

Notas Bibliográficas

El punto de partida de "EL SER Y EL TIEMPO" de Heidegger

Por *F. Carmona Menclares*, Catedrático de la Facultad de Filosofía, de la Universidad de México.

I

Adviene un momento, en la elaboración del pensar, en que el lenguaje tradicional y consagrado donde venía forjándose resulta pobre, equívoco e incompetente, en consecuencia, para proseguirla. Entonces el lenguaje tradicional tiene que ser abandonado. Siempre ha ocurrido así; la tradición se prosigue quebrantándola. Es el caso, por ejemplo, de Sócrates, Aristóteles, Plotino, San Agustín, Galileo, Descartes, Kant y Hegel por lo menos. Cada uno presenta una nueva forma de expresión, lo cual significa, en relación con lo que venimos diciendo, que la tradición especulativa y su lenguaje propio sufrieron ese quebrantamiento, inevitable a la biología del sobrevivir. Una situación vital nueva requiere un nuevo lenguaje.

Es también el caso, una vez más, del existencialismo. Representa una nueva toma de posición del ser humano ante sí mismo, el tú y el cosmos; de aquí la íntima exigencia de un lenguaje compatible con nuestra realidad vital y las pretensiones especulativas de aquél. Que el existencialismo signifique un *descubrimiento* o, en términos más omnipotentes, la Filosofía, o que —por lo contrario— sea el resultado de la acumulación de todos los desperdicios desprovistos de carta de naturaleza en la historia del pensamiento, son actitudes posibles frente a él; ninguna invalida el hecho que acaba de fijarse. Independientemente de nuestro juicio, el existencialismo es una cosmovisión inexpresable en el lenguaje tradicional. Está forjando el suyo porque no lo había. Cimiento y expresión los levanta al mismo tiempo.

La cosa resulta obvia por sí misma. Ni siquiera valdría la pena señalarla excepto en el caso —que es el nuestro— de enfrentarnos en lo que sigue al vocabulario que el existencialismo maneja en la larga y, a veces, exasperante batalla de quinientas páginas de "El ser y el Tiempo", de Heidegger. Porque se trata de una batalla dirigida a lograr la transparencia de la expresión idónea a la nueva toma de postura, donde encarna el impacto de todo lo que ha sucedido al

ser humano desde finales del siglo XIX. Basta abrir un periódico para que nos asalte: tecnocracia y fascismo, esterilidad democrática y revolución comunista, asfixia de la ciencia físico-matemática clásica y hallazgo de la libido como raíz de lo psíquico, etc., etc. Manifestaciones heterogéneas entre sí y homogéneas en el fundamento último; nuestro ser. Pues nada humano es ajeno a la Filosofía.

II

En la especulación filosófica se atraviesa hoy una situación de perplejidad. Carecemos de una respuesta a la pregunta que interroga por el ente. Hay que hacer de nuevo la pregunta que inquierte por el sentido del ser. Incluso la fórmula satisfactoria de la pregunta está ausente; no la encontramos en los tratados. El tiempo es el horizonte posible de toda comprensión del ser. Constituye la meta provisional de esa comprensión.

Como pregunta expresa de una investigación efectiva ha enmudecido desde Platón y Aristóteles; perdurando hasta Hegel, empero, lo que ambos lograron. Pero ya se ha trivializado. También se desarrolló desde los griegos la convicción de que la pregunta es superflua, sancionándose su omisión. De aquí nuestra actual perplejidad. Se dice, por ejemplo: el ser es el más universal y vacío de los conceptos, su naturaleza indefinible resiste a todo intento de definición; sería superflua, además, la definición porque todos usamos el concepto comprendiendo en cada caso lo que queremos decir. Estos son los prejuicios que alimentan la situación respecto a la pregunta por el sentido del ser.

Provienen de la ontología antigua. La exégesis de dichos prejuicios requiere, a la manera de hilo conductor, la reiteración de la pregunta. Son tres los prejuicios que debemos examinar, sólo en la medida que sea evidente la reiteración de la pregunta: 1) "El ser es el más universal de los conceptos" (Aristóteles, *Metaf.*, B4, 1000 a 21). "Cierta comprensión del ser está ya incluida en toda aprehensión de un ente" (Tomás de Aquino, *Sum. theol.* II', qu. 94 a. 2). Según el vocablo de la ontología medieval, el ser es un *transcendens*, ya identificado por Aristóteles como la *unidad de la analogía*. Aristóteles puso, pues, el problema del ser sobre una base fundamentalmente nueva, siendo esto todo lo que hizo. Ni él, ni las escuelas tomista y escotista, lograron aclarar el concepto. Hegel se mantiene en la misma dirección e impotencia al definirlo como lo "inmediato indeterminado"; aún más, abandonó la investigación en el punto, vislumbrado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las categorías.

En resumen: conforme a las autoridades citadas, el ser es el más universal de los conceptos, el más claro y superfluo, por ende, su investigación. Lo cierto es, para Heidegger, que es precisamente el más oscuro. Se impone la reiteración de la pregunta. 2) Por un tratado de Pascal se constata que la suprema universalidad del ser lo convierte en indefinible, porque la definición se hace por conceptos más altos o más bajos. Definirlo nos hace caer en el absurdo de emplear lo definido en la definición; no puede concebirse, por lo tanto, como un ente; no podemos predicar de él un ente. El ser no es lo que se dice un ente. Su indefinibilidad no dispensa de preguntar por él, sino que nos intimida a preguntar. 3) Todo el mundo comprende esto: "el cielo es azul". Al com-

prenderlo se manifiesta la incomprensibilidad del ser, cuyo sentido se emboza en la oscuridad de la misma expresión o expresiones análogas. Por lo cual se reitera también la necesidad de la pregunta.

La consideración de los tres prejuicios pone de manifiesto: a) que falta la respuesta a la pregunta; b) que la pregunta misma carece de dirección. Debemos, pues, formular la pregunta de una manera suficiente. El formularla se implica en la reiteración.

III

Quizá nuestra pregunta por el ser señala la pregunta fundamental de la filosofía. Para saberlo dilucidaremos lo que es inherente, en general, a una pregunta; o sea, dilucidaremos la estructura del preguntar en cuanto tal: a) todo preguntar es un buscar; b) la dirección del buscar viene de lo buscado; c) el preguntar tiene inherente aquello de que se pregunta; d) el "preguntar por" es, de algún modo, "preguntar a"; e) en el preguntar buscamos el conocer qué es y cómo es un ente; f) en el buscar se trata de manumitir y franquear, libertándolo, aquello por lo que se pregunta.

Ahora bien, la pregunta que se investiga aquí es esencialmente teórica; sólo ella lo es. Quiere traducir en conceptos —manumitir y determinar— lo preguntando. La meta del preguntar teórico culmina en la conceptualización. En el concepto reside aquello por lo que se pregunta y la tendencia del preguntar es, también, el concepto. Examinada como forma de conducta, la pregunta es un carácter del ser de quien pregunta, porque hay dos modos de preguntar: a), el preguntar sin más, intransparente a lo preguntado; b) el preguntar que ve a través de sí, en la dirección de la pregunta misma. Verdadero preguntar, el segundo.

La pregunta que hay que hacer interroga por el sentido del ser. Dilucidemos ahora la pregunta desde los elementos estructurales del preguntar. La dirección en que se mueve la pregunta viene de lo buscado, luego el sentido del ser da dirección a la pregunta por el ser. No sabemos lo que significa el ser, pero cuando preguntamos qué es el ser ya estamos insertos en cierta comprensión del "es", sin que podamos fijarlo en conceptos. Ni siquiera tenemos noción del horizonte válido para fijar el sentido del ser.

El ser determina a los entes en cuanto entes, pero el ser de los entes no es un ente. El ser quiere decir ser de los entes y requiere una forma peculiar de mostrarlo, que se diferencia esencialmente del modo de descubrir los entes. Lo cual reclama nuestra pregunta por el ser.

Llamamos entes a muchas cosas y en distinto sentido: a) ente es todo aquello de que hablamos o mentamos en relación con los modos de conducirnos; b) ente es también aquello que somos nosotros mismos y la manera de serlo. Aquí se abre la pregunta de cuál es el ente en que debe leerse el sentido del ser, de qué ente debe tomar su punto de partida el preguntar qué nos abre la perspectiva del ser. ¿Habrá un ente ejemplar, preeminente, o puede tomarse un punto de partida arbitrario?

La claridad que exige la pregunta por el ser implica que sea posible la recta elección del ente ejemplar, poniendo de manifiesto su genuina forma de acceso; o sea, el modo que nos ofrece de acceso al ser. El ente de que se trata somos nosotros mismos; las maneras de preguntar, la pregunta misma por el ser, cons-

tituyen el modo de ser de un determinado ente. Nosotros, los que preguntamos, somos ese ente. El desenvolvimiento de la pregunta tiene que hacernos ver el ser a través del ente que pregunta. Lo preguntado en la pregunta es el modo de ser del ente que la hace; en fin, la pregunta nos determina, al hacerla, en aquello por lo que inquiere o interroga. Nuestro ente en un ser ahí que tiene, entre otros rasgos característicos, la posibilidad de ser que es el preguntar.

Semejante empresa cea, al parecer, en un patente círculo. Pues, en primer término, determina en su forma de ser al ente que somos nosotros y, en segundo término, sobre esa determinación se hace la pregunta. Damos por supuesto entonces, en la pregunta, aquello que la respuesta aportaría. Pero de hecho no hay ningún círculo. El ser es dado por supuesto; sin embargo, no como concepto. A la constitución esencial del ser ahí, que es nuestro modo de ser antes, le es inherente una cierta comprensión del ser, en el que nos movemos siempre.

Esa comprensión del ser es inherente, se insiste, a la constitución esencial del sér ahí. En la pregunta por el ser, no hay, por lo tanto, ningún *circulus in probando* sino una retro-referencia de aquello que se inquiere, el ser, al preguntar mismo, que es el modo de ser nuestro. El ser ahí está referido a la pregunta sobre el ser. Luego somos el ente dotado de la preeminencia buscada; el ser ahí debe funcionar como aquel ente a que se pregunta en lo preguntado. Todo lo cual no muestra la preeminencia, ni decide sobre la función del sér ahí; anuncia ambas cosas, simplemente.

IV

Se ha motivado la necesidad de reiterar la pregunta tanto por lo venerable de su origen como, sobre todo, por la falta de una respuesta determinada; incluso se ha motivado por la ausencia de la pregunta misma hecha en forma satisfactoria. ¿Para qué servirá la pregunta? ¿Es el asunto de una especulación que se cierne por los aires o es la pregunta más de principio y concreta a la par?

Ser es el ser de un ente. El universo de los entes —la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el ser ahí, el lenguaje, etc.— forman los temas de la investigación científica. Los conceptos fundamentales que broten ahí, resultan los hilos conductores que abren el campo de cada tema de investigación. El verdadero progreso de ésta consiste en preguntarse por los conceptos o estructuras fundamentales del campo o dominio investigado; ante la multitud de los datos que la investigación acumula, sólo cabe preguntarse por los conceptos últimos, teniéndolos siempre a la vista. El movimiento de las ciencias consiste, precisamente, en eso. Se mide el nivel de una ciencia por su capacidad para arrostrar una crisis de sus conceptos fundamentales. En tales crisis, inmanentes a la ciencia misma, vacila la relación entre la investigación y las cosas investigadas.

Por todas partes se ha despertado hoy una crisis análoga. La matemática lucha entre el formalismo y el intuicionismo como manera de asegurar el acceso a su objeto. En la Física, y con la teoría de la relatividad, nos encontramos ante el dominio de las cosas que le está previamente dado; o sea, ante el problema de la materia. En la Biología se trata de forjar un concepto nuevo de la forma de ser de lo viviente, remontando las respuestas del mecanismo y vitalismo. En las ciencias históricas del espíritu se ha incrementado la urgencia de

llegar a la realidad histórica misma utilizando la tradición, su expresión y transmisión. La Teología, por su parte, busca ahora una interpretación del ser del hombre relativamente a Dios lo más radical posible.

Conceptos fundamentales son, por lo tanto, aquellas determinaciones en las cuales se alcanza una comprensión previa y directa del dominio de las cosas que sirve de base a todos los objetos temáticos de una ciencia. La indagación del dominio mismo tiene que ser anterior a las ciencias positivas y puede serlo, (*el puede*, subrayado por Heidegger). La labor de Platón y Aristóteles lo prueba. Todo este preguntar —ontología, en el sentido más amplio— tiene menester de un hilo conductor porque el preguntar ontológico es, sin duda, anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas. Ahora bien, el problema ontológico de trazar una genealogía de los distintos modos posibles del ser necesita comprender lo que se mienta en la expresión: “ser”. Entonces, toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta ciega en el fondo y, además, una desviación de su mira más peculiar si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema capital.

La investigación ontológica da a la pregunta que interroga por el ser su preeminencia científico-material, que no es, por cierto, la única.

V

La ciencia se define como un conjunto de proposiciones verdaderas conectadas por relaciones de fundamentación. Las ciencias, modos de conducirse del hombre, tienen la forma de ser de este ente, el ser ahí. La investigación científica no es la única ni la más inmediata forma posible del ser ahí. Está señalado de otras maneras entre los entes. Las dilucidaremos en lo que sigue.

El ser ahí no es un ente que se limite a ponerse delante de los otros. Le es esencialmente inherente esto: ser en un mundo. Está ónticamente señalado porque en su ser le va este su ser; o sea, en nuestro ser de entes se juega el ser como tal. El ser ahí se comprende en su ser, más o menos expresamente. El ser está abierto al ser ahí como uno de sus rasgos peculiares. Luego, lo ónticamente señalado del ser ahí reside en que este es ontológico; mejor dicho: pre-ontológico, ya que se reserva el título de ontología para preguntar en forma teórica por el sentido de los entes.

El ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el ser ahí, lo llamamos *existencia*: la esencia del ente que somos reside en que vive el ser como ser suyo; el ser ahí se comprende a sí mismo partiendo de su existencia; de su posibilidad de ser él mismo o no serlo. Posibilidad en la que: a) ha caído; b) ha crecido en ella; c) ha elegido como ser ahí. El problema de la existencia sólo puede liquidarse, en consecuencia, en el existir mismo. La existencia es la tarea óntica del ser ahí.

Las ciencias son modos de ser del ser ahí en que éste se conduce relativamente a entes que no necesitan ser él mismo. Pero las ontologías de los entes cuya forma es distinta de la del ser ahí tienen sus fundamentos y motivos en la estructura óntica del ser ahí. Dicha estructura encierra una comprensión preontológica del ser.

Lo que el ser ahí manifiesta, en resumen, como preeminente es: a) este ente

es determinado en su ser por la existencia; preeminencia óntica; b) al determinarse en su ser por la existencia, el ser ahí es ontológico; preeminencia ontológica; c) el ser ahí tiene condición óntico-ontológica, ya que constituye la posibilidad de todas las ontologías. Por tales razones, es el primer ente a quien debe interrogarse por el ser.

Tal preeminencia se vio pronto en la historia de la Filosofía. Sin embargo, no se aprehendió en el ser ahí su genuina estructura ontológica; nadie vio en ella un problema orientador. Aristóteles dice: el alma del hombre es de cierto modo todos los entes; en sus modos de ser, la sensibilidad y el pensamiento, descubre todos los entes en el doble sentido del *qué* y el *cómo*. La tesis, que se remonta a Parménides, la recogió más tarde Tomás de Aquino. Elabora una deducción de los trascendentales; es decir, de los caracteres del ser que están por encima de toda posible determinación genérico-material de un ente, de todo modo *specialis entis*, y que convienen necesariamente a toda cosa, cualquiera que sea. También el ser verdadero es un trascendente de dichos modos, lo cual se demuestra apelando a un ente que tiene, por su forma de ser, la peculiaridad de convenir con cualquier otro ente.

Este señalado ente, el *ens, quod natura est convenire cum omni ente*, es el alma, *anima*. (*Quaestiones de veritate*, qu. I a 1 c.).

* * *

* * *

JOHANES HESSEN, *Lehrbuch der Philosophie, dritter Band: Wirklichkeitslehre*. (München-Basel, 1950. Ernst Reinhard Verlag).

El *Lehrbuch* de Hessen, que reseñamos en el primer número de esta revista, pero sólo deteniéndonos en los primeros tomos de la obra, termina con un tercer tomó que lleva por título *Wirklichkeitslehre*, sobre cuya intención y contenido queremos dar un rápido informe.

La *Wirklichkeitslehre* o *teoría de la realidad* constituye la tercera parte de la filosofía, en la división que hace el autor de esta disciplina. Como su nombre lo indica, aquí se trata de lo real, en oposición a lo meramente pensado y a lo ideal. Su objeto no son las actividades teóricas y prácticas del hombre, de las cuales se ocupan la *teoría de la ciencia* y la *teoría de los valores*, sino el ser mismo, el ser que el hombre es y en el cual se encuentra.

El problema del ser es uno de los grandes problemas de la filosofía. Precisamente, esta ciencia se puso en marcha cuando unos pocos hombres de las costas jónicas del Asia Menor se lanzaron a su cacería, por entre la maraña de los fenómenos. Y en toda la historia de la filosofía, si exceptuamos raros momentos, el problema del ser aparece como el centro de la meditación.

Sin embargo, hay que recordar lo anterior, porque no está lejana la época en que el ser estuvo desterrado de la filosofía. Se trata del siglo XIX, en el momento de esplendor del neokantismo y del positivismo. Ortega y Gasset ha hablado de la ontofobia de esta época. En realidad, había una especie de miedo al ser, miedo que no era más que una de las caras de lo que se ha llamado el "miedo a Hegel".

Los neokantianos reducían la filosofía a teoría de la ciencia y a teoría de los valores. Ya hemos visto la importancia que tienen estos aspectos del filosofar. Pero no constituyen toda la filosofía. No sólo es un problema para el hombre

su actuar teórico y práctico, sino también la realidad con la cual se las tiene que haber.

El positivismo negó la posibilidad de una teoría de carácter filosófico sobre el ser. Pero las razones que alega carecen de validez. Según aquella corriente, toda la realidad ha sido ya repartida entre las ciencias particulares. Es decir, filosofía y ciencia tienen el mismo objeto y, en el conflicto de competencias, la razón está de parte de las ciencias, debido al mayor rigor de sus métodos de investigación. Aquí se revela la ceguera positivista para lo que no sea conocimiento empírico. Pues, en este campo, los objetos de la filosofía y el de las ciencias son completamente diferentes. La filosofía trata la realidad desde un punto de vista generalísimo, a diferencia de las ciencias que la consideran sólo en particular. Ella no se interesa por este o por aquel objeto, sino por el ser en general. Mientras, por ejemplo, la física investiga el ente en su naturaleza física, y la psicología, en su naturaleza psíquica, la filosofía lo investiga en cuanto tal, en cuanto ente. Como dice Hessen, el objeto material es el mismo: lo real. El objeto formal, por el contrario, es diferente: en el primer caso se investiga lo real *in concreto*; en el segundo, lo real *in abstracto*; allí lo real en particular, aquí lo real en general.

Afortunadamente, esta época a que nos referimos ya pertenece al pasado. Nuestro tiempo se caracteriza por lo que los alemanes han llamado una "Wende zum Objekt", una vuelta al objeto. Y no es exagerado decir que en esta actitud orientada hacia el ser, ha dado la filosofía actual sus mejores frutos. Hessen recoge en su libro todos los resultados obtenidos en este campo, no sin dejar oír, de vez en cuando, su voz aguda y discreta.

Pero una investigación destinada a iluminar el ser puede llevarse en tres direcciones. Por esta razón, el autor divide la *Wirklichkeitsslehre* en tres disciplinas diferentes. Por una parte, se pueden investigar las características generales del ser; ésta es una teoría de las formas del ser. Por otra, se puede preguntar por los fundamentos del ser; ésta es una investigación sobre la naturaleza o esencia del ser. Por último, se puede inquirir por el sentido del ser.

Así resultan las tres disciplinas. La primera es la teoría general del ser u ontología. Su objeto es el ser en su estructura más general. Por esto se la ha llamado *philosophia prima*. Ya Aristóteles la llamó así y Wolf repitió esta caracterización. Puesto que la ontología investiga los conceptos más generales del ser, pone las bases de las ciencias particulares, las cuales están, por lo tanto, en una dependencia lógica con respecto a ella. Debido a este aserto, el autor rechaza el nombre que le ha dado recientemente Nicolai Hartmann, en su libro *Zur Grundlegung der Ontologie*. Hartmann la llama *philosophia ultima*. Pero, según Hessen, la ontología no puede ser ambas cosas. O se basan las ciencias sobre ella o la ontología reposa sobre ellas. En este último caso sí sería *philosophia ultima*. Supuesto que no acepta de ninguna manera Hessen. Para él, hay una dependencia de las ciencias con respecto a la ontología. Acepta que un fructífero tratamiento de los problemas ontológicos no es posible sin tener en cuenta los resultados de las ciencias particulares. Pero aquí sólo hay una dependencia gnoseológica y psicológica, y a la dependencia a que él se refiere es la dependencia lógica.

La segunda disciplina se ocupa de la naturaleza del ser. Con la palabra *naturaleza* se quiere designar el núcleo de lo real, es decir, lo que se encuentra

en el fondo de los fenómenos o, usando el lenguaje de Kant, la cosa en sí. De manera que se trata de la metafísica. La tercera disciplina, la que pregunta por el sentido, encierra una concepción del mundo y, por esto, es designada como teoría de la concepción del mundo.

Esta división de la *Wirklichkeitslehre* en tres disciplinas especiales no se encuentra en el pasado. Ni la Antigüedad, ni la Edad Media, ni la Filosofía moderna la conocieron. Todas tres estaban incluidas en la metafísica. La neoescolástica mantiene todavía este punto de vista. La ontología es considerada como una parte de la metafísica, y la teoría de la concepción del mundo se estudia en la metafísica.

Hessen insiste en la necesidad de la separación. La ontología y la metafísica no pueden ser confundidas. Entre las razones que alega para ello, la siguiente es una de las más importantes. La metafísica supone consideraciones de orden gnoseológico. Parte de la distinción entre factores objetivos y subjetivos. Su objeto se constituye en la separación del fenómeno y de la cosa en sí. Se interesa en lo que permanece en el objeto de conocimiento, en el caso de que sea borrado el sujeto. La ontología, por el contrario, no conoce esta cuestión. Toma el objeto, tal como nos es dado en la actitud natural, y lo investiga en sus rasgos estructurales más generales. Por esto es neutral frente a la oposición entre realismo e idealismo. El autor cita las siguientes palabras de H. Pichler: "Un partidario convencido de la teoría de que las nociones de objetividad son libres creaciones del espíritu, engendros del pensamiento libre, podría escribir una ontología tan buena como un partidario de una teoría más o menos contrapuesta".

También es necesario separar la concepción del mundo de la metafísica. Las cuestiones de concepción del mundo van más allá de la metafísica. Según Hessen, aun aquel que responda afirmativamente a la pregunta de Kant: "¿Es posible la metafísica como ciencia?", no puede asignarle a ella los problemas últimos del espíritu humano. Pues estas cuestiones están en los límites de las facultades humanas. Ellas no pueden ser resueltas con los medios racionales. Lo que quiere decir: sobrepasan los marcos de la metafísica. Aquí la filosofía entra en contacto con problemas que casi se les escapan. La filosofía anterior creyó poder resolverlos con métodos intelectuales, sin darse cuenta de que en este campo entran en acción otras funciones del espíritu, distintas de las intelectuales. Pero nuestra época no admite estas mezclas e invasiones de fronteras. La metafísica tiene que hacer a un lado estos problemas y abandonarlos a la teoría de la concepción del mundo. En oposición al pensar metafísico, el pensar de la concepción del mundo, según Hessen, es un pensar valorante. Como pensar es una función del entendimiento, como valorante es una función de la conciencia de valor. En él participa, pues el hombre entero: participan no sólo las fuerzas racionales, sino también las fuerzas emocionales de su espíritu. Pues sólo el hombre que filosofa partiendo de la totalidad de sus fuerzas espirituales, puede acometer la lucha con los "viejos y torturantes enigmas de la existencia".

Nos contentamos con estas ligeras indicaciones sobre este último tomo del admirable *Lehrbuch* de Hessen. Nos es imposible detenernos en los detalles de cada una de las partes del libro, debido a la abundancia del material. Afortunadamente, según nos acaba de comunicar el profesor argentino Juan Adolfo Vás-

quez, pronto lo tendrán a la mano nuestros lectores, pues la Editorial Sudamericana lo ha encargado de la versión castellana, que ya está en marcha.

D. C. V.

* * *

GAVIN ARDLEY. *Aquinas and Kant. The Foundations of the Modern Sciences*. Longmans, Green & Co. Londres, 1950.

Se propone el autor examinar si el desarrollo a que han llegado las ciencias modernas, principalmente la física matemática, arruina las posiciones de la metafísica, como lo creen muchos de los cultivadores de esas ciencias y no pocos filósofos de hoy. (La oposición entre la tradición metafísica y el pensamiento antimetafísico moderno es simbolizada en el título de la obra por los nombres de dos de sus más grandes representantes respectivos). Sostiene Ardley que en el fondo el verdadero carácter de la física y la matemática modernas, carácter que ya percibió Kant, no permite considerarlas como contrarias al conocimiento metafísico sino más bien como complementarias. "Despreciar la metafísica en nombre de la física moderna es concebir erróneamente la situación de una y otra".

En la exposición de esta tesis analiza el autor la naturaleza de la física post-galileana y las principales concepciones que se han tenido de ella en los últimos siglos. El desarrollo de esta ciencia desde los tiempos de Galileo hasta hoy ha envuelto un progresivo retirarse del mundo real del espacio, el tiempo y la materia tal como los entendemos en la vida cotidiana. Esto se debe a que, en contraste con la física aristotélica, que en la intención por lo menos trataba de expresar la real naturaleza del mundo sensible, la física moderna es un vasto sistema de artefactos mentales, autónomos frente al mundo real, que no inquierte sobre lo que las cosas sean en sí, sino que se propone hacer posibles la predicción y el control del acontecer natural. En este propósito se manifiesta el carácter pragmático de la física; su copacidad de predecir es el criterio supremo de su valor científico. En la práctica de esta ciencia, la actividad del físico es formativa, en cuanto mucho más que explorar el mundo para conocerlo, lo que pretende es modelar o manufacturar uno según su propio diseño. La física moderna es un verdadero lecho de Procusto, dice Eddington. La observación en que se basa la teoría física no es casual, es una observación buena y adecuada. "Bajo el término "buena" observación se esconde arteramente el lecho de Procusto", observa Eddington. La historia, pues, de la física desde la época de Galileo ha sido un continuo tránsito de la *physis* al *nomos*, como dice Ardley, del orden real al orden "categorial", del intento de descubrir la última realidad y naturaleza de las cosas a la creación de un complejo enjambre de artefactos mentales para dominar y manejar la naturaleza.

En palabras del físico inglés ya citado, "lo que en último análisis comprendemos sobre el universo es precisamente lo que ponemos en el universo para hacerlo comprensible". Estas palabras hacen eco a lo que ya había dicho Kant sobre la revolución copernicana ocurrida en la física y las matemáticas. En el prefacio de la segunda edición de la *Critica de la Razón Pura* se lee en efecto que "la razón sólo tiene perspicacia en lo que ella produce según un plan creado por ella misma", que si bien la razón se acerca a la naturaleza para ser enseñada

por ésta, "no debe, sin embargo, hacerlo a la manera de un alumno que escucha todo lo que el maestro quiera decir, sino como un juez que obliga a los testigos a responder a las preguntas que él mismo ha formulado". La revolución copernicana que Kant descubrió en física y matemáticas la generalizó a todo posible conocimiento humano. El mismo, en el citado prefacio, dice cómo a manera de experimento, siquiera, se podría imitar el procedimiento de las matemáticas y las ciencias físicas en la elaboración de la metafísica, en cuanto lo permita la analogía de ésta con aquéllas, como una especie que es de conocimiento racional. Pero la metafísica no resistió el experimento de ser elaborada según el paradigma de la ciencia física. En cuanto a las matemáticas, la revolución copernicana sólo acontece realmente, no en el origen de las clásicas, sino en el de las matemáticas de las geometrías no euclidianas, los espacios multidimensionales, etc. Kant definió así por anticipado la naturaleza de los modernos sistemas en esas ciencias.

Ahora bien: el carácter sintético y a priori de las leyes físicas no requiere como único fundamento posible la constitución del entendimiento a la manera kantiana. Kant mismo se dio cuenta de las graves dificultades que implicaba el hacer de todos los principios de la física posesiones a priori del entendimiento. Bien puede una ley ser a priori y sintética sobre otras bases, como lo revelan muchas doctrinas epistemológicas modernas. (A este propósito expone el autor las diversas fundamentaciones que de lo a priori han propuesto en los últimos tiempos, teóricos de la lógica o la epistemología como Wittgenstein, Poincaré, Eddington, C. I. Lewis, Malcolm, Moore y otros. Es de notarse que Ardley hace omisión de la intuición fenomenológica de lo a priori y de la explicación que hace Husserl de los juicios sintéticos a priori). No siendo, pues, el conocimiento de lo a priori necesitado por la constitución del entendimiento al modo kantiano, "es un error pensar", como lo pensó Kant, "que el mundo *tiene* que ser transformado para ser conocido. La verdad es que el mundo puede ser transformado, si así lo queremos, pero entonces no es para conocerlo sino para controlarlo". Por eso el fenomenalismo mediante el cual se constituye la física, no es sólo un fenomenalismo activo —pues el físico no se limita a recibir pasivamente los fenómenos, ya que de hecho los transforma activamente en datos con los cuales teje los artefactos mentales de su ciencia—, sino que es también voluntario u opcional, en el sentido de que las ciencias físicas nacen con la transformación mental que hacemos del mundo cuando queremos tener un instrumento para su control y manejo. Se puede, pues, tener como válida la concepción "procus-teana" de la física sin necesidad de creer por lo mismo que la transformación que ella hace del mundo es o el único conocimiento que de él alcanzamos o la única alternativa a la imposibilidad de conocerlo ontológicamente. Al lado de la física hay campo para el conocimiento de la naturaleza del mundo real y esta tarea incumbe a la metafísica. La física postgalileana realiza un tipo epistemológico diferente del de la metafísica; no está en continuidad con ella, y por lo mismo carece de implicación metafísica. La ciencia moderna no nos dice ni puede decirnos nada sobre Dios, la voluntad libre, la causación, etc.

Así, pues, en vez de unificar en un continuum de conocimiento, ciencia física y metafísica, como han pretendido hacerlo algunos cultivadores modernos de la filosofía aristotélica, mediante acomodamientos híbridos entre viejas tesis metafísicas y teorías físicas modernas, lo que debe adoptarse en un riguroso

dualismo y separación entre la realidad ontológica y los métodos de su conocimiento, de una parte, y las leyes y operaciones del orden "categorial", de la otra.

El autor esboza luégo en varios capítulos la aplicación de su concepción de la física a diversas ciencias, tales como la psicología, la sociología, la historia. En ellas se da también, afirma Ardley, la coexistencia de dos líneas de pensamiento, aproximadamente equivalentes al orden real y al "categorial" con que se conoce y maneja la naturaleza física.

En cuanto a la tesis principal del libro, parece exagerado presentar la física como perteneciente íntegramente al orden "categorial", sin vínculos ni conexión algunos con el mundo real. La distinción entre los fenómenos que los sentidos perciben y los *datos* del físico no excluye el que éstos se deriven en último análisis, y por larga y complicada que sea la elaboración que los produce, de las sensaciones del hombre real. En la ciencia física hay siempre un margen de conocimiento "antropomórfico", por así decirlo, en contraste con el "tecnificado" que ella ha alcanzado, e irreductible a éste. Además, hay un conocimiento físico que nos da hechos y no simplemente un sistema de categorías abstractas. Y con respecto a la metafísica la tesis tiene sólo un alcance negativo: la metafísica puede desarrollarse con independencia intrínseca de la física, pero no por ello queda relevada de justificarse en su propio campo mediante la reflexión crítica que acompañe la obra de su creación.

El libro de Ardley presenta mucho material interesante, abunda en observaciones agudas y tiene en cuenta muchos aspectos del problema general, no sin dar a veces la impresión de que lucha en vano con el tema allí donde hubiera sido deseable mejor elaboración del mismo.

J. V. S.

* * *

SOCRATES, *sein Bild in Dichtung und Geschichte*, von Olof Gigon. (A. Francke AG Verlag Bern).

El profesor Olof Gigon, de la Universidad de Friburgo en Suiza, es reputado actualmente como uno de los más valiosos investigadores dentro del campo de la filosofía griega. Son conocidas y por muchas razones recomendables sus contribuciones al conocimiento de la filosofía de Heráclito, uno de los pensadores griegos que ha dado más que hacer a la crítica filosófica moderna. De la misma manera, representan un aporte considerable al esclarecimiento de los orígenes de la filosofía griega las investigaciones que el profesor Gigon acaba de recoger en el volumen titulado *Der Ursprung der griechischen Philosophie Von Hesiod bis Parmenides*.

No menos interesante, por diversos motivos, y principalmente por la erudición filológica y la crítica de los testimonios al respecto, es la obra sobre Sócrates. Al terminar su lectura, efectivamente, no nos queda otra cosa a la vista que la figura de Sócrates convertida en uno de los más interesantes problemas de la historia de la filosofía. Pero lo característico de este problema, al juzgar por las consideraciones del profesor Gigon a través de todas las páginas de su obra, es que parece convertirse en un problema insoluble. Después de la ingente masa bibliográfica sobre la personalidad de Sócrates, quedamos casi convencidos por este trabajo reciente sobre la enigmática figura del filósofo griego, que será para

siempre imposible encontrar un Sócrates histórico. Es decir, el Sócrates real, con su personalidad real, su vida real, pública y privada, y su pensamiento filosófico auténtico. Creemos, no sin cierto desconsuelo y cierta pena, que la leyenda seguirá ocultándonos este espíritu que hoy reputamos y siempre se ha reputado como uno de los más formidables de todos los tiempos.

Lo que nadie discute sobre Sócrates es lo que menos nos interesa. Si alguna importancia suele tener, no es otra que la de suministrarnos un punto de partida, pero nada más. Un punto de partida para llegar a una solución del problema de Sócrates, pero también para llegar a convertir en problema su personalidad. De los datos indiscutibles sobre Sócrates podemos marchar hacia una solución de su historicidad, lo que no significa la seguridad de llegar a ella. Lo más seguro es lo contrario, es decir, que nos acerquemos cada vez más a una conversión en problema de esta historicidad. ¿Pero cuáles son los datos sobre la figura de Sócrates que nos merecen una confianza definitiva, y que nadie discute en sus rasgos de auténtica historicidad?

Durante los setenta años en que transcurre la vida de Sócrates, se opera en la vida cultural griega un cambio de rumbo de la investigación filosófica. La metafísica de la naturaleza, la filosofía de los objetos exteriores se convierte en filosofía de la existencia. El hombre ocupa durante este proceso mismo de la vida de Sócrates el puesto que ha dejado la naturaleza. Tal coetaneidad entre el transcurso de los setenta años de la vida de Sócrates y el proceso de transformación de la filosofía griega es un hecho de indiscutible historicidad.

Sócrates asistió, pues, a aquella transformación. En las exposiciones del desarrollo del pensamiento filosófico griego se le considera, además, como el espíritu que, con los sofistas de la época, origina los nuevos acontecimientos. A pesar de las múltiples opiniones adversas a la suya, el profesor Gigon hace saltar una cuestión problemática de aquella coetaneidad de Sócrates con el nuevo giro de la filosofía griega. Se pregunta, en efecto, en las primeras páginas de su obra si, a pesar de asistir Sócrates a aquella transformación, puede tenérsele como el hombre que la ha hecho posible. Sócrates ha sido, efectivamente, un contemporáneo de los nuevos acontecimientos en filosofía. ¿Pero ha sido también su promotor? Y con esta pregunta, dice el profesor Gigon, se perfila el problema en torno al cual va a girar la presente obra.

El problema se agudiza cuando llegamos a constatar que Sócrates, de una u otra manera, ha estado en relación con los hechos que él ve desarrollarse. Tampoco es discutible esta relación. Sócrates no estuvo aislado dentro de los acontecimientos que durante su vida cambian la fisonomía filosófica de Grecia. Por innumerables motivos, no pudo estarlo. Ahora bien, si Sócrates estuvo en alguna relación con dichos cambios, qué clase de relación fue la suya? Determinar con la mayor objetividad posible, dice el profesor Gigon, el puesto del Sócrates histórico en aquellas circunstancias decisivas para la filosofía griega, va a ser el tema de su libro. Pero no es menos tema de interés para dicha obra, determinar cuál no ha sido el puesto del pensador griego en aquel momento de transformación. Por eso, la temática total del libro del profesor Gigon se resume en las tres preguntas siguientes: ¿Qué sabemos de Sócrates? ¿Cuál es su significación para la filosofía antigua? ¿En qué ha consistido su filosofar?

No vayamos a esperar, sin embargo, que a continuación de estas preguntas se nos entregue una imagen de Sócrates con perfiles históricos, una imagen que

deje satisfactoriamente absueltos, aquellos interrogantes. Lo que inmediatamente, antes de entrar en el desarrollo del tema, se nos dice, es precisamente lo contrario. El libro o las páginas a través de las cuales se lleva a cabo este desarrollo no hacen otra cosa que confirmar la originaria actitud escéptica de su autor.

Efectivamente, para estas preguntas no hay, por lo pronto, sino una respuesta general de carácter paradójico, pero a la vez inevitable. No se ha encontrado aún historiador o filósofo alguno que haya respondido a estas preguntas en forma digna de todo crédito. A ningún historiador o filósofo podemos entregárnosle en este punto con entera confianza, no podemos creerle ni siquiera hasta cierto punto, *auch nur einigermassen zuverlaessing*. Pues de casi todo lo que se ha pensado sobre Sócrates, cabe pensar lo contrario. A cada uno de los testimonios socráticos es dable oponerle una visión opuesta. Y esta manera contraria de pensar o de ver a Sócrates, cabe presentarla con los mismos fundamentos con que se presenta la opinión contradicha. Cada exposición de Sócrates, dice Gigon, realizada con patente claridad, se consigue sólo a riesgo de dejar de lado una serie completa de testimonios que no podrían traerse a cuenta sin contradicciones. A ese precio se consigue o se han conseguido las imágenes de Sócrates trazadas hasta ahora.

Hay una afirmación en la literatura socrática en que están de acuerdo todos los autores. Esta es la única cosa en la cual se han puesto en armonía, fuera de algunos otros puntos, que son pocos, sobre su vida pública. Consiste este punto de concordancia de todos los autores que se han ocupado de Sócrates en la aseveración de que sobre la personalidad histórica y la actuación de Sócrates no puede establecerse sin más ni más ningún acuerdo definitivo. Y esto a pesar de la claridad con que se nos aparece la época de la vida de Sócrates. Lo raro es precisamente, que mientras esa época se nos aparece con una nítida claridad histórica, la figura de Sócrates se nos envuelve en una oscuridad impenetrable. Hay un contraste irónico entre la personalidad de Sócrates y la época en que transcurrieron sus setenta años de vida.

¿Cómo haríamos para explicarnos este hecho tan raro y contradictorio? ¿Por qué no sabemos hoy nada esencial acerca del Sócrates histórico, teniendo como tenemos una masa de escritos socráticos, de los cuales algunos fueron redactados todavía en los años de su vida y de su actividad? Hay motivos para sospechar que la antigua literatura socrática ya de antemano no tuvo la intención de trazar la vida de un Sócrates histórico. El Sócrates de que esta literatura habla, sostiene el profesor Gigon, es otro. Este otro Sócrates no es sino el Sócrates de la leyenda, leyenda trazada por la fantasía de muchos poetas, con la libertad que a ellos es concedida.

Página por página, capítulo por capítulo de su obra, va examinando el autor una de las más enigmáticas figuras de la historia de la filosofía. No hay región de la crítica filológica ni del examen histórico donde no haya penetrado la mente ágil y minuciosa del profesor Gigon. No hay fuente o testimonio digno de tomar en cuenta que no sea sometido a un estudio que llega hasta los detalles en apariencia más insignificantes. Pero así ha podido conseguir el trabajo del profesor Gigon situarse para siempre entre las obras de primer rango sobre uno de los pensadores de más alto rango en el mundo.

H. M.