen de la inclinación y sensibilidad del filósofo para mantener una actitud unitaria determinada en el enfoque de los problemas. Pero no hay que olvidar el tiempo histórico que inhibe o favorece la reflexión sobre el contenido de las intuiciones originarias y primordiales. Hay también, pues, lugar para una tipología del "espíritu de la época" de alcance histórico-cultural, mediante la que podrían precisarse los ambientes culturales tipos en que se desenvuelven las filosofías. Una y otra, tanto la caracterológica psicológica como la histórico-cultural, serían explicatorias, no descriptivas. ¿Hasta dónde se las puede separar en virtud de sus múltiples e íntimos entrelazamientos?

En el segundo caso, que tiene un particularísimo interés, o sea, cuando se plantea el estudio de los contrastes antinómicos como si de alguna forma procediesen de la realidad —no del pensamiento—, es posible ver en estas oposiciones datos primarios objetivos. El pensamiento parece estar instado por una realidad compleja y riquísima que presiona y se impone no obstante el cauce rígido que el pensamiento le ofrece a causa de su configuración tipológica. Las aguas de la realidad irrumpirían en esos cauces, pero en las situaciones en que las antinomias internas afloran visiblemente, como en Malebranche, esas aguas lo desbordarían en razón de su plenitud, y es así como juntas y aun adheridas a las concepciones centrales del filósofo, observaríanse los elementos ideológicos heterogéneos e inmaduros de que hemos hablado. La multiplicidad de concepciones, por tanto, no sólo se debería a la diversidad caracterológica de los filósofos, sino también, en algún grado, a la complejidad misma de la reali-

dad. Las contradicciones paradójicas constituirían materiales de inapreciable valor para la elaboración de la metafísica. Habría que ahondar en las diferencias dialécticas para encontrar la raíz de ciertas certidumbres metafísicas. El *hecho filosófico* se convierte así en una fuente de datos y elementos para la investigación metafísica; se transforma en un legítimo modo de recibir la imprescindible mordedura de lo real. En el *hecho filosófico*, a causa de los contenidos antinómicos que revela, se da una evidente vía de acceso a la dialéctica. Sea que se planteen las antinomías como propias del pensamiento, o fuere que se las afirme como oposiciones inherentes a la constitución del objeto, la reflexión filosófica ha de sentirse compelida hacia una teoría de la dialéctica del ser y del pensamiento.

En resumen, si se concibe la filosofía como *hecho filosófico*, éste suministra un fundamento cierto para una doble tipología caracterológica e histórico-cultural. El hecho filosófico representa una veta riquísima para un pensamiento metafísico que no divague y que huya de la rarefacción conceptual, sobre todo porque permite incursionar por fuera del área visible según la constitución tipológica del filósofo, y acrece así la experiencia de la vida y de la realidad. El *hecho filosófico* insta, finalmente, a una teoría dialéctica que abarque tanto el plano lógico como el metafísico.

He aquí ligeramente enumerada, la compleja y riquísima problemática que se despliega a partir de la posición metodológica que hemos expuesto en el presente trabajo. La filosofía, dijimos, progresa más descubriendo problemas y denunciando los falsos problemas, que gracias al encuentro de verdades indubitables e indiscutibles. Hallar problemas, fundamentar la legitimidad de los planteamientos, por esto, es signo indicador de que se está en buen camino. La convicción de estar ante problemas auténticos implica la responsabilidad moral de estudiarlos, y cuando esa problemática posee una unidad en la que las cuestiones están como integradas, los problemas que frecuentan el espíritu del filósofo no son contratiempos, sino que poseen la calidad de estimulantes programas de investigación. Los movimientos del espíritu empalidecen en el estatismo; la impulsión a filosofar se atempera por la ausencia de incertidumbres, sin las cuales no se da una tensión positiva que cree líneas de fuerza en el pensamiento. Bienvenida entonces una posición metodológica, como la del *hecho filosófico*, que permite hacer la experiencia de los problemas en toda su bullente viveza. Enerva no saber dónde ir; estimula divisar objetividades en la lejanía, aunque fuere duro y difícil el camino que conduce a ellas.

José Ferrater Mora

¿Hay una filosofía española?

S U M A R I O

Modos de entender la expresión «filosofía española».—La filosofía como sistema de proposiciones y como modo de vida humana.—El significado de la expresión «filosofía española» está determinado por la idea de la filosofía.—Sin sentido de esta expresión desde el ángulo proposicional.—La vida como fundamento genético de la filosofía: actitud y aserto; sentido de la expresión «filosofía española»; filosofía y concepción del mundo.—Conclusiones.

Nota: anticipación del cartesianismo.—Vives, Francisco Sánchez y Gómez Pereira.—El problema de la influencia española sobre la filosofía europea moderna.

Los alemanes, los franceses o los ingleses no sienten el menor empujo cuando oyen las expresiones "filosofía alemana", "filosofía francesa" o "filosofía inglesa". No lo sienten, porque no les cabe la menor duda de que tales expresiones no sólo connotan algo, sino que también denotan algo. Cada una de ellas denota una realidad que existe o ha realmente existido. En algunos casos denotan una impresionante batería de obras que todo el mundo está de acuerdo en calificar de filosóficas. Los alemanes pueden decirse: la filosofía alemana es la filosofía de Leibniz, Kant, Hegel, Husserl, etc., una filosofía que, por lo demás, parece ser peculiar a la mente alemana y revelar algunos de sus rasgos permanentes, tales como una decidida tendencia a la especulación sin freno mezclada con una buena cantidad de sutil análisis. Los franceses pueden decirse: la filosofía francesa es la filosofía de Descartes, Condillac, Bergson, etc., una filosofía que posee asimismo ciertas peculiares características; por ejemplo: la claridad. Y así sucesivamente.

Los españoles (1) no somos tan afortunados como esas civilizadas comunidades. No estamos tan seguros como ellos de lo que quiere decir —si algo quiere decir— la expresión "filosofía española". Sospecho que nuestra incertidumbre es harto fructífera, y que justamente por no pretender saber lo que significan las palabras "filosofía española" podemos plantearnos más claramente que nadie el problema del significado de cualquier filosofía "nacional" o simplemente adjetivada. No es que carezcamos enteramente de filósofos. Nombres como Lulio, Vives, Suárez, Balmes —para mencionar sólo los que de vez en cuando aparecen en Diccionarios e Historias generales de la filosofía— no son tan insignificantes como se cree, aun cuando no sean —posiblemente con la excepción de Suárez— gigantes filosóficos.

(1) Algunas de las ideas de este ensayo fueron expuestas en una comunicación al III Congreso Interamericano de Filosofía (México, 1950), publicada en la revista *Filosofía y Letras* (México, Nº 38, 1950, pp. 379-383). Allí se trataba del "problema de la filosofía americana". Creo que la aplicación al caso presente es enteramente justificada.

Menéndez y Pelayo pasó gran parte de su vida clamando que Lulio, Vives y Suárez no son sólo figuras sobresalientes de la filosofía europea moderna, sino también filósofos que anticiparon las tendencias más resonantes de esta filosofía; por ejemplo, el cartesianismo (1). Publicó, además, largas listas de títulos sobre problemas filosóficos y científicos debidos a españoles de los siglos XV, XVI, XVII, XVIII y XIX, con el fin de demostrar que antes que una falta de filosofía española lo que hay es una falta de información sobre tal filosofía. Sería, pues, poco discreto suponer que la expresión "filosofía española" puede tener una connotación, pero no una denotación. Sin embargo, ni siquiera Menéndez y Pelayo resolvió la cuestión. Nos consoló, pero no nos convenció. La filosofía española siguió siendo un problema. Curiosamente, un problema surge a veces no por la existencia, sino por la no existencia del tema. El nuestro es uno de esos casos, particularmente agudo y aflictivo. Por lo tanto, comenzamos a sospechar que acaso la expresión "filosofía española" no era, después de todo, tan obvia como parecía a primera vista, aun admitiendo que no faltaban algunos ejemplos para representarla. Y a través del problema de la filosofía española empezamos a reconsiderar el problema general de cualquier filosofía "adjetivada".

Permítaseme plantear la cuestión lo más concisamente posible, aun a riesgo de caer en el esquematismo.

Decimos "filosofía española", y como no estamos tan seguros de nosotros como lo están los alemanes cuando dicen "filosofía alemana", tenemos que preguntarnos lo que tal expresión significa. Ahora bien, antes de descubrir lo que significa, tenemos que averiguar si significa algo, si al emplearla decimos algo juicioso o disparatado.

Los que suponen sin más que la expresión "filosofía española" es disparatada intentan demostrar su tesis mediante una extraña forma de "definición ostensiva". Señalan el hecho de que no hay en España filósofos, por lo menos en el sentido tradicional de esta palabra. Pero el sentido tradicional de la palabra se basa en una descripción definida de lo que ella significa usualmente en países como Inglaterra, Francia o Alemania. Niegan que la filosofía española posea significación, porque esta filosofía no parece cumplir los requisitos formulados por el pensamiento filosófico europeo moderno. En otras palabras, proponen un sistema lingüístico den-

(1) Véase la nota al final de este ensayo. Desde luego, Menéndez y Pelayo insistía en la universalidad de la filosofía, base de su idea de la contribución española: "Allí [en Inglaterra] había nacido una filosofía, que con no ser indígena, porque en su esencia ninguna filosofía lo es..." (*Heterodoxos*, ed. M. Artigas, t. VI, Madrid, 1930, p. 13).

tro del cual no caben por definición las palabras “filosofía española”. Como es natural, si sólo la filosofía en el sentido “tradicional” europeo del término es filosofía, la filosofía española, con las excepciones que confirman la regla, permanecerá alejada de aquélla y producirá una impresión a la vez de imitación y de extravagancia.

Pero si, con el fin de combatir esta opinión, pedimos a algunas otras gentes lo que piensan acerca de la filosofía española, no es infrecuente que hallemos una respuesta de carácter no sólo distinto, mas opuesto. “Muy bien”, dirán, “la filosofía española, diluída en la literatura y en la vida práctica, no encaja exactamente dentro del marco de la filosofía europea moderna. Pero esto significa que la filosofía europea moderna es sólo una parte de la realidad total llamada “filosofía”. Se trata pura y simplemente de una interpretación racionalista e intelectualista del conjunto de la filosofía”. “Los españoles, proseguirán, y aun gritarán esos críticos, no nos limitamos a la filosofía racionalista, porque creemos en una filosofía arraigada en la totalidad del ser humano”. Y con el fin de demostrar que no sólo nos distinguimos en *esta* clase de filosofía, sino también que estamos muy adelantados en ella, evitan mencionar nombres como los de Lulio, Vives o, sobre todo, Suárez, e insisten en nombres como los de Cervantes, Gracián, Quevedo, San Juan de la Cruz, quienes, según Unamuno —sin duda el más impenitente defensor de esta opinión—, han comprendido al hombre y no sólo a la naturaleza, la existencia y no únicamente la esencia (1). Parecen, pues, estar de completo acuerdo con el poeta León Felipe, cuando éste nos dice, de una manera tan hermosa como incientífica: “El eje del mundo es una canción y no una ley”.

Mi primera afirmación consistirá en que ambos modos de entender la expresión “filosofía española” son correctos si hacemos uso *mutatis mutandis* del llamado principio de complementaridad (2). Se trata, por lo

(1) He aquí una de las muchas posibles citas de Unamuno al respecto: “Si hablamos de geometría alemana o de química inglesa, decimos algo, ¡y no es poco decir algo!, pero decimos más si hablamos de filosofía germánica o escocesa. Y decimos algo, porque la ciencia no se da nunca pura, porque la geometría y más que ella la química, y muchísimo más lo filosofía, llevan algo en sí de pre-científico y de sub-científico, de sobre-científico, como se quiera, de intra-científico, en realidad y este algo va teñido de *materia nacional*” (*Ensayos*, I. Madrid, 1916, pp. 28-29: *La Tradición eterna*). Un texto clásico, es desde luego, el Apéndice a *Del sentimiento trágico de la vida*. Aunque con distinto supuesto (ya sea por irracionalismo, o por convencionalismo), varios autores admiten hoy “creencias” en la base de las ciencias (Cf. Max Born, *Natural Philosophy of Cause and Effect*, Oxford, 1949).

(2) Hablo del “principio de complementaridad” (elaborado por Niels Bohr) por ser hoy día bien conocido de la mayor parte de científicos y filósofos. De un modo más estricto tendría que referirse al método de la “doble dirección” expues-

tanto, de opiniones que pueden ser calificadas a la vez de verdaderas y falsas, no de modo contradictorio, sino meramente *contrario*. Ahora bien, cuando esto ocurre no hay otro modo de salvar el obstáculo que por medio de un análisis de los significados. De lo contrario, las controversias se harán interminables y, como Bergson sugirió a propósito de ellas, perfectamente inútiles. Como sospecho que la mayor parte de las dificultades surgidas a este respecto obedecen a que ambos contendientes usan el término "filosofía" en dos diferentes significados, o bien aplican el mismo significado indiscriminadamente a dos distintos objetos, no hay más remedio que volver a formular el problema en términos de un previo y humilde, pero indispensable, análisis de significaciones.

Con el fin de desbrozar el camino, estableceremos una distinción entre dos conceptos de la filosofía. Esto no significa que la filosofía *misma* tenga que ser dividida en dos orbes separados. De hecho, la distinción *no* es una distinción entre dos diferentes *contenidos*, porque el contenido mismo constituye una de las bases que hacen la distinción posible. Veámoslo con algún detalle.

Cuando usamos la palabra "filosofía" en expresiones tales como "filosofía española", no nos preocupamos por lo común de indicar lo que entendemos exactamente por aquel término. Lo mismo ocurre cuando hablamos de filosofía como un sistema de pensamientos estrechamente relacionados, y aun determinados, por un ámbito cultural o por una época histórica. Esta vaguedad no resultará perjudicial para nuestra investigación en tanto que, como historiadores, nos propongamos describir tan sólo las realizaciones culturales de una época. Pero tan pronto como intentemos usar el término como filósofos, violaremos la regla de la precisión que, cuando menos en teoría, constituye una de las caras aspiraciones de nuestros colegas. Esto no se debe a que el término carezca de significación, sino más bien a que tiene *varias* significaciones. Ahora bien, cuando un término posee distintos significados, es usual que uno de ellos encubra cuidadosamente a los otros. Con ello nos hacemos la ilusión de que hablamos acerca de una cosa determinada cuando, de hecho, estamos hablando acerca de un conjunto indeterminado de entidades. ¿Cuáles son, pues, los significados a que sin saberlo aludimos cuando pronunciamos o escribimos la palabra "filosofía"?

to en mi libro *El sentido de la muerte* (Buenos Aires, 1947, Cap. I, especialmente p. 64). No quiero subrayar, como es usual, las diferencias entre este método y el principio de Bohr, o las bases en torno a las cuales se ha constituido la llamada "Escuela de Zürich" (Véase sobre ella el Art. "Zürich" en mi *Diccionario de Filosofía*, 3ª edición, Buenos Aires, 1951, antes al contrario me complace advertir que desde distintos lugares se va llegando a conclusiones muy parecidas.

A mi modo de ver hay por lo menos dos significados. En primer lugar, por "filosofía" entendemos una serie de proposiciones que por su contenido o su intención llamamos filosóficas. En segundo término, concebimos la filosofía como un cierto comportamiento humano, es decir, como una cierta función o modo de ser de nuestra existencia. A lo primero se refiere Hegel cuando dice que la filosofía no busca consuelo. A lo segundo se refiere Séneca cuando escribe que la filosofía nos enseña a hacer y no a hablar: *facere docet philosophia, non dicere* (1). Aunque no es éste el lugar de explicar *en detalle* mi opinión sobre el tema, no puedo por menos de proponer que ambos significados de la palabra "filosofía" no son *stricto sensu* filosóficos, es decir, fundamentos *reales* de ningún sistema de pensamiento. Para usar el vocabulario escolástico, diré que ni la filosofía como serie de proposiciones, ni la filosofía como actividad humana son un *constitutivum* de la filosofía misma, sino más bien dos ejemplos de lo que los alemanes solían llamar *Grenzbegriffe*, conceptos-límites. Para que no haya dudas al respecto, será conveniente declarar de una vez que la filosofía no puede ser *enteramente* reducida a ninguno de los conceptos mencionados. No hay ninguna filosofía que sea simplemente un modo de ser humano. No hay tampoco ninguna filosofía que sea meramente un sistema de proposiciones. La "verdadera" filosofía, tal como ha existido y existe *de hecho*, es un paso concreto e infatigable de un punto a otro, de un *extremo* a otro. Para ser más exactos: nunca podemos decir que la filosofía es *o* un sistema proporcional *o* una actividad humana. El problema de la "decisión" —ya sea formal, ya sea existencialmente— no encaja de modo adecuado dentro de nuestro marco. Pero si la filosofía es a la vez una actividad y un sistema de proposiciones, será necesario averiguar cuál es en cada caso la *tendencia* principal de cada uno de los muchos sistemas de filosofía y de cada una de las todavía más numerosas ideas acerca de ésta. Una distinción rigurosa será metódicamente ineludible. Ocurre aquí, pues, lo mismo que sucede con el muy debatido problema acerca de la distinción entre las sustancias orgánicas y las inorgánicas. Tal vez no haya distinción real entre estas dos sustancias. Acaso la actual teoría de los "biones" represente verdaderamente el eslabón perdido y sea posible traducir el len-

(1) Para Hegel véase *Filosofía de la Historia*, trad. esp. de José Gaos, Madrid, Tomo I, 1928, p. 52. El pasaje en cuestión no se halla en la Jubiläumsausgabe, de Hermann Glockner (t. 11, 1928) hecha a base de los textos preparados por Gans, Karl Hegel, Michelet, Rosenkranz y otros. La trad. de Gaos procede de la edición de G. Lasson (Félix Meiner, Leipzig), basada en un manuscrito original de Hegel y cuadernos de apuntes, edición que, como señala Gaos, está muy enriquecida con respecto a las anteriores y que "puede considerarse como reproducción aproximadamente exacta de las lecciones profesadas" (*op. cit.*, I, p. 421). Para Séneca, véase *Ep.* XX, 2. Desde luego, podrían citarse muchos otros ejemplos.

guaje del biólogo al lenguaje del físico. Pero el hecho es que el biólogo y el físico emplean distintos métodos. Aun en el caso de que la filosofía como unidad no pueda ser *realmente* desintegrada, es conveniente admitir la posibilidad de una ruptura metodológica. Lo es tanto más cuanto que sólo a base de ella podremos alcanzar de nuevo la primordial unidad.

El significado de la expresión "filosofía española" depende de la idea de la filosofía.—Como sistema de proposiciones y, por lo tanto, como poseyendo un determinado *contenido*, me parece harto difícil dar un sentido a la expresión mencionada. Cuando digo "como sistema de proposiciones", no mantengo que la filosofía deba ser esencialmente un contenido proposicional dotado de autonomía epistemológica. En otros términos, no recomiendo ni siquiera que se consideren las proposiciones de la filosofía como *específica y exclusivamente* filosóficas. Hasta acepto que sea más plausible reducir la filosofía a un análisis de toda suerte de proposiciones como tales. No es otra la idea de Wittgenstein en su famoso *dictum* según el cual la filosofía no es una teoría, sino una actividad (la filosofía, decían ya los escolásticos, tiene sólo un "objeto formal"). Mas el término "actividad" no coincide aquí estrictamente con las expresiones "filosofía como modo del ser humano" o "filosofía como función de la vida humana". Se refiere tan sólo al supuesto de que las proposiciones filosóficas no son epistemológicamente autónomas y que, por lo tanto, no pueden ser analizadas como proposiciones relativas a un determinado contenido —el llamado "objeto filosófico"—. Cuando definimos la filosofía como un sistema proposicional, incluimos, pues, en este concepto la filosofía como un análisis lógico de los pensamientos o de las expresiones en las que van envueltos. Mas tanto en un caso como en el otro estoy convencido de que no podemos cualificar las proposiciones que formulamos como filósofos si no es con adjetivos como los de "verdaderas" o "falsas" (1). Supongamos que nos entra la duda acerca de esta sumisión de las proposiciones filosóficas a la lógica tradicional bivalente. La afirmación sigue en pie. Si admitimos una lógica plurivalente —y creo que debemos admitirla por lo menos como un útil artificio—, las proposiciones filosóficas seguirán siendo incluibles, en una "tabla de valores de verdad", es decir, no serán cualificadas si no es en tanto que verdaderas, falsas o cualesquiera otros valores interme-

(1) No ignoro que el concepto de verdad es sumamente complejo y que, por consiguiente, no resuelve la cuestión decir que una proposición es o no verdadera. Pero creo que para mi propósito es suficiente el vago concepto de verdad aludido en el texto. No siempre es posible ni conveniente definir estrictamente todos los términos empleados.

dios. Todas las proposiciones poseerán algo en común, algún significado. Y aun si eludimos el significado en el sentido “tradicional” y nos adherimos a una concepción “formalizada” de la verdad, seguirá siendo indudable que algún signo específico tendrá que ser “afectado” a cada una de las proposiciones. Como algunos autores han destacado, aun una lógica extensional no puede prescindir de la significación lógica como algo distinto de la sintaxis del lenguaje. En tal caso, la proposición filosófica será verdadera, falsa o, si se quiere, indeterminada. En modo alguno podrá escapar a lo que puede llamarse el “ámbito de la significación”. No puedo explicar aquí con el debido detalle por qué creo que este ámbito de significación depende últimamente de la objetividad. Digamos simplemente que, desde este punto de vista, el significado de una proposición es siempre el mismo. Otra cuestión es el que no podamos efectivamente aprehenderlo. Supongamos que por una razón u otra no poseemos un conocimiento suficiente acerca de la verdad, falsedad, etc., de las proposiciones. Aun entonces, nuestra ignorancia tendrá que ser medida de acuerdo con el “valor” al cual se refiera. No podremos adscribir una “tabla de valores de verdad” a una determinada proposición filosófica porque, por ejemplo, careceremos de los instrumentos adecuados con el fin de tomar las correspondientes “medidas”. Desde luego, tales medidas deben ser entendidas primariamente como medidas “mentales”. No estoy tan seguro como lo están los operacionalistas extremos de que midamos con nuestras manos más bien que con nuestra mente. Las “lecturas” de las medidas son en sí mismas una clase de medida. Pero en cualquier caso el significado de una proposición dependerá del hecho de que tales medidas puedan ser tomadas. Desde este punto de vista *no* podemos decir que la expresión “filosofía española” tenga sentido. Podríamos inclusive anunciar que ninguna “filosofía nacional” —francesa, alemana o inglesa, o la que sea— tiene un sentido. Sé muy bien que la unidad de “medida” de las proposiciones filosóficas puede ser la historia misma, y que en tal caso estaríamos inclinados a pensar que la filosofía sólo es comprensible en tanto que historia. En otras palabras, puede suceder que la historia sea el patrón elegido para medir la objetividad de las proposiciones filosóficas. Mas la historia —o, si se quiere, la “historicidad”— no poseerá significación a menos que no la hagamos encajar dentro de una más amplia objetividad de la cual depende inclusive la objetividad del sentido de las proposiciones históricas.

Si desde este ángulo negamos decididamente el sentido de la expresión “filosofía española” o de cualquier otra filosofía “nacional”, no ocurre lo

mismo cuando consideramos a la filosofía primordialmente como un modo de ser humano o como una función de la vida humana. En tal caso, la vida humana aparece como el fundamento *genético* del conocimiento filosófico. Las peculiares condiciones de la vida son entonces las peculiares condiciones de la filosofía. Y, con el fin de ser debidamente comprendida, la filosofía deberá entonces poseer un adjetivo —“español” u otro—. Ahora bien, aun en este caso debemos andar con cuidado. Supongamos que por un instante nos adhiramos a la tesis según la cual la filosofía es primordialmente una función de la vida humana. Pues bien, resultará todavía muy problemático que podamos considerar tal función como el “horizonte último” de las proposiciones filosóficas. Mi impresión *personal* es que ello no es posible. De hecho, si contestamos afirmativamente, si mantenemos que en último término la filosofía y la vida son como la función y el argumento en una función proposicional, estaremos obligados a admitir dos hipótesis. La primera, que la filosofía se halla enteramente inscrita en la esfera humana. La segunda, que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas. No puedo ahora dilucidar una cuestión tan difícil. Me limitaré a decir que si la filosofía es reducida al llamado horizonte último de la vida humana, nuestro tema no será ya hacer filosofía, sino vivir pura y simplemente. Y si la filosofía se disuelve enteramente en la vida, no veo cómo podríamos decidirnos en ningún momento a plantearnos formalmente cuestiones filosóficas.

No me opongo, desde luego, a la posibilidad de adoptar tal *actitud*. Mas adoptar una actitud es cosa muy diferente de formular un *aserto* —aun un aserto sobre la misma actitud—. La actitud adoptada quedará enteramente inscrita en el marco de la vida. En cambio, el aserto, aun surgido de una situación vital, no está situado al mismo nivel de la vida. Esto explica por qué un aserto acerca de la vida ha de basarse en una “percatación” del objeto, pero sólo puede ser formulada como una “descripción” del mismo (1). En otros términos, una actitud tal como la antes descrita destruye cualquier posible aserto, cuando menos en el sentido formal de esta palabra. Supongamos que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas. Pues bien, el aserto de que todas las acciones humanas son inmanentes a sí mismas *no* es inmanente a sí mismo. Si deseamos conservar la perfecta inmanencia a sí mismas de las acciones humanas, tendremos que abstenernos de formular ningún aserto y nos veremos precisados a li-

(1) “Percatación” designa aquí aproximadamente lo mismo que la *Besinnung* de Dilthey. También puede ser entendido por analogía con la “acquaintance” de James y Russell. “Descripción” es usado en el mismo sentido en que lo ha empleado Russell en su teoría de las “descripciones definidas”.

mitarnos a la acción. Insisto, por lo tanto, en que la *reducción completa* de la filosofía a un horizonte último de la vida humana es una actitud posible, pero no es un aserto posible. Por consiguiente, aunque la filosofía como función de la existencia humana pueda explicar genéticamente el conjunto de las proposiciones filosóficas, la *validez* de éstas quedará *todavía* inexplicada.

Ahora bien, es obvio que cuando empleamos la expresión “filosofía española”, nos referimos a este segundo y último concepto de la filosofía. Desde este punto de vista podremos decir que *hay* una filosofía española. Diré más aún: sólo desde este punto de vista se podrá decir que hay *concretamente* alguna filosofía. Situados en este nivel, ya no será absurdo decir que la filosofía surge sólo como un fenómeno histórico. Pero, una vez más, esta condición histórica de la filosofía, que explica muy satisfactoriamente su génesis y aun su “sentido”, no puede explicar la significación lógica de sus proposiciones, a menos que entendamos por “significación” lo que más adecuadamente podríamos enunciar como “estilo”, “forma” o “modo” de expresión.

Comprendo muy bien que para demostrar cumplidamente esta tesis, serían necesarios algunos otros sólidos argumentos. Pues la tesis no quedará suficientemente aclarada hasta que podamos demostrar cómo es posible una filosofía rigurosa sin que tengamos que situar a esta filosofía —y, en general, a cualquier pensamiento humano— fuera de lo que es usual llamar una concepción del mundo, una *Weltanschauung*. No pretendo decir que la filosofía y la concepción del mundo no tienen nada en común. Por el contrario, me parece que, aun si nos adherimos a una tendencia “cientificista”, tenemos que sostener que tienen mucho en común. Pero la relación entre filosofía y concepción del mundo es, a mi entender, distinta de la que suele admitirse por los partidarios de lo que podríamos llamar la “escuela diltheyana”. Es probable que, desde el punto de vista genético, la concepción del mundo sea *una* de las bases de la filosofía. Hasta es plausible sostener que la concepción del mundo determina la existencia *concreta* de la filosofía. Pero esta determinación no es positiva, sino negativa. La filosofía está determinada por una concepción del mundo en el sentido de que ésta constituye el ámbito dentro del cual la filosofía emerge como concreta actividad humana sin la cual no habría, por supuesto, ninguna proposición filosófica. Este hecho hace posible entender en qué sentido y en qué proporción tenemos que mencionar o no una concepción del mundo con el fin de explicar la “base” de una filosofía. Por lo menos, nos aclarará hasta qué punto una filosofía, aun inscrita en el marco de una

determinada concepción del mundo, no se halla positivamente determinada por ésta. Para usar el vocabulario tradicional: una concepción del mundo puede ser algo *sine qua* no habría ninguna filosofía. Pero no es legítimo suponer que una concepción del mundo es algo *quamobrem* hay filosofía. La condición de existencia no es siempre un *constitutivum* de la realidad.

Tengo la impresión de que expresiones como "la filosofía española" u otra cualquiera "filosofía nacional" sólo pueden ser explicadas desde esta base, es decir, admitiendo como verdadero uno de los dos conceptos posibles de la filosofía. Tengo también la impresión de que todas las confusiones habidas en este terreno se deben a que no se ha distinguido suficientemente, para los propósitos metódicos, entre la filosofía como sistema de proposiciones y la filosofía como modo de la vida humana. En suma: como sistema de proposiciones *no* podemos decir que haya una filosofía española. Pero como modo de la vida humana, y con las restricciones señaladas, podemos decir no sólo que la expresión "filosofía española" tiene sentido, sino que la filosofía española es uno de los "sistemas" de pensamientos en los cuales la condición de ser una función de nuestra existencia está más cumplidamente realizada.

Pocos han comprendido esto de manera tan profunda como Américo Castro cuando escribe que "la historia de Europa no se entendería sin la presencia de España, que no ha descubierto teoremas matemáticos ni principios físicos, pero *ha sido* algo de que Europa no ha podido prescindir, y que resaltarán debidamente el día en que las historias de cada variedad humana, sean concebidas como un vivir en conflicto consigo mismo" (1). Un pueblo que insiste en "ser" más bien que en "manipular"; un pueblo que prefiere *ser* realidad más bien que convertirse en un operador de la realidad, es, por supuesto, el más adecuado defensor de la filosofía como modo de ser humano y el más inconciliable enemigo de la filosofía como *mero* sistema de proposiciones. En este sentido podemos decir que no sólo hay una filosofía española, sino inclusive que la filosofía en España sólo puede ser entendida como filosofía española. Mi respuesta a la cuestión "¿Hay una filosofía española?", es, pues: sí, en un sentido; no, en otro. Ahora bien, me parece que si los no españoles —o no hispánicos— pudiesen aprender un poco de nosotros y abandonar por unos momentos su bien conocida tendencia a reducir el ser al entender, y el entender al operar, nosotros podríamos aprender también mucho de ellos y abstenernos de insistir demasiado en transformar la realidad de acuerdo con los ideales

(1) A. Castro, *España en su historia* (Buenos Aires, 1948), p. 641.

humanos. No propongo un programa ecléctico. Insinúo más bien la posibilidad de una integración que permita conservar la vitalidad de las partes integrantes. Los españoles (cualquiera que sea mi opinión *personal*) entienden la filosofía primariamente como función de la existencia humana. Ahora bien, con el fin de hacerse entender tienen que usar conceptos que, en cuanto tales, deben quedar sometidos a los principios de la validez lógica —o, si se quiere, de la convención lógica—. Esto les obliga a prescindir por algunos momentos de concebir la vida como filosofía con el fin de realizar un esfuerzo destinado a formular una filosofía *de* la vida. Es posible que, como tal, pueda alcanzar una validez universal. Incorporados en significados bien precisos y definidos, los pensamientos formulados al respecto por los españoles ya no serán inmanentes a la vida, sino —en un sentido muy amplio del término “trascendencia”— trascendentes a la vida. Acaso entonces podremos coincidir con los otros. Acaso será posible ser españoles o hispánicos sin dejar de ser europeos. Acaso entonces los otros se harán a su vez un poco españoles y conseguirán entender que la filosofía de éstos no es un modo enteramente insensato de enjaretar vagos pensamientos.

Creo que a estas alturas el lector de estas páginas habrá descubierto ya que casi todas ellas se basan en los resultados de lo que podría llamarse el método (1) neo-wittgensteiniano. A lo largo de este discurso me ha guiado una fórmula tan vieja como el hombre, porque pertenece al sentido común, pero que algunos de los seguidores de la última fase del psicoanálisis filosófico han puesto en vigor de nuevo: “Dígalo como quiera, pero tenga cuidado . . .” O, como lo ha escrito John Wisdom: “Si se me permite una sombra de ingenio: los filósofos deben seguir procurando decir lo que no se puede decir”.

NOTA.—Es curioso comprobar que los críticos españoles han subrayado siempre la anticipación del cartesianismo, y especialmente las ideas contenidas en el *Discurso del método IV* y en las *Meditaciones II*, por los pensadores españoles. Esto puede ser debido al hecho de que todos ellos han reconocido implícitamente en tales textos, y sobre todo en el *Discurso*, lo que Ortega y Gasset llama el comienzo de “la sinfonía del pensamiento moderno”. (Véase “Apuntes sobre el pensamiento. Su teurgia y su demiurgia”, publicado en *Logos*, Buenos Aires, I, 1944 y recogido en la última edición de sus *Obras*, t. V, Madrid, 1947, p. 538, nota 1). Por consiguiente, anticipar el cartesianismo equivaldría a prever el desarrollo de la filosofía moderna. En modo alguno significa una contradicción que la anterior insistencia haya venido

(1) Sobre este método, véanse los artículos *Psicoanálisis* y *Wittgenstein* (Ludwig) en mi *Diccionario de Filosofía*, 3ª ed. Buenos Aires, 1951. Una interpretación —probablemente osada— del método la he dado en mi artículo “Wittgenstein o la destrucción” (*Realidad*, Nº 14, 1948, pp. 129-140).

de parte de los críticos que han pertenecido al "tradicionalismo", o más bien al tipo de tradicionalismo "ilustrado", liberal, humanista y "renacentista" que ejemplifica Menéndez y Pelayo. Claro está, los hispanistas saben que en todos aquellos casos en los cuales Menéndez y Pelayo pudo subrayar la contribución de un español al pensamiento europeo y aun "universal", no se preocupó demasiado por su heterodoxia (se hallan numerosos ejemplos de esta actitud en *La Ciencia española*, en la *Historia de los heterodoxos españoles* y en los *Ensayos de crítica filosófica*, especialmente en los que se refieren a la tradición platónica en España o a los precursores españoles de Kant). Acaso la razón principal de ello es que el gran crítico se las arregló siempre para llamar la atención sobre el hecho de que inclusive los pensadores españoles heterodoxos tuvieron siempre fuertes propensiones religiosas (Véase Samuel Gili Gaya, *Diccionario de Literatura Española*, Madrid, 1948, s. v. MENÉNDEZ Y PELAYO, p. 395). También puede deberse a que no sólo subrayó el carácter renacentista y moderno de la cultura española e intentó revelar la tendencia de los grandes filósofos españoles (Vives, Fox Morcillo, Suárez) hacia un pensamiento armónico de índole "Leibniziana", sino que él mismo tendió cada vez más a una especie de "historicismo" moderado (Cf. Pedro Laín Entralgo, *España como problema*, Madrid 1949, y también Menéndez y Pelayo, *Historia de sus problemas intelectuales*, Madrid, 1945. Un ejemplo patente de tal "historicismo" se halla en el discurso "La historia considerada como obra artística", [1883], incluida en los *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Edición Nacional, Santander, Aldús, S. A. Vol. VII, 1942, pp. 30 y sigs.). Ahora bien, en lo que toca a la anticipación del cartesianismo, ninguno de los filósofos antes mencionados (Vives, Fox Morcillo, etc.) pueden reclamar una influencia directa. He aquí por qué Menéndez y Pelayo introdujo tan hábilmente algunas tendencias "intermedias" con el fin de explicar, por ejemplo, la dependencia en que se halla Descartes respecto a Vives —el "kantiano moderado", el filósofo pre-escocés, el "hamiltoniano" *avant la lettre*. Según el crítico español, la filosofía de Vives, o el "vivismo" (conocida también con el nombre de "filosofía crítica") es como un tronco del cual han surgido cuatro ramas: 1. El peripatetismo clásico, entendido como peripatetismo *puro*, libre de influencias escolásticas o averroístas; 2. El "ramismo" español —una tendencia aristotélica templada por el "vivismo"; 3. El ontopsicologismo de Fox Morcillo, que intentó conciliar el platonismo y el aristotelismo dentro de un espíritu "vivista", y 4. El cartesianismo pre-cartesiano, representado sobre todo por los "filósofos naturales" (Cf. *La Ciencia Española*, edición Miguel Artigas, Vol. I, Madrid, 1933, pp. 212-214). Esta clasificación no coincide exactamente con la que introdujo Menéndez y Pelayo en el "Índice bibliográfico" de la misma obra (Vol. II, Madrid, 1933, pp. 202-217) y que es bastante más rígida. Pero el propósito que guió al autor es el mismo. Es cierto que el empirismo de Francis Bacon, el racionalismo de Descartes, y la filosofía del sentido común, de Buffier, son, según Menéndez y Pelayo, ramas directas del tronco filosófico de Vives, y que el cartesianismo era para él un "desarrollo parcial de la doctrina de Vives" (Gumersindo Laverde había ya hablado de Vives como de un filósofo que sembró las "semillas" del "baconismo", del "psicologismo escocés" y del "cartesianismo"; véase *La Ciencia Española*, ed. citada, Vol. I, 1933, p. 13). Pero con más frecuencia se inclinó a interponer entre Vives y Descartes algunas otras tendencias que permitieran atemperar la tesis de una

influencia directa. La única razón que permite argüir en favor de una influencia de Vives sobre Descartes reside en la aplicación por Vives del método de la observación y de la experimentación a los fenómenos del mundo interno (Véase "De los orígenes del criticismo y del escepticismo en España y especialmente de los precursores de Kant", en *Ensayos de crítica filosófica*, reimpreso por Emecé, Buenos Aires, 1946, pp. 219-232). La misma actitud adoptaron Menéndez y Pelayo y Adolfo Bonilla y San Martín en su obra *Luis Vives y la filosofía del Renacimiento* (Madrid, 1903, Parte II, cap. viii, pp. 476 y sigs.). Por otro lado, el "psicologismo" de Vives fué subrayado con frecuencia en las obras de Menéndez y Pelayo, revelando de este modo inconscientemente la "debilidad" histórica de la filosofía de Vives en un instante en que la *philosophia triumphans* estaba en camino de ser una *Fundamentalontologie*. Lo mismo ocurre con Francisco Sánchez. En el prefacio a su propia traducción del *Quod nihil scitur*, Menéndez y Pelayo llama la atención del lector sobre las sorprendentes coincidencias entre la crítica de la *disputatio* escolástica contenida en el libro y el rechazo por Descartes (y, podría añadirse, por otros autores de la época) de la mera discusión silogística. Sin embargo, Sánchez era evidentemente un maestro del *ars nesciendi*, y su "influencia" sobre el cartesianismo, caso de haberla, podía ser sólo negativa (el cartesianismo habría sido "preparado" por Sánchez sólo del modo como fué "preparado" por Montaigne: la primera edición del *Quod nihil scitur* fué publicada en 1576 o en 1581; la primera edición de los *Essais*, de Montaigne, en 1580). Hay, en cambio, más base para atribuir a Gómez Pereira alguna influencia sobre Descartes, aun cuando la cosa no es de tan fácil demostración como algunos críticos han creído. Por ejemplo, en su ensayo sobre la *Antoniana Margarita* contenido en *La Ciencia Española* (edición citada, Vol. I), Menéndez y Pelayo señaló que Descartes "glosa" (*Discurso, V*) la tesis de Gómez Pereira, y que aunque el principio *Brutus sensu carere* está expresado más simple y claramente en los escritos de Descartes, está formulado más ingeniosamente en la obra de Gómez Pereira. Además, señaló que los argumentos aducidos por los discípulos y biógrafos de Descartes, de que el gran filósofo no había leído la *Antoniana Margarita* a causa de no ser hombre de muchas lecturas, son "presunciones harto débiles" (*op. cit.*, p. 428). Menéndez y Pelayo no dice, ciertamente, que Descartes hubiese leído efectivamente la obra. Pero indica la posibilidad de que hubiese tenido noticias de la tesis de Gómez Pereira por medio de la *Philosophia sacra*, de Vallés. Por lo demás, acaba por reconocer que el problema de una influencia directa carece de importancia y es más bien "materia enojosa". La conclusión a que llega es la de que Gómez Pereira—"cartesiano antes de Descartes" (p. 36), el "Descartes español" (*Heterodoxos*, Libro V, cap. II, ed. Emecé, Buenos Aires, Vol. V, 1945, p. 328)— se hallaba tan adelantado a su propia época, especialmente en el campo de la psicología experimental, que muy bien podía ser considerado como un precursor de Descartes, de Francis Bacon y de Reid. En su estudio biográfico de Gómez Pereira y del adversario de éste, Luis de Mercado ("Gómez Pereira y Luis de Mercado: Datos para su biografía", en *Revue Hispanique*, 1914, t. XXXI 1-62; para Gómez Pereira especialmente, pp. 1-29), Narciso Alonso Cortés escribe que "las atrevidas innovaciones" de Gómez Pereira "merecieron la aprobación o el examen de Descartes, de Huet. de Baylse." De modo similar expresa su opinión Eloy Bullón en el libro *Los precursores españoles de Bacon y Descartes* (Salamanca, 1905; no he podido consultar la obra de S. Cuevas, Zequeira,

L. Vives, Fox Morcillo, G. Pereira, La Habana, 1897, a la cual se refiere el artículo GÓMEZ PEREIRA en la *Enciclopedia Espasa*, t. 26, p. 569). El propio Descartes no menciona a Gómez Pereira. La afirmación de Huet (en la *Censura Philosophiae Cartesianae*, Venecia, 1734) de que Descartes sacó su tesis sobre la insensibilidad de los animales de alguna parte u otra (Huet cree que la fuente última se halla en Proclo) no se apoya en ningún hecho. Bayle subraya las semejanzas entre Descartes y Gómez Pereira sobre este problema, pero evita cuidadosamente manifestar una opinión clara y terminante acerca de si el filósofo francés tuvo o no conocimiento directo de la *Antoniana Margarita* (que fué publicada en Madrid en 1554; la segunda edición apareció en Frankfurt en 1610). Bayle declara que tanto la tesis de Descartes como la de Gómez Pereira son "paradojas" (un término aplicado por el propio Gómez Pereira a su teoría) y que el último "hizo gala del espíritu de contradicción, pues aparentaba combatir las doctrinas mejor fundadas y sostener paradojas" (*Dictionnaire historique et critique*, 5ª edición, Amsterdam, s. v. GOMEZIUS PEREIRA, p. 559). De hecho, Bayle mantiene que para Gómez Pereira "los animales son máquinas", y que en este respecto su doctrina es idéntica a la cartesiana. Y en las notas al artículo citado acumula gran cantidad de opiniones relativas a la paradójica tesis y a todos sus posibles precursores —un problema histórico al cual había hecho ya referencia *in extenso* en las *Nouvelles de la République des Lettres* (marzo, 1684, art. II, pp. 20 y sigs.; agosto 1684, art. I, pp. 555-56; octubre, 1684, art. VI, pp. 838 y sigs.; abril, 1685, p. 435). Pero Bayle no está de acuerdo con la opinión "corriente" según la cual es posible hallar la "paradoja" en muchos escritores o filósofos antiguos. Ni en las *Tusculanae Disp. IV*, ni en Porfirio, ni siquiera —como creía Huet— en el *De abstinentia*, de Proclo (III, xx) pueden hallarse rastros de ella. Sólo el extremo espiritualismo de Proclo nos permite, al parecer, sacar alguna conclusión afirmativa. Pero aunque Proclo afirma que las almas animales no son más que "simulacros" de "imágenes" de las almas humanas, señala al mismo tiempo que poseen vida, memoria, imaginación, etc. (*In Platonis Theologiam*, III, i). Bayle supone que acaso la paradoja se halle en San Agustín (*De quantitate animae*, c. 30), en Séneca (*De Ira*, I, ii; *De brevitae vitae*, XIV), en Plutarco, Macrobio, etc., aunque cuando se consultan esos *loci* se descubre que resultan claros en todo excepto en el punto considerado. El autor del *Dictionnaire* se refiere también a Adrien Baillet, el primer biógrafo de Descartes, y concluye que como Gómez Pereira no dedujo sus paradojas de sus propios principios filosóficos, mal podía haber entendido sus consecuencias. En vista de estas opiniones, parece forzoso sostener que aun cuando Descartes hubiese tenido un previo conocimiento del libro de Gómez Pereira, habría sido de todos modos el primero en descubrir la doctrina "por un método filosófico" (la misma opinión mantiene Feijóo en el *Teatro Crítico*, Discurso IX, ed. Madrid, vol. III, 1.765, pp. 217 y sigs., donde escribe que "la doctrina de estos dos filósofos es bastante diversa. Caminaron a un fin; pero por distintos rumbos"). Como es obvio, tales opiniones no representan en modo alguno una solución al problema planteado, que era justamente el de saber si Descartes derivó o no *de hecho* su doctrina acerca de los animales, del libro de Gómez Pereira. Es comprensible que el mencionado Adrien Baillet insistiera en que Descartes, todavía muy joven, escribió varias obras menores, no publicadas en las cuales supone que expresó una opinión acerca del "alma de las bestias" o de los "autómatas", y todo ello "veinte años antes de ha-

ber dado a luz su principio relativo a la distinción entre la substancia que piensa y la substancia extensa" (Cf. A. Baillet, *Vie de Descartes*, Libro I. Ediciones La Table Ronde, París, 3ª ed., 1946, p. 27). Según el complaciente biógrafo, Descartes no había leído "a esa edad", "ni a San Agustín, ni a San Pereira [sic], ni a ningún otro autor capaz de proporcionarle indicios sobre esa opinión". Además, agrega: "parece que en su vida vió el libro de Pereira" (Véase también sobre este punto el estudio de Albert G. A. Balz, "The Cartesian Doctrine and the animal soul: an incident in the formation of the modern philosophical tradition", en *Studies in the History of Ideas*, publicados por Columbia University, New York, 1935, vol. III, p. 119, donde Balz se refiere a la Carta CCXLIV, a Mersenne). Aunque este punto no es lo bastante importante para permitir una conclusión acerca de la tan debatida originalidad de Descartes desde el ángulo de los hechos, hay que mencionarlo en vista de la bulla que se produjo en la época sobre la influencia que hubiese podido ejercer Gómez Pereira en la doctrina de la insensibilidad de los brutos. Como la cuestión aún no ha sido resuelta (las manifestaciones de José Perojo contra la idea de una influencia en sus *Ensayos sobre el movimiento intelectual en Alemania*, citados por Joaquín Iriarte S. J. en *Menéndez Pelayo y la filosofía española*, Madrid, 1947, p. 153, y las de J. M. Guardia en favor de la tal influencia en la *Revue Philosophique*, 28, 1889, 270-91; 382-407; 607-634, citado también por Iriarte, *op. cit.*, p. 249, no son sino opiniones de carácter personal, sin fundamento histórico), sería fútil intentar dar una opinión definitiva. Por un lado, sería absurdo suponer que una filosofía como la de Descartes es meramente una combinación de elementos ya existentes, aun si nos fuese posible encontrar, uno por uno, los elementos integrantes. Por el otro, es un hecho bien conocido que Descartes procuraba por todos los medios borrar las influencias y aun se enorgullecía de haber leído poco. Esta es acaso la razón por la cual Marcial Solana, después de mencionar una serie de opiniones mantenidas sobre este problema, concluye que, aun suponiendo que Descartes no hubiese leído la *Antoniana Margarita*, hay una evidente analogía entre muchas de sus doctrinas y las principales teorías de la obra de Gómez Pereira (*Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento, Siglo XVI*. Madrid, Vol. I, pp. 266 y sigs). Solana cita un curioso fragmento de la Carta VIII de las *Cartas* de Francisco Alvarado (Madrid, 1825, p. 86), donde "el filósofo rancio" pretende que Descartes "tomó casi todo su sistema de la *Antoniana Margarita* de Gómez Pereira". Y señala, además, que tales "coincidencias" no fueron advertidas por los más conocidos historiadores del cartesianismo, como Francisque Bouillier en su *Histoire de la philosophie cartésienne* (Lyon, 1854). Por lo que nosotros sabemos, no parece ocurrir así, por lo menos en la tercera edición de la obra de Bouillier, publicada en París en 1868. En efecto, después de mencionar que algunos cartesianos (André Martin, Pourchet) intentaron derivar la doctrina en cuestión de filósofos de la antigüedad (Diógenes el Cínico, Séneca y San Agustín), Bouillier escribe: "Por vez primera se encuentra el automatismo claramente expresado en una obra de Gómez Pereira, médico español, titulada, según los nombres de su padre y de su madre, *Margarita Antoniana*" (Vol. I, p. 153), y aun menciona la primera edición del libro y las objeciones de Miguel de Palacios. Ahora bien, aunque Bouillier reconoce esta prioridad del filósofo español, y el hecho de que Descartes "argumentaba de la misma manera", señala que el autor del *Discurso del método* no leyó nunca el libro de Gómez Pereira, y que la tesis del automatismo se halla estrechamente relacionada con

sus propios "principios generales acerca de la naturaleza de los seres" (*loc. cit.*). Que el problema no fué considerado como un asunto de poca monta lo muestran las numerosas obras polémicas en torno al automatismo de los animales publicadas durante los siglos XVII y XVIII y mencionadas por Bouillier, Vol. I, pp. 162-63 (aunque sin incluir los libros registrados por Menéndez y Pelayo en *La Ciencia Española*, I. 422-25). Como apenas es necesario decirlo, la *Encyclopédie* francesa, en el artículo *Ame des Bêtes* (edición Berna y Lausana, 1781, Vol. II, AL-AOU, p. 322) niega que haya habido ninguna contribución, directa o indirecta, de la filosofía española a la europea, y especialmente a la francesa. Es iluminativo citar un pasaje en la *Encyclopédie*: "Descartes, seguido por un partido numeroso, es el primer filósofo que haya osado considerar las bestias como puras máquinas; pues Gomesius Pereira, que lo dijo antes que él, no merece apenas que se hable de él a este respecto, ya que descubrió esta hipótesis por un puro azar, y ya que, según la juiciosa reflexión de M. Bayle, no había extraído esta opinión de sus verdaderos principios. Así, no se le hizo el honor ni de temerlo ni de seguirlo, ni siquiera de acordarse de él, y lo que es más triste para un innovador, no hizo tampoco escuela". Esto parece constituir la exacta *contrapartida* de las exageraciones de Alvarado. Las dos son igualmente incientíficas y antihistóricas si nos acordamos de la multitud de debates habidos sobre Gómez Pereira en su época. En cuanto a E. Saisset (*Précurseurs et disciples de Descartes*, París, 1862), a quien asimismo se refiere Solana, el hecho no es de suficiente importancia, porque este libro indica sólo a R. Bacon y a Ramus como los predecesores del filósofo francés. Solana menciona, por supuesto, la fórmula *Nosco me aliquid nosce re, et quidquid noscit est, ergo sum* (*op. cit.*, p. 267), a la cual hace también referencia E. Gilson en su edición del *Discours de la méthode* (París, 1947, p. 297; véase también "Le Cogito et la tradition augustinienne" y "Descartes, Saint Augustin et Campanella" en la segunda parte de los *Etudes de Philosophie médiévale*, de dicho autor, titulada *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, París, 1930, pp. 191-201 y 259-268), y que hizo decir a Menéndez y Pelayo, que Gómez Pereira "se adelantó a Descartes en el entimema famoso" (*Heterodoxos*, Libro V, Epilogo v, ed. cit., V, 477). La cita de Gilson procede de Blanco Soto en el *Festgabe Cl. Baeumker* (Münster, 1913, p. 371), hallándose incluida en una serie de referencias a filósofos a quienes se atribuyen proposiciones similares y cuya lista se halla en León Blanchet, *Les antécédents historiques du "Je pense, donc je suis"* (París, 1920). Gilson parece apoyar la tesis según la cual la famosa fórmula cartesiana está directamente relacionada con San Agustín (*De libero arbitrio*, II, c. 3, n. 7; *De civitate Dei*, XI, 26; *De Trinitate*, X, c. 10, n. 14), especialmente con el conocido *Si enim fallor, sum*. Esta relación, no debe tomarse ni como una "influencia" ni siquiera como un estricto paralelismo; ni la afirmación ni la negación son aquí posibles. Resulta así que aunque las relaciones entre Descartes y San Agustín (u otros autores) sean históricamente significativas e iluminativas, no afectan al punto decisivo de la cuestión, como lo señaló Ortega al referirse justamente al mismo problema. Esto es importante, porque muestra que la similaridad en las fórmulas no presupone siempre una similaridad, y menos aún, una identidad en los pensamientos (lo mismo sucede con la vida y la literatura, como Américo Castro señala en su artículo de la *Nueva Revista de Filología Hispánica*, III, 2, 1949, 148-158). De hecho, la única "analogía" que puede

hallarse entre Descartes y Gómez Pereira, y que no es fácil encontrar en otros autores, es la opinión mencionada: “los animales son máquinas”. Pero aun en este caso, las razones que tiene cada uno para mantener tal opinión son de distinto carácter. En su interesante artículo titulado “The Messes Animals make in Metaphysics” (*Journal of Philosophy*, XLVI, Nº 26, 1949), B. A. G. Fuller señala que la opinión de Gómez Pereira “fué adoptada con algunas reservas por Descartes” (p. 833), aunque reconoce claramente que las razones que tuvo el primero para sustentar su extraña doctrina no tenían otro fin que hallar una solución a las “dificultades que creaba la existencia de los animales inferiores en los problemas del mal y de la inmortalidad humana” (*loc. cit.*). Es evidente que este aspecto de la filosofía de Descartes queda, en cambio, mejor explicado a la luz de su entera concepción metafísica, es decir, teniendo en cuenta la previa separación entre la *pensée* y la *extension*, entre la pura interioridad y la exterioridad pura. Si bien, como Fuller indica, la tesis de Gómez Pereira conduce asimismo al solipsismo, no podemos concluir de ello que la base para su adopción posible era la misma que en Descartes —quien, por lo demás, pasó sobre el solipsismo como por sobre ascuas. Ahora bien, todo esto no tiene más intención que la de señalar cuán improbable, y aún cuán infecundo, resulta investigar tales problemas si se comienza con la idea de que un autor ejerció o no ejerció una determinada influencia sobre otro. Esto muestra también que el problema de la “influencia española” sobre la filosofía moderna europea no ha sido tratado casi nunca debidamente. Los pensadores españoles “pre-cartesianos” no constituyen el tronco que da origen a las ramas de la filosofía moderna, pero no son tampoco distintos de esta filosofía. Son, por un lado, un fragmento del gran diálogo de la filosofía europea del Renacimiento, y por el otro, un modo notable de pensamiento que es “germinal” y, si se quiere, “anticipador” (Véase mi librito *España y Europa*, Santiago de Chile, 1942, p. 17). Mas, a la inversa de lo que yo creía antes, esto no es una característica “eterna” o “permanente” del pensamiento filosófico de España; es sólo *uno* de sus más conspicuos caracteres. Cuando cambian las circunstancias históricas, se altera también la relación entre las filosofías española y europea. Así, la filosofía española ha tenido, paradójicamente, una influencia más directa y concreta cuando ha alcanzado la fase en la cual ha parecido cerrar un período entero. He intentado demostrar este punto en mi estudio sobre “Suárez y la filosofía moderna” (*Notas y Estudios de Filosofía*, Tumucán, Nº 7, 1951), donde la cuestión que ahora me ocupa ha sido analizada desde otro punto de vista y teniendo en cuenta un distinto “contexto” histórico. Digamos ahora, con el fin de resumir estos hechos e ideas, que hay que tener siempre sumo cuidado cuando se trata de la cuestión de las anticipaciones. Es posible que algunas expresiones posean un contenido conceptual implícito, pero esta característica es justamente una de las más dudosas que pueda haber en el conocimiento (por más que a veces pueda ser psicológicamente necesario referirse a ella). Subrayar desmedidamente la importancia de lo implícito conduce a la idea de que “todo” está en “todo”, como desgraciadamente se supone con frecuencia en los estudios históricos de las influencias, incluyendo los que parecen no traspasar los “puros hechos” y los que, en virtud de su carácter pseudo-científico, consideran todos los datos como si estuviesen situados en un nivel idéntico. Para dar un ejemplo del cuidado que hay que tener en esto, voy a referirme brevemente a una curiosa “anticipación” de Unamuno. En uno de sus primeros escritos (“La casta histórica Castilla”, en *En torno al casticismo*, Madrid,

1895; recogido en *Ensayos*, Madrid, tomo I, 1916, p. 81) escribe que "todavía habrá que remozar la meta-física en la meta-lingüística, que es una verdadera meta-lógica". ¿No podría decirse que esto es una anticipación de la teoría de la jerarquía de lenguajes y metalenguajes tal como ha sido elaborada por la lógica y la semántica contemporáneas? Y, sin embargo, esto sería enteramente absurdo. Por lo tanto, siempre que no se trate de "anticipaciones" fácil y claramente comprobables (como, por ejemplo, la anticipación por Gaspar Casal, en el siglo XVIII, de algunas teorías médicas contemporáneas a la cual se refiere Gregorio Marañón en *Las ideas biológicas del Padre Feijóo*, Madrid, 2ª ed., 1941, Cap. XIII) será conveniente abstenerse de conclusiones definitivas al respecto. Hasta es posible que en algunos autores aparezca una influencia de hecho bajo la forma de un pensamiento original innegable), como lo ha señalado Lucien Febvre (*Un destin. Martin Luther*, Paris, 2ª ed., 1945, p. 32), hay hombres que encuentran en los libros que leen sólo lo que ya sabían. Y Pascal había anotado, siguiendo un pensamiento de Montaigne, que "no es en Montaigne, sino en mí que encuentro todo lo que veo en él" (*Pensées*, ed. Brunschvicg, fragmento 64).

JOSÉ FERRATER MORA

Jorge Millas

Para una teoría de nuestro tiempo

S U M A R I O

Falta de una conciencia clara de nuestra situación histórica.—Compromiso total de la cultura: marxismo y existencialismo.—Spengler y Sorokin.

*Caminos de salvación.—Inteligencia de nuestra decaída.—Crisis Funcional.—Enriquecimiento de la conciencia.—Conciencia de precariedad.—Masificación de la sociedad.—Conciencia de la universalidad de lo humano.—Elevación de las instancias normativas.
Conclusiones finales.*

El aspecto más problemático de la situación histórica moderna es con seguridad, la falta de una conciencia clara del propio mal que nos aqueja. Sentimos y, a veces, más que sentir presentimos, que hay algo hondamente perturbado en la vida presente; y, sin embargo, apenas podríamos formular, no ya la terapéutica o siquiera la prognosis de nuestros achaques, sino aun el mero diagnóstico de ellos. Porque, a decir verdad, cuanto nos hemos acostumbrado a reconocer como anómalo en la era actual o es resonancia superficial y exterior de dolencias más generales y profundas o no es tan privativo de esta época como se pretende. Ni las discordias intestinas de los Estados son hoy más agudas o numerosas que las que en otro tiempo destruyeron la República Romana, o las que en la Edad Media arruinaron la paz de las ciudades italianas, o las que en los siglos XVI y XVII tuvieron como pretexto la mayor gloria de Dios; ni las guerras son hoy tampoco más brutales, aunque la capacidad técnica puede hacerlas más terribles que aquellas otras que dejaron ominosa memoria en la masacre de Melos por los Atenenses, o en la toma de Jerusalem por los cristianos europeos, o en la cruzada de los Albigenses, o en algunas de las guerras europeas contra los indios rebeldes de América. Al contrario, si hubiéramos de juzgar nuestra era por tales exterioridades, el resultado sería para ella altamente favorable. Apenas sí necesitamos recordar, para mostrarlo, aparte de la multiplicación, otrora increíble, de los medios de señorío técnico del mundo, el acceso de un número incomparablemente mayor de individuos al goce de una vida material más racionalizada y más pródiga, y de una vida espiritual, por mejor diferenciada, más estimulante y más rica. Lo paradójico y aun trágico de nuestra procelosa condición radica justamente en que esa instrumentación espléndida de la vida no corresponda a una sensación igualmente espléndida de vivir, y que nos hallemos entre los bienes de la historia presente como el condenado a muerte frente a los tesoros de su hacienda.

Otras épocas han podido sentirse también acongojadas. “¿A quién podría hablar yo ahora? Los justos ya no existen, son los malos los dueños de la tierra”— se lamentaba hace ya 4.000 años el viejo sacerdote de Heliópolis, en plena edad feudal egipcia. Los tiempos griegos resonaron también con los ayes lastimeros de un Teognis de Megara, el indócil aristócrata, en cuyo pensamiento se insinuaba ya el tema orteguiano de la rebelión de las masas: “A la fuerza —dice, refiriéndose a sus conciudadanos— usurpan la propiedad; el orden se halla trastocado y no existe ya en común la equitativa distribución: son los porteros quienes mandan y los nobles se han supeditado a los plebeyos” (1). Una antología del pensamiento apocalíptico no dejaría probablemente época alguna sin sus condignos Jeremías; y nos ayudaría, sin duda, a ver las cosas con claridad en medio del oscuro pesimismo contemporáneo. Lo que primero veríamos sería que los tiempos, como los individuos, tienen también sus horas de tristeza, y que hasta su misma alegría la requiere muchas veces para no embotarse y perecer. Pero veríamos también —y es lo que ahora nos importa— que la pesadumbre moderna tiene unos rasgos peculiares, distintos a los de análogos momentos en cualquiera otra época de la historia.

Se trata, en primer lugar, de una pesadumbre realmente catastrófica, que no sólo compromete la totalidad de la cultura en su presente estado, sino que afecta, además, la visión del próximo futuro. Prácticamente todos los grupos intelectuales, religiosos, sociales y profesionales son afectados por ella. Las excepciones son, a no dudar, minoritarias; y el único grupo numeroso —el de los marxistas— para el cual el hombre tiene ya salida, ha echado hace tiempo lápida y responso fúnebre sobre los despojos del mundo moderno. Sólo que lo que ellos, los grandes optimistas de la hora, consideran una salida, nos parece a los más un tenebroso callejón; así les parecería a ellos también, si no partieran del supuesto casi gratuito, fundado en unas cuantas medio-verdades, de que la presente crisis, como toda crisis histórica, es esencialmente económica y, por lo mismo, crisis de una clase y su conciencia, la clase y la conciencia burguesa. “A partir del momento —afirma uno de ellos— en que los movimientos socialistas pudieron desmontar el sistema harto racional de la opresión capitalista... carecía ya de sentido la desesperación y la esperanza pasaba a ser medida de la dignidad humana”. Y agrega él mismo: “Porque la burguesía agoniza, tiene *miedo* al porvenir del hombre; porque la ideo-

(1) Teognis, Libro de Kyrnos (v. 679).

logía burguesa decadente no tiene otra función que la de justificar los intereses de la burguesía agonizante, *niega* teóricamente ese porvenir" (1). Todo lo cual tendría un sí es no es de convincente sí, aparte de otras cosas, no fuera que el ideal del *hombre*, el ideal *humanista* —ése que Marx ha definido tan exactamente en la conocida fórmula "para el hombre, la raíz del hombre es el hombre mismo", y que los comunistas aspiran a hacer real en la historia—, es un ideal burgués, nacido ya con la burguesía estoica de la época helenística, renacido después con la burguesía medieval-renacentista y vuelto a nacer todavía con la cultura burguesa del siglo XVII. No es, por eso, extraño que, siendo catastrófica la visión general que de lo humano se tiene hoy en nuestra sociedad burguesa, no haya una actitud general antihumanista, ni se desespere del hombre en cuanto tal. Porque si ésa es efectivamente la dirección en que se mueve, ahora como siempre, el pensamiento de algunos teólogos, y que ha llevado a sus extremas consecuencias el existencialismo de J. P. Sartre, no es ni con mucho un pensamiento de clase. El existencialismo representa en verdad, el modo particular de enfrentarse *ciertos* grupos humanos, temperamentamente predispuestos, con el problema de la situación contemporánea, no es, en forma alguna, la filosofía de nuestra cultura burguesa. Si lo fuera ¿por qué el pensamiento burgués se hallaría tan profundamente dividido frente a ella? No carece en este sentido de importancia que el ataque de los católicos sea de tono tan virulento como el de los comunistas (2). ¿Por qué la filosofía burguesa se empeñaría en destruir su propia "defensa de los intereses de la burguesía agonizante?" Son filósofos burgueses los que han hecho el más demoledor análisis de las falacias e inconsecuencias del existencialismo, como burgueses son también los filósofos que repudian la vuelta a aquellos trascendentalismos religiosos que hacen del hombre una trémula ficción de libertad en manos de una sobrenatural providencia.

No, no es la del presente una conciencia desesperanzada, ni es tampoco el materialismo dialéctico la única esperanza. Aun ese culto hipocondríaco de la desesperación a que llega, en su forma extrema, el existencialismo, se esfuerza por convertir sus deprimentes elegías metafísicas en breviario de salvación (3). Ni siquiera Splenger, el más célebre profeta de la decadencia, visionario y delirante como todo gran profeta, piensa real-

(1) Jean Kanapa: *L'existencialisme n'est pas un humanisme* (Editions Sociales, Paris, 1947, págs. 112 y 115).

(2) Compárese, p. ej., el citado análisis de Kanapa con el de J. Leferre *L'existencialisme, est-il une philosophie?* Editions Alsacia, Paris, 1946.

(3) Véase por ejemplo la polémica de Jean Paul Sartre en su *L'existencialisme est un humanisme* y en su *Qu'est-ce-que la littérature?*

mente en la pérdida del hombre como tal; en lo que de verdad piensa es en la ruina de una cultura, la cultura actual del hombre, y su treno preludia ya una alborozada canción de cuna. Idéntico auspicioso pesimismo es el de Sorokin, otro de los apresurados panteoneros del alma contemporánea, cuya visión tremebunda del presente no empaña por completo cierta gozosa, aunque arbitraria perspectiva del futuro. "Todo importante aspecto de la vida, organización y cultura de la sociedad occidental —exclama— se halla en crisis extraordinaria... Su cuerpo y su espíritu hallanse enfermos, y difícilmente se encontraría una zona de ese cuerpo que no esté ulcerada, ni una sola fibra que funcione sanamente... Todo indica que estamos entre dos épocas; la moribunda cultura sensorial de nuestro ayer magnífico y la naciente cultura ideacional del mañana creador... La noche del período transitorio comienza ya a asomar entre nosotros, con sus pesadillas, sombras aterradoras y angustiosos horrores. Con toda probabilidad, sin embargo, más allá de todo eso, la aurora de una nueva gran cultura Ideacional aguarda a los hombres del futuro" (1).

Pero también aquí en este sesgo alentador del problema contemporáneo se nos revela esa peculiar falta de conciencia clara que antes señalábamos. Pues, si ignoramos aun en qué reside esencialmente la perturbación vital que nos aqueja, teniendo como tenemos tan óptimos recursos de vida saludable, menos sabemos aun, aunque no nos falte, en definitiva, la esperanza, cuál es el camino de salvación. Y no es que carezcamos de ideas, planes o doctrinas. ¿Qué religión, qué partido, qué filosofía no aspira hoy a convertirse en el remedio universal de nuestros males? Pero ante la complejidad del problema todos esos intentos representan otras tantas estrechas y despóticas manías, que si llenan de júbilo a quienes ven tal determinado aspecto de la situación, desconsuelan profundamente a otros que miran las cosas bajo otra no menos auténtica perspectiva.

¿Trátase de la solución marxista? Nos propone el desideratum de una sociedad sin clases que no podría advenir sino mediante la dictadura del proletariado. Pero ¿representa verdaderamente la idea de una sociedad sin clases algo más que una engañosa utopía? Y por otra parte, ¿vale la pena cambiar la hegemonía burguesa, creadora de una cultura que, imperfecta, busca a través de una intensa conciencia autocrítica su propia reforma, por el despotismo proletario que se declara infalible, absolutista,

(1) Pitirin A. Sorokin: *Social and Cultural Dynamics*. (New York, 1937. Vol. III, pág. 535).

final, y que, a la postre, no ofrece otros bienes culturales que los de la propia burguesía?

¿Trátase de la solución religiosa, como lo que propone Sorokin cuando sueña con el modelo medieval de una cultura fundada en el principio de un Dios suprarracional y metaempírico, fuente de toda realidad y valor supremo? Pero Sorokin no nos dice cuál sería el principio para discernir entre los muchos dogmas teológicos que se disputan la salvación del hombre en una cultura carente de esa unidad religiosa en que se edificó espontáneamente la Edad Media. Como no nos dice tampoco hasta dónde sería posible, dado el desarrollo actual de la técnica y del pensamiento racional en general y los consiguientes cambios en el orden económico de la sociedad, regresar a una concepción medieval del mundo.

La verdad es que ningún derrotero espiritual o político será verdaderamente alentador para el acongojado ánimo de nuestros días si no se funda en el reconocimiento del tipo concreto de hombre que es el de esta época, tal cual se da en la constelación inequívoca de su presente situación histórica. Este hombre constituye una fase absolutamente singular del proceso viviente de la evolución humana. No es un ente abstracto, no es pura esencia eterna, aunque en el hecho de su vida tienda a convertir en realidad histórica el desideratum esencial de lo humano. Es el hombre dotado de una memoria de seis mil años de vida no olvidada, poseedor de una experiencia racional enriquecida de siglo en siglo, centro consciente de unas posibilidades de vida tanto más diferentes a las del pasado, cuanto más grande es la latitud de los medios de acción hoy disponibles. Es decir, que para proyectar el futuro del hombre es necesario reconocer, primero, que a menos de producirse una amnesia universal, con la cual desaparecerían la cultura y su problema, el hombre es ahora, como siempre, la fase de un proceso en desarrollo. Lo cual equivale a reconocer, en última instancia, la fecunda perogrullada de que la historia no se ha vivido en vano, y que es inútil ponerse o nostálgico o utópico cuando se trata de hacerla y comprenderla.

Pero más importante aún que todo eso es la previa inteligencia de nuestra desazón. Si, como hemos señalado, el orden externo de la vida — técnicas, instituciones políticas, relaciones de personas y Estados — es por lo menos peor que en otras épocas, la raíz de nuestra insatisfacción está probablemente ahí en las estratas donde la buscan el economista, el teólogo, el sociólogo, el político, el esteta, el moralista. Con lo que no pretendo que tales doctas pesquisas sean en definitiva inútiles, pero sí que

resultan inadecuadas a la hondura y complejidad del problema. Porque éste no puede consistir ya, por lo visto, en que éstas o aquellas cosas o instrumentos de vida anden mal, toda vez que en mayor o menor grado han sido siempre problemáticos en la historia, sino en que anda mal el sentimiento mismo de la vida que se sirve de tales cosas e instrumentos, aun cuando se sirva de aquellos que, como la técnica y el pensamiento racional, nunca estuvieron mejor que en nuestra época.

Planteadas así las cosas, tiende uno a sospechar que nuestra crisis no es de base anatómica, sino funcional, y que afecta no a tal o cual región del cuerpo histórico, sino a la unidad dinámica de su comportamiento en general. Pero además, considerando que esta situación funcionalmente anómala es una fase particular de ese proceso de desarrollo humano que es la historia, tiene que preguntarse uno qué transformaciones de función realmente generales han ocurrido en el decurso evolutivo de los últimos siglos. No se trata, claro está, de preguntar simplemente *qué nuevas cosas* ha adquirido el hombre, o cómo se ha transformado su vida con tales cosas, sino *qué cambios de función* han venido a afectar del modo más general la vida. Y *función*, tratándose del vivir humano, no significa otra cosa que *el régimen del percibir y querer a través de los cuales la vida precisamente funciona*. Así, pues, nuestra pregunta sobre la crisis contemporánea viene a parar a ésta: ¿en qué particular sentido se ha transformado el régimen de percibir y querer, del conocer y apetecer en el tránsito a la situación histórica presente? Evidentemente el hombre no percibe ni quiere hoy las mismas cosas que antaño; percibe y quiere probablemente muchas que, con mayor o menor claridad, ha percibido y querido siempre en la historia y que son inseparables de la condición humana del hombre; pero esas mismas las conoce y anhela dentro de un campo visual diferente, restringido en algunos aspectos, más dilatado en otros, y, a la larga, mucho más complejo y más rico. Así por ejemplo, percibe aun incitaciones tales como lo divino, la felicidad, el bien, el destino, la salvación, el misterio cósmico, el alma; pero, es claro, no puede percibirles de modo similar al de hace 1.000 años, si de entonces a ahora tenemos que contar también con nuevas cosas y nuevos órganos de percepción, sean la filosofía de Kierkegaard o el microscopio, las leyes de Kleper o la radiografía, el cálculo diferencial o el aeroplano, el fotograbado o el arte surrealista, la electricidad o la teoría de los cuantos. Muchas cosas que fueron hallazgos del percibir y querer de ciertas épocas se hallan todavía en el campo de nuestra visión histórica aunque también sensiblemente modificadas por nuestra manera particular de percibirles

y quererles. Otra cosa son hoy para nosotros, aunque son indudablemente algo todavía, el vellocino de oro o las Gorgonas; y otra cosa también los viejos problemas de las jerarquías angélicas y de las facultades del alma. Pero la cuestión no estriba tanto en el inventario prolijo de lo más o lo menos que aparece en el campo de nuestra conciencia, como en el análisis de la *forma general* de ese campo, del *carácter* de nuestra conciencia percipiente y valorante.

Pues bien, lo que en tal sentido distingue realmente a nuestro tiempo es la posesión de una más rica, diversificada, extensa conciencia que otras épocas. Porque la multifacética diferenciación en que al fin y al cabo ha consistido el progreso cultural no es sólo de instrumentos, productos, cosas, técnicas en general, sino además, y principalmente, de posibilidades de acción, esto es, de conciencia. Y así, por ejemplo, la diversificación del trabajo significa no únicamente el hecho material de que haya hoy mayor número de quehaceres, sino además, que *la conciencia de lo que es posible hacer*, la latitud de las potenciales decisiones humanas respecto a los oficios, es hoy mucho más amplia, más rica y más compleja. Y lo es en el doble sentido de un percibir más dilatado y más vario, y de un querer más finamente dividido y determinado. Otro tanto es posible constatar en cada una de las dimensiones de la experiencia cultural: no sólo ocurre que tenemos hoy conocimientos más numerosos sobre el mundo, sino que también las posibilidades de ver y querer, y, por lo mismo, la problemática de la experiencia, es más varia y compleja; no sólo disponemos de un repertorio de formas y técnicas artísticas más diversificado, sino que además las posibilidades de exploración y experiencia estética, el percibir y querer, la sensibilidad estética por tanto, tienen ante sí una latitud más extensa y diferenciada que en otras épocas.

No es difícil comprender qué magnos efectos ha podido tener esta expansión funcional de la conciencia en la vida humana de los últimos tiempos. Yo me atrevo a creer que el problema contemporáneo arranca justamente de ellos, aunque, es claro, no quede a ellos limitado. Aun más, no sería quizás excesivo afirmar que todas las formas particulares del problema *en cuanto se trata de un problema singular, característico de la época*, son meros aspectos de aquellos efectos primarios.

El primero y más universal de estos aspectos es que el hombre ha emigrado, ahora sí irremediablemente, del paraíso de la inocencia por donde andaba todavía en los siglos XVII y XVIII —y nada se diga de la Edad Media o de la Antigüedad greco-romana. Es la nuestra una época de

máxima vigilia, en que ya no es dado al hombre hacer su vida con ese ímpetu ciego de los viejos héroes o con aquella beatífica entrega a los inescrutables designios providenciales o a las leyes inmanentes del progreso natural. Y ello no significa que se carezca hoy de voluntad heroica, o que no se crea ya en lo sobrenatural, o en fin, que no exista el progreso. Lo que sucede es que, dado el hecho de nuestra exacerbada autoconciencia, no podemos ya abandonar sin más la vida a la espontaneidad de tales impulsos y creencias, por fecundos y legítimos que sean. Nos falta el bello candor del héroe, porque percibimos un mundo mucho más complicado y queremos naturalmente, si no siempre mejores, por lo menos más numerosas y sutiles cosas. Nos falta confianza en el arreglo providencial del mundo, no por haber en definitiva venido a parar al ateísmo, mas porque sabemos ya bastante del hombre como para darnos cuenta que todo arreglo o desarreglo de su historia puede ser siempre referido a circunstancias aquende este mundo de la naturaleza humana. Ni creemos, en fin, por similares razones, que haya una determinación histórica tal que podamos, sin más, excusarnos de crear nosotros mismos las condiciones del progreso. Es decir que, en buenas cuentas, eso que he llamado el acrecentamiento de conciencia —más rica memoria del pasado, por ser ahora más viejos y por conocerlo mucho mejor que jamás hasta hoy se le conociera, y más rica perspectiva del futuro, por tener más numerosas posibilidades de acción y pensamiento— el acrecentamiento de conciencia, digo, se traduce, definitivamente, en un sentimiento de responsabilidad mucho mayor. Y, claro, como toda responsabilidad, esta que nosotros hemos asumido trae aparejado, con cuanto hay en ella de psicológicamente positivo, un numeroso cortejo de pesares, incertidumbres y frustraciones. En gran medida el malestar de nuestro tiempo arranca, paradójicamente, de nuestra propia fortaleza, y es, más que desarreglo de la situación histórica, desarreglo de la conciencia que de ella tenemos.

El segundo importante efecto del cambio en el grado de conciencia histórica es también paradójal, y se resuelve, a no dudar, en una contradicción. Mientras que, en efecto, el mundo moderno ha procurado al *individuo como tal* una conciencia de desarrollo, autonomía, capacidad, posibilidades de vida antes jamás alcanzadas, ha engendrado en él una conciencia de precariedad mucho más aguda. Porque ahora más que nunca se ha hecho difícil al individuo, que potencialmente lo es todo, ser verdaderamente parte no abstracta, sino viva, no cuantitativa sino cualitativa, no simbólica sino real, de la dimensión colectiva de la vida humana. La política, la técnica, la ciencia —la cultura moderna en general—, son otros

tantos enormes entes impersonales que el individuo concreto no acierta a incorporar en la figura interna de su ser singular para que en él se realice como experiencia viva el orden objetivo del mundo que nuestra cultura presupone. De esta manera el individuo moderno viene a ser, de raíz, el ser frustrado: potencialmente, por las innúmeras posibilidades que a su percibir y querer de sí y el mundo le abre el cultivo de que son objeto su entendimiento, su sensibilidad y sus deseos, es un proyecto de humanidad realmente hermoso; mas en el hecho, trátase de un proyecto que no se cumple: la situación real del hombre singular es, verdaderamente, la situación de un ente centrifugado, expelido fuera de la órbita de la historia universal.

El plano de la vida humana en donde esto más inmediatamente se constata es el de la vida política: miembro de una clase, correligionario en un partido, ciudadano de una patria, el hombre tiende a transformarse en cifra indiferente, en mera variable de la abstracta ecuación administrativa y legal del Estado. El ente político, abandonado a su propia mecánica, es el vampiro que se alimenta de la sustancia individual del hombre y lo despersonaliza. El hecho puede ofrecer en determinadas circunstancias caracteres pavorosos que de sobra justifican la truculencia novelística, tanto más patética cuanto más real y humana, de un Kostler o un Gheorghiu. La técnica de succión y la voracidad del vampiro estatal varían según sus especies, aunque vengan, al fin y al cabo, a parar a algo semejante: más consideradas y morosas en el estado capitalista, son, a la larga, no menos temibles que las otras más brutales y eficientes de los estados fascista y soviético.

El hecho es sumamente grave, pero no tanto como para que por su sola influencia tengamos que ir a parar a la desesperación o la neurastenia. En mayor o menor grado la sociedad política ha tenido siempre algo de maquinal, y no por torpeza humana, sino por requerimiento inevitable de su propia naturaleza. El sacrificio de lo individual es en gran medida el precio que hemos de pagar los individuos para hacer posible nuestra convivencia racional en el seno de una sociedad civilizada. Aun más: como ya lo sabían los griegos clásicos, la sociedad política, con todo lo que tiene de emparejadora y despersonalizante, es la condición indispensable para el desarrollo de la individualidad humana. El individuo aislado no es sólo una irrealidad histórica, sino también una imposibilidad metafísica. Y claro, esto que a priori es ciertísimo, lo es también en el a posteriori empírico de la historia. La población humana del globo ha aumentado en forma tal, que siquiera la mayor cantidad de hombres ha tenido, por simple efecto

de perspectiva, que disminuir el relieve singular del individuo. Agreguemos a esta *capiti diminutio*, resultante para la individualidad por la pura mecánica del número, la otra a que conduce una apropiación cada día mayor de bienes culturales, técnicos, religiosos, científicos y artísticos, por las masas. Ortega y Gasset ha filiado por modo insuperable el hecho: se trata, en efecto, de una ascensión en el nivel histórico de la mayoría de los hombres, de esos que "se sienten idénticos a los demás". Lo malo es que el ilustre pensador lo ha subestimado éticamente. Porque eso sí, no cabe duda del progreso moral que representa en la historia el que la sociedad asuma la responsabilidad de rescatar a la mayoría de los hombres de la ergástula milenaria de su miseria e ignorancia.

Más hombres comen hoy más, leen más libros, conocen más cosas, tienen más alternativa de vida que antaño. Esto mismo ha permitido, es cierto, que la vida tenga en varios aspectos una densidad multitudinaria frecuentemente desfavorable para la realización de algunos altos valores humanos. Justamente la propensión masificadora de nuestra época lleva a muchos a engañarse en este sentido con ilusiones, creando, como en otro tiempo, el mito del hombre natural pastoril y seráfico, el de la masa toda sabiduría, sano instinto y sagrado fuero, cuando en realidad la masa tiene las dos caras de Jano, y una de ellas verdaderamente fea. Mas, entre la alternativa de realizar ciertos altos valores humanos para el solaz de unos pocos y permitir el envilecimiento de la mayoría de los hombres, el ideal moral no admite dudas: ha de correrse el riesgo de perder aquéllos para salvar a ésta. Lo cual, a la postre, es sólo un riesgo, no necesariamente un destino. La masificación de la cultura es apenas un medio, destinado justamente a hacer real el insuperable fin de exaltar al hombre en todos, en cada uno de los individuos. Si no se comete el error de tomar el medio como fin y se resiste a la sugestión del mito de la masa, puede siempre el hombre controlar los nocivos efectos con que el instrumento, como toda medicina, conduce a los buenos para que se le utiliza. Lo importante es sobreponerse a la propensión, tan natural en nuestra inteligencia, a hipostasiar alegorías y símbolos, sacrificando lo humano a los fetiches. Y son muchos los que hacen de la masa un fetiche implacable. Pero es asimismo importante precaverse de la tendencia a crear el fantasmón de la masa y a aterrorizar con ella a la gente pacífica. Y aquí, al imperativo intelectual de mirar las cosas con ojos limpios, se agrega el ético, que nos fuerza inexorablemente a preocuparnos por que en ningún hombre se frustre el proyecto humano que se esboza dentro de su ser.

El fenómeno de masificación de la sociedad moderna, con lo importante que es, constituye, sin embargo, sólo el antecedente mecánico de ese sentimiento de individualidad precaria y menguante producido hoy en nuestros ánimos. El otro, tal vez el decisivo, es de carácter funcional: la real desindividualización del hombre sería en realidad menos pavorosa si no fuera que nuestra exigencia de individualidad es hoy día mucho mayor. Sentimos frustrado, disminuído nuestro ser en grado mayor que otras épocas precisamente porque aspiramos a una plenitud más profunda de nuestro yo. Conducidos en el camino de la historia a la mayor altura temporal hasta hoy alcanzada, —y digo esto sin ambages, consciente de todos los prejuicios y también de los juicios legítimos que atacan a toda doctrina del progreso (1)— el hombre está capacitado para entrever, y entrevé efectivamente, posibilidades estupendas de perfección individual humana. La caída del ánimo mide así exactamente el desnivel que va de lo real, efectivamente logrado, a la altura máxima de lo previsto, soñado, deseado.

Un tercer efecto del acrecentamiento de conciencia experimentado por el hombre moderno es ese rasgo tan decisivo de la situación presente que Keyserling llamara una vez ecumenismo. En verdad la conciencia del hombre se hizo ecuménica en plena Antigüedad; son los estoicos y los cristianos los que primero se representan la vida como destino y proceso no ya de culturas y pueblos aislados, sino del hombre en general. Aún más, todo el pasado griego se movía en esa dirección, desde aquella terrible conciencia de lo humano que resuena con las palabras de Zeus en la Iliada: “No existe ser más desdichado que el hombre entre cuantos respiran y se arrastran por la tierra” (2). Pero ni en la Antigüedad ni en los siglos posteriores del cristianismo europeo la conciencia de lo humano había sido realmente ecuménica, en el sentido de un conocimiento y de una experiencia reales del hombre como ser históricamente universal. El principio de la unidad del género humano fué entonces puramente moral y escatológico; hoy es, en cambio, además, histórico. Por primera vez te-

(1) La crítica a la doctrina del progreso, lugar común de todos nosotros, tiene, con su mucha sabiduría, un buen poco de manía y exageración. Hay progreso y progresos: unos son ilusiones, pero otros son realidades inequívocas. Ello depende del tipo de progreso de que se hable y de la actitud valorante o puramente descriptiva con que se habla. Si nos limitamos a lo último, es decir, a filiar con exactitud empírica lo que se da en nuestra experiencia histórica, no podemos menos de constatar que el hecho de ser más viejos, de poder mirar hacia atrás más historia, pero sólo en la medida en que efectivamente la conozcamos y recordemos, crea una condición de progreso, de riqueza psicológica, de elevación sobre los tiempos, independientemente de otros factores que puedan, al contrario, precipitar la estagnación o decadencia.

(2) *Iliada*, Canto VII.

nemos conciencia de que, no ya sólo la esencia, sino la vida real del hombre es solidaria en todas sus partes sobre la tierra entera y a través de su futuro desarrollo, y de que percibir y querer históricamente es, no únicamente por derecho, sino por situación, percibir y querer respecto a todos los hombres.

Hay, por fin, un cuarto efecto que conviene señalar, en íntima conexión con los anteriores: la elevación de las instancias normativas. Se trata de un resultado en que por lo general no reparamos, a pesar de su influencia decisiva en la génesis del desánimo contemporáneo. Los modernos profetas del apocalipsis hallan aquí un problema que sistemáticamente eluden, quizás si por constituir un serio desafío a su interpretación catastrófica de las reinantes vicisitudes. Se caracteriza, en efecto, nuestra época por la más rigurosa, diferenciada y fina calibración ideal de valores dada hasta hoy en la historia. Lo que a muchos parece aflojamiento de normas no es, si bien se examinan las cosas, más que una sutil capacidad de conjugar exigencias contrapuestas y de distinguir matices normativos ahí en donde antaño hacíamos valer ideales, por más genéricos, más toscos y menos diferenciados. Nunca se elaboró más que en nuestros días el ideal científico de la verdad; nunca tampoco se concibió con tanto rigor el ideal de justicia; nunca fueron tan variados y sutiles los matices, distinguos y posibilidades de la conciencia estética; nunca en fin, se propuso el hombre fines tan rigurosamente concebidos ni tan precautoriamente regimentados.

Apenas necesitamos advertir que tales consideraciones aluden a los valores mismos, no a su cumplimiento: si aquéllos, en su idealidad, son hoy más estrictos, no lo es necesariamente la vida que aspiran a regular. Ahora, como siempre, la idealidad y la facticidad del valor no son congruentes, y esta incongruencia es la condición dinámica fundamental de la posibilidad misma del progreso. Pero, justamente porque la conciencia valorativa es más compleja, útil y rigurosa, es también más alto nuestro nivel de aspiración y con él, el índice de desviación entre lo concebido y lo realizado.

Este concepto de "nivel de aspiración", introducido por la escuela de Lewin en psicología, ofrece también, creemos, fecunda aplicación histórico-cultural. Las culturas, como los individuos, tienen un nivel de aspiración representativo de la meta de logros presupuesta por la voluntad colectiva. Ni tan homogéneo ni tan inmediato como en los individuos, es, sin embargo, no menos real y determinante en el desarrollo de una cultura: representa, verdaderamente, esa dimensión de la conciencia histórica en

que los ideales normativos —inaccesibles, geométricos modelos de utópica conducta— se vitalizan y convierten en exigibilidad concreta, en norma efectiva de inspiración y valoración del comportamiento. Qué estabilidad, qué fluidez, qué general homogeneidad, qué diferenciaciones en relación con cada tipo de valor ofrece el nivel de aspiración de una época, son otros tantos problemas de fecundo interés que debieran ser minuciosamente investigados por los historiadores de la cultura. Los relativos al momento presente son, por cierto, indispensables para penetrar en la génesis de nuestra conciencia de crisis. Pendiente aun su resolución, es, sin embargo, posible observar ya, de una manera general, la mayor altura de nuestro nivel de aspiración comparado con el de otras épocas. Aspiramos hoy a más, muchísimo más que antaño en múltiples órdenes de acción: en el del conocimiento, de la técnica, de la educación, de la justicia, del arte, del confort. La insatisfacción presente arranca, en gran medida, de esta mayor altura del blanco hacia que nuestra voluntad dispara. También aquí, como en el caso de los otros efectos del acrecentamiento de la conciencia histórica moderna, el síntoma depresivo es sólo reverso de un magnífico rasgo positivo.

Tal es, precisamente, la singularidad de la actual crisis del alma colectiva: es la crisis de una conciencia histórica hipertensa, henchida de posibilidades, alerta y ágil, diferenciada y penetrante, sabedora de sí misma. Es indudable la inadecuación del manido vocablo “decadencia” para describir semejante fenómeno: nunca, por el contrario, habían rayado a mayor altura las posibilidades del hombre, jamás había alcanzado el espíritu humano esa conciencia de sí que le brinda nuestra época.

Pero nunca tampoco había sido tan penosa esa conciencia. Ya se ve que en este caso, como en otros similares, el intento de aclarar un problema conduce a un nuevo problema de no menor dificultad. ¿Estriba la tarea de la hora —tenemos que preguntarnos— en un apagamiento de nuestra luminosa conciencia, en la disminución de su intensidad, en el retorno a etapas menos diferenciadas, menos “sofisticadas” de su desarrollo? O si esto es, como a primera vista parece, imposible, en tanto no se alteren las circunstancias empíricas que determinan ese volumen de conciencia, ¿cabría esperarse aun que consigamos poner la vida real, el efectivo ser histórico del hombre a la altura de su conciencia, es decir, de sus expectativas y exigencias?

A muchos de los hombres parece hoy este otro extremo de la alternativa tan irrealizable como el primero. Mas, en todo caso, los que no

quisiéramos decidirnos todavía, en espera de una reflexión más cuidadosa, podemos hallar un consuelo en el propio patetismo del problema. Porque si, como lo proclaman por modo casi unánime todas las doctrinas, es propio del hombre desarrollar el saber de sí mismo, el conocimiento de su esencia, posibilidad y valer, resulta inevitable la conclusión de que en época alguna de la historia se había revelado más cabalmente la esencia del hombre que en la nuestra. La torturada conciencia del presente es, por todo lo que supone de preocupación, exigencia, introspección, anhelo, la mejor prueba de ello.

JORGE MILLAS

Alberto Wagner de Reyna

Heidegger y el problema de la libertad

S U M A R I O

La existencia como ser esencial del hombre.—Momentos fundamentales del existir.—Ser-en-el-mundo: utilidad y presencia; la transcendencia como estructura de la existencia; el cuidado; elección y libertad.—La angustia como captación del cuidado: ser hacia la muerte.

El ser del ente se realiza en la verdad: presentación; apertura; libertad; la existencia enraizada en la libertad.—Libertad y error.

La verdad del ser.—Ontologismo panteísta.—¿Es Heidegger un filósofo existencial?

Esta conferencia se titula: La filosofía de Martin Heidegger y el Problema de la libertad. El entendido hará inmediatamente la objeción que la libertad no es uno de los problemas centrales del pensamiento del maestro de Friburgo, y que sólo es tocado tangencialmente en "Von Wesen der Wahrheit", relacionando libertad y verdad.

Sin embargo no es absurdo el tema. Se oye a veces decir que el existencialismo suprime la libertad, llevando al hombre a aceptar la baja necesidad de las pasiones, o por lo menos afirmar lo ineluctable del destino. Es pues por lo menos interesante encarar la pregunta. ¿Cómo encaja la libertad en la existencia? En esta conferencia —naturalmente sin agotar el tema— estudiaremos el asunto en lo que se refiere a la filosofía de Heidegger, subrayando lo explícito y explayando lo implicado.

Pero hay para mí otro escollo personal:

Cuando se ha escrito un libro sobre un tema, es difícil dar una conferencia sobre él, una conferencia sin repetirse, sin volver a decir lo que ya se ha confiado a la letra impresa. Y en esta situación me encuentro yo esta noche, deseoso de intentar lo difícil y resignado a caer en lo inevitable.

La Filosofía de Heidegger es filosofía existencial. ¿Qué quiere decir eso? ¿Qué relación tiene con otros nombres semejantes, como existencialismo o filosofía de la existencia? ¿O son estos tres nombres sinónimos? Tal es quizá la pregunta que se plantea el lego en estas materias. Es pues menester precisar —en algo— estos conceptos.

Existencialismo es por lo pronto un "ismo", es decir un modo de ver, de interpretar, a través de un prisma. El modo de ver todo lo que se nos presenta a través de una interpretación dada de la "existencia", es pues algo derivado, que lleva a preguntarnos por la existencia misma. ¿Qué es pues eso de existencia, que se ha convertido en criterio, lupa y punto de partida y llegada del existencialismo, término que generalmente se aplica a la especulación de J. P. Sartre?

Es el ser del hombre, captado en la multiplicidad de lo mundanal, en constante trascender, como más adelante lo veremos. Pero el ser del hom-

bre puede ser considerado en su realidad concreta, dada, diferenciada de cada individuo, y si se hace así estamos haciendo filosofía de la existencia, como por ejemplo lo hace Jaspers.

Pero también se puede encarar como ser, como "esencia" del hombre y entonces estamos en el análisis o filosofía existencial. Este es el caso de Martín Heidegger.

Como se puede comprobar fácilmente, viene Heidegger históricamente de la Fenomenología de Husserl. El mismo dice que hace Fenomenología. Hace fenomenología de la existencia, y, como he tratado de mostrarlo en mi libro (1), como medio para un fin, como ontología fundamental encaminada a ser base y fundamento de la Ontología en general. Si bien hace Heidegger filosofía existencial sólo lo hace con el objeto de ir hacia una Ontología, es decir, hacia el ser, hacia la verdad del ser. Y este empeño esbozado en "Sein und Zeit" adquiere contornos más precisos en sus últimos escritos, en "Von Wesen der Wahrheit" y en la "Carta sobre el Humanismo", que traducida por mí podéis encontrar en la Revista "Realidad" (2).

Como se nos dijo ya en "Sein und Zeit" toda su investigación fenomenológica de la existencia tiene por objeto la aclaración del sentido del ser del ente. Con ello tenemos nítidamente establecido: 1) Heidegger distingue radicalmente entre lo óntico —propio del ente— y lo ontológico —propio del ser—; 2) Su análisis es de carácter ontológico; 3) Su ontología fundamental de la existencia es camino para una Ontología general. Y para Heidegger —como hemos visto en sus últimos escritos— es lo fundamental, en el Logos, la Verdad. La Ontología heideggeriana es el acceso a la verdad del ser, y el ser genuinamente hombre está en esta cercanía —verdadera, que quiere decir descubridora— al ser. Hasta donde rebasa esta postura a la Ontología en sentido tradicional, esto es un problema que veremos más adelante.

El punto de partida es la "existencia". ¿Qué significa esta palabra? Tradicionalmente se entiende por ella "*esse*", aquello que pone en acto una esencia, y que por lo tanto no es —como dice Kant— un predicado real, sino lo que convierte lo real en actual. Frente a este concepto de existencia tenemos ahora uno nuevo, el concepto por así decir "existencial", que se vincula con el sentido pre-filosófico, familiar, de este término. Así cuando hablamos de que "tal o cual cosa le amarga a uno la existencia",

(1) *La Ontología fundamental de Heidegger*, Lima, 1938; Buenos Aires, Editorial Losada, 1939 y 1945.

(2) "Carta sobre el Humanismo", *Realidad*, Buenos Aires, 1948, N.os 1 y 3.

no nos referimos a la existencia en sentido escolástico sino a la vida del hombre en su multiplicidad siempre nueva pero también unitaria. La existencia "existencial" es la esencia del hombre, aquello que el hombre, hace, vive, *es*. Es el conjunto de posibilidades realizadas o frustradas; y cada vez que realizamos una posibilidad frustramos una serie de posibilidades que se le oponen o que son desplazadas por ella. Pero no se entienda esto así: que el hombre es una serie de posibilidades y que estas posibilidades constituyen su quiddidad, así como tradicionalmente se entendía esto, v. gr. el hombre es un animal que tiene la potencia de la palabra, la posibilidad de la palabra, la posibilidad de realizar el acto de hablar. No, aquí vamos algo más lejos: nos referimos sobre todo a las posibilidades realizadas, a lo que se realiza en cuanto se realiza, el acto por el cual el hombre es una de sus posibilidades y no meramente las *tiene*. La existencia estriba en el conjunto de circunstancias y posibilidades en cuanto se realizan, y por lo tanto deja de realizar otras, de suerte que siempre en uno u otro modo *es* una de las posibilidades que *tiene* y no *es* las otras. La existencia se convierte así en una estructura, cada vez única, pero que puede ser entendida como constitutiva de la realidad actual del hombre, como su esencia, como el acto ontológico del hombre. Existencia "existencial" es pues esencia y se opone así al concepto tradicional de existencia, de presencia, de *esse*. La existencia en cuanto realización de posibilidades propias pero dadas en las circunstancias mundanales *ec-siste*, es decir, hace frente para afuera. ¿Pero de qué cosa es esencia la existencia? El ente cuyo ser (cuya esencia) es la existencia es el *ec-sistir*, *das Dasein*, el hombre.

Veamos ahora más de cerca el ente cuyo ser es la existencia, a fin de descubrir sus estructuras, y así llegar desde lo que está más a nuestro alcance a la esencia, a la existencia; esto es: de lo óntico a lo ontológico, y quizá veamos que en el existir ambas dimensiones se tocan y resulte así como la puerta de entrada a la casa del ser.

El existir se caracteriza por dos momentos fundamentales: a) su unidad radical, y b) su mismidad. El existir es radicalmente uno, pues si su esencia consiste en la realización de sus posibilidades, entonces sus caracteres no son accidentes, sino modos de ser sustanciales. Esta absoluta compenetración entre ser y esencia —propia del existir— hace que sea su propia esencia, no un ejemplar o individuo de una especie; que el ser del existir sea siempre el suyo propio (*Jemeinigkeit*), y que esta esencia —por ser suya, inalienable e incompañada— le importe, esencialmente. Al existir en su ser *le va* su ser: es lo que es.

Aquí es necesaria una aclaración: al decir que la esencia del existir es la existencia, y que es lo que es, no queremos usurpar para el hombre atributos divinos. La unidad y necesidad de Dios que tradicionalmente se suele expresar con estos giros no quieren ser aplicadas al hombre. Existencia, como vimos, tiene aquí un sentido totalmente diferente, y el decir que el hombre es el que es, quiere significar que su ser estriba en la vivencia y realización de él, y en modo alguno se quiere referir a la necesidad metafísica.

El existir es su posibilidad, siempre es ya sus posibilidades, y así es más de lo que es. Es decir, sale de sí porque al proyectarse sobre sus posibilidades, al serlas, es de antemano lo que aún no es, o mejor, está en trance de ser. Pero el existir comprende esta situación, conoce las posibilidades y se conoce a sí propio, comprende de lo que se trata, es "ontológico", con lo cual se establece una diferencia radical entre el existir y todo lo demás. El existir es un ente ontológico, que sabe el ser, y que por eso es diferente de los entes que no tienen ninguna relación con el ser, que no son vecinos del ser. Para el existir no rigen pues las categorías comunes, sino los "existenciales", a-priori de su captura, que se refieren al *quién* y no al *qué* (para el que valen las categorías).

La existencia es el *quién*. La estructura de los otros entes es el *qué*. El ser *quién* consiste en ser-en-el-mundo. Las cosas si bien están en el mundo, no *tienen* mundo, son no-mundanales. El *quién*, en cambio, sólo es tal porque está referido al mundo, porque estructuralmente *es* en él. Pero si vemos de cerca el ser-en-el-mundo, vemos que hay en él tres momentos: el mundo (la estructuración ontológica del mundo), el ente que es en él (el *quién*) y el "ser-en", que es un "existencial" diferente de la categoría de lugar o relación. El ser-en es un concepto fundamental sin el cual no se puede entender el existir, es un "existencial" que se podría caracterizar mejor con las palabras "estar con" o "estar donde, tener familiaridad con..." Este "existencial" —el estar-en o ser-en— no es la posibilidad de que un algo esté al lado de otro, sino la posibilidad de que un alguien descubra a otro ente, colocándolo en *su* ámbito, en el mundo, en su mundo. Dos entes no-mundanales (esto es: que no son puntos de gravedad de su mundo) no están el uno con el otro ni el uno es el otro, sino se hallan meramente referidos por la categoría del lugar, tiempo o relación en el mundo de otro ente, de un ente mundanal o mejor "mundígeno" que hace mundo en referencia a sí propio.

El ser-en es una de las posibilidades siempre ya, realizadas del exis-

tir, pues el existir está esencialmente en el mundo. El existir es en el mundo —aquí los verbos ser y estar se equivalen— como en su posibilidad, entrelazado con las cosas del mundo, enlazándolas y refiriéndose a ellas y refiriéndolas a él. Está pues allí, en el mundo, presente en él . . . El “estar-allí” (*Dasein*) se halla lanzado, tirado en el mundo, y esto constituye el fenómeno de la “facticidad”.

El mundo es pues el ámbito que el existir constituye “al rededor” de sí, y que a su vez lo constituye a él. Pero este ámbito no puede estar vacío, es ámbito que posibilita que se encuentren cosas en él, pero que al hacer esto supone las cosas que en él se dan. El mundo no es pues un conjunto de cosas, el universo, sino la manera de ser de éstas en vista del existir. El concepto existencial del mundo está en la misma línea que el teológico. Cuando aprendemos que el mundo, demonio y carne son los enemigos del alma, es evidente que no nos referimos al cosmos, sino a lo que San Agustín llama el “*habitanre corde in mundo*” el darse al mundo y a todo lo que él supone, pompas, frivolidad, etc. “Mundo” es aquí un estado de ánimo, un estado del alma que es enemigo del alma. Así también el “mundo” existencial es precisamente aquello en lo cual somos, no topológicamente, sino esencialmente, es el estar en relación circunstancial con las cosas.

Estas pueden ser entendidas de dos maneras, ya sea como lo útil (*das Zeug*), aquello con lo cual manipulamos, de lo cual nos servimos instrumentalmente en beneficio directa o indirectamente nuestro, o como mera presencia (*das Vorhandene*), como algo que se opone objetivamente al existir. Desde luego el modo originario de entender las cosas es como útiles. Un plato es un plato, que nos sirve para comer, y hay que asumir una actitud especial para ver en él solamente un disco de porcelana. Los útiles están referidos entre sí, circunstanciados los unos por los otros. Así es la caja de fósforos el recipiente de éstos; y los fósforos sirven para prender fuego; el fuego, entre otras cosas para cocinar; y la comida para nuestro alimento. Si los útiles están circunstanciados los unos por los otros, la totalidad de circunstancias señala hacia el *quién*, a nosotros, los hombres, hacia mí.

Lo presente, en cambio, lo que entendemos meramente como “existente” (en sentido tradicional) lo habido en el conocimiento teórico, se debe a una forzada deficiencia de circunstanciación, que nos hace alejarnos de la cosa en cuanto relacionada con el existir, abstraerla de su realidad genuina. El conocimiento teórico es pues un modo de ser en el mundo, que requiere un viraje abstractivo de la circunstancia real. Porque el ser

de las cosas no se da en su aislamiento óntico —condición de su captura en cuanto presentes— sino se debe a la existencia que se traza sobre su posibilidad sobrepasando las cosas y fundando en este sobrepasar el mundo. Este “fundar” el mundo es parejo con el descubrimiento de lo que hay en él. El mundo es pues un trascender de la existencia, un sobrepasar que descubre, y la posibilidad del ser de las cosas que hay en él. El existir se preocupa de las cosas, es hacia ellas pero simultáneamente se comprende desde ellas. Esto es la trascendencia de la existencia. Es por esto absurdo decir que la filosofía existencial niegue la trascendencia y que reduce el existir a una inmanencia absoluta y cerrada. La trascendencia es precisamente la estructura de la existencia. Desde luego que es una trascendencia finita, y que no es una trascendencia metafísica. Y ello no es un defecto sino más bien muestra del rigor con que procede este modo de filosofar. El existir en cuanto ser en el mundo no puede trascender sino al mundo, que es finito. Con ello no se niega la posibilidad de una trascendencia infinita, pues el existir no es necesariamente *sólo* ser en el mundo; no está descartado que también se halle en otra dimensión, en la del ser hacia Dios. Y que no se trate aquí de una trascendencia metafísica —esto es: que se suponga fuera del existir otros entes que no se encuentran en una relación de contingencia frente a él— se deriva del carácter mismo del análisis existencial, que es análisis de la existencia y sólo de ella, esto es de su ser y de aquello que está circunstanciado en él. La trascendencia no sólo descubre al existir su ser sino funda el ser de las cosas. Si no hubiese existir desde luego que habría otros entes —filosofía existencial no es idealismo ni menos solipsismo— pero no tendrían el ser que tienen porque el carácter de útiles y de cosas dadas en el mundo dependen del existir. Más aún: no tendrían ser, pues el ser se constituye en la trascendencia que al mismo tiempo lo descubre. El existir es por ello eminentemente *ontológico*. Ontología sólo hay porque hay existencia y existencia sólo hay porque hay ontología, así como no hay mundo sin existencia y viceversa.

¿Y en qué consiste esta trascendencia que somos nosotros mismos? Por lo pronto es una trascendencia siempre idéntica consigo mismo. “Mismo” no es sinónimo de “yo”. El “yo” está tradicionalmente —desde Descartes— cargado de inmanencia, es punto de partida. El “mismo” por el contrario es punto de convergencia. No es nada de lo cual se pueda decir algo, sino el punto en que se cruzan las circunstancias que lo trascienden. Es como el vértice, determinado por las líneas que en él concurren.

El “mismo” se trasciende a sí propio. Y ese vértice existente está allí —*Da*— inconfundible con otro cualquiera, pero abierto al mundo y a sí mismo. Tres estructuras —sobre las que no quiero explayarme— lo constituyen: el estado (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*). La totalidad unitaria de estas estructuras es el *cuidado* (*Sorge*). El existir —cuya comprensión del estar en el mundo se articula significativamente en el habla— está siempre preocupado por... cuida de... de sus propias posibilidades (en las que se proyecta desde su estado adelantándose a sí mismo), de los demás, de las cosas en cuanto útiles. Este preocuparse es un verterse fácticamente desde siempre, existencialmente en sus posibilidades nunca totalmente alcanzadas, un decaer a las sollicitaciones de las cosas mundanales, un gastarse en la expresión por los demás, un desear e insatisfecho querer ser lo que no se es, pero cuyo ser en cierto modo se tiene; esta preocupada inquietud existencial es el ser del existir. ¡Cuán poliforme no es la existencia, pero a la vez cuán única, unitaria! El cuidado, por así decir, se desparrama, y en este desparramarse está su original unicidad.

¿Se capta el cuidado acaso en su unidad? ¿Todas estas estructuras que hemos analizado, se dan alguna vez juntas en su contexto como cuidado? Heidegger responde que sí. En la experiencia existencial que tanto ocupó a Kierkegaard, en la angustia. La angustia, como sabemos, no es el miedo, que provoca la huida. La angustia no es producida por un algo localizable, al cual podemos “sacarle el cuerpo”. Lo que nos angustia es ilocalizable, y también inesquivable. La angustia se angustia a causa del mundo, ante el ser en el mundo, por tener que ser en el mundo, al cual estamos lanzados, en el cual nos encontramos tirados. La angustia muestra al existir como fácticamente existente como ser en el mundo: esto quiere decir que lo muestra como cuidado, lo muestra en trance de huir hacia el mundo de su propio modo de ser, de la muerte, es decir: decayendo a la impropiedad. Siempre saliendo de sí el cuidado es fragmentario, y sólo podrá alcanzar su totalidad en la muerte. No en la muerte física, sino al encarar la muerte como su más propia y decisiva posibilidad, viviendo su muerte. Pero para alcanzar esta totalidad es menester decidirse a escuchar la voz de la conciencia que nos presenta nuestra muerte; decidírnos a ser propiamente lo que somos, seres hacia la muerte; es menester la propiedad —que es lo contrario de enajenación— ser hacia nuestra muerte.

La decisión nos encara, pues, a nuestro propio límite: la muerte; y por ella, por la decisión, lo aceptamos, lo somos. No nos esquivamos, no

rehuimos la muerte como en la decadencia, en que le volvemos las espaldas, sino nos *exponemos* a ella. Esto es: nos *libramos* a ella, somos libres hacia ella, para ella. El librarse a la muerte es el liberarse del perderse en las posibilidades fácticas. Y este librarse-liberarse implica, como lo reconoce Heidegger, un escoger, una elección temporal.

La posibilidad de realizar una posibilidad en desmedro de todas las demás posibilidades —que por ello quedan anuladas— implica la elección. Pero la posibilidad de escoger —elegir— entre el perderse en la decadencia y la autenticidad —el ser lo que la existencia propiamente es— en su totalidad, es decir, la decisión a liberarse librándose, implica la libertad.

La transcendencia como ser—en-el-mundo—, ya sea en la propia existencia que se vierte hacia el ser del ente que se da en el mundo, ya sea como in-sistencia, en cuanto el *Dasein* se comprende efectivamente desde el mundo, falseándose en la in-manencia, sólo puede ser entendida como *libertad*, como aquella *Urspruenglichkeit* kantiana que sin motivaciones previas está en condición de decidirse por la autenticidad total en el ser hacia la muerte o por el cotidiano ser inauténtico del que se entrega impersonalmente a las cosas. La posibilidad del liberarse-librarse implica la libertad, y de ella nace también la posibilidad de renunciar a ella. Como veremos más tarde esta libertad radical de la existencia se muestra nuevamente cuando se trate de la transcendencia que exhibe en el conocimiento del ser, en la verdad del ser. Pero volvamos al tema de la totalidad de la existencia auténtica alcanzada en la decisión a asumir la muerte.

Alcanzada nuestra totalidad, descubrimos también la tensión temporal que es la condición de que el cuidado sea el ser del existir. El serse de antemano su propia muerte significa asumir la responsabilidad, la culpabilidad de la propia finitud, asumir el ser que se será a causa de lo que siempre se ha sido. Esto es: entenderse como alguien que está *alli*, en el ahora, porque se es de antemano y siempre ya; porque es temporal... La angustia al replegarnos sobre lo que somos —frente a la nada— nos ha llevado, a través de la decisión a un fenómeno fundamental: a la temporalidad, en la cual la existencia adquiere su sentido, pues es fundamentalmente venidera. La angustia nos muestra pues en su sentido el cuidado, nos lo muestra como *solus ipse*, en el mundo, sacude al existir de la decadencia y lo pone en la vía de su propiedad. ¡Curioso “comprendiente” que realiza todo esto!

¿Y por qué lo hará? ¿De dónde su fuerza reveladora? La angustia nos presenta la nada. En la angustia el ente en total se hunde porque la nada rechaza al ente total; y rechazar es como un indicar, un señalar hacia el

ente que se hunde. La nada anonada, su esencia es el anonadamiento. Y así el ente se patentiza, es revelado, por la nada. La angustia nos muestra que existir es nada más ni nada menos que sostenerse dentro de la nada. Esto no es simplemente no ser nada sino tener —si se puede hablar así— una relación con la nada, es decir, estar más allá del ente, con la nada. Y esto tiene el nombre de transcendencia.

¿Pero qué es esto? Sabemos que transcendencia es la posibilidad de comprender las cosas y el mundo. Sí, es ir más allá de las cosas hacia el mundo, sobrepasar. . . Pero el sobrepasar radical, verdaderamente efectivo es aquel que va más allá del ente, de suerte que sólo gracias a aquello que está más allá del ente —la nada— comprendemos los entes, tenemos sus ser. . . Sólo hay ser porque hay nada. En el ser del ente acontece pues el anonadar y por eso es finito el ser, el ser comprendido mundanalmente. La nada posibilita que el existir trace el ser de los entes; que trascienda, sobrepase las cosas —trazando su ser— hacia lo que no es ente, hacia la nada. El transcender es hacia y desde la nada trascendiendo a los entes. Es estar más allá de lo que se es de hecho —sobrepasarse—, ser sus posibilidades, ser en el mundo, o mejor: constituirlo por sobre los entes en la contingencia de la finitud y de la circunstancia. En una palabra: transcender es existir. La existencia es la transcendencia de la nada al mundo, el trazo del ser del ente.

Este trazo del ser del ente se realiza en la verdad. Tradicionalmente se entiende por verdad la *omoiosis* entre *logos* y *pragma*, es decir, la similitud entre enunciado y cosa, o como lo decían los escolásticos: *adaequatio intellectus et rei*. El intelecto no es empero sólo la condición de la posibilidad de enunciar, del *logos* como expresión, sino también el “portador” y realizador de la esencia de la cosa —el *logos* como *topón eidón*, como lugar de las formas, y de esta suerte adecuación entre intelecto y cosa significa nada menos que adecuación entre el ente y su esencia. Y la falsedad es lo contrario: la no-conformidad entre el ente con su esencia. “La aserción concerniente a una cosa se refiere a esta cosa en tanto que la representa y dice de lo representado —bajo cierto aspecto— lo que es en sí”. En la verdad hay siempre una representación, lo que implica una *presentación* previa, un dejar que la cosa se tenga ante nosotros. La cosa puesta en este modo ante nosotros se halla distanciada pero accesible a nosotros. La existencia está abierta hacia ella, y ella abierta hacia la existencia. La relación entre la existencia y la cosa es pues de *apertura*. Esta apertura es un comportamiento, dentro del cual la cosa —por lo menos para el pen-

samiento occidental— se da como ente, como una presencia persistente. Y sólo porque hay esta apertura, porque la cosa se libra abiertamente a la existencia, y la existencia trasciende en esta apertura, el ente que se da en ella es lo que el ente es, su ser, es posible que haya representación, es decir, adecuación entre cosa e intelecto, verdad.

“Se sigue pues que esta “apertura”, que forma condición de la posibilidad del juicio verdadero, tiene un derecho más originario a ser considerado como la esencia de la verdad que la corrección del juicio” esto es que la adecuación entre enunciado y cosa. Pero esta apertura, este dejar que la cosa sea opuesta y referida a la existencia, implica la libertad. La apertura es una ausencia de trabas y esto sólo puede haber porque está libre, porque hay libertad. La libertad, según Heidegger, es el fundamento de la posibilidad interna de la adecuación, es para decirlo de una vez la esencia de la verdad. La transcendencia del existir se funda pues en la libertad. El hombre es sólo *capax veritatis*, como dice A. Koyré, porque es *capax libertatis*. La existencia está enraizada en la verdad como libertad.

La transcendencia como referencia al ente en su totalidad, y con ello como posibilidad de una ontología, sólo puede ser en cuanto libre. La libertad no es algo de que la existencia “dispone”, sino aquello *en* que ella es lo que es. El hombre no posee a la libertad como si fuera propiedad suya, sino por el contrario la libertad posee al hombre de un modo tan original, que ella solamente le confiere su carácter transcendente y por ello temporal. De allí que la historia sea la historia de la libertad, y por ello también de la verdad.

Pero el hombre puede también en vez de descubrir, el ente en la verdad, encubrirlo en el error. La cosa es velada al hombre en el error. Y entonces su juicio no coincide con la cosa; lo que él cree que es esencia de la cosa es sólo una pseudo-esencia. ¿Cómo es esto posible? ¿En qué forma ha llevado aquí la libertad al error?

La libertad, dijimos, no es una cualidad del hombre, sino por el contrario es el hombre quien existe —trasciende— como cualidad de la libertad. Si el error es propio del hombre no es pues un resultado de la negación de la libertad, sino de la libertad misma. El fracaso de la apertura es una de las posibilidades de la libertad, y por eso de la libertad —la esencia de la verdad— nace también el error.

La libertad es el fundamento interior de la verdad pero simultáneamente “le abre campo” y la entraba y socava. La simulación y el descubrimiento (error y verdad) son como dos ramas entrelazadas, referidas y mutuamente condicionadas, del mismo tronco: la libertad. La trascenden-

cia de la existencia y la decadencia de la in-sistencia radican en la libertad.

La existencia es así in-sistente, está en la contingencia propia de su propia opresión, y de esta suerte la libertad revela la necesidad. Y así también la esencia completa de la verdad incluye su pseudo-esencia. La existencia al trascender, al trazar el ser del ente, lleva en sí su propia contradicción: la descubertura del ser se hace problemática. Y de eso precisamente se trata: de llegar, en la verdad, al ser; de asumir la verdad del ser.

Pero así la filosofía existencial nos ha llevado a la más pura Ontología. Al comienzo, y también al comienzo del filosofar histórico de Heidegger, parecía que el análisis de la existencia tenía un interés meramente teórico, en el sentido de constituir la base segura para la teoría del ser en general, que es el tema de la Ontología. Pero después —y últimamente en la Carta sobre *El Humanismo* y en *De la esencia de la verdad*—, hay una urgencia —se podría decir existencial— de llegar al ser. Una urgencia de estar en la verdad del ser, que equivaldría a estar en la humanidad del hombre, en su autenticidad. La salvación y el destino están relacionados con el ser, para el cual somos, y *en* el cual estamos destinados. Este ser —al cual se refiere Heidegger en un lenguaje que a veces parece mítico-metafórico (como cuando dice que el lenguaje es la casa del ser, y que el hombre es el vecino del ser)— no es paradójicamente ese *transcendens* en su máxima pureza y rigor teórico, como podríamos esperarlo después de la larga elaboración de la Ontología fundamental (esto es: del análisis existencial), sino la pregunta por su verdad, por su descubertura es una pregunta preontológica... Hay algo que deja perplejo en esto. Pues, o es el análisis camino, aclaración, propedéutica, y entonces al terminar debemos que estar en la Ontología más propiamente tal, pues hemos despejado todos los problemas previos; o —en caso contrario— si el análisis existencial nos ha dejado en lo preontológico, entonces la ontología a la cual lleva no es ontología en el sentido hasta ahora entendido, sino es de tal naturaleza que el ser —en el sentido del “*transcendens*” que nos muestra la especulación teórica— es sólo un aspecto liminar del ser, del ser que en último término importa —y esto, señores, se llama en buen romance Teología.

Desde luego que no es una Teología en el sentido tradicional, ni tampoco una teología cristiana y dogmática. Quiere decirse que estamos, en vista de los últimos escritos de Heidegger, ante un ontologismo panteísta, ante una teología laicalizada, o ante una filosofía de la verdad del ser, es mero asunto de terminología. No es esto una crítica, sino meramente

una comprobación, que muchos de los discípulos de Heidegger querrán eludir.

En cierto momento se quiso ver a Dios en la nada heideggeriana. No faltaban algunos asideros para ello. Ahora, después de la Carta sobre el Humanismo, creo que hay que ver aquello que en la filosofía heideggeriana co-respondería al concepto tradicional de Dios, en el Ser. Repito, si se niega uno a llamar al ser así entendido Dios, es cuestión de palabras. Y por lo tanto también es inoperante la discusión sobre si Heidegger es o no ateo: su filosofía, en su última fase, es un *deísmo ontológico*. Perdonadme la pedantería de lanzar a rodar este término: me parece exacto.

Pero con esto estamos ya fuera de la filosofía existencial —análisis de la *ecsistencia*—. Y últimamente se ha discutido si Heidegger es o no un filósofo existencial. A mí me parece que en *Sein u. Zeit* lo es, pero que posteriormente ha rebasado esta postura. Por ello es menester hacer hincapié sobre el hecho que la religiosidad de la filosofía existencial como tal (del análisis de la *ecsistencia* como propedéutica a una ontología general) no depende de la actual posición de Heidegger. Por ello es impertinente sacar consecuencias teóricas de lo que en sí es una evolución personal, si se quiere emplear este término. La filosofía de Martín Heidegger se ha movido de la pregunta por el ser a la pregunta por el existir en el mundo y de allí ha vuelto al ser, pero encarando el ser de un modo no previsible al comenzar su pensamiento. La filosofía de este gran maestro del pensar se ha realizado pues, como todo meditar auténtico, en la perspectiva de esa gran presencia innominada que los cristianos llamamos Dios.

Para terminar quiero pedir disculpas por la imprecisión con que he desenvuelto mi tema. Se trataba de algo así como una presentación de Heidegger, y por ello habría el rigor dificultado la comprensión de un pensamiento de suyo difícil. Y fuera de esto tengo que pedir perdón por haber llegado en esta conferencia sobre filosofía existencial a la desconcertante conclusión que el filósofo estudiado y comentado no es en verdad —en el momento presente— un existencialista, y que el problema de la libertad adquiere en él aquella máxima problematicidad que es propia de la Metafísica.

ALBERTO WAGNER DE REYNA

Julio Jiménez Burguecio

La libertad psicológica a la luz de la
propia conciencia

S U M A R I O

Proposición del problema.—Nomenclaturas y divisiones.—La libertad interior de decisión.—Determinación precisa del problema: a) Algunos actos de la voluntad; b) Un margen de dominio real sobre la propia decisión; c) La libertad condicionada por el conocimiento actual que se tenga al elegir.

Los hechos de experiencia. Su importancia decisiva.—Descripción de los hechos: a) En ellos no está la libertad en abstracto, sino actos libres concretos; b) Conciencia de deliberación y decisión libres; c) Conciencia de determinación no libre; d) Conciencia universal, espontánea e insuperable.

Reflexión sobre estos hechos: a) Su explicación obvia es la realidad objetiva de actos genuinamente libres; b) Insuficiencia de otras explicaciones a base de ignorancia e ilusión respecto a los verdaderos móviles; c) Olvido o deformación, en tales explicaciones, de una parte considerable de los hechos, sobre todo del carácter positivo e inmediato de la conciencia de obrar libremente; d) Confrontación con la conciencia de actuar necesitado; e) La conciencia de libertad es irreductible a simple conciencia de espontaneidad con ignorancia de los móviles reales; f) Ciertas anomalías con persuasión errónea de libertad o responsabilidad, son enteramente diversas de la conciencia analizada y hasta confirman su genuinidad; g) Conclusión: el análisis de los hechos muestra la objetividad de la libertad captada por la conciencia en ciertos actos.

Raíz metafísica de la libertad.

El problema.—La existencia de genuina libertad en ciertos actos voluntarios nuestros, en cuanto al fondo mismo último de la afirmación, sin entrar en determinaciones particulares, pertenece a esas “grandes líneas” que Bergson denominaba “la metafísica natural de la inteligencia humana” (1). Como tal, a todos y a pesar de todo, a pesar incluso de nosotros mismos, se nos impone incontrastablemente: aun sin darnos cuenta bien de ello, aun intentando negarla, posee realmente nuestra adhesión profunda y entra ineludiblemente en nuestras vidas como característica humana infaltable. Pero, por otra parte, según escribe Maritain, “la palabra *libertad*, como todas las grandes palabras por las cuales los hombres están prontos a morir, y que están cargadas no sólo de las riquezas del objeto sino también de los deseos, las quimeras y las supremas noblezas del sujeto, la palabra *libertad* admite múltiples sentidos, y sentidos muy diferentes, conectados eso sí los unos con los otros” (2). Ambas comprobaciones, igualmente exactas, encierran en buena parte la clave de las incomprensiones superficiales y del acuerdo subyacente que constituyen la dificultad y el atractivo de este problema.

Por lo mismo, para enfrentarlo con alguna esperanza de provecho, es indispensable deslindar primero esos diferentes sentidos en que se emplea el vocablo y precisar con exactitud el único fundamental de que se va a tratar directamente; y, respecto a éste, fijar su alcance y reconocer sus límites. Despejado así el campo y evitados los equívocos, será el momento de ocuparse en establecer la existencia real de libertad en ese sentido fundamental así definido y dentro de los límites y condiciones señalados. Por lo demás, incluso en cuanto a esto el presente trabajo se restringirá a una sola de las varias clases de demostraciones que pueden emplearse para establecerlo: la que se funda inmediatamente en la conciencia misma de la libertad en actos nuestros. Es demostración desconocida y desechada a veces,

(1) H. BERGSON, *L'Evolution Créatrice*, ed. 1939, p. 352.

(2) J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1947, p. 189.

aun por algunos filósofos que aceptan la conclusión en sí misma; pero parece sólida, si se atiende bien a su verdadera naturaleza y a la oposición con los hechos de que adolecen los intentos de explicación que la niegan; y además tiene la ventaja de estar en contacto inmediato con esos hechos experimentales y no presuponer, por lo mismo, el estar previamente de acuerdo respecto a principios metafísicos remotos, como los que requieren otras formas de argumentación.

Nomenclaturas.—De un modo amplio y vago, todas las acepciones de la palabra *libertad* van a excluir impedimentos, dependencias, presiones o necesidades. Hablamos así del *curso libre* de un río, de la *caída libre* de los cuerpos, del *desarrollo libre* de un árbol, de *fuera libre*, de animales *en libertad*, con la misma naturalidad con que decimos que nosotros mismos hemos tomado *libremente* una decisión, somos *libres* para ponerla por obra, y se nos ha de respetar *la libertad* de hacerlo. Es evidente que en esos diversos casos hay apenas un remoto parecido, y que, si queremos dar al término un sentido más propio y estricto, varias de esas locuciones resultan inexactas (como que, de los mismos seres de los que ahí se predicaba la libertad, podemos también decir que *no son libres*, dando ahora al vocablo su sentido más preciso).

De todos modos, esos ejemplos ayudan para advertir mejor una bifurcación fundamental que hay en los significados de la palabra libertad: *A.* Hay una dirección en la que se excluye la *coacción de fuerzas exteriores* que impongan o impidan actuar al agente, y *B.* Hay otra dirección en la que se niega toda *necesidad o necesidad interior* que tenga previamente determinado al mismo agente respecto a su decisión interna. La primera (*A*) mira a la *ejecución exterior*: es una *libertad de hacer*; mientras que la otra (*B*) se refiere a la *decisión misma íntima*: es *libertad de querer*.

A. La primera podría llamarse *libertad de espontaneidad y de independencia*, frente a todo lo que no es el agente mismo de que se trate. Sólo exige que no haya imposición desde afuera; y por eso se da en toda actividad que proviene del interior mismo del agente si no está impedida. Significa una *capacidad de actuar*, de ejecutar una acción determinada, sin estar impedido para hacerlo por fuerzas exteriores. Precisamente por referirse a la ejecución misma externa y por excluir las presiones venidas desde fuera y *nada más que éstas*, puede aplicarse de un modo bastante bien fundado a cualquier agente no impedido externamente en su actividad; y así da lugar a esas múltiples locuciones a que aludimos al comienzo y muchas de las cuales abarcan también seres inanimados. A esta clase de

libertad vienen a pertenecer la libertad *física* de movimiento y acción, las diversas libertades *civiles y políticas*, y hasta la libertad *moral* en varias de sus acepciones (ausencia de obligación, de miedo, de opiniones influyentes, etc.).

B. La segunda es propiamente *libertad de elección, de decisión, de determinación*, que tiene el agente cuando *no está interiormente necesitado en su querer*, sino que es él mismo quien decide de sí propio, quien elige con dominio sobre el sentido de su elección, quien se orienta orientando esa misma decisión suya. Ser libre significa en este caso poseerse, ser dueño de sí mismo (*arbiter sui*), en la misma intimidad del propio querer (por eso se habla de *libre albedrío*), no estar a merced de los motivos ni siquiera de los propios impulsos y tendencias, sino *arbitrar*, decidir frente a todos ellos y así tenerse interiormente *en las propias manos*. Precisamente por eso, esta libertad se verifica en ese mismo acto de la voluntad por el que se elige o decide, y sólo en él puede encontrarse formalmente. Las proyecciones ulteriores de realización externa sólo son consecuencias suyas, derivaciones, que a veces pueden seguirlo, que lo suponen (para participar y como impregnarse de esta libertad), pero que no se requieren: pueden estar impedidas del todo, y sin embargo darse íntegra la perfección del propio querer dueño de sí mismo. Y, por el contrario, puede no haber impedimento alguno externo, y por tanto darse plenamente la libertad en el sentido de capacidad de actuar no impedida ni forzada exteriormente (significado A), y faltar sin embargo esta otra libertad de decisión interiormente dueña de sí: es el caso de un hombre que, por cualquiera razón, actúa desprovisto de dominio interior sobre sí mismo (dormido, ebrio, loco, o simplemente distraído o precipitado hasta el punto de actuar *antes de haberlo pensado, sin fijarse en lo que hace*, etc.).

Esta libertad de decisión no implica una total ausencia de motivos o de móviles, de influjos diversos o de inclinaciones espontáneas; más aún, requiere por lo menos el conocimiento de razones o motivos para decidirse en favor de ellos, sin lo cual sólo habría un salto en la obscuridad, un resultado ciego (que no podría ser sino un caso de determinismo enteramente mecanizado, y no una actividad voluntaria; y mucho menos, libre). Por eso, lo único requerido para que haya esta libertad del querer, consiste—según lo expresa Willwoll— en que, ante “una constelación total determinada de motivos vividos y estructura psíquica, la consiguiente decisión o posición de la voluntad no está determinada exclusiva e ineludiblemente por esa constelación (*libertad de necesidad psíquica*), sino que el último golpe, la última decisión en favor de un valor motival vivido lo da el yo

espiritual por su propio poder (*libertad para la activa determinación interna de sí mismo*)" (1). En otras palabras, tendrá que haber razones, motivos, valores, que expliquen por qué se elige y se elige eso; pero no serán *decisivos* sino *en virtud de la misma decisión del propio querer que los prefiere*, que decide en favor de alguno de ellos. Será así el agente mismo voluntario quien se orienta y autodetermina activamente.

La libertad interior de decisión.—En la vida ordinaria, en las declaraciones de principios o de aspiraciones y en las mismas instituciones públicas, la que más preocupa de esas dos clases de libertad es la primera (la A), la libertad frente a los agentes externos que pueden impedir o limitar la acción. "La que más interesa al hombre de la humanidad común, —escribe Maritain— no es el libre albedrío [la libertad de decisión], del cual se preocupa tanto menos cuanto que está enteramente cierto de poseerlo, sino la otra libertad, la libertad de espontaneidad en sus formas más elevadas, donde viene a significar liberación e independencia personal (la denominamos entonces libertad de autonomía y libertad de exultación); porque esta libertad, hay que conquistarla, y costosa y difícilmente, y porque está constantemente amenazada" (2). Por esto es por lo que preocupan como ideales en la convivencia civil y en la vida espiritual de cada uno, esas formas elevadas, personales, de la libertad de actuar, que no constituyen la simple espontaneidad natural, sino la independencia personal, correspondiente a la dignidad de la persona como tal.

Pero más allá de todas esas libertades y sirviéndoles de fundamento, está la otra libertad, la de elección, la libertad interior de decisión voluntaria (y es ésta, como anota Maritain en el mismo texto acabado de citar, la que más interesa al filósofo, por razón de los problemas que plantea). Por una parte, esta libertad está ordenada hacia aquella liberación personal y es el medio de ir la adquiriendo y de llegar a tenerla en su forma última y perfecta, como se habrá de dar al alcanzarse la finalidad humana plenaria. Y, por otra parte, sólo ella da un sentido más elevado, de libertad genuina, a esas diversas libertades externas de orden físico, civil o político: si éstas son algo más que la simple ausencia de toda causa externa que interfiera sobre el agente (cosa que también puede darse respecto a cualquier animal y hasta a un electrón que se mueve "libremente" en torno de un núcleo), si merecen el nombre tan digno de "libertades", en su más alto y noble sentido, y representan ideales y hasta derechos humanos, es

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. española del alemán; Madrid, 1946, p. 157.

(2) J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, 1947, p. 190.

porque tienen conexión con esa posesión personal de sí mismo propia de quien es libre en sentido de elección, es únicamente porque dependen de la dignidad personal de un ser dueño de sí, y que lo es precisamente por no estar sujeto a necesidad intrínseca en sus decisiones.

En otras palabras, si todas esas libertades externas tienen verdadera importancia y nobleza, es precisamente por conectarse y continuarse con la libertad interior que hace a la persona dueña de su orientación, y por ir a darle un ambiente que responda convenientemente a esa independencia interna, reconociendo su dignidad y facilitando su ejercicio. Si, por el contrario, no se diera esa libertad íntima, si hubiera necesidad interior en todas las decisiones voluntarias nuestras, bien poca importancia vendría a tener la ausencia o la presencia de presiones o limitaciones externas: puesto que, en tal caso, jamás habría lugar para un verdadero dominio personal sobre los propios actos, para una genuina dirección responsable de nosotros por nosotros mismos, para una iniciativa de tipo realmente personal como dueños de nuestras decisiones íntimas y de nuestro destino espiritual. Esclavos de un amo, de un déspota, de las circunstancias, de las fuerzas cósmicas u orgánicas, de las propias tendencias naturales, de los impulsos profundos más o menos conscientes, o de los valores que se nos hicieran presentes, seríamos de todos modos y siempre esclavos: careceríamos de la libertad interior, sin la cual todas las demás libertades pierden su contenido de dignidad personal y quedan como simples nombres pomposos vacíos de sentido (1).

Así pues, el verdadero significado de las diversas "libertades" externas, que las hace tan importantes y tan dignas y nobles, es el de expresar y reconocer que el yo es interiormente libre y, como tal, dueño de sus propias decisiones. Esa independencia de la persona, que se posee a sí misma y se traza su propio destino, es el fundamento del respeto a esa misma persona que se les exige a los demás. Las libertades de acción radican así en la libertad íntima de decisión.

Por eso mismo, no será inoportuno el tratar directamente siquiera algunos aspectos de lo referente a la realidad de ese núcleo último de nuestra li-

(1) Viene a ser ésa, en realidad, la razón de la diferencia completa que en este punto hay entre nosotros y los simples animales: éstos, por carecer de libertad íntima de decisión, son incapaces de todo "derecho" a las "libertades" de orden externo, a pesar de ser enteramente capaces *del hecho* mismo de actuar con espontaneidad, sin coacción exterior. Es que las "libertades" externas, con todo el contenido personal que les es propio, no son concebibles si no radican en una *libertad interior de decisión*. Ni se las puede profesar y vivir sin que (a veces, bajo actitudes académicas opuestas) haya una genuina inalterable convicción de poseer y ejercitar realmente esa verdadera libertad íntima, dueña de sí propia: convicción de que ésta es una realidad.

bertad, implicando así en todas nuestras demás libertades. Ese será nuestro tema de ahora; y, por tanto, de aquí en adelante sólo se va a hablar de esa libertad de decisión, de elección, situada en lo íntimo de nuestro ser espiritual mismo, e independiente de que pueda o no traducirse en la ejecución externa de lo decidido.

Determinación precisa del problema.—El Dr. Igor Caruso, psiquiatra vienés, en su interesante comunicación al Congreso Internacional de Psicoanalistas de 1949, expresaba que, “como siempre en filosofía, se enfrentan en psicología dos puntos de vista. El primero es el del determinismo, y el segundo, el del indeterminismo excesivo. Son, me parece, dos posiciones totalitarias. El totalitarismo es un mal de este siglo. No sólo en política, sino también en todos los dominios del pensamiento y de la acción. Es la absolutización de los valores relativos: una verdad fragmentaria (demi-vérité) es considerada como verdad total” (1).

A fin de no caer en esos totalitarismos, conviene recalcar expresamente ciertas limitaciones y salvedades: son indispensables para no confundir el problema mismo y para no atribuir a la respuesta que se dará, un alcance exagerado, mayor que el debido e intentado. La omisión de esa insistencia en las limitaciones, y la deficiente atención que se les concede, ha causado en esta materia innumerables malentendidos y los consiguientes conflictos injustificados. Más que nunca, es necesaria en este caso la gran norma del buen método: precisar bien *de qué se trata* y cuidarse mucho de *no salirse del tema* (se entiende que del tema concreto, tal como ha sido precisado y deslindado de sus vecinos).

Ya antes quedó hecha una primera restricción o limitación, que es fundamental: no se trata de la actividad o ejecución externa, sino *únicamente del acto mismo interior* de nuestra volición.

a) *Sólo de algunos actos de la voluntad.*—Pero incluso respecto al mismo acto interior, hay otra limitación importante, que, por ser obvia, a veces se pasa por alto (“por sabida, se calla; y... por callada, se olvida”): nadie duda de que hay algunos actos voluntarios destituidos de libertad; y, por lo mismo, no se puede entender el problema en el sentido de *si siempre, en todos los actos de la voluntad, hay libertad; sino únicamente de si existe por lo menos en algunos de ellos*. Es decir, cualquiera que sea la proporción entre los actos libres y los que no lo son, por muy numerosos que éstos sean, se trata exclusivamente de *si también se dan aquéllos: de si hay actos libres, algunos siquiera, entre nuestras voliciones*.

(1) I. A. CARUSO, *Pulsion et Liberté*, en “Psyché” 4 (1949; N.os 30-31) p. 392.

El que haya muchos actos de voluntad en los que no interviene libertad, es cosa clara y aceptada unánimemente (aunque haya diferencias respecto a cuáles quedan en esa categoría, y a qué proporción numérica alcanzan). Serán tales, es claro, todos aquellos en los que el querer se va espontáneamente en un sentido necesariamente determinado: bien sea por su misma naturaleza (1), o porque el objeto mismo conocido no aparece ni puede aparecer sino como bien o valor, bajo cualquier aspecto que se le considere (2), o porque de hecho, cualquiera que haya sido la razón, no ha habido deliberación suficiente, no se ha dado una ponderación valoral del objeto concreto (3). Todo esto no admite duda, tomado en sus grandes líneas. Pero no toca el problema que ahora tenemos delante: admitido que no hay libertad en todos esos casos, y aún, si se quiere, en muchísimos otros, queda intacto el problema de *si también se dan casos en los que hay verdadera libertad* (que naturalmente, habrán de ser *diversos de esos otros*) (4).

Se incurriría, por eso, en un lamentable equívoco, y se estaría cambiando la verdadera cuestión tratada, si se pretendiera resolverla a base de que hay ciertos casos, muchos casos si se quiere, en los que falta la libertad psicológica real: ¡no se trata de eso! Eso todo el mundo lo sabe y lo acepta. El único problema de que ahora se trata —el único de que vale la pena tratar— es el de *si todos* los actos de la voluntad son igualmente faltos de libertad real, o si, por el contrario, hay *algunos* de ellos que gozan de tal libertad. Nos referimos, pues, únicamente a ciertos actos que manifiestan caracteres diversos de los enumerados al principio, es decir, a actos en que la voluntad aparece en condiciones de normalidad

(1) Tal es la tendencia al bien o valor, así en general; a la perfección o felicidad propia como tal.

(2) Es el caso del Bien infinito, de Dios mismo, visto *tal como es en Sí*, lo que no se da en el conocimiento abstrativo muy impropio que tenemos de El según nuestro modo natural de conocer.

(3) Es el caso de los "primeros movimientos" o "impulsos" del querer, de su orientación "sin pensar", que a veces puede llegar así hasta la misma ejecución, sin que haya habido verdadera deliberación ni, por lo mismo, libre determinación; y, con mucho mayor razón, tal es el caso de diversos estados anormales, obsesivos, etc., respecto a los cuales el problema real no es el de si se dan e impiden la libertad, sino sólo el de cuándo se dan, en qué casos concretos y hasta qué punto, cuándo constituyen un impedimento total y cuándo sólo son un obstáculo parcial para el juego de la libertad.

(4) El afirmar que también se dan éstos, equivale a decir que los casos aludidos antes *no son todos* los actos de la voluntad: hay otros más, que presentan caracteres muy diversos por su entera normalidad y la amplia deliberación que los acompaña y que se verifica entre bienes o valores que aparecen como sólo parcialmente tales; puede, por lo tanto, faltar la libertad *en aquéllos*, y darse, no obstante eso, *en otros* (como que la verdad de una proposición particular no arguye falsedad en su subcontraria).

bastante clara, y no se presenta como siguiendo necesariamente una dirección sino como autodeterminándose ella misma en una decisión tomada deliberadamente. Respecto a esos actos (y hasta, si se quiere, respecto a algunos de ellos, al menos) preguntamos sobre su libertad realmente tal (1).

b) *No plena independencia, sino sólo un margen de dominio real.*— Más aún, en esos mismos casos así seleccionados, no se pretende que haya una libertad del todo perfecta, plenamente ajena en su decisión a todo influjo real de motivos o móviles. Eso sería atribuir al hombre algo propio del Ser Infinito, único exento, por su misma purísima actualidad y transcendencia, de ser influido, movido, inclinado, por los valores finitos que elige libremente. Acá en el hombre, por el contrario, como ya quedó dicho, hay razones o motivos que mueven realmente, y aun múltiples otras fuerzas ejercen una efectiva influencia sobre nuestro querer y así contribuyen a que se produzca y a que se oriente en el sentido en que ellas actúan (2). Y no sólo no hay ausencia total de verdaderos motivos de querer, sino que ni aún se da entre ellos mismos una especie de equilibrio indiferente, de anulación mutua, en tal forma que no haya fuerzas que soliciten prevalentemente a la voluntad en uno u otro sentido. Por el contrario, se dan motivos de acción, valores vividos suficientes como objeto de la voluntad, y además es corriente la preponderancia más o menos fuerte en un sentido determinado, no sólo por valores objetivamente superiores, sino también por opciones anteriores e inclinaciones voluntarias, hábitos contraídos, y mil otras cargas afectivas, más o menos conscientes o inconscientes, con limitaciones considerables del poder de reflexión y del dominio sobre sí. Aparece así constituida una línea de menor esfuerzo, de inclinación espontánea, con la consiguiente mayor probabilidad de que “se siga la corriente”, lo que no requiere una energía como la necesaria para contrarrestarla (3). En una

(1) El calificativo mismo de anormal o anormalidad, referido a la vida psíquica superior, es un poco impreciso, flotante. Hasta se ha llegado a decir de la locura que sólo es una cuestión de grado... Pero, por muy confusas que sean ciertas zonas intermedias, hay diferencia bien nítida entre los extremos, es decir, entre los comportamientos psíquicos netamente normales y los que son enteramente anormales: en el primer caso, inteligencia y voluntad, pese a diversas imperfecciones, funcionan satisfactoriamente; en el otro, en cambio, están grave y profundamente impedidas o afectadas.

(2) Tales son diversas condiciones externas, como la educación, los ejemplos de otros, el clima, etc., o internas, como el carácter, temperamento, raza, sexo, edad, salud, fatiga estado de ánimo, etc. Esos y otros factores influyen sobre el hombre que se prepara a elegir, sobre el conocimiento con que se propone a sí mismo los objetos elegibles, y sobre su deliberación; y hasta, en algunos casos, pueden llegar a constituir, en una dirección dada, cierta necesidad moral, cierta tendencia muy difícilmente dominable. Cfr. P. SIWECK, *Psychologia*, 1944, p. 356, n. 46.

(3) De ahí, precisamente, la posibilidad de *conjeturar* con bastante probabilidad lo que alguien hará en determinadas circunstancias; y, más todavía, de pre-

palabra, incluso en los casos más típicos de libre elección, caben en nosotros diversos grados de libertad, una mayor o menor restricción en la facilidad y amplitud del dominio sobre el propio querer que hay en el acto libre (1).

Así pues, “suponemos —según escribe Willwoll citando a Woronicki—, como hechos evidentes, el poder efectivo de los motivos y la influencia de la estructura psíquica. Pero decimos que, en tal caso, el hombre psíquicamente sano tiene un espacio libre tratándose de fines limitados de la voluntad (es decir, que se presentan como parte buenos y parte malos) —en cuanto los considera en su limitación— para determinarse por sí mismo a tomar ésta o aquella posición en favor o en contra del objeto de la voluntad” (2). Más o menos limitado, queda “un espacio libre”: eso es todo. Todo eso equivale a decir que *no hay indeterminismo absoluto*, que excluya todo influjo motivacional u otro, *ni tampoco determinismo total*, que no deje lugar a libre elección en cuanto a nada.

c) *Libertad condicionada por el conocimiento*.—Además, es obvio que en cada caso nuestra libertad no puede ejercerse sino *dentro de los límites del conocimiento actual* que nos presenta bienes o valores elegibles. Y como dicho conocimiento en nosotros está lejos de ser completo e infalible, sus limitaciones y errores tendrán que redundar en restricción del campo al que en cada caso se extiende de hecho la libertad del querer: no puede elegirse aquello en que no se piensa, o bajo un aspecto que es inadvertido, desconocido o negado. Propiamente, eso sí, habría que distinguir dos cosas diversas: la primera es la simple libertad de querer o abstenerse de hacerlo, de decidirse o continuar indeciso (se llama *libertad de ejer-*

decir estadísticamente *los promedios* relativamente estables de agrupaciones numerosas de hombres. Mientras haya libertad de elección, no será posible el saber *con certeza* la decisión que *una persona determinada* irá a tomar *en este caso*; pero será bastante *probable* el que actuará según su carácter, convicciones, hábitos o costumbres, etc.; y, sobre todo, será seguro que, ante situaciones, dificultades o atractivos prácticamente constantes en un medio dado, los hombres *tomados en conjunto* reaccionarán *por término medio* en forma similar (es decir, aunque lo hagan libremente, habrá un porcentaje considerable más o menos constante que seguirá la línea de menor esfuerzo y de máxima tendencia: “es humano” elegir eso, por muy libre que sea el seguir la senda dura). A esto mismo viene a reducirse la importancia de la educación, de formar hábitos buenos, etc.

(1) La libertad no admitiría grados *si se la considerara únicamente en su aspecto negativo* de no estar sujeto, para querer, a una *necesidad interna real*: ahí no cabe más respuesta que un sí o un no, categóricos, contradictoriamente opuestos. Pero en su realidad positiva de *dominio sobre el propio querer*, hay lugar para una gradación inmensamente variada de perfección (más o menos como, si se trata sólo de si un hombre está muerto, no queda sino afirmarlo o negarlo, sin gradaciones: o vive o no; y, sin embargo, en la realidad positiva de su vivir, caben muy diversos grados de perfección).

(2) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., p. 158.

cicio, es decir, de ejercer o no el acto de querer); la otra es la libertad de querer positivamente un objeto u otro, de decidirse en favor de algún bien o valor determinado, con preferencia a otro (y se la denomina *libertad de especificación*, por esa diversidad de objetos a que el acto puede terminarse y así especificarse). La primera puede subsistir, por muy incompleto y falseado que sea el conocimiento, por lo menos mientras los bienes o valores sigan siendo presentados por él como parciales, incompletos, deficientes, es decir, afectados por algún aspecto malo, inconveniente. En cambio, cualquier ignorancia o error tendrán que repercutir inmeditamente en la libertad de especificación, porque es imposible querer y elegir un objeto enteramente ignorado, sobre el cual no se piensa, no hay conocimiento alguno, o querer como conveniente, como útil, como agradable, etc., lo que se está juzgando que es inconveniente, inútil, desagradable. La libertad no podrá, por tanto, extenderse a esos objetos así ignorados o falseados; o, en otras palabras, no será libre sino necesaria *la no elección* de lo ignorado o simplemente no advertido. E inversamente, podrá tomarse como objeto de la elección algún valor sólo aparente o exagerado, juzgado equivocadamente más de lo que realmente es.

Hay ahí, como se ve, una limitación o deformación del campo, es decir de los objetos, a que se extiende nuestra libertad en un momento dado; y así, en otra forma, volvemos a hallar lo mismo que ya dejamos establecido y que todos admitimos: la libertad humana no es perfecta ni ilimitada, sino, al revés, tiene grandes imperfecciones y está circunscrita por estrechos límites. Por eso, según quedó dicho, sólo sostenemos que, más o menos limitado, hay un espacio libre en que se ejerce la libertad interior de decisión; hay ciertos actos en los que se verifica, hay algunos objetos a los cuales alcanza. Nada más. Y nada menos: como que basta un solo acto libre, con libertad de decisión, para que aparezca en él la capacidad de ponerlo que tiene nuestra voluntad, y, por lo mismo, una característica suya irreductible (1).

Estas y otras limitaciones y salvedades similares se reducen a recalcar que no tratamos ahora acerca de cuáles y cuántos son, en concreto, ni de

(1) Casi no hace falta advertir que ciertas como personalizaciones de la libertad, la voluntad, el entendimiento, etc., son únicamente modos de hablar cómodos; son antropomorfismos de expresión (no de concepción) que aparecen siempre apenas se quiere dar algún relieve y rapidez a la frase. Pero no son sino eso: modos de decir. En realidad, ni el entendimiento conoce ni la voluntad quiere o elige (ni menos la libertad actúa...): entendimiento y voluntad no son sino facultades, capacidades de acción, del único sujeto personal que entiende, quiere, elige, etc. En nomenclatura escolástica se dice, por eso, que cada facultad no es un *ens quod* (en nominativo), sino *quo* (en ablativo), es decir, *por o según el cual* actúa el único sujeto personal de acción, el yo.

qué perfección alcanzan, los actos de la voluntad en los que efectivamente se ejerce esa libertad de decisión; sino que exclusivamente tratamos de que hay ciertos casos en que realmente se la ejerce, de que se dan actos genuinos de libre elección, y de que, por tanto, existe realmente ese poder en la voluntad (cualquiera que sea su limitación y cualesquiera sus condiciones e imperfecciones).

Los hechos de experiencia. Su importancia decisiva.—Lo fundamental y decisivo, respecto a la existencia real, en el hombre, de esa libertad interior de elección, al menos en algunos de sus actos voluntarios, son los hechos, los datos experimentalmente comprobados. No se puede resolver tal problema a base de meras concepciones a priori, de solas teorías más o menos bien trabadas, de posibilidades o imposibilidades previas de explicación satisfactoria. En una u otra forma, de un modo más o menos inmediato, aquí como siempre que se trata de comprobar o establecer *la realidad* de algo, hay que *partir de hechos reales*. A base de ellos se podrá razonar, deducir o analizar brillante y sutilmente; pero siempre hay que empezar por esa humilde acogida de los hechos, por esa sumisión a los hechos. Todo lo que no se base en hechos comprobadamente reales, no pasará de la categoría de lo que “puede ser” (si es que alcanza a llegar hasta ahí). Por eso, la forma legítima y fructuosa de afrontar ese problema consiste en atender a los hechos, en comprobarlos, reconocerlos y respetarlos; en no desecharlos ni desestimarlos ni *solicitarlos* tendenciosamente, desnaturalizándolos, aunque se opongan a las más prestigiadas y brillantes teorías o concepciones. Si en realidad se les oponen, ¡tanto peor para las teorías! Los hechos no van a dejar de ser los hechos: no son ellos, son las teorías las que necesitan apoyo. Por eso las teorías, si pretenden explicar la realidad y no simplemente especular en el vacío, han de amoldarse a los hechos, controlarse y rectificarse de acuerdo con ellos, o, mejor dicho, no estructurarse sino a base de ellos. Una vez comprobados éstos, habrá que analizarlos y comprenderlos con estricta objetividad; y no se podrán admitir sino las explicaciones que estén conformes con ellos, con todos ellos y con todo lo que hay en ellos.

Felizmente, hay en nuestro caso hechos numerosos y coincidentes en que fundar la respuesta. Los hay, en primer lugar, que no se refieren directamente a la libertad misma, pero permiten sin embargo llegar hasta ella a través de algún razonamiento basado en los mismos. Algunos de éstos constituyen una base remota, desde la que se ha de avanzar mediante reflexión metafísica sutil y cuidadosa: tales son, principalmente, los per-

tinentes al tipo propio de nuestro conocimiento intelectual (1). (Hay muchos otros de esos hechos en los que el ejercicio de la libertad está bastante próximo a los mismos, como algo necesariamente implicado en ellos, como un requisito sin el cual no tendrían explicación alguna suficiente, sin el cual no podrían haberse producido, no podrían haber existido en la forma y con los caracteres con que los comprobamos producidos y existentes: tales son, por ejemplo, los relativos a la experiencia valoral de orden moral, con todos sus antecedentes y consecuentes, a la responsabilidad interior por decisiones presentes o pasadas o aceptada para el futuro al prometer, a las mismas deliberaciones, consultas, etc. (2).

Pero además hay otros hechos en los que aparece inmediata y directamente la convicción invencible y constante de que somos libres en algunos de nuestros actos. Se refieren, por tanto, abiertamente, a la misma libertad. Son hechos inmediatos de conciencia en los que es así posible captar directamente, en forma vivida y experimentada, o al menos mediante una reflexión inmediata, la realidad misma de la libertad en el acto de ejercerse concretamente, o, más exactamente, la realidad concreta del acto libre con esta su propiedad de ser tal. No hay lugar aquí, por tanto, para una verdadera deducción, sino únicamente para la comprobación fiel, objetiva, límpida, de esos hechos inmediatos de conciencia, y para su interpretación o análisis igualmente objetivo, cuidadoso de no deformar sino comprender con exactitud, de darse cuenta cabal de eso que así se muestra en la experiencia viva. O, en otras palabras, corresponde observar introspectivamente esos hechos y reflexionar sobre la genuinidad y el alcance de tal experiencia y de su contenido. Precisamente ahí, en esa simplicidad y conexión inmediata con los hechos experimentales, está la mejor ventaja (frente a ciertas desventajas) de esta demostración de la realidad de nuestra libertad interior, a base de la conciencia que tenemos de la misma. Como ya ha quedado dicho, únicamente será presentada aquí

(1) Es camino enteramente sólido y que lleva a penetrar hasta el fondo de la razón misma de ser tal del acto libre; pero es largo y difícil, como que se necesita recorrer toda una serie de delicadas etapas desde los hechos mismos escuetos hasta esa última conclusión; y por lo mismo, si bien es muy apropiado para comprender íntimamente la raíz última de nuestra libertad y así explicarla, no se presta para proponerle en cuanto a esa última deducción sino a quienes estén previamente de acuerdo acerca de toda aquella serie de temas metafísicos.

(2) En estos casos el camino es bastante corto y obvio, fácil y seguro; pero también se requiere una verdadera deducción para pasar de esos hechos experimentales conocidos directamente (y que, tal como se presentan, no hablan claro de libertad, sino sólo la presuponen), hasta su explicación suficiente completa, que no puede darse sin que aparezca la existencia de verdadera libertad aceptada como tal (como realidad, y no sólo como suposición, ni mucho menos como engaño ya desenmascarado).

esta última, indicando escuetamente los hechos de que se trata y haciendo después sobre ellos una breve reflexión (1).

Descripción de los hechos.—Naturalmente, por lo mismo que se trata de hechos, no podemos esperar hallarnos con la libertad, así en abstracto: ninguna experiencia tiene por objeto inmediato sino algo determinado y concreto (no, v. gr., la luz; sino esta luz, de tal color, intensidad, etc.). La conciencia sólo podrá hallar la libertad como propiedad concreta y particular de actos voluntarios particulares y concretos; en otras palabras, el objeto de conciencia será el acto libre mismo. En ningún caso vamos a tener conciencia directa de la misma voluntad como facultad desprovista de actos, ni de la libertad como un simple poder vuelto hacia el futuro: en este sentido, se puede repetir íntegramente la reflexión del Stuart Mill, que él creía decisiva contra toda conciencia de libertad: “La conciencia me dice lo que yo hago o siento. Pero lo que yo soy capaz de hacer, eso no cae bajo la conciencia. La conciencia no es profética; tenemos conciencia de lo que es, no de lo que será o puede ser” (2). Perfectamente; pero no se trata de tomar conciencia de lo que puedo hacer desde antes de hacerlo; sino de tomar conciencia de qué es lo que estoy haciendo en el momento mismo de estarlo haciendo. En esto no hay a priori ninguna imposibilidad. Y en eso es en lo que podrá darse, junto con la conciencia de que estoy teniendo tal acto de voluntad, la conciencia de que el tal acto es un acto libre determinado dominativamente por mí. El si tal conciencia se da o no efectivamente, es una cuestión de hecho, que habrá que resolver a posteriori, por observación sincera, y no proféticamente, negándola o afirmándola por ideas preconcebidas.

(1) La exposición está inspirada principalmente, y, en parte, muy de cerca, en el magnífico estudio, el mejor que conozco sobre el tema, *La conscience de la liberté*, por el psicólogo polaco P. SIWEK, en “Gregorianum”, 16 (1935) 52-73.

(2) J. STUART MILL, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, París, 1869, cap. 26, p. 551. La frase que sigue a la citada en el texto, es ésta: “Jamás sabemos que somos capaces de algo, sino después de haberlo hecho...” En ese después (subrayado por mí) está, en buena parte, el equívoco de Stuart Mill: fuera del antes, sólo piensa en el después. Pero, entre ambos, queda el presente; y precisamente éste es el dominio de la conciencia, como lo acababa de recordar él mismo al excluir una conciencia tenida antes del acto. Si por tanto, el momento de la libertad es simultáneo con el acto mismo que se está poniendo y que está en la conciencia (según veremos más adelante), esa libertad propia de ese acto alcanza a quedar dentro de la conciencia presente. Eso fuera de otras observaciones que podrían añadirse a esas reflexiones de S. Mill, demasiado apriorísticas y proféticas, en contra de hechos. Respecto a esa simultaneidad de la libertad y del acto libre, véase especialmente a R. DALBIEZ, *Le moment de la liberté*, “Revue Thomiste” 48 (1948) 180-190, 447-458.

Sería inútil, por superfluo, detallar algo tan claro y tan presente a cada uno como son los hechos de conciencia a que nos referimos. Pero al menos será conveniente indicar el aspecto bajo el cual los vamos a examinar a continuación, como manifestadores de su libertad. Ante todo, en los antecedentes de una decisión, se presenta algún valor o bien particular que atrae nuestra voluntad; hay conciencia de esa atracción; pero es una conciencia de atracción no irresistible, que no se nos impone, que nos deja dueños de resolvernos, que no nos lleva ineludible e inmediatamente tras de sí (a diferencia de otros casos, en los que hay conciencia de ser arrastrado irresistiblemente): junto con la conciencia de la atracción sentida, está la conciencia de dominio frente a ella, de que no fuerza interiormente, sino que pide, solicita, llama. Y, de hecho, no se la acepta, todavía, sino que se entra a deliberar; y el hacerlo también es cosa en la que aparece la conciencia de hacerlo por propia iniciativa, sin que se nos imponga el deliberar y el seguir deliberando, por una necesidad ineluctable, sino como dueños; y todo el trabajo intelectual deliberativo, el examen más minucioso del objeto valoral con sus bondades y con los aspectos desfavorables conexos, y la comparación hecha con el fin de elegir *razonablemente* lo que aparezca mejor, etc., todo eso, cada uno de esos actos, presenta con frecuencia, al menos en forma sorda, la misma conciencia de estarse verificando con independencia respecto a cada uno de esos objetos, con una actitud de alma en la que estamos a cada momento teniendo en nuestra propia decisión el hacer lo que hacemos, o el dejar de seguirlo haciendo.

Hasta que de hecho terminamos: sea que no hayamos conseguido aclarar qué es más ventajoso, mejor, más útil o agradable, sea que, por el contrario, la deliberación haya obtenido un resultado intelectualmente bien definido en favor de alguna de las alternativas estudiadas. Pues bien, en el primer caso, junto con esa conciencia de no ver intelectualmente qué es mejor, hay en la interrupción del seguir deliberando la conciencia bien nítida de que es cosa de nosotros mismos, de nuestra decisión libre, el haber cortado, y el haberlo hecho en cualquiera de las formas posibles: dejar el punto indeciso, por resolver después, una vez que se le estudie mejor; o bien, decidir de una vez por todas, inmediatamente, a favor de alguno de los términos elegibles, a pesar de ver claramente que no se presenta intelectualmente como más ventajoso: cualquiera de esas alternativas que se haya seguido, se la adopta con la misma conciencia de estar decidiendo uno mismo, sin recibir imposiciones sino sólo llamados insuficientes para determinar ellos nuestra actitud. Y si el caso es el segundo, de clara ventaja vista en alguno de los sentidos (v. gr., el de aceptar aquel

bien que atraía al comienzo), de nuevo aparece la conciencia de que no es esa ventaja valoral ya vista la que decide automáticamente por sí sola, sino que somos nosotros quienes, con iniciativa nuestra determinada por nosotros mismos, decidimos con una decisión que es bien nuestra, que sentimos tal, que no se parece en nada a lo que hacemos por imposición o necesidad.

Porque hay, y bien nítido, un término de comparación que permite mejor esa conciencia de decidir libremente en los casos dichos: hay numerosos otros casos en los que hay conciencia de actuar determinados necesariamente, de que no somos quienes decidimos, de que no tenemos dominio sobre actos nuestros de los que tenemos plena conciencia de estarlos produciendo sin embargo nosotros mismos. O sea, no se trata de que sólo haya una conciencia de actuar libremente que a veces se da, y otras veces está ausente; hay algo más: a veces está bien viva la conciencia contraria, la de actuar necesitados interiormente. Es una conciencia tan positiva como la otra, sea que se dé en actos cognoscitivos, sea en algunos actos volitivos (1).

Por último, se trata de algo que se da invariablemente en todos los hombres y con tal naturalidad y seguridad que no bastan todas las reflexiones más o menos académicas que se hagan en contrario, para hacer desaparecer esa conciencia: sigue inalterablemente segura de sí misma e insustituiblemente presente en la vida humana individual y social, a pesar de todas las objeciones, e incluso en los mismos que más sinceramente las proponen. Es algo espontáneo, nativo, que no depende de razonamientos complicados, y que se sobrepone sin vacilación alguna a los más doctos y agudos argumentos contrarios; que sobrevive incólume e influye decisivamente en la actitud práctica aun de aquellas personas que académicamente creen haber desenmascarado *la ilusión*.

Reflexión sobre esos hechos. a) *Su explicación obvia.*—“La interpretación obvia de tales convencimientos, en todo caso, la que primero se ocurre, no es ciertamente la de que aquí se trata de un error universal e incorregible de la humanidad, que había de repetirse una y otra vez en el pensar prefilosófico y extrafilosófico por no sé qué razones. Si los hombres una y otra vez se experimentan como autores o agentes libres de sus decisiones, hay que admitir en primer lugar que en eso experimentan su ser real y que no siempre son víctimas de una apariencia mal interpretada. Lo cual tiene

(1) De éstos ya hablamos en la *Determinación precisa del problema* enfocado aquí, bajo la letra a; aquí bastará recordar el anhelo de la felicidad o del bien así en general —del que experimentamos la imposibilidad de apetecer lo contrario—, o la atracción espontánea, insuficiente para decidir de nosotros pero imposible de eliminar, que surge en la voluntad al estar presente a ella algún valor o bien conocido como tal, por muy imperfecto que sea.

más valor, puesto que en ese error general se trataría de un error de la humanidad en una de las cuestiones más importantes para ella, acerca de la posición del hombre respecto al todo mundial, de una cuestión que está demasiado unida con el conocimiento del sentido y valor del ser humano. Habría que desesperar consiguientemente de la cognoscibilidad de ese sentido si la humanidad, en una de las partes más importantes de la cosa, siempre tuviera que errar. Para hacer vacilar filosóficamente el convencimiento de la libertad, el determinismo tendría que presentar razones convincentes" (1).

Y es el caso de decir que no las presenta. A lo sumo, llega hasta plantear simples dudas. Pero éstas son muy explicables, y hasta previsibles, dentro de la plena validez de esa conciencia de libertad (y, por lo mismo, no la afectan), puesto que el esfuerzo de comprensión y fundamentación de certezas espontáneas queda muchas veces corto, a medio camino, o se desvía, y hace así surgir artificialmente dificultades o *imposibilidades* que no pertenecen a los datos mismos inmediatos y completos, que no se derivan de ellos sino de aquel esfuerzo inadecuado, y en cambio los nublan y llevan así a desconfiar académicamente de ellos, de su exactitud y validez. En realidad, tales dudas no indican invalidez de los datos, sino equivocación o imperfección de la teoría explicativa adoptada.

b) *Insuficiencia de otras explicaciones.*—No sólo no hay razones decisivas en contra de la validez de esa conciencia de libertad, sino que ni siquiera aparece la posibilidad de explicar tal conciencia satisfactoriamente en otra forma, es decir, sin la real existencia de esa libertad manifestada en ella. Todo otro intento de explicación (salvo encerrarse en el escepticismo absoluto, que tampoco explica nada) desatiende algunas características primordiales de esa conciencia o se les opone directamente. Al tacharla de ilusoria, la atribuye a un desconocimiento de la verdadera causa determinante de ciertos actos nuestros. Esta ignorancia los dejaría sin más origen que nosotros y así se traduciría en conciencia de libertad.

Pero, en primer lugar, no basta indicar esa ignorancia como la verdadera raíz de aquella conciencia. Haría falta, por lo menos, que se pudiera decir positivamente cómo, de esa simple ignorancia, nace una convicción tan espontánea, tan constante y arraigada, tan profunda, e irrevocablemente; y, sobre todo, cómo llega ésta a prevalecer sobre el *descubrimiento* de la verdadera explicación (cuya sola ignorancia le había dado origen y fuerza), y eso incluso en quienes la propician más convencidamente. En

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., pp. 159-160.

realidad, esa explicación envuelve mayores dificultades que el mismo problema.

Y, en segundo lugar, no toma en cuenta que distinguimos conscientemente nuestros actos libres de otros que sentimos como necesarios o simplemente espontáneos; ni que, incluso cuando ignoramos las causas particulares a que se deben algunos de éstos, no dejamos por eso de sentirlos como necesarios, ni aparece la conciencia de libertad, atribuída en la explicación a esa ignorancia. A pesar de ésta, sentimos internamente que no los decidimos, que se nos imponen, que se producen en nosotros y aun por nosotros, pero no según determinación nuestra (1).

Y por último, si la explicación de la conciencia de libertad fuera la ignorancia de las causas de la acción, dicha conciencia tendría que ser tanto más fuerte cuanto más completa fuera la ignorancia de las causas; tendría que ser vivísima cuando la ignorancia fuera total, y tendría que desaparecer cuando las causas fueran, o parecieran, bien conocidas; en una palabra, la conciencia de libertad tendría que hallarse *en razón directa con la ignorancia* de las causas de obrar. Pues bien, sucede todo lo contrario: los hechos de conciencia de que tratamos muestran que la conciencia de libertad está *en razón inversa con la ignorancia*: cuanto mayor es la ignorancia de los motivos de obrar, menor es la conciencia de libertad para determinarnos; cuanto más claramente conocidos son los motivos, más fuerte es la conciencia de libre determinación nuestra; cuando no ha habido algún conocimiento suficiente de los motivos, no nos sentimos responsables de esa acción precipitada, no se da la conciencia de hacerla libremente, con dominio decisivo sobre ella. La conciencia de libertad no está *en razón directa* con la ignorancia, sino *con el conocimiento*. Esto es lo que aparece en los hechos, exactamente al revés de la pretendida *explicación*.

c) *Olvido de formación, en tales explicaciones, de parte considerable de los hechos.*—En todo ese intento de explicación, lo mismo que en varias otras dudas sobre la validez de nuestra conciencia de libertad, hay en realidad, en el fondo, desconocimiento de las características propias que pre-

(1) Eso sólo muestra hasta qué punto se hallan fuera de la cuestión esas diversas comparaciones con que se ha querido a veces *ilustrar* el problema: las tales veletas y brújulas y piedras en caída, etc., conscientes de sí mismas, de sus deseos y movimientos, no hace falta estarlas imaginando: las tenemos *en el hombre mismo* si lo consideramos en muchas de sus acciones, es decir *en aquellas que se verifican necesariamente y con plena conciencia de ello*. Las comparaciones ésas confunden la conciencia de libertad con la conciencia a secas, y por eso suponen que se daría la primera en donde sólo habría, como hay en el hombre en los casos correspondientes, *conciencia de tendencia necesaria o de "buena suerte"*.

senta en los hechos, falta de atención suficiente a los datos mismos que se trata de explicar. Si hay algo bien claro en los hechos es que la conciencia de libertad no es una actitud negativa, un no saber, un no tener motivos conocidos para obrar; sino, por el contrario, implica el conocerlos, eso sí que conocerlos como insuficientes para decidir ellos de nuestra adhesión, por su relativa imperfección. No es puramente negativa en cuanto que atestigua que no hay alguna causa necesitante que se imponga a la voluntad; sino que además comprueba la presencia de ésta como causa dominadora de su propia acción, dueña de su decisión, que se determina a sí misma y se manifiesta así a la conciencia en esa su libre decisión, dependiente de ella, enteramente suya y debida a su propio querer. Hay al mismo tiempo conciencia de estarse determinando por un cierto motivo conocido, y de hacerlo con independencia frente a él, sin ser arrastrado por él sino decidiéndose uno mismo en su favor (1).

Este punto es bien nítido en los hechos de conciencia de que estamos hablando. No es posible considerar el acto mismo de decisión como un simple producto inerte, objeto de museo, disecado y guardado en una vitrina; y decir que en él no hay realidad alguna que no se dé igualmente en un acto necesario, no libre, que, por tanto, no hay nada que comprender ni explicar en él como diferente de los otros. Si primero se le mata, imposible hallar en él la vida. Si se le fija e inmoviliza, es inútil examinar para ver el movimiento (2). Y es que la acción vital y más que ninguna el acto libre, vital por excelencia, no es una simple cosa, un producto es-

(1) Es precisamente ante los motivos conocidos, en la relación hacia ellos, frente a ellos, en plena luz, en donde se presenta como un hecho básico y nítido esa conciencia de libertad al decidirse, que viene a ser la conciencia misma de los motivos en favor o en contra de los cuales nos determinamos. Mientras mejor son conocidos como tales, más aparece la desproporción entre el conocimiento de ese objeto valoral, por una parte, y la volición determinada que dirigimos hacia él por otra; y mejor aparece a la conciencia nuestra acción, como nuestra, llenando ese vacío intermedio. Y es la conciencia de esa misma acción nuestra, como salida de nuestra propia iniciativa, como dependiente de nosotros y determinada por nosotros mismos, la que presenta esa conciencia de nuestra libertad poseída y ejercida en ella. Conciencia enteramente positiva, de dominio y de decisión propios.

(2) Ahí está, en buena parte, la explicación de que algunos no perciban toda la fuerza de esta conciencia de nuestra libertad, *cuando reflexionan sobre ella* (pues espontáneamente siguen, como ya dijimos, experimentándola igual): la han dejado por el camino del análisis que han ido haciendo. Es como descomponer un reloj en sus piezas: imposible verle el movimiento, la medición del tiempo, el isocronismo, etc.: todo eso se da en el reloj, pero en el reloj armado y andando, en mucho mayor razón sucede así respecto al acto libre, cuya libertad está, como vamos a decir, en su relación de dependencia para con el sujeto como su determinante, relación que desaparece desde el momento en que se le considere *aparte*. Y a eso se añade la dificultad corriente de toda introspección: introducir un nuevo elemento, que cambia algo lo que es claro como espontáneo.

tático, absoluto, con realidad por su cuenta, y cuya libertad debería, por lo mismo, ser otra realidad más, distinta y absoluta, añadida y como quien dice separable, desarmable. Por el contrario, es una acción actuando, realizándose, prolongándose; es una especie de *tensión dinámica*, que no existe como cosa hecha, instalada en uno después de terminada la acción, sino que, mientras se da, *se da produciéndose, actuándose*. La conciencia misma de conocer o de querer, no es un conocimiento de una cosa que hay en nosotros, como un dedo en una mano; sino del mismo *estar conociendo o queriendo*. Y es ese mismo acto en trance de estar siendo (o deviniendo), que así es objeto de conciencia, el que resulta por lo mismo consciente en cuanto al mismo hecho de estar siendo determinado, hecho que así se está efectuando, frente a los motivos y a la voluntad: no hay en él dos realidades aparte, una la del acto y otra la procedencia de su causa, sino que *hay una misma y sola realidad, íntegramente dinámica, que es el estar procediendo y siendo*, o, mejor dicho, toda su realidad es, mientras se mantiene siendo, enteramente relativa y dependiente respecto al ser del que está surgiendo y al que así está afectando.

d) *Confrontación con la conciencia de actuar necesitado*.—Quizás podrá ayudar a captar mejor lo dicho, el proponer el caso opuesto, el de la conciencia de necesidad, que también se da en algunos actos de la voluntad, como ya dijimos, y en actos cognoscitivos. Esa necesidad del propio acto no es conocida como una realidad absoluta acoplada al acto mismo: eso no tendría sentido alguno, y, por de pronto, no es así como aparece en la conciencia. La necesidad no es sino *una relación* del acto (que éste, es claro, verifica en concreto: es necesario); porque viene a consistir en que el tal acto no es decidido por nosotros, no proviene determinativamente de nosotros, no es dominado y dirigido por nosotros, en una palabra, es, en relación a nosotros, independiente. En la producción misma de tales actos (y, como dijimos, mientras son, no son sino un estar produciéndose), conociéndola y conociéndose uno mismo como sujeto de ellos junto con estarlos conociendo a ellos (todo eso es la conciencia de ellos como actos de uno mismo), uno no percibe las relaciones que los enlazarían a uno mismo como a su causa adecuada, no se siente uno en ellos como plenamente actuante y determinante; o, mejor todavía, se siente coartado, positivamente llevado, determinado, necesitado. Todo eso, que es la conciencia de la necesidad en tal caso, se tiene así en la conciencia misma del acto ése, como conciencia de él.

Pues en igual forma se da la conciencia de los actos libres, alcanzando a esa libertad así en concreto por el mismo hecho de alcanzar al acto: asis-

timos al nacer de esos actos y tenemos conciencia de nosotros mismos a través de ellos, y de nuestra relación con ellos. Y esa relación es, en este caso, la de ejercerlos sin estar necesitado a hacerlo, por tales motivos pero con independencia frente a ellos, determinando uno mismo, con propia iniciativa, con plena actividad y como causa entera y decisiva. *La conciencia en cuanto libre es una sola y misma con la conciencia de ese acto como acto*: no se separan dos realidades en ese estarse produciendo que es el acto vital y libre; no hay sólo simultaneidad, sino compenetración completa; y así es claro que *el momento de la libertad*, según la expresión de Dalbiez, no está antes sino en el presente mismo de la acción libre; y la libertad es experimentada en el acto mismo de libre elección presente a la conciencia. Realizándola conscientemente, la percibimos con claridad; tenemos entera conciencia de ella; y ahí sentimos que somos nosotros sus autores determinantes, sus responsables, quienes damos eficacia, dinamismo, y decidimos y ponemos en acción el elegir eso que elegimos. Como decíamos antes (y ahora aparecerá mejor situado y relacionado), la conciencia del acto libre no es negativa (ignorar, no ver), sino luminosamente positiva: es conciencia de los motivos por los que se elige, de los valores elegidos, pero también de su insuficiencia para decidir el acto mismo de elegirlos; y, al mismo tiempo, *es conciencia positiva de la iniciativa libre y dominadora nuestra que se expresa en ese mismo acto de elegir*.

e) *Irreductible a simple conciencia de espontaneidad con ignorancia de los motivos reales*.—Precisamente porque todo eso entra en los hechos mismos de conciencia que consideramos, *no es posible, sin deformarlos, reducirlos a una simple conciencia de espontaneidad*, de falta de coacciones externas o internas sentidas. Hay en la conciencia de nuestra libertad mucho más que eso, hay positivo conocimiento de la relación de dependencia, en cuanto a su decisión misma, de esos actos libres respecto a nosotros que los ponemos. Por eso, nada tienen que ver con esa conciencia las intervenciones de móviles inconscientes que actúan sobre nuestros actos: según ya dejamos dicho, la ignorancia resulta enteramente inepta para dar razón de lo que efectivamente hay en esa conciencia de libertad; *da lugar a una conciencia del todo diversa*. En efecto, son bien conocidas en la vida corriente y normal las intervenciones de los diversos factores inconscientes; pero *no dan lugar a conciencia de libertad*, de que eso se debe al libre querer nuestro; por ejemplo, si inhibiciones inconscientes no dejan recordar debidamente o llevan a incurrir en algún lapsus, no se tiene conciencia de haber olvidado o equivocado libremente, sino, al revés, se habla de mala suerte, de mal momento, etc.: la conciencia que acompaña a esas in-

gerencias inconscientes es la conciencia de *recibir hecho*, es decir, planeado, orientado, determinado, decidido sin oírnos, eso que sin embargo tenemos entera conciencia de que se produce en y por nosotros: *es conciencia de necesidad y no de libertad*. Y si, v. gr., se da, como resultado de factores inconscientes, una inspiración artística, científica, etc., tampoco la acompaña la conciencia de haberla libremente procurado, sino más bien lo enteramente contrario: más que simple buena suerte, se llega hasta considerarla un verdadero don, una "inspiración" superior. Y si es algún recuerdo inoportuno e insistente el que se está viniendo a la memoria, tampoco lo acompaña conciencia de libertad, sino todo lo contrario. *Estos son los hechos*. Y precisamente porque son así, *no sería explicación sino deformación de los datos el llevarlos a una misma categoría* y reducir los que claramente hablan de libertad a la otra clase en la que *hay conciencia bien diversa*.

f) *Ciertas anormalidades con persuasión errónea de libertad o responsabilidad, son enteramente diversas*.—"Sin duda estados patológicos pueden dar ocasión a los enfermos para muchos juicios defectuosos sobre sí mismos y su experiencia. Han adquirido el concepto de libertad y el convencimiento de ella por vivencias anteriores [las mismas de que hemos hablado, enteramente legítimas y valederas], y pueden ahora unirlos en juicios defectuosos con vivencias obsesionantes, seguramente no libres. Así, por ejemplo, un obsesionado puede considerar, por equivocación, como provocadas y aceptadas libremente por él mismo, imágenes e impulsos completamente involuntarios, y tal vez tenerse a sí mismo por culpable sin razón. Pero querer deducir de esto la falsedad de toda convicción de libertad de los hombres en general, sería una conclusión tan defectuosa, una generalización tan lógicamente inadmisibles, como si quisiéramos deducir del hecho de que se equivoca el entendimiento en muchos casos, que simplemente no tiene capacidad para el conocimiento verdadero. Tampoco deducimos del hecho de las alucinaciones, que no tenemos, en general, capacidad para ver u oír debidamente" (1).

En realidad, en esos casos anormales, la misma anormalidad está precisamente en no poder distinguir lo que en personas normales se distingue netamente o en no tener bajo control libre lo que es normal tener controlado. Propiamente *no se trata de la conciencia lúcida, serena, dueña de sí, atenta a los diversos valores* que se presentan, atraen y dejan libre, sino de *estrechamientos* tales que no dejan lugar sino para la idea obsesionante y *le atribuyen ansiosamente una responsabilidad cuyo conocimiento no pro-*

(1) A. WILLWOLL, *Alma y Espíritu*, trad. cit., pp. 161-162. Los ejemplos del párrafo anterior también están extractados en él, p. 161.

viene de ahí sino de otras experiencias anteriores en las que pudo darse normalmente; y, recuperada la normalidad, hay conciencia clarísima de la diferencia entre esas pretendidas "conciencias de libertad y responsabilidad" y la otra, la genuina conciencia normal de que hemos estado hablando.

Por lo demás, si se analiza esa misma conciencia obsesionante, se llega a la conclusión de que ni siquiera podría darse esa ilusoria libertad y responsabilidad, si no hubiera habido alguna experiencia auténtica de las mismas, así como no se dan ilusiones visuales o auditivas sino en aquellos que han podido tener experiencias auténticas de luz o sonido, y no en ciegos o sordos que siempre lo han sido del todo, tampoco podría venir esa idea de propia libertad y responsabilidad a insertarse en ese juicio erróneo, aprovechando la ausencia de control suficiente racional, si no se la hubiera captado directamente *en alguna experiencia genuinamente consciente de libre elección* y la consiguiente responsabilidad. Podrían aplicarse al caso las palabras dichas respecto a una paradoja del determinismo total: ella "consiste precisamente en negar la posibilidad de toda libertad: para estar en situación de concebir la libertad, aun negándola, hace falta que algo en nosotros sobrepase la simple causalidad [físicamente determinada]. Una máquina en acción y aun un animal no afirmarían ni negarían la libertad: no pueden concebirla" (1): para eso les haría falta disfrutarla y así, experimentándola, conocerla.

En realidad, en esos casos anormales no sólo no hay lugar para una verdadera y genuina conciencia de libertad como la que hemos examinado en los casos normales, serena y lúcida, sino que a nadie llegan a engañar; y menos, cuanto más manifiesta sea la anormalidad. Si alguien, aun muy normal según lo que de él se sabía hasta entonces, cae en un momento dado en alguna extravagancia enormemente desconectada de lo que podía esperarse de persona sana; a nadie se le ocurre tomarla como una demostración de libertad; sino, al contrario, uno se pregunta: "¿Qué le habrá pasado a Fulano?": lo único en que se piensa es en que se haya enfermado

(1) I. A. CARUSO, *Pulsion et Liberté*, en "Psyché" 4 (1949; N.os 30-31) 392. Podría parecer que los psicoanalistas, comprobando las tendencias inconscientes que explican buena parte al menos de nuestro comportamiento, tendrían que desconfiar de toda conciencia de libertad. Pero no hay tal: son como todos los demás: algunos de ellos la aceptan y otros, no. Además del mismo I. A. Caruso, hay en ese mismo fascículo de "Psyché" otros que la admiten lo mismo que él; entre otros, M. CHOISY, redactor jefe de la revista, declara: "Confieso que jamás he comprendido muy bien ese reproche de determinismo que se hace a los freudianos", y, después de explicar por qué no le parece que lo merezcan, resume así: "El determinismo freudiano es la libertad de crear a partir de los psiquismos conocidos y aceptados. Es la perfecta adaptación al volante" (ib., p. 395). Es la libertad condicionada y limitada, según dejamos dicho al comienzo.

súbitamente y así se le haya impuesto, sin dejarle libertad, alguna tendencia inconsciente. Es que estados como ése son netamente diversos del normal, sano y corriente, único en el que hay el juego libre de las facultades superiores; pero, por lo mismo, no son ellos apropiados para amoldar a sus limitaciones lo que la conciencia normal manifiesta de enteramente diverso.

g) *Conclusión.*—En resumen (y omitiendo diversas otras consideraciones que podrían añadirse, pero que, al menos en su mayor parte, vendrían a ser sólo prolongaciones o aplicaciones de lo dicho), podemos decir que la reflexión objetiva y atenta aplicada a los hechos de conciencia que hemos estado considerando, no ha hecho sino manifestar *la legitimidad de esa experiencia espontánea y constante de todo hombre sano y normal*. No aparece explicación alguna que dé cuenta, sin deformar los hechos, de esa conciencia de libertad de muchas de nuestras acciones, sino la de admitirla como una *genuina y directa experiencia de lo que es la realidad de nuestras acciones libres*: es la lucidez cognoscitiva con que se efectúan la que da razón de su libertad y, al mismo tiempo, la que hace que se dé observación por dentro de la intimidad libre del propio querer. “La liberté est donc un fait, et, parmi les faits que l’on constate, il n’en est pas de plus clair” (1).

Raíz metafísica de la libertad.—Para terminar, siquiera dos palabras acerca de este punto, que al mismo tiempo quizás servirá para aclarar y confirmar algunos anteriores. La voluntad está ordenada al ser en cuanto es un valor: el valor o bien es su objeto propio. No hay posibilidad de que la voluntad se oriente a algo sino bajo ese aspecto valoral. Ahora bien, en los casos concretos corrientes, se presentan diversos valores, que solicitan a la voluntad en divergentes líneas inconciliables: cada uno de esos valores implica, si es elegido, la exclusión del otro; o, dicho de otro modo, en cada uno de ellos hay algún aspecto según el cual no son valor, sino antivalor, mal. No son, por tanto, el valor, el bien, como tal, completo y perfecto; sino uno limitado y particular. Precisamente por eso, la voluntad no es llevada por uno ni por otro de esos diversos valores, con necesidad: no llegan a responder totalmente a lo que busca. Será más atraída, se inclinará más, espontáneamente, desde el comienzo o después de sostenida deliberación, en un sentido; pero incluso en ese momento seguirá experimentando ahí un aspecto de mal, que impedirá el que “se ciegue” (digamos así) y sea necesitada en ese sentido determinado. En una palabra, considerada en

(1) H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, ed. 1938, p. 169.

cuanto al objeto, la libertad dominadora de la voluntad depende de que en dicho objeto no hay una simple y total razón de valor o bien: queda insuficiente para saciar toda la tendencia de la voluntad al bien como tal.

Pero, como tal objeto no mueve a la voluntad sino en cuanto es conocido y presentado así a ella por el conocimiento intelectual, resulta que, en cuanto al sujeto mismo libre, su libertad de elección proviene de que, gracias a que es intelectual, ese conocimiento no se limita a un solo aspecto concreto de la realidad, sino que la enfrenta con una amplitud en la que cabe al mismo tiempo su realidad valoral de ser, y su limitación y pobreza respecto a la infinita capacidad del querer. De ahí que la libertad de la voluntad tenga su raíz en el entendimiento, y, en último término, en la espiritualidad de éste, o mejor dicho, del ser a que pertenece.

JULIO JIMÉNEZ BERGUECIO.

NOTAS BIBLIOGRAFICAS

MARIANO IBERICO: *La Aparición* (Ensayos sobre el ser y aparecer) Lima (Perú), Publicaciones del IV Centenario de la Universidad Mayor de San Marcos, 1950.

La filosofía en Iberoamérica se dirige —inspirándose en la tradición occidental— a su autonomía creadora. Hasta ahora hay pocos libros que puedan considerarse como hitos en este duro, lento pero promisorio camino. “La Aparición” es uno de ellos; pertenece a ese tipo de obras que pueden ser exhibidas en el Viejo Mundo como características de nuestro empeño de ser, también en cosas del espíritu, nosotros mismos.

Don Mariano Iberico es profesor de filosofía en la Universidad Mayor de San Marcos, se doctoró con una tesis sobre Bergson, y ha publicado posteriormente —bajo la influencia de este maestro— “La Filosofía Estética” y “El nuevo absoluto”. Un viraje bajo el signo de Dilthey se halla en “La Unidad dividida” (ensayos sobre Dostoiewski, Pascal y Unamuno); su “Psicología” —publicada en colaboración con el eminente Honorio Delgado— muestra una orientación hacia el aristotelismo. A su última etapa pertenece “El sentimiento de la vida cósmica”, libro que ha tenido aceptación continental.

En su última obra —que aquí comentamos— transparenta Iberico su formación y sus actuales vinculaciones espirituales: esteticismo bergsoniano, conceptos kantianos, formalismo aristotélico, afinidades con L. Klages, conciencia de la fenomenología y del existencialismo de hoy. Iberico es un hombre colocado con ambos pies en la gran tradición helénico-cristiana. Y a base de estos materiales e inspiraciones, crea una manera de ser y pensar personal, que ya se anuncia en el “Sentimiento de la vida cósmica”. Por lo pronto en el aspecto metódico: su filosofar se vale de lo que yo llamaría un “intuicionismo simbólico”. Frente a la filosofía reductiva (=descriptiva, que busca subsumir la realidad bajo conceptos genéricos) y la filosofía deductiva (=explicativa, que trata de desarrollar la realidad partiendo de un origen metafísico) traza Iberico una filosofía iluminística, sugerente y metafísica, de la cual podría decirse lo que Heráclito del Oráculo: el señor de Delfos no explica nada, solamente indica, muestra. Es una filosofía de la superficie en que aflora la profundidad.

El libro parte de un supuesto kantiano: el noumeno y el fenómeno, que aquí tienen los nombres de “ser” y “aparecer”, y es una lucha por superar este kantismo inicial, gracias a la vivencia artística. No por cierto ortodoxamente, como se plantea ello en la “Crítica del Juicio” (aunque la a-conceptualidad de la contemplación artística de Kant. “Anschauung ohne Begriff”, encajaría en la obra de Iberico), sino

viviendo el aparecer como momento originario de la correlación de ser (=cosa) y alma.

Como introducción sirve al libro una meditación sobre la poesía, para de allí llevarnos a la naturaleza expresiva del lenguaje, y por su carácter significativo llegamos a la Metafísica, y precisamente a su punto más noble: el hombre como ser con conciencia de su destino. Es todo ello algo así como una discusión previa —más de la mitad del libro— que plantea problemas concretos y apunta lo insatisfactorio de ciertas soluciones o lo promisorio de determinadas intuiciones.

La problemática del simbolismo como categoría filosófica, la función apofántica del lenguaje, la "transrealidad de lo artístico", la apertura hacia lo metafísico en ciertas situaciones estéticas, todo ello nos encamina al misterio del ser y aparecer.

La segunda parte del libro es más bien sistemática: ser es cosa en sí; aparecer, aquello que la cosa es para nosotros. Pero el reflejo especular del aparecer es condición ontológica del existir. Las cosas son lo que son porque están dirigidas a la contemplación. De esta suerte la comprensión total del mundo no puede referirse sólo a su estructura ideal y suprasensible, sino necesariamente también a lo universal-concreto, esto es a lo aparente y sensible. No hay, pues, existencia sin presencia. Y la presencia es, porque hay contemplación, y ésta implica al sujeto, al alma. Al estudiar el aparecer nos da Iberico una bella interpretación del recuerdo como fenómeno de desprendimiento del tiempo, y como fondo de donde surge el aparecer, dolor universal y sentido de la vida, que dialécticamente aboca en el júbilo de la eternidad.

Escrito en un lenguaje altamente poético, que justifica el nombre de "ensayos", nos coloca este libro frente a algo nuevo: la vivencia de la limitación de la filosofía como ciencia y del impulso hacia una interpretación simbólica de la realidad y su teoría, que nos sugiere la transparencia de lo existente, que nos coloca en ella, de modo que sentimos al par su lejanía y su intimidad en nosotros.

El cúmulo de ideas apuntadas o esbozadas, el arrojado de las metáforas convertidas en seres vivientes, el giro evocativo y misterioso, no deja en el lector sino subsidiariamente nuevos conocimientos; lo esencial es que el libro —a pesar de ser estricta y técnicamente filosófica— nos lleva a un estado de ánimo que podría llamarse vértigo metafísico. Por arte casi de magia se eliminan las vestiduras lógicas de muchas categorías; y entidades que son viejas amigas del lector de obras de Filosofía aparecen en su frescura virginal, en su desnuda y traslúcida aparición, como en sueños. Y absortos contemplamos la sinfonía del ser y la nada, y el reflejo de nosotros mismos en el espejo profundo del alma.

ALBERTO WAGNER DE REYNA.

JUAN ADOLFO VÁSQUEZ: *Ensayos Metafísicos*. Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán. Tucumán, 1951.

El Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de Tucumán ha editado el séptimo de sus Cuadernos de Filosofía, con la recopilación de cinco ensayos escritos por Juan Adolfo Vásquez durante el bienio 1948-49, y publicados en diver-

sas revistas. Los ensayos contenidos en este libro son: *Retorno a la Ontología; Conocimiento y realidad; Conocimiento científico y existencia humana; Reflexiones sobre una metafísica de la muerte, y Occidente, el tiempo y la eternidad.*

En el primero de ellos, *Retorno a la Ontología*, el autor bosqueja una breve historia de la suerte de la Ontología en el desarrollo del pensamiento filosófico. Después de su desdibujamiento durante el Renacimiento y la época moderna, asistimos a un retorno a la Ontología en la filosofía actual, a través del neotomismo, del espiritualismo ruso, del espiritualismo y existencialismo francés, de Heidegger y de Hartmann. Los rasgos específicos de la Ontología contemporánea serían: subrayar el carácter irreductible y fundamental del ser; aprovechar la crítica gnoseológica moderna, y el destaque de la índole peculiar del ser humano como situación radical del ser. En la marcha de la Ontología actual hay perspectivas extraordinarias para investigar la razón y la experiencia.

Con claridad notable y con un poder extraordinario de síntesis, en *Conocimiento y realidad* traza las formas básicas de concebir ambos planos. La ubicación en una misma línea de Aristóteles junto a Kant, de Locke junto a Descartes, y en otra, de Leibniz junto a Bergson, revela ya en las líneas preliminares que no va a trabajar a base de la ya clásica oposición realismo-idealismo. Las distinciones básicas se hacen a partir de la diferenciación sujeto-objeto, de una parte, y de otra, de la unidad de lo real, que no permite una confrontación exterior del sujeto y del objeto. La reintegración del conocimiento en la realidad, que es característica de la segunda corriente, conduce de la gnoseología a la metafísica, con lo que reaparece el leit-motif de estos ensayos: la Ontología.

En *Conocimiento científico y existencia humana*, estudia en qué sentido puede hablarse de un conocimiento científico de ésta. Analiza, primeramente, el saber físico-matemático en relación con este problema, y aquí se cuele un vocablo anacrónico: mecanicismo, justificado en la física precuántica y en la época de la crítica bergsoniana de la ciencia. Es un leve error terminológico, porque en el primer ensayo discurre a base de no identificar la física actual con la física mecanicista. En seguida, precisa el aporte posible del saber histórico o historicismo. Postula, finalmente, "una ciencia de la existencia humana con alcance de Ontología", con lo que de nuevo reaparece la idea central pro Ontología.

En el cuarto ensayo, titulado *Una metafísica de la muerte*, después de reflexionar extensamente sobre el pensamiento filosófico y los instrumentos expresivos que el filósofo encuentra a mano, examina el libro de Ferrater Mora *El sentido de la muerte*, que según Juan Adolfo Vásquez conduce a una Ontología de la esperanza. Finalmente, en el último estudio, *Occidente, el tiempo y la eternidad*, el autor profundiza en el sentido de la expresión "Occidente", encontrando una oposición entre la fugacidad de lo cultural y el afán humano de salvación. Fuera del tiempo y en la eternidad está el sitio del ser humano, y en torno de esto ha de fijarse la reflexión; no es que la cultura sea superflua, pero hay una jerarquía dentro de la cual el primer rango está en lo metafísico.

Son, pues, cinco líneas que confluyen en un punto común: la Ontología. Demuestran de cómo trabajos dispersos, en virtud de ese centro unitario que es el espíritu, y aunque el propio autor no se lo haya propuesto, pueden poseer una unidad. De ese subsuelo ontológico no alcanza a hablar en su libro. El pensamiento de

Juan Adolfo Vásquez parece estar en el período atractivo y angustioso de la maduración. Sus ensayos muestran más bien "caminos hacia" que puntos de arribo. Pero si bien sus ideas ontológicas no aparecen formuladas, se entreven. Es una impresión, pero nos parece que esos caminos menos conducen a una Ontología que el autor ya está en ella, y que esas vías han sido abiertas a partir de un núcleo del cual está de antemano en posesión. En un filósofo en formación esto implica un riesgo. No es posible buscar legítimamente lo que ya nos pertenece. ¿Es auténtica una investigación cuando tenemos las conclusiones antes de emprender el estudio del problema? Más que verdades, hallamos corroboraciones, en el mejor de los casos. Hay aquí un peligro que desearíamos estar equivocados en cuanto a que él aceche a Juan Adolfo Vásquez. Si así fuere, por este apegamiento demasiado temprano a un determinado sistema de ideas —al parecer el neotomismo— podría acontecerle que no arribara a otra cosa que a una envoltura expresiva novedosa para posiciones de fierro forjadas hace mucho tiempo.

Los *Ensayos Metafísicos* son una prueba de lo que es capaz nuestro bello y magnífico idioma, tanto como fuerza expresiva como por la exactitud y finura para servir de vehículo a la idea. Es un descanso, sobre todo después de leer una traducción muchos años esperada, en la que el español se desarticula, se descalabra y hasta tartamudea. En el libro de Vásquez la densidad del pensamiento está aligerada por la adecuación del lenguaje. "Respecto a la tesis omnipresente en los cinco ensayos, de que no hay en filosofía un planteamiento definitivo si no es en el área de la Ontología, nos parece justa y concordamos con ella. La realización del hombre fuera del espíritu humano, como ansía a otras esferas que trascienden el ámbito que le es propio, la creemos ubicada más en el plano de las convicciones que insertada en un pensamiento filosófico independiente de incitaciones que arranquen de otras fuentes del espíritu. En suma, un libro excelente, en el cual sólo se lamenta la brevedad de sus noventa y cuatro páginas.

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ

MANFRED THIEL. "*Versuch einer Ontologie der Persoenlichkeit*" (Esbozo de una Ontología de la personalidad). Springer Verlag, Berlín 1950.

Este volumen de apretadas 624 páginas tiene —como podemos saberlo desde la introducción— no pequeñas pretensiones. El autor desea darnos nada menos que todo un sistema o, como él dice, darnos una filosofía como pensamiento de la totalidad, echando mano de este modo a todas las formas de escepticismo y de pensamientos no metafísicos de nuestra época. Como si no bastase la magnitud de este volumen, el autor nos anuncia desde ya un segundo y tercer tomo, y está convencido que una redacción más concisa de sus pensamientos es imposible. Una cosa es cierta y es que él ha logrado esa meta con una pedantería y con una terminología filosófica que se esfuerza en expresar del modo más complicado, incluso los pensamientos más simples.

Se trata de una búsqueda y delimitación de las diversas relaciones —como se expresa el autor— del ser. El trabajo se subdivide en siete partes: 1ª) El intelecto y la dialéctica en la filosofía; 2ª) El problema del espacio; 3ª) El problema de la génesis; 4ª) El problema del tiempo; 5ª) La acción y el problema del valor; 6ª) El fundamento de la

moralidad; 7^a) El ideal de la personalidad. El tratamiento del problema de la filosofía como "ciencia de las relaciones del ser" se inicia en función al problema del espacio y del tiempo. dado que éstos —según el autor— son los únicos medios en que se realizan relaciones y concatenaciones del ser. Ahondando el problema del espacio y del tiempo, como problema de las concatenaciones espaciales y temporales, el autor desea hacer surgir el problema de la unidad siempre más interior, en cuya relación desea hacer brotar, poco a poco, el problema de la moralidad.

Partiendo de la consideración metodológica de que el ser no nos es dado —a diferencia de los objetos— y dado que no sabemos cómo sea el ser, la única esperanza del filósofo consiste en aprehender las "concatenaciones" en cuya función aparecen los entes y, de este modo, identificar aquello que une al todo. Ahora bien —siempre según el autor— la concatenación del ser presupone que ella se realice siempre en el "medio" del espacio y del tiempo, puesto que no tenemos noticia de concatenaciones que se realicen fuera de ellos. Es cierto —observa el autor— que existen las concatenaciones lógico-conceptuales que son independientes del hecho que sean pensadas aquí y ahora; sin embargo —observa él— "se piensa siempre sólo en un determinado tiempo y en un determinado lugar. No se podría pensar si no se pensase hoy y aquí, en un determinado sitio y en un determinado tiempo: no conocemos ningún pensamiento fuera de aquel realizado en el espacio y en el tiempo. Incluso también las concatenaciones conceptuales, en cuanto poseen realidad, están sometidas a las condiciones de espacio y tiempo dentro de las cuales son concatenaciones del ser" (pág. 54). Pero, durante el curso de su análisis el autor se da cuenta que "no podemos presuponer el espacio como algo natural, ya que lo concebimos sólo por medio del concepto y, por consiguiente, aquello que antes nos aparecía como originario ahora se nos manifiesta como un fenómeno secundario, o sea, sólo el concepto, como concatenación, crea el espacio como aquello dentro de lo cual nos encontramos" (pág. 63).

Sin embargo, el análisis nos lleva, a su vez, a un nuevo reconocimiento: a aquel de "el problema del espacio, como tal, se funda en aquél de la comunicación interespacial, de tal modo que surge el problema de cómo a los entes les pertenece una "comunicación interespacial" (pág. 71).

No creo que tenga sentido seguir más adelante con la pseudodialéctica de esta "metafísica": quien, desde estos pocos ensayos, sintiéndose deseos de hacerlo podrá recorrer el libro donde encontrará todos los problemas de la física, de la lógica, de la historia, e incluso profecías sobre Europa, en el último y concluyente capítulo titulado "El espacio europeo y el mundo" en cuyo último párrafo "Misión y tarea" se termina el libro con un versículo de San Juan.

Nosotros, amigos y deudores de Alemania, no podemos sino lamentar que hoy en el país de la más grande tradición filosófica sea posible publicar semejantes libros.

ERNESTO GRASSI

JOSÉ FERRATER MORA. *Diccionario de Filosofía*. 3^a Edición, 1951. 1 tomo de 1.047 páginas. Editorial "Sud Americana". Buenos Aires.

Con un nutrido material, obtenido especialmente en las Universidades norteamericanas, ha aparecido la nueva edición de esta obra, que fuera publicada hace ya

diez años por primera vez. El autor, ex profesor de Metafísica e Historia de la Filosofía Contemporánea en el Instituto Pedagógico de la Universidad de Chile, que es sobradamente conocido por los estudiosos en filosofía, vive actualmente en los EE. UU. de América y profesa, en plena madurez intelectual, una cátedra del Bryn Mawr College, de Pensylvania. La herencia española y, en particular, de la escuela barcelonesa, que encabezara Joaquín Xirau Palau (recientemente fallecido), se trasparenta en todo el patrimonio expresado en esta obra, de la que constituye un original continuador.

La obra que comentamos tiene una extensión aproximada al millar de páginas a tres columnas, en las que se concentra densamente la múltiple y riquísima información filosófica del autor. Es visible en ellas, sobre todo, el rigor del método fenomenológico. En la corriente de Husserl, Scheler, Hartmann, Heidegger, se desenvuelve un condensado informe de lo que llamaríamos "lo más dinámico de la filosofía actual"; y es así cómo se concede importancia y categoría especiales a la Ontología, a la Metafísica, a las nociones de Existencia y Valor.

Pero también se "tecnifica" en estas páginas, al hablar, por ejemplo, de Gioberti, Rosmini y Malebranche; asimismo, en Noesis y Religión (ver artículos respectivos), se trasparenta la herencia de que antes hablábamos. En lo que respecta a información sobre filósofos comprende, en números redondos, a más de quinientos de ellos. Contiene párrafos de mérito en cuanto a información bio-bibliográfica; (véase Aristóteles, Platón y Kant; cuyos respectivos "ismos" han sido desarrollados hasta donde ello fué posible).

También encontramos renovado el punto de vista del autor, en lo que respecta a la lógica moderna y al riguroso método de la semántica, en artículos sobre Verdad (cf. la discutida definición de Tarski), el de Notación simbólica con resumen práctico, Relación, Logística, Semántica, Semiótica, Metalenguaje, Signo, Significación, y otros que serían largo enumerar; gracias a las múltiples auto-referencias indicadas en los "véase", se hace relativamente fácil inmiscuirse en algún tema, tratando de agotar el material respectivo contenido en la obra. En la palabra Filosofía se han incluido extensos artículos, especialmente históricos (con referencias muy completas), y de los cuales recomendamos los que se refieren a las épocas Moderna y Contemporánea y a la filosofía americana. En este último aspecto se hace referencia a una cincuenta de filósofos americanos. Cita ya en el cuerpo de la obra a los siguientes: Alberini, Astrada, Barreda, Barreto, Bello, Cannabrava Euyyalo, Caso, Chávez, Deústua, Farías Brito, Ingenieros, Korn, Lafinur, Larroyo, Luz y Caballero, Molina Enrique, Munguía Clemente, Romero Francisco, Rourgés, Varela, Varona, Vasconcelos, Vasallo, Vaz Ferreira y Veracruz. La información sobre movimientos filosóficos especiales, ha sido colocada a propósito de Deústua para el Perú, Farías Brito para el Brasil, Gabino Barreda y Antonio Caso para México, Lafinur y Romero para Argentina, Vaz Ferreira para el Uruguay, y don Enrique Molina para Chile; a este autor brinda un pequeño párrafo, en el que a nuestro juicio se mezcla a maestros con filósofos (lo que es bastante difícil de diferenciar y será, de acuerdo con Gaos, la "función docente" lo que permitirá aclarar algunos de los caracteres fundamentales de estas filosofías). A propósito de Chile debió tal vez haberse mencionado la fundación de una Sociedad de Filosofía, colaboradora de esta Revista, y cuyos miembros son, a juicio del comentarista, quienes han renovado la actividad filosófica de

nuestro país. Esto en lo que respecta a lo americano, que da un sello característico a este Diccionario en cuanto constituye una información de primera mano bastante más completa de lo que se encuentra en obras de índole semejante, europeas o norteamericanas. Cito de paso el gran Diccionario de W. Ziegenfuss, en 2 volúmenes, publicado recientemente en Alemania (1949-50), y en el que no por azar sino que, indudablemente por falta de información, se mencionan sólo 3 o 4 figuras de toda Sudamérica, mientras aparece hasta el más corriente profesor alemán de escuela, aun cuando no hubiere trascendido más allá de los límites de una provincia de su país. Y a propósito de esta obra, sería de desear que se adoptara su método de auto-exposiciones en resúmenes con relación a filósofos de connotada actuación (como las colecciones que dirigieran Schmidt y Schwarz en Alemania y que han sido tomadas en selecciones, como las de A. Schilpp en Norteamérica). Sin duda que la "inscripción", por así decirlo, de una veintena o treintena de figuras ibero-americanas en un diccionario como el de Ferrater Mora, concedería a esta obra un carácter "único" y tal vez el mérito de la difusión en otros idiomas.

Finalmente quisiera referirme aquí, en particular, a algunos temas de la predilección del autor. En *Infinito* ha presentado, partiendo de la clásica dicotomía de infinito potencial e infinito actual, una visión histórica bastante completa, a la que remitimos al lector. En el artículo sobre la Ironía, que había sido tratado antes en forma de ensayo, nos lleva desde la Ironía socrática, pasando por la romántica de Solger, hasta la de Bergson y los literatos. En la Muerte encontramos tal vez el esbozo de la ontología completa, que fuera desarrollada en otra obra del autor más detalladamente. Al concebir la naturaleza de la realidad, dice Ferrater que aparecen cuatro ideas principales respecto a ella: la de atomismo materialista y espiritualista, y las de estructuralismo materialista y espiritualista. En ocasiones la "analogía-mortis" puede explicarnos en casos extremos el desarrollo de ciertos fenómenos de cesación por analogía con la muerte humana (ej. pág. 638); pero es obvio que la vida humana tiene algo de específico y de propio, que se traduce en esta su característica tal vez más importante: la de la muerte. Termina diciendo que por eso el problema de la muerte requiere siempre, por lo menos, un doble examen: el que se refiere a ver distintas "concepciones históricas" y el que concierne a la mencionada función que cada forma de cesación tiene respecto a cada una de las esferas de lo real. Las Concepciones del Mundo y de la Metafísica (ver artículos respectivos), deben, pues, diferenciarse nítidamente, evitando y calificando cada vez problemas como los de la Nada y el Ser, que aparecen por ello con limpidez y profundidad. El estilo de la prosa ferrateriana, que no sabemos por qué nos trae a la memoria un reciente libro de María Zambrano, se cierne en las páginas características de *Espíritu y Concepción del Mundo*.

En Llorens, Raimundo Lull o Zubiri nos enfrentamos con la "tierra", por así decir, en que arraiga el pensamiento del autor de "Variaciones del Espíritu". Y más allá, en Bergson, en Husserl, en Heidegger, en Carnap, Reichenbach y los círculos de Viena, de la escuela analítica de Cambridge, y en el de Varsovia (al que pertenecen indirectamente el fenomenólogo Román Ingarden y nuestro estimado profesor, el axiólogo neohegeliano Bogumil Jasinowski), aparece la preocupación por los temas actuales y perennes de la filosofía. El carácter de Ciencia que deberá poseer ésta en la actualidad, es como lo afirma Jaspers en su *Lección Inaugural* de 1949, en Basilea (en la cátedra que perteneciera a Nietzsche), "una nece-

sidad de la época". "Podemos llamar Ciencia a la Filosofía en la medida que las Ciencias constituyen sus presupuestos. No existe una Filosofía sostenible por fuera de las ciencias. La Filosofía, consciente de su diferencia, se conexas directamente a la Ciencia, no intenta atropellar los conocimientos dominadores; el que filosofa, desea ser experimentado en los métodos científicos". Y tal vez debería ser ésta la misión de nuestra Universidad a través de los hitos científicos como el que comentamos, "ya que en la Universidad fué en todo tiempo contemporánea una cosmovisión, mediante los caracteres de la Ciencia", y que ella es "aquel espacio en el cual se intenta, en la investigación y la teoría, la gran unidad práctica de la ciencia y la filosofía".

BRENIO ONETTO B.

CRONICA

CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA DE LIMA

Entre el 16 y el 26 de julio del año próximo pasado, se celebró en Lima un Congreso Internacional de Filosofía. Fué uno de los actos conmemorativos del IV Centenario de la Universidad de San Marcos, sin duda el más importante por el brillo que alcanzó a la vez que por sus futuras repercusiones en el pensamiento filosófico americano. La responsabilidad de la organización cupo al Instituto de Filosofía de la Facultad de Letras de la primera universidad peruana.

Presidentes del Congreso fueron los filósofos peruanos Honorio Delgado y Mariano Iberico, y Francisco Miró Quesada fué el Secretario General del torneo, así como Augusto Salazar Bondy, el Secretario de Organización. La Comisión Organizadora estuvo constituida por Luis Felipe Alarco, Manuel Argüelles, Walter Blumenfeld, Carlos Cueto, Julio Chiriboga, Honorio Delgado, Nelly Festini, Mariano Iberico, Francisco Miró Quesada, Oscar Miró Quesada y Walter Peñaloza, Delegados de la Sociedad Peruana de Filosofía ante esta Comisión fueron Mario Alzamora Valdés y Antonio Pinilla.

El tema propuesto para las Sesiones Ordinarias fué "La idea del hombre en la filosofía actual". También se celebraron diariamente sesiones sobre temas libres, para lo cual funcionaron Comisiones Especializadas de Lógica y Epistemología, de Teoría del Conocimiento, de Metafísica y Ontología, de Estética, de Ética, de Historia de la Filosofía, de Filosofía de la Cultura y, finalmente, de Psicología.

Por el Salón General de la Universidad Mayor de San Marcos, durante diez días, pasaron más de cuarenta filósofos, sin contar a los pensadores peruanos. Las dos amplias galerías que circundan la espaciosa sala, estaban atestadas de estudiantes, intelectuales, profesores, artistas y gente del mundo culto peruano. También lo estaba la mitad anterior del Salón General, destinada a un público que no sólo ocupaba los asientos, sino que también seguía las discusiones desde el amplio pasillo central. Eran centenares de ojos atentísimos que durante una semana y tres días clavaron la mirada en el fondo de la sala, donde se desarrollaba algo más que una sencilla sesión de estudios, puesto que se trataba de una especie de pequeño drama dialogado. Aproximadamente cincuenta filósofos discutían acerca de "La idea del hombre en la filosofía actual".

En el fondo, un altillo ocupado por una larga mesa. La presidencia de la sesión era rotativa, respetándose estrictamente el orden alfabético de los países a que pertenecían los filósofos miembros del Congreso. En un extremo de la mesa apoyaba sus brazos el filósofo a quien correspondía dar a conocer su ponencia. Aun no terminaba sus explicaciones, cuando ya se alzaban las manos de los objetantes sollicitan-

do que en su oportunidad se les concediese la palabra para formular sus observaciones. Apenas terminaba de hablar, el Presidente ofrecía la palabra, según el orden en que había sido pedida. Las críticas no eran fruto de la inspiración del instante, ya que la ponencia leída había sido entregada el día anterior a todos los participantes del Congreso y traducida al castellano, francés, alemán e inglés. Muchos llevaban apuntadas sus observaciones. En seguida el ponente debía responder a las objeciones, aclarando dudas, rebatiendo argumentos, puntualizando ideas. El juicio que merecía la tesis así examinada no se formulaba explícitamente, pero quedaba en la impresión de todos después de la ruda prueba a que era sometido. A veces el semblante desolado del filósofo que había expuesto su tesis o la forma derrumbada de sentarse en el sillón, eran indicios por demás visibles.

Detrás de la mesa ocupada por el presidente de la sesión y sus secretarios, encontrábase las casetas de los traductores. La Universidad de San Marcos aprovechó el sistema de las Naciones Unidas. La voz del ponente o de los objetantes era recogida por un micrófono; llegaba a los oídos de los cuatro traductores, quienes vertían las ideas al inglés, alemán, francés y castellano. Un pequeño y cómodo radioreceptor, puesto a disposición de cada uno, permitía escuchar la traducción, para lo que bastaba girar una perilla, según el idioma que se prefiriese. Era un milagro de excelente organización. Todo esto comenzó a funcionar perfectamente, con una fácil espontaneidad, pero para que así sucediese fueron necesarios dos años de esfuerzos y de desvelos de Francisco Miró Quesada y de sus colaboradores.

Fué así posible escuchar al nervioso Alfred J. Ayer, que a menudo pasaba su mano por sus cabellos; a F. J. von Rintelen, como trazado a golpes de escoplo; a Gabriel Marcel, tranquilo en la quietud de sus ojos azul transparente; a Aloyz Wenzl, con su cara inteligentísima; a Elizabeth Flowers, con su simpática sonrisa; al medido Gastón Berger; a Julián Marías, preciso y elegante en el decir. Admiramos también la fuerte personalidad de Henry Margenau; el flúido y denso discurrir de Ernesto Grassi; el contradictorio e imperturbable García Bacca; el espíritu fino y profundo de Humberto Díaz Casanueva; el análisis hondo de Francisco Miró Quesada; la solidez filosófica de Félix Schwartzmann; la exposición cristalina de Nimio de Anquim; el dominio de Sánchez Reulet; la agilidad dialéctica de Armando Roa; la arremetividad de Uranga y Portilla; la macicez racional de Juan de Dios Vial, etc.

Es arduo describir en cortas líneas el núcleo mismo de un Congreso de Filosofía. ¿Cómo dar con un factor común a cincuenta y tantos filósofos de personalidad y formación tan dispares? El trazo final resulta del aporte de todos ellos. Es difícil, pero no imposible, coger ese contrapunto, esa unidad derivada de lo diferente. Y tiene interés hacerlo, porque de esta manera no sólo se caracteriza el espíritu de un Congreso, sino también el estado actual de la filosofía, dado que han participado en él lo mejor del pensamiento latinoamericano, a la vez que connotados filósofos europeos y norteamericanos. Es a la situación de la filosofía del presente que se apunta al intentar el propósito especificador.

Personalmente creo que el valor y la ubicación de todos estos filósofos pueden ser aquilatados según la forma cómo se comportan frente a los problemas de la filosofía. Hay un pequeño grupo, muy latinoamericano, que aprovecha la filosofía, no

para resolver los problemas de que ella trata, sino para pronunciar discursos. Si intervienen para objetar una ponencia, a menudo, dicen algo que nada tiene que ver con el tema, pero sí mucho con sus deseos de ser escuchados y de desplegar su elocuencia. ¿Nombres? ¿Para qué darlos? Aristóteles escribe en la *Metafísica*, que los griegos hicieron filosofía dejando de inventar mitos; los latinoamericanos haremos filosofía cuando dejemos de pronunciar discursos.

Otros, en cambio, cuando dilucidan un problema lo hacen con espantable timidez. No se atreven a verlo de frente. Lo miran indirectamente en el espejo del pensamiento de los grandes filósofos. No atienden al problema mismo, sino que se preocupan de lo que Husserl, Heidegger, Scheler, Tomás de Aquino, Aristóteles, etc., han dicho sobre el asunto. Si hay verbalismo en el primer grupo, en este segundo hay una erudición infecunda, que los embaraza como la telaraña a la mosca. No arriban a la filosofía misma, sino que se detienen en el umbral de su historia. Es como creer que se conoce al amor porque se han oído contar experiencias amorosas. La buena información es imprescindible en filosofía pero cuando no se la utiliza para fortalecer un pensamiento creador, entonces carece de sentido y de justificación. La realidad hay que examinarla directamente; de lo contrario, sólo restan ideas sobre ideas de la realidad. Una filosofía que trata la sombra de la realidad es una pálida filosofía. Un filósofo mexicano, creo que Portilla, objetó a Schwartzmann que Heidegger en la página 385, decía tal cosa. Félix Schwartzmann contestó, ferozmente, que no le importaba lo que dijese Heidegger, sino el problema mismo; que se trataba de discutir el problema y no una idea sobre el problema.

El tercer grupo, el legítimo, se caracteriza por abordar el problema filosófico. No lo elude ni tampoco divaga elocuentemente. Habla un lenguaje sencillo, sin tecnicismos inútiles, no porque ignore determinadas terminologías, sino porque las considera superfluas. Lo que otros filósofos han dicho le interesa en tanto permita una inserción directa en la realidad. No tiene una concepción filosófica en la punta de la lengua para cada dificultad. Más que todo, propende a un planteamiento serio y riguroso. Procura encontrar caminos más que proponer soluciones. No formula concepciones pretendiendo haber encontrado puntos de vista válidos para la eternidad, sino se contenta con haber insinuado una dirección donde buscar esas concepciones. Para los chilenos fué muy honroso lo que aconteció en la primera sesión. El profesor de la Universidad de Londres, Alfred J. Ayer, disertó sobre "La existencia de otras conciencias". Armando Roa, Juan de Dios Vial y Mario Ciudad, lo objetaron; también hicieron lo mismo cuatro filósofos. Pues bien, en su contestación, el profesor británico dividió a sus oponentes en dos grupos, uno constituido por estos cuatro, a los que dió breve importancia, y otro integrado por los chilenos, cuyas argumentaciones examinó en detalle. Consideró que aunque no concordaba con nosotros, y pese a que cada uno de nosotros pensábamos diferente, teníamos algo de común; no rodear el problema sino situarnos de inmediato en su centro mismo. Desde entonces, junto con Schwartzmann y Díaz Casanueva, vistos por ojos extraños, aparecíamos como en un bloque, por esa característica de nuestro modo de pensar atendido a la realidad, sin evasiones. Es extraño que en Lima, y a través de estas y otras observaciones, de Marcel y de Berger, por ejemplo, nos hayamos dado cuenta de esto que estaba en nosotros y lo ignorábamos.

Hablaba Ramón Ceñal sobre *Metafísica del hombre y ontología fundamental*. Es un sacerdote delgado, de una palidez que hacen resaltar su pelo oscuro y el negro hábito de jesuíta; de una fría aridez; algo sombrío. Distamos mucho de concordar con sus ideas, pero se le oye con el agrado que jamás deja de tenerse cuando una mente bien conformada discurre conceptualmente. Expresa justo lo que se propone decir, ni una palabra más ni una menos, y lo hace con claridad y elegancia racional. También habría de referirse en las sesiones especializadas, a la *Filosofía de la historia de Donoso Cortés*, un filósofo español del siglo XIX que ha impugnado el liberalismo y el socialismo, y que sostiene una interpretación teocéntrica de la historia muy aprovechable en estos días que corren... Ramón Ceñal es física y mentalmente muy diverso a Juan Zaragüeta, otro sacerdote español también miembro del Congreso de Filosofía de Lima, abundoso en carnes, y a quien vimos dormir plácidamente en las sesiones. Aunque tal vez no seamos en rigor objetivos al emitir este juicio, pues nuestra impresión puede estar influida por el hecho de que Juan Zaragüeta haya malogrado la edición española de esa bella iniciación filosófica que son *Las lecciones preliminares de filosofía*, dictadas en Tucumán por Manuel García Morante, al agregar de su cosecha unos capítulos que calzan tan bien en la obra como una espinilla en el rostro de una mujer hermosa.

Hablaba Ramón Ceñal, repetimos, sobre *Metafísica del hombre y ontología fundamental*. Insistía en que el punto de partida de la filosofía actual es el hombre. Por lo demás, no había sido el único en sostenerlo, ya que Julián Marías y muchos otros filósofos también lo habían hecho. Este punto de partida antropológico del pensamiento contemporáneo no parece tan claro, o, al menos, enunciado así en forma tan terminante, no corresponde enteramente a la realidad. Tuve ocasión de hacerlo presente al objetar en este punto la tesis de Ramón Ceñal. Aun en la filosofía griega desde sus comienzos hasta su apogeo en Aristóteles, el problema del hombre aparece y con cierta intensidad; así, este filósofo afirma en su *Metafísica* que no es posible entender qué sea la filosofía si no se la explica a partir del filósofo, o sea, del hombre que filosofa. Una aseveración tan extrema proyectaría fuera de la filosofía contemporánea a la lógica simbólica y a la teoría de la ciencia, tan características de la época actual. También quedarían fuera del pensamiento filosófico contemporáneo algunos filósofos presentes en el Congreso que se celebraba, como Alfred J. Ayer, Margenau, Elisabeth Flowers, etc., y otros ausentes, como Bertrand Russell. Convenía, por tanto, no pasar con tanta ligereza junto a esta caracterización antropológica de la filosofía actual y formularla en términos exactos y justos, no tan vagos y generales. Esto es previo a toda otra cosa. Había que plantear bien el problema, no sólo por rigurosidad, lo que es desde ya fundamental, sino también porque en filosofía el valor de una doctrina puede medirse por la fecundidad investigatoria implicada en el planteamiento del problema a que esa doctrina se refiere.

Mientras exponía estas ideas, en una intervención excesivamente prolongada, según la apreciación del elocuente Aguilar Machado, el delegado de Costa Rica, que presidía la sesión, tropecé con la mirada de Elisabeth Flowers, sentada frente a mí. Leí en sus ojos aprobación e incluso observé que asentía. No podía ser de otra forma, ya que en la última sesión plenaria, la profesora de la Universidad de Pensilvania leería su tesis sobre *Notas para una historia como ciencia*, que comenzaba así: "A menudo se olvida en la investigación filosófica que el planteamiento del problema

es el primer paso hacia su solución; que una pregunta bien formulada, generalmente ya indica un procedimiento de resolución y que el progreso se señala por la creciente clarificación de ambas cosas la pregunta y la respuesta". Ejemplificó esto recordando unas líneas de los *Cuentos Irlandeses* de James Stephens: "Nos hacemos sabios cuando formulamos preguntas, y aun cuando no las contestemos, siempre nos hacemos sabios, porque una pregunta bien constituida lleva la respuesta a la espalda, así como un caracol porta su concha". El acuerdo era manifiesto.

Los miembros de la delegación chilena actuaron individualmente; cada cual elaboró sus tesis e intervino en las discusiones en forma separada. No obstante, si se me preguntase qué caracterizó a los chilenos que participaron en el Congreso de Filosofía de Lima, respondería sin titubeos que lo ya dicho, o sea, el cuidado especial que tuvieron en el planteamiento mismo de los problemas. Nadie de los nuestros se aventuró a proponer concepciones sobre el hombre; tampoco adhirió a algunas de las grandes corrientes en boga. Más bien, lo que hicimos fué indicar caminos posibles para investigar el problema del hombre. Lo otro nos habría parecido poco serio y muy audaz. Más nos preocupó la interrogación misma acerca del hombre, que la respuesta, en la convicción de que será dable aproximarnos a ésta en cuanto se plantee la primera en términos legítimos. Veámoslo.

Humberto Díaz Casanueva estudió *Algunas correspondencias y limitaciones entre poesía y metafísica*, para lo que examinó la forma diferente, el estilo disímil cómo una y otra elaboran el material de la experiencia y de las intuiciones humanas; indicó de qué modo la poesía puede aportar elementos valiosos a la teoría filosófica; señaló un camino. Pascal Defosséz, profesor de la Universidad Católica de Santiago, en su tesis sobre *Esbozos de una antropología tomista*, expuso qué elementos puede proporcionar el tomismo para la comprensión del ser humano: señaló el tomismo como camino posible para una antropología. Armando Roa habló sobre *El ser del hombre*; si la dificultad esencial de la metafísica proviene de la imposibilidad de contemplar el ser desde fuera, si al filósofo no le es dado situarse en la debida alejada perspectiva para examinarlo desde más allá del contorno del ser, ¿por qué no mirarlo desde dentro, desde la conciencia?: señaló así un camino posible en el análisis de la conciencia. La tesis de Félix Schwarzmann, sobre la *Experiencia del prójimo y filosofía de la historia*, fué de muy rico contenido; al hombre no hay que estudiarlo tanto en sí mismo como en la experiencia que tiene del prójimo, o sea, en las relaciones interhumanas; en las filosofías de la historia se buscan aproximaciones entre épocas, entre diversas manifestaciones espirituales, se sostienen significaciones similares en diferentes bienes de la cultura, sin que exista una mayor preocupación por estudiar la validez de esas corrientes históricas; es necesaria una lógica de las correlaciones históricas, que investigue los principios que la hacen posible: también señaló un camino de investigación. Juan de Dios Vial examinó en su tesis el *Sentido metafísico de la interrogación por el ser del hombre*, reflexionando más sobre la pregunta acerca de la esencia del ser humano que sobre la respuesta; estudió ante todo cuál es el sentido de esa interrogación fundamental, o sea, también insistió en planteamientos. Mario Ciudad, por último, se refirió al *Hecho filosófico y el conocimiento del hombre*, mostrando cómo en las grandes concepciones filosóficas, globalmente consideradas, suelen encontrarse tesis contrarias a la idea central del filósofo, consignadas,

pero sin desarrollar; ejemplificó con Malebranche, principalmente a base de su *Tratado de Moral*, y sugirió la posibilidad de aprovechar esas antinomias fundamentales, mediante una interpretación, para enunciar una concepción del hombre que rebasa el cauce tipológico en que habitualmente se sitúa el filósofo sin darse cuenta; también señaló un camino posible de investigación.

Así, pues, sin previo acuerdo, todos coincidimos en mantenernos discretamente en el terreno de los planteamientos, sin incursionar en el enunciado de concepciones, que otros vertieron en verdaderos aluviones. Señalamos vías de investigación, que es lo realmente fecundo. El tiempo dirá si lo conseguimos, cuando personalmente cada cual prosiga sus reflexiones a partir del plano metodológico en que las planteamos. No insistimos en lo ya dicho por otros, pues parecía mejor ver estos problemas con ojos nuevos, con la ingenuidad y el asombro originarios tan necesarios en filosofía. De todo esto, no nos dimos cuenta nosotros primitivamente, sino que nos lo dijeron que era así. El juicio que esta posición mereció a los demás, que consideraban en nosotros un bloque unitario, pese a nuestras divergencias personales y gracias a esa espontánea y no "fabricada" posición metodológica, puede aquilatarse a través de una pregunta que me formuló el filósofo mexicano Leopoldo Zea, al salir de una de las sesiones:

—Hace años estuve en Santiago y no observé nada parecido a un real movimiento filosófico. ¿Podría Ud. explicarme a qué se debe que Uds. hayan hecho tanto en tan corto tiempo? ¿Han recibido acaso la influencia de algún profesor extranjero? Si no nos interesamos mayormente en que asistieran al Congreso Interamericano de Filosofía de México, fué porque creíamos que en Chile no había filosofía...

Las tesis sostenidas y discutidas tanto en las sesiones ordinarias como en las de las Comisiones Especializadas, fueron las siguientes:

Alfred J. Ayer (Universidad de Londres): "Sobre la existencia de otras conciencias". Aloys Wenzl (Universidad de Munich): "La importancia del concepto de la naturaleza para el concepto del hombre". Carlos Astrada (Universidad de Buenos Aires): "La crisis del hombre en la filosofía actual". Gastón Berger (Universidad d'Aix-Marseille): "El hombre prometéico". Julián Marias (España): "La estructura empírica de la vida humana". Leopoldo Zea (Universidad de México): "La idea del hombre en la filosofía actual". Henry Margenau (Universidad de Yale): "El hombre como espectador del universo". Augusto Pescador (Universidad de San Andrés de La Paz): "La idea del hombre en la filosofía actual". Félix Schwartzmann (Universidad de Chile): "Experiencia del prójimo y filosofía de la historia". Ramón Ceñal (España): "Metafísica del hombre y ontología fundamental". Aníbal Sánchez Reulet (Unión Panamericana): "La crisis de la idea del hombre en la filosofía actual". José Vasconcelos (México): "La verdad como armonía". Miguel Angel Virasoro (Universidad de Buenos Aires): "La idea del hombre en la filosofía actual". Honorio Delgado (Universidad de San Marcos): "La concepción del hombre según Freud y según Jaspers". Mario Ciudad (Universidad de Chile): "El hecho filosófico y la idea del hombre". Luis Juan Guerrero (Universidad de Buenos Aires): "El descubrimiento de la naturaleza a través de la obra de arte". Julián Marias: "La razón y sus objetivos". Erich Rothacker (Universidad de Bonn): "Sobre la lógica de las ciencias del espíritu". Juan Zaragüeta (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid): "El método genético en la solución del problema crítico del conocimiento".

Henry Margenau: "El sentido de la construcción en las ciencias físicas". Oscar Miró Quesada (Sociedad Peruana de Filosofía): "El número y la realidad". David García Bacca (Universidad Nacional de Venezuela): "Potencia y acto; potencialidad y actualidad; posibilidad y realidad". Ramón Ceñal: "La filosofía de la historia de Donoso Cortés. F. J. Rintelen (Universidad del Maine, Alemania): "La esencia del hombre europeo". Alejandro Aguilar Machado (Costa Rica): "La idea del hombre en la filosofía actual". Manfredo Kempf Mercado (Universidad Nacional de La Paz): "Actualidad de la antropología filosófica". Emilio Estiú (Argentina): "Libertad y Liberación". Emilio Uranga (Universidad de México): "Hacia una concepción accidentalista del hombre". Humberto Díaz Casanueva (Universidad de Chile): "Algunas correspondencias y limitaciones entre poesía y metafísica". César Guardia Mayorga (Universidad de Arequipa): "La epistemología de la filosofía y la ciencia. Francisco Miró Quesada (Universidad de San Marcos): "Matemáticas, física, derecho e historia". Walter Peñaloza (Universidad de San Marcos): "La concepción newtoniana de la ciencia". Ramón María Condomines (Universidad Católica del Perú): "El primer sistema existencial en Europa". Jorge Portilla (Universidad de México): "Notas acerca de la idea de una filosofía americana". Aníbal Sánchez Reulet: "Valor, trascendencia y libertad". Juan Zaragüeta: "La circulación interfuncional en el dinamismo de la personalidad humana". Carlos Cossío (Argentina): "La norma en el ámbito de la epistemología". Antonio Pinilla (Universidad Católica del Perú): "Significación del Derecho". Luis Felipe Alarco (Universidad de San Marcos): "La idea del hombre en la filosofía actual". Gabriel Marcel: "¿Existen dos humanismos?". Armando Roa (Sociedad Chilena de Filosofía): "El ser del hombre". Elisabeth Flowers (Universidad de Pennsylvania): "Notas para una historia como ciencia". Nimio de Anquín (Universidad Nacional del Córdoba): "Antropología de los tres hombres históricos". Víctor Andrés Belaúnde (Universidad Católica del Perú): "La persona humana y su desintegración". Carlos Cueto Fernandini (Universidad de San Marcos): "La experiencia internacional". Pascal Defosséz (Universidad Católica de Chile): "Esbozos de una antropología tomista". Nelly Festini (Universidad de San Marcos): "La idea del hombre en la estética contemporánea". Erich Rothacker: "La tarea de la antropología filosófica". Francisco Miró Quesada: "La idea del hombre en la filosofía actual". Aloys Wenzl: "La lucha por conceptualizar una idea filosófica del hombre como medida para salir de las confusiones de nuestro tiempo". Gastón Berger: "Muerte y Memoria". Luis Felipe García de Onrrubia (Universidad de Buenos Aires): "Una teoría de las emociones en la filosofía contemporánea". Nelly Festini: "Bases para el estudio de la estructura estética fundamental". Eduardo García Maynez (Universidad Nac. Autónoma de México): "Los principios jurídicos de contradicción y de tercero excluido". Ernesto Grassi: "El hombre y la experiencia de la objetividad". Walter Peñaloza: "Acerca del conocimiento". Eugenio Pucciarelli (Universidad de La Plata): "Fronteras de la historia y el arte". Oswaldo Robles (Universidad N. Autónoma de México): "Psicología y metanoética del contingente". Alberto Wagner de Reyna (Universidad Católica del Perú): "Sistema de las potencias racionales según Aristóteles". Juan Adolfo Vásquez (Universidad Nacional de Tucumán): "La crisis del hombre y la filosofía actual". Leopoldo Hipólito Chiappo (Sociedad Peruana de Filosofía): "La teoría de la religación y la idea del hombre en la filosofía del siglo XX".

Estamos ciertos de algunas involuntarias omisiones.

De los chilenos que concurrieron al Congreso, presentaron también ponencias Juan de Dios Vial, sobre "El sentido metafísico de la interrogación por el ser del hombre"; Luis Fuentealba, Tulio Lagos y Pedro Zuleta, sobre "En torno a la idea filosófica del hombre" y Santiago Vidal sobre "Consideraciones ontológicas acerca de la relación". También participó en el Congreso el profesor de la Universidad Católica, señor Eduardo Rosales.

MARIO CIUDAD VÁSQUEZ

EMILE BRÉHIER

El movimiento filosófico en Europa y el mundo entero fué afectado recién por la muerte de Emilio Bréhier. Quisiéramos en estos renglones presentar unas reflexiones someras sobre la actividad científica del eminente sabio y su papel en la investigación histórico-filosófica de nuestro tiempo.

Entre el sinnúmero de autores que, en los diferentes países del mundo se dedican a la historia general de las ideas y del pensamiento filosófico, la figura de Bréhier ocupa un lugar casi excepcional. Parece como si las leyes de la división del trabajo que conducen a la especialización siempre más y más grande acompañada hasta cierto grado aún por un exclusivismo también en el terreno histórico-filosófico, se hubieran callado frente a aquel infatigable investigador. Su monumental "Historia de la Filosofía", traducida a muchos idiomas y también al castellano, abarca a la Antigüedad igual que al medioevo y los tiempos modernos: en efecto, todas las tres épocas lo atraían casi en igual modo y a cada una de ellas dedicó varios valiosísimos trabajos. Todavía, si es lícito hablar de sus predilecciones, éstas se manifiestan ante todo por la época postrera de la antigüedad clásica y, por otra parte, por el pensamiento alemán en los tiempos modernos. Su imponente tesis de doctorado sobre la filosofía de Filón de Alejandría ya hacía vislumbrar el enorme interés que despertaba en él la especulación alejandrina, lo que debía más adelante conducirle muy particularmente a la investigación del neoplatonismo. Además de esto, cierta casualidad pudo también haber acrecentado su interés por el neoplatonismo, ya que durante su viaje, cuando joven, a Egipto, los griegos de Alejandría le habían pedido una conferencia sobre Plotino. Circunstancia ésta, me contaba él mismo, que influyó definitivamente a orientar sus esfuerzos de investigador hacia la escuela neoplatónica. Así nació su pequeño pero muy valioso libro sobre la filosofía de Plotino y, más tarde, su monumental traducción de las *Enéadas* plotinianas. Esta última significó una empresa científica de primer orden, una acometida de gran estilo. Son escasísimas las traducciones de Plotino, ya que su lenguaje presenta enormes dificultades al querer encontrarle una adecuada expresión en otros idioma. ¿Quién no conoce la célebre versión latina de las *Enéadas* hecha por Marsilio Ficino, obra de gran mérito que pudo salir sólo de la mano de uno de los máximos representantes del neoplatonismo renacentista? La versión de Bréhier, la primera que tiene la literatura francesa desde los tiempos de Bouillier, representa, junto con las notas muy valiosas, quizás el mayor esfuerzo que jamás se ha efectuado en hacer accesible de un modo directo el pensamiento plotiniano.

Mucha atención llaman también las investigaciones de Bréhier acerca de la filosofía alemana. Además de un libro dedicado a una historia general del pensamiento filosófico alemán, cabe destacar una obra extensa sobre la filosofía de Schelling, quizás el más típico —junto con Jacobo Boehme, el "philosophus tentenicus"—pensador germánico. También esta obra descuella por la profunda penetración del autor en el espíritu del filosofar schellingiano y por la maestría con la cual hace ver los progresos del schellingianismo en el pensamiento posterior. Entre otras obras de más extensión merece particular atención la investigación sobre el gran estoico Chrysippos que apareció hace poco en una segunda edición.

Con todo esto, aún las más recientes corrientes espirituales no dejaban de despertar en él un muy vivo interés. En un ciclo de conferencias por la radio parisiense, habido hace más de un año, Bréhier analizó con una verdadera maestría las grandes corrientes del pensamiento actual, lo que dió ocasión para la impresión de un librito cautivador: *Les thèmes actuels de la philosophie*. Finalmente, trabajó en un libro sobre "Les transformations de la pensée française" que ya fué dado a la publicidad.

No se podría, al terminar esta breve rememoración pasar por alto las altas cualidades morales del hombre, las que pude admirar en muchas ocasiones muy de cerca. Entregado por completo a la investigación y búsqueda de la verdad, se mantenía abierto a todas las sugerencias de dondequiera que ellas proviniesen. Se comprende también en este plano cierto interés que él tenía en lo referente al desarrollo del pensamiento filosófico en Latinoamérica y, particularmente, en Chile, que fué objeto de algunas conversaciones nuestras y aún de ciertos proyectos para el futuro...

BOGUMIL JASINOWSKI

XI CONGRESO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA

El XI Congreso Internacional de Filosofía ha de realizarse en Bruselas, del 20 al 26 de agosto de 1953, de acuerdo con lo aprobado en el Congreso de Amsterdam.

El Congreso comprenderá miembros activos, que participarán en todos los trabajos y recibirán las actas, y miembros adherentes, que sólo podrán asistir a las manifestaciones del torneo. Las cotizaciones son de 500 y 200 francos belgas, respectivamente. Las actas se publicarán tres meses antes de la inauguración del Congreso y se calculan aproximadamente quince volúmenes de 200 páginas.

Las comunicaciones no podrán exceder de ocho páginas in-4º, dactilografiadas a dos espacios. Podrán redactarse en francés, inglés, alemán, italiano y español. Los autores deberán especificar en qué sección desean ver figurar sus trabajos, de las siguientes catorce secciones: Teoría de la Filosofía; Epistemología, Metafísica (ontología, teoría general de los valores); Lógica formal y filosofía de las ciencias deductivas; Filosofía de las ciencias de la naturaleza; Psicología filosófica; Filosofía del lenguaje; Filosofía de la historia; Filosofía social; Filosofía política; Filosofía del derecho; Moral; Estética; Filosofía de la Religión, e Historia de la filosofía. Las comunicaciones deberán llegar a la secretaría antes del 15 de diciembre de 1952. Dirección: Ch. Perelman, 32, rue de la Pecherie, UCCLE-BRUXELLES.

El Comité del Congreso se propone organizar las sesiones consagrándolas al estudio de los siguientes temas: *Experiencia y metafísica; alcance de la prueba; la explicación en las ciencias de la naturaleza; el conocimiento del prójimo; la significación; la inteligibilidad de los históricos; fundamento y límites de la autoridad; la incidencia del relativismo sobre la obligación moral; Robert de Lincoln (Grosseteste), muerto en 1253; George Berkeley, muerto en 1753.*

BENEDETTO CROCE Y LA ENSEÑANZA FILOSOFICA

Benedetto Croce ha intervenido con su prestigio filosófico enorme y su gran autoridad moral en el problema de la enseñanza de la filosofía en los liceos italianos. Existe un programa propuesto por una Comisión para la reforma de la enseñanza en ese grado docente, que se ha dejado influir demasiado poderosamente por el círculo de ideas y convicciones católicas. Según esa Comisión, las obras del pensamiento filosófico universal no pueden ser escogidas con libertad para su comentario por los profesores, quienes deben atenerse a las restringidas y unilaterales posibilidades que le ofrece una nómina en la que están prácticamente excluidos los pensadores modernos y contemporáneos. Contra esto ha protestado ardientemente Benedetto Croce, situándose en esa posición de independencia tan propia de su grandeza espiritual y que supo defender aun en los instantes en que era heroico oponerse a las fuerzas enemigas de la autonomía moral.

Lo ha hecho en una carta dirigida a Raffaello Francini, publicada en toda la prensa italiana y que ha de tener un resonancia universal. Damos a continuación el texto de la mencionada epístola:

“Querido amigo:

Me atormenta el pensamiento de que aquel plan de reforma educacional contra el cual protesté el año pasado la Convención de Profesores de Filosofía celebrada en Pisa —acuerdo al que adherí— pueda adquirir de un día a otro el carácter de cosa hecha mediante algún decreto u otro procedimiento a que recurran los interesados en el asunto.

Aquel plan significa la total destrucción de la enseñanza de la filosofía en los Liceos. Se preguntará ¿por qué?: porque cuando un profesor no tiene la libertad de escoger los filósofos que han de enseñarse y discutirse fuera de los impuestos en el programa, falta la posibilidad de una enseñanza seria. En el programa enunciado (proyectado) no figuran, por ejemplo, Spinoza, Leibniz, Hegel ni otros filósofos de similar resonancia. En cambio, se encuentran Gioberti y Rosmini, uno famoso por el ingenio imaginativo y oratorio —mas no filosófico— y el otro, Rosmini, con mayor disciplina, pero enteramente sordo a la historia y a la política, que forman parte importante del pensamiento moderno.

De acuerdo con los intentos de los reformadores, la enseñanza de la filosofía en los Liceos se convertiría en cosa despreciable y risible. Y la filosofía que el Estado habría así ahogado sería cultivada fuera de la escuela; será un reproche permanente a la filosofía falsa y servil.

Muy afectuosamente. Benedetto Croce”.

IV CONGRESO INTERAMERICANO DE FILOSOFIA

Del 20 al 31 de enero de 1953 ha de celebrarse en La Habana el IV Congreso Interamericano de Filosofía, en cumplimiento del acuerdo adoptado en el anterior Congreso de México. Se realizará bajo la advocación de José Martí, a propuesta del delegado Cornelius Krusé, que ha aducido el hecho de ser en esa fecha el centenario del natalicio de esa figura de la independencia cubana.

El Congreso efectuará dos tipos de sesiones: plenarias y de asuntos especializados. Los temas de aquéllas serán: 1º *El problema de la historicidad de la filosofía*; a) *¿Está la filosofía históricamente condicionada?* b) *Y si es así, ¿en qué grado lo está?* 2º. *Esencia y destino del hombre*. La Agenda de las sesiones de asuntos especializados comprende las siguientes Secciones: *Metafísica, Lógica, Teoría del Conocimiento; Filosofía de las ciencias, de la historia, de la religión, de la política, del derecho, del lenguaje, del arte, social; Estética, Ética y Axiología, y Antropología Filosófica*.

Los trabajos que se presenten tendrán una extensión máxima de diez páginas de ocho y media por once pulgadas, a máquina, espacio dos y con márgenes laterales no inferiores a media pulgada. Ningún participante del Congreso podrá enviar más de una ponencia. El plazo de admisión de éstas vencerá improrrogablemente el 31 de julio de 1952. Tanto los informes que se soliciten como las ponencias, deben ser dirigidos al Secretario General del IV Congreso Interamericano de Filosofía ("José Martí"), Santa Catalina N° 105 (altos), Víbora, La Habana, Cuba. El Comité Organizador es presidido por Humberto Piñera Llera, siendo Pedro A. Aja Jorge su Secretario.

