

RESEÑAS DE LIBROS

SALOUSTIOS, *Des Dieux et du Monde*, texte établi et traduit par Gabriel ROCHEFORT, Paris, Les Belles Lettres, 1960, págs. L-62 (dobles desde la 2 a la 25).

Este opúsculo de teología pagana, escrito muy probablemente en el año 362 d. de J. C., hace parte de los esfuerzos con que Juliano el Apóstata quería dar nueva vida a la antigua religión. Salustio, el autor de este tratado, se propone "recordar a los fieles paganos las creencias fundamentales de su fe y darles ejemplos de exégesis relativos a los puntos de doctrina que suscitaban el mayor número de objeciones de parte de los adversarios" (pág. XXVI). En la introducción (caps. I-IV) el teólogo pagano trata de las cualidades del discípulo, de los atributos de la esencia divina y da dos ejemplos de interpretación alegórica de los mitos de Paris y Atis que motivaban las más serias críticas. La segunda parte (caps. V-XII) es una exposición dogmática de las verdades cardinales de la fe con un apéndice sobre el problema del mal. La última parte (caps. XIII-XXI) es la refutación a las objeciones hechas a la declaración de principios, la explicación de las causas del ateísmo y la descripción de la visión serena de las almas liberadas del cuerpo que gozan con los dioses de la beatitud celestial, como recompensa de su virtud.

El profesor Rochefort consagra la introducción a la vida y obra de Salustio, a la tradición del texto y a los principios que lo han guiado en esta edición. Como en la época de Juliano había dos homónimos¹: Flavio Salustio, prefecto de las Galias y cónsul con el emperador en el año 363, y Saturnino Salustio Secundo, cuestor y prefecto del Oriente, el profesor francés, interesado en precisar al verdadero autor del tratado que reseñamos llega a la conclusión que parece convincente de que éste es el prefecto del Oriente. Luego, no se entiende cómo más adelante (págs. XXXIV y s.) Rochefort se olvida de que el prefecto del Oriente es el autor del tratado y, para demostrar la existencia de una traducción latina de la obra salustiana, hecha según él en el siglo IV por un profesor de Burdeos, se apoya en un texto de Ausonio que sin duda alguna se refiere a Salustio el cónsul. Ausonio, en los versos dedicados a Latino Alcimo Aletio, profesor de retórica en Burdeos, declara:

*"et Iulianum tu magis famae dabis
quam scepra, quae tenuit breui.
Sallustio plus conferent libri tui
quam consulatus addidit"*².

"Y tu ensalzarás a Juliano más que el cetro que él mantuvo durante breve tiempo. A Salustio, tus libros le otorgarán más de lo que le procuró su consulado".

Se ve claramente que Ausonio se refiere a los libros de Alcimo Aletio dedicados a Juliano el Apóstata y a Salustio el cónsul. Como se sabe que en aquella época existía la costumbre de pronunciar panegíricos dirigidos a emperadores y cónsules³ y que muchas veces esta misión bastante desagradable recaía sobre

1 Es extraño que el famoso helenista británico Gilbert MURRAY al dar la traducción de la obra salustiana en *Five Stages of Greek Religion*, ed. de 1955, New York, págs. 171 y s. (existe una traducción castellana de esta obra: MURRAY, *La religión griega*, Buenos Aires, ed. Nova, 1955) confunda ambos Salustios.

2 AVSONII *Opuscula*, *Commemoratio Professorum Burdigalensium*: 3. Latinus Alcimus Alethius Rhetor, versos 21-24 (ed. C. SCHENKL, Berlín, 1883, pág. 57).

3 Entre doce panegíricos escritos en prosa y reunidos en la colección "Panegyrici Latini" once fueron pronunciados a fines del siglo tercero y durante el cuarto. Los seis panegíricos-poemas de Claudiano están dedicados a los cónsules de los años 395, 396, 398-400 y 404.

los profesores de retórica⁴, se puede concluir sin gran peligro de equivocación que Alcimo Aletio había escrito panegíricos dirigidos al emperador Juliano y a Salustio, su colega en el consulado⁵. De todas maneras, no hay duda de que los versos de Ausonio se refieren a otro Salustio y no al autor de nuestro opúsculo. En consecuencia, todas las elucubraciones de Rochefort sobre la edición y los comentarios burdigalenses de Salustio quedan sin fundamento y deberían omitirse en la próxima edición.

Poco convincente es también la historia del texto salustiano en el Oriente. Pero en este caso el editor admite que no se trata sino de una hipótesis (pág. XXXV-XXXVI).

Las ediciones de este tratado desde la príncipe de L. Allatius (Roma, 1638), a quien se debe el título de la obra, hasta la de F. W. Mullach (en *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Vol. III, París, Didot, 1881, págs. 28-50) se basaban en uno de los dos manuscritos del siglo XVI que en esta edición llevan las siglas B y V. En el año 1899 G. Muccio descubrió un manuscrito del siglo XIII (en esta edición indicado con la sigla A) y demostró que los dos antedichos eran las copias de éste. En el año 1929 A. D. Nock editó en Cambridge el texto con la traducción inglesa, precedido de un estudio sobre el estado de las creencias y la evolución del neoplatonismo en el siglo IV. Rochefort establece el texto basándose sobre todo en el manuscrito A, raras veces acepta los cambios propuestos por los editores anteriores y él mismo solo introduce siete cambios. El texto griego parece no tener ningún error de imprenta, excepto el apóstrofo en el cap. V 2,5 que queda mal colocado sobre una iota.

La traducción francesa sigue fielmente el texto original. El único pasaje, cuya traducción es dudosa, está en el cap. V, 9,4: "jeta les puissances génératrices dans le devenir" según mi opinión debería cambiarse por "se tranche les puissances génératrices en vue de la génération". La palabra "génénesis" se usa en la misma página tres veces más y siempre conserva el sentido de generación. Es difícil admitir que el autor griego hubiera empleado la misma palabra en un texto tan corto con distinta acepción. En realidad, se trata en este pasaje de la autocastración de Atis, autocastración que repetían a veces sus sacerdotes en las fiestas anuales. Puede parecer absurda la frase: "se castra para engendrar", pero así es interpretado este gesto de Atis, antiguo dios de la vegetación, por los historiadores de las religiones. La autocastración en las fiestas de este dios, según ellos, significa un acto de generación ritual⁶.

Las notas complementarias (págs. 27-54) son muy numerosas y con sus referencias a los autores antiguos encuadran el texto salustiano dentro de la historia de las ideas neoplatónicas de aquella época. Lo malo es que los textos de algunos neoplatónicos no han sido editados desde el siglo pasado y son con frecuencia inaccesibles, por lo cual la referencia sola, sin el texto, no puede dar al lector una completa satisfacción. Pero esto ya no es culpa de Rochefort, porque la colección en la cual aparece el libro no admite comentarios amplios y exhaustivos. Una que otra nota debería ser más completa o correcta: pág. 29 n. 2, es cierto que la exégesis alegórica estaba muy en boga en el siglo IV, pero su origen es mucho más antiguo⁷; pág. 29 n. 6 deja la impresión falsa de que Eusebio hubiera

4 Lo que sabemos por la experiencia que tuvo S. Agustín cuando fue profesor de retórica en Milán: *Contra litteras Petiliani*, lib. III, 30 (CSEL 52, pág. 183): "...cum ego Mediolanum ante Bautonem consulum uenerim eique consuli calendis Ianuariis (a.385) laudem in tanto conuentu conspectuque hominum pro mea tunc rhetorica professione recitauerim..." *Confessionum* lib. VI 6, 9: "...cum pararem recitare imperatori laudes, quibus plura mentirer, et mentienti faueretur ab scientibus easque curas anhelaret cor meum et cogitationum tabificarum febribus aestuaret, transiens per quandam uicum Mediolanensem animaduerti pauperem mendicum..."

5 Así afirmaba ya en el año 1920 SEECK en RE I A, col. 1959 s.v. Sallustius, N° 25.

6 Así H. STRATHMANN en RAC (*Reallexikon für Antike und Christentum*), Stuttgart, 1950, tomo I, col. 895, s.v. Attis.

7 cf. J. C. JOOSEN — J. H. WASZINK en RAC, I, col. 283-293, s.v. Allegorese.

sido posterior a San Basilio; pág. 39 n. 11: la afirmación epicúrea de que los dioses no tienen preocupaciones ni las causan a los demás, la conocemos indirectamente a través de un texto de Cicerón, como lo indica Rochefort, pero también directamente por la primera de las *Máximas Principales* de Epicuro. Dudo de que las referencias a los autores chinos puedan ayudarnos a entender el texto de Salustio: la filosofía y las letras chinas eran desconocidas en el Imperio Romano. La duda se convierte en puro escepticismo al encontrar numerosas referencias o frases del escritor francés Louis Ménard, un pagano místico del siglo XIX.

Estas pequeñas observaciones no deben dejar la impresión puramente negativa sobre el valor de la edición de Rochefort. Es muy buena y hace gran servicio a todos los que se interesan en las ideas de la reacción pagana del siglo IV.

Juozas Zaranka

S. JEROME, *Letres*, tome VII, texte établi et traduit par Jérôme LABOURT, Paris, Les Belles Lettres, 1961, 193 páginas dobles.

Las cartas de San Jerónimo que van apareciendo en la colección de las Universidades de Francia llegan a su penúltimo tomo. Puesto que el canónigo Labourt murió antes de la edición de este tomo, Mons. Pichard fue encargado de su revisión y corrección. El estado de orfandad en que quedó el libro se nota muy claramente. Por los tomos anteriores, estábamos acostumbrados a encontrar numerosas notas y apéndices bastante extensos que eran de gran utilidad a los lectores habituales de esta colección, quienes generalmente no son teólogos, ni especialistas en patrología, mientras que en el séptimo, objeto de la presente reseña, desde la pág. 33, no aparece ninguna nota, no obstante de que en muchas páginas al pie de la traducción francesa queda en blanco el espacio reservado a las explicaciones indispensables.

Las páginas con el texto latino tampoco nos dan completa satisfacción: con frecuencia el aparato crítico brilla por su ausencia o resulta demasiado reducido. Hay un montón de errores que podían ser fácilmente corregidos. Tomemos, por ejemplo, la ep. 122 (págs. 60-73). Encontramos en ella 7 veces "lacrimae" y 3 veces "lacrymae", 2 veces "Israhel" y 5 veces "Israel", 3 veces "Iezabel" y una vez "Jezabel" (también hay un "Johel", a pesar de que esta colección no usa en los textos latinos la j). "Esaias", "Hieramias" de otros tomos aquí se convierten en "Isaias y "Ieramias". Dos veces quedan mal separadas las sílabas: "des-perat" y "des-truat" en vez de "de-sperat" y "de-struat". En la última línea de la pág. 66 "atem" debe ser corregido en "iniquitatem". Son bagatelas que muchas veces no impiden el entendimiento del texto, pero su cantidad es demasiado grande para el nivel normal de esta colección. Noblesse oblige.

La preparación del tomo octavo, el cual contendrá las últimas cartas del santo y varios índices, debería entregarse a los especialistas de San Jerónimo que son numerosos en Francia (Cavallera, Antin, Steinmann y otros). Es necesario subrayar la importancia de los índices, porque la edición de Hilberg en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (vols. 54-56, Viena, 1910-1918) ha quedado hasta ahora sin ellos y los de Migne en *Patrología Latina*, t. 22, son deficientes.

Entre las diez cartas de este tomo (ep. 121-130), escritas en los años 400-414, hay cuatro ascéticas, dos exegéticas, dos dogmáticas, un elogio fúnebre y un pequeño tratado sobre la educación, segundo que ha escrito sobre el mismo tema. Es interesante ver cómo evolucionan las ideas pedagógicas de San Jerónimo. En el primer tratado (ep. 107 de los años 400-401) domina el rigorismo, mientras que en la ep. 128, escrita doce años más tarde, palpita el corazón del anciano, suavizado por la experiencia de su vida: "Reciba, pues, nuestra Pacátula, esta pequeña carta para leerla cuando sea mayor. Entre tanto que conozca solamente las letras del alfabeto, junte las sílabas, aprenda los nombres y concuerde los verbos; y para que con su voz argentina se ejercite mejor en estas cosas, prométansele como premio rosquillas de miel y otras golosinas sabrosas; apresúrese a recibir flores primaverales, perlas brillantes y muñecas preciosas. Entre tanto comience a hilar con su tierno dedo pulgar y a romper muchas veces el estambre

a fin de que algún día no lo rompa. Después del trabajo que se entretenga con sus juegos; que se cuelgue del cuello de la madre, vaya recogiendo los besos de sus parientes, reciba algún premio por cantar los salmos; ame aquello que debe aprender¹ para que no lo mire como trabajo, sino como deleite, no como necesidad, sino como gusto". (ep. 128, 1, págs. 148 y s.)

En la misma carta encontramos los ecos del saqueo de Roma, ejecutado por los godos de Alarico: "¡Oh dolor! Se derrumba el orbe de la tierra y no desaparecen en nosotros los pecados. La ciudad egregia, cabeza del Imperio Romano, se ha consumido en un solo incendio. No hay región que no cuente con infelices desterrados. Se han reducido a ceniza y pavesas iglesias en otro tiempo consagradas, y, sin embargo, seguimos entregados a la codicia. Vivimos como si hubiéramos de morir al día siguiente y edificamos, no obstante, como si hubiéramos de permanecer para siempre en este siglo. Brillan con el oro los muros, brillan con el oro los artesonados, brillan con el oro los capiteles de las columnas, y mientras tanto muere Cristo, desnudo y hambriento en el pobre, ante nuestras mismas puertas" (ep. 128, 5, pág. 153). El dolor profundo por la caída de Roma se nota también en varias cartas de esta época, a pesar de que en otros tiempos (a. 385), cuando a causa de varias intrigas Jerónimo tuvo que huir de la Ciudad Eterna, la comparaba con la Babilonia bíblica (ep. 45, 6).

Las cartas de San Jerónimo revelan perfectamente a su polifacético autor: traductor de la Biblia, perito en exégesis y asceta, monje y maestro de los niños, satírico y polemista, pregonero de la amistad y adversario feroz de sus antiguos amigos, capaz de usar todo el léxico zoológico para calificarlos, despreciador del matrimonio y autor de tantos conmovedores elogios fúnebres de las matronas, óptimo conocedor de las letras latinas paganas y acuñador de la frase: "Quid facit cum psalterio Horatius? cum euangeliis Maro? cum apostolo Cicero" (ep. 22, 29), fidelísimo hijo de la Iglesia en las cuestiones dogmáticas y batallador irrespetuoso con su obispo.

En la epistolografía de la literatura universal ocupa San Jerónimo un puesto destacado. Sus cartas despiertan gran interés no sólo entre los teólogos, sino también en los círculos de los letrados.

Juozas Zaranka

ROBERT FLACELIERE, *Histoire littéraire de la Grèce*, Paris, Fayard, 1962, 476^g págs. Precio: 20.05 NF.

Nadie mejor preparado para escribir una historia literaria de Grecia que Flacelière, profesor en la Sorbona, traductor de la *Iliada*, editor y comentarista de Plutarco e Isócrates, autor de los libros que tratan de la vida cotidiana en el siglo de Pericles, el amor en Grecia y los adivinos y oráculos griegos. En el prólogo el autor declara: "He querido escribir una historia griega en la cual sean evocadas todas las obras importantes de la literatura helénica, todas las que presentan todavía interés para los hombres de hoy y conservan lectores, y esto en su fecha y con el enfoque histórico más exacto. Naturalmente, puesto que se trata de una historia literaria, son los escritores y sus obras quienes retendrán especialmente la atención; mas este primer plan se destacará sobre un fondo de historia política, social, artística y científica, que como espero, ayudará a entender mejor la formación y también el alcance de estas creaciones, a menudo prestigiosas del espíritu humano" (pág. 7).

Esta historia literaria que abarca desde Homero hasta Plotino, pero excluyendo a los autores judíos y cristianos, tiene siete capítulos, cada uno de los cuales principia con la descripción del cuadro histórico y del arte de la época. Existe, luego, el peligro de confundir la historia del arte con la de la literatura¹, pero

1 Aquí sigo el texto de Migne que tiene "discere" en vez de "dicere" de las ediciones de Hilberg y Labourt.

1 Sobre los estragos de esta confusión en el estudio de otras épocas cf. E. R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, 3^a ed., Bern, 1961, págs. 21-22.

el autor sabe esquivarlo. Al hablar, por ejemplo, del arte del siglo VIII a. J. C. reconoce una distancia que existe entre una y otra: "Homero, vuelto hacia el pasado, hacia la edad de los héroes, ha recogido y embellecido el legado épico de los siglos anteriores; por el contrario, puesto que las técnicas de los artistas minoicos y micénicos sin duda se habían perdido durante los trastornos causados por la invasión dórica, se diría que en el dominio del arte hubo necesidad de empezar casi con la nada" (pág. 91).

Dar en cuatrocientas cincuenta páginas una imagen bastante completa de la vida literaria tan rica de once siglos es un compromiso agobiador, sin embargo, el autor lo cumple, y lo hace de una manera tan amena que el libro se lee como una novela. Son raras las historias de la literatura griega con tanto humor y tantos chistes. En tiempos poco remotos, algunos de estos chistes habrían sido considerados como impublicables en obras de esta índole. Pero "tempora mutantur", y se nota que el profesor trabaja con los estudiantes de la "nueva ola".

A pesar de la brevedad del libro, su autor no tiene miedo de pisar las arenas movedizas de la literatura griega, formadas por los problemas de difícil solución. El problema homérico, que ha causado tantas divagaciones filológicas, se reduce para Flacelière a límites aparentemente razonables: Homero es el autor de la *Iliada* y de la *Odisea*, excepto el final de esta y algunas pequeñas interpolaciones en ambas obras; la *Iliada* es la obra de su edad madura y la *Odisea* la de su vejez (págs. 21-29). Pero no podemos ocultar el hecho de que entre los homeristas de los últimos decenios son muy pocos los que aceptarán sin reservas la teoría razonable de Flacelière².

El problema del origen de la tragedia griega lo resuelve el autor (págs. 138-140) sin mencionar el célebre pasaje de la *Poética* (4-5, 1449 a-b) de Aristóteles. Si esta omisión era lícita para Federico Nietzsche, filólogo clásico por equivocación, nos causa sorpresa en el libro de un filólogo por vocación.

Sócrates no pertenece directamente a la historia literaria, puesto que no ha escrito nada, pero su personalidad domina la literatura filosófica de los siglos posteriores de tal manera que toda la filosofía griega se divide en presocrática y postsocrática. Hay dos imágenes de Sócrates entre las cuales debemos elegir: la imagen platónica del maestro y otra presentada por Jenofonte. Para el profesor de la Sorbona no existe duda: "En cuanto a mí, la elección está hecha: Platón, pensador original y creador de sistema, ha puesto en boca de Sócrates muchos de sus propios conceptos. Jenofonte, ensayista e historiador, hombre inteligente y culto, pero filósofo tanto como vosotros y yo, ha anotado brevemente lo que él había visto y oído; es a él a quien debemos creer" (pág. 244). Esta declaración queda sin embargo debilitada en la pág. 313: "Es posible que Jenofonte, más hombre de acción que filósofo, no haya captado el fondo del pensamiento de Sócrates". Sin llegar a los excesos de la escuela escocesa (Burnet y Taylor) que considera todo lo que pone Platón en los labios de su maestro como la auténtica doctrina socrática (así, por ejemplo, la teoría de las ideas), tampoco debemos, según mi parecer, pasar al otro extremo y aceptar sin ninguna crítica la imagen de Sócrates que nos presenta Jenofonte, "coronel en retiro", de capacidades filosóficas muy limitadas³.

Las Bacantes de Eurípides nos plantean el problema de lo que algunos llaman la conversión religiosa de su autor⁴. "Este poeta, quizá incrédulo, es también el autor de las Bacantes, pieza que está penetrada de un gran soplo místico y en la cual la razón está humillada delante de los prodigios de la fe dionisiaca" (pág. 260). Flacelière considera que Eurípides, siempre alejado de la religión de los dioses de su ciudad, se interesaba en la mística órfica y dionisiaca. Así

2 Cf. la revisión crítica de la literatura homérica de los años 1930-1956, hecha por H. J. METTE en *Lustrum*, 1956/1, págs. 7-87.

3 Se ven mejor todos los matices del problema en la *Vida de Sócrates* de A. TOVAR, 2ª ed., Madrid, 1953, págs. 21-51.

4 Cf. la literatura indicada en las ediciones de la obra que citamos en las notas siguientes.

que no se podría hablar de ninguna conversión. Entre los editores más recientes de esta pieza dos niegan también la conversión, aunque por otros motivos. A. Tovar escribe: "Se trata en esta tragedia de una sublime obra de arte, y es así como tenemos que entenderla e interpretarla. Por una parte, Eurípides critica la dureza con que los dioses proceden a veces, y en las Bacantes reconocemos al autor de Hipólito y del Heracles. Por otra parte, el poeta se deja llevar de la experiencia religiosa báquica, que seguramente contempló en el norte en su fuerza primigenia, y sabe expresarla con fuerza dramática. Si renunciamos a ver en primer término en las Bacantes una creación poética, una obra de arte, se nos descubre lo que se ha llamado el enigma de esta pieza y no superamos el modo de ver de aquellos que toman la tragedia como si fuera un simple documento"⁵. Ideas semejantes tiene el editor inglés E. R. Dodds⁶ quien acepta todavía que las odas corales de la pieza puedan tener profundos y sinceros sentimientos religiosos, pero no las convicciones. Y aún así duda de estos sentimientos y apoya esta duda en la siguiente interpretación de Jaeger: "¿No es posible sospechar que precisamente porque llegó a comprenderlo todo con mirada escéptica sobre sí mismo y sobre su mundo, tratara de enseñar y ponderar la felicidad de la humilde fe de los antiguos fundada en una verdad religiosa que traspasaba los límites de la razón y de la cual él mismo carecía?"⁷ Empero el editor belga H. Grégoire dice que es imposible negar el valor profundamente religioso de la pieza y que la evolución reaccionaria de Eurípides en la religión era causada por los factores de naturaleza social y política, por el hecho de que el poeta se había declarado partidario de la "patrios politeia"⁸. Me parece que no se puede reducir demasiado el problema al campo literario como lo quieren Tovar y Dodds. La opinión de Flacelière seduce más que la de Grégoire, aunque éste es gran especialista de Eurípides; pues el hecho de que el poeta en los últimos años de su vida haya abandonado a Atenas para trasladarse a Macedonia, difícilmente concuerda con la supuesta conversión en partidario de la "patrios politeia".

El autor no teme alusiones a la actualidad. Así, al mencionar el control que quiere imponer Platón en su estado ideal, escribe: "La verdad y el bien común exigen, según Platón, un riguroso control de los poetas y de los artistas, cuya libertad será muy restringida. El Estado mismo indicará los temas a tratar y vigilará su ejecución. Los deseos de Platón serían colmados por la censura y el estrecho conformismo de ciertos Estados totalitarios de hoy"⁹ (pág. 323). También la conclusión del libro termina con una nota de actualidad: "Nuestra civilización actual que por la mediación del imperio romano y del cristianismo es hija de Grecia, empieza a darse cuenta de que es mortal. El átomo, presentido y nombrado por Demócrito, es desintegrado, y el mundo corre riesgo de ser desintegrado a su vez en una apocalíptica conflagración. Esta *ecpyrosis*, que los estoicos consideraban como periódica en la historia del universo, sería, al menos para el género humano, definitiva. En todo instante, gracias a los estupendos progresos de la ciencia y de la técnica, empezados en Grecia, esta posibilidad puede llegar a ser real. Menos sabias que los filósofos de Grecia (aún los epicúreos no eran ateos) muchas voces proclaman hoy la muerte de Dios. Lo que parece muy cercano y fácilmente realizable es la muerte de la humanidad" (pág. 453).

El libro termina con algunas notas, la bibliografía seleccionada, el cuadro cronológico y el índice de los escritores.

Juozas Zaranka

5 EURIPIDES, *Las Tragedias*, vol. II: *Las Bacantes. Hécuba*. Barcelona 1960, pág. 18.

6 EURIPIDES, *Bacchae*, 2ª ed., Oxford, 1960, págs. XXXIX-L.

7 *Paideia*, vol. I, trad. esp., México, 1946, pág. 368.

8 EURIPIDE, tomo VI, 2. Paris, 1961, págs. 230-237.

9 Es sabido que durante la última guerra Platón fué acusado de haber sido precursor de Hitler; cf. el título de la obra de NORBORG, *From Plato to Hitler*, Minneapolis, 1940. La literatura sobre Platón "totalitario" es bastante amplia y muchas veces poco seria, cf. PLATON, *Leyes*, ed. de J. M. PABON y M. FERNANDEZ-GALIANO, Madrid, 1960, t. I, pág. LXXX.

J. L. BEDOUIN. *Les Masques*, París, Presses Universitaires de France, 1961. (Colección "Que sais-je?", Nº 905).

Jean-Louis Bedouin, pertenece a la nueva corriente de mitólogos que sigue la línea fijada por Van der Leeuw y Eliade.

El libro que reseñamos está compuesto de tres partes, repartidas en seis capítulos y una conclusión, con un total de ciento veintiocho páginas y diez y nueve figuras. Primera parte: *Le Masque, sa Psychologie* (págs. 5-22): sirve como introducción al tema general. El uso de las máscaras se remonta a un pasado remoto y es en los pueblos que no han sobrepasado la Edad de piedra donde juega su papel más importante; la continuidad no se pierde y en los tiempos modernos la vemos transformada en el maquillaje. En cuanto al aspecto psicológico anota el autor que es el inconsciente el escultor de las máscaras. Patrimonio de la humanidad no encuentra un centro de difusión. La máscara llega a ser el prototipo ideal, oculto en el corazón del hombre. Segunda parte: *Techniques du Masque*, Capítulo I, *Les Masques en Afrique Noire* (págs. 23-35): al esculpir una máscara se ponen en juego las estrictas reglas tradicionales y la inspiración del artifice; es un oficio peligroso que trata de sustraer una energía terrible al *más allá*, para encerrarla en ese objeto, con el fin de proteger al clan. Trae este capítulo una serie de mitos y ritos, de diversos pueblos, relacionados con la elaboración de la máscara. El oficio —igual que en la Edad Media— es hereditario y pertenece a un determinado núcleo de la tribu que conforma por lo general una cofradía. Capítulo II, *Traditions et Techniques du Masque chez les Esquimaux et les Indiens d'Amérique* (págs. 36-56): en algunos de estos pueblos desempeña el papel de intermediario entre los dos mundos, en otros, se la tiene como anterior a la realidad. En la vida de la tribu llega a ser tan importante que hay ocasiones en que la dirección del conglomerado recae en las sociedades encargadas de su guarda y construcción. La América del Sur es pobre en este arte, contrastando con el alto desarrollo que tuvo en las culturas prehispánicas más adelantadas. Pasado el período matriarcal, en que máscara y mujer debieron tener relaciones profundas, ésta —la mujer— quedó en casi todos los pueblos al margen de los ritos de iniciación. Capítulo III, *Masques Mélanésiens* (págs. 57-72): están asociadas por lo general al culto de los ancestros y a las sociedades de hombres; son, más que en otros lugares, objetos de culto que poseen un carácter eminentemente sagrado, hasta el punto de que para algunas no existen palabras con qué designarlas: son inefables. Tercera parte: *Le Masque et ses Métamorphoses*, Capítulo I, *Fonctions du Masque* (págs. 73-96): la máscara toma los rostros de nuestro destino y ha sido revestida, paralelamente, de toda suerte de atributos. Traza el autor a continuación algunas de sus principales funciones: medio de metamorfosis, como defensa y como arma, funciones en las cuales la máscara desencadena todo un poder mágico que es necesario saber cotrarrestar y encauzar. Por ser receptáculo de un ser sobrenatural o mítico, ocupa un puesto de primera magnitud; implica la comunicación directa, por simple contacto, entre el mundo visible y el invisible. En la mentalidad "primitiva", para la cual el signo no es diferente de lo significado, la máscara deja de ser objeto —mediante ritos— para transformarse en persona. En relación con el teatro, Bédouin anota que las máscaras usadas en él representan un tipo decadente por la pérdida de sacralidad. Capítulo II, *L'Art du Masque* (págs. 97-117): la expresión plástica no es concebida como un fin, sino que es sólo un medio para comunicarse con la realidad invisible. Sobre la evolución de la máscara es poco lo que se puede decir, por carecer de documentación suficiente, debido a lo efímero de los materiales de construcción. Es muy acertada la cita a la Sra. I. L. Schneider, en la cual se aclara la razón de este arte, que trata de divinizar al hombre en el trance mágico que propicia la danza de la máscara. El símbolo y la expresión son elementos esenciales de esta actividad artística; los trazos, dice el autor "son la expresión interior manifiesta, a la vez fugitiva y eternamente fija". El oficiante logra la culminación simbólica y expresiva de la máscara en hacer que la mirada de ésta no se localice en la sola región del ojo. Capítulo III, *Aspects Culturels du Masques* (págs. 118-123): en este capítulo se dan ejemplos de pueblos que ven entre el hombre que se enmascara y el objeto una relación particular: hay —en cierta manera— un dejar de ser hombre, para transformarse en un vínculo con el *más allá*.

Digno tema de estudio es el tratado en este libro, por referirse a una actividad en la cual muchos pueblos han comprometido su esfuerzo espiritual y artístico. Es notable el bello final de la Conclusión (págs. 124-127) con su oportuna referencia al romántico alemán Novalis, en donde el autor dice entre otras cosas:

Nous n'avons probablement pas d'autre moyen répondre à l'interrogation du Sphinx que de nous représenter le Sphinx. Aujourd'hui, le Sphinx s'est fait homme; l'Être absolu, qu'on ne contemple pas, a pris le masque de l'homme.

F. Urbina

THOMAS LANGAN, *The Meaning of Heidegger*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959.

Contra lo sugerido por no pocos críticos y comentadores de Heidegger, el autor de esta obra —distinguido profesor de la Universidad de St. Louis, Estados Unidos— se propone mostrar que Heidegger nunca abandonó el proyecto original, declarado en *Ser y Tiempo*, de fundar la ontología sobre bases enteramente nuevas; y que el análisis de obras suyas posteriores a 1936 hace ver la continuidad y coherencia de su pensamiento según la perspectiva trazada en *Ser y Tiempo* para las secciones anunciadas como parte restante de la obra y que nunca vieron la luz. Además, y como conclusión de su tesis, sostiene el Profesor Langan, esta vez en acuerdo con comentadores como Löwith y De Waelhens, que la filosofía de Heidegger es fundamentalmente incapaz de realizar su proyecto.

La obra se divide en dos secciones. En la primera se presentan los grandes temas de la filosofía de Heidegger tal como ellos van surgiendo al hilo de “la exégesis del *Dasein* en términos de temporalidad, y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta referente al Ser”, según titula Heidegger la primera parte de *Ser y Tiempo*, y como se presentan en lo publicado desde esa obra hasta 1959 (fecha de la que reseñamos). En la última sección de ésta se recogen sistemáticamente (por primera vez, según dice creerlo el autor) “los grandes rasgos de la destrucción fenomenológica del destino histórico de la ontología”, propuestos en un principio como materia de la segunda parte, nunca aparecida de *Ser y Tiempo*, y que, según Langan, en realidad ha expuesto Heidegger desde entonces en varios de sus escritos, que son así a un mismo tiempo pasos adelante para la nueva ontología y etapas en la “destrucción”. Esta es la doble tarea, la *Doppelaufgabe* cuya realización asumió el filósofo alemán como que-hacer de toda su vida. Sus dos partes las concibió él de tal modo entrelazadas mutuamente que cada rasgo de la existencia humana descubierto por el análisis existencial contribuye a destacar el sentido y el destino ontológicos de la historia del *Dasein*; e inversamente, cada momento del destino histórico de Occidente es fuente que revela nuevas posibilidades del *Dasein*.

La “destrucción” es presentada por Langan en una serie de capítulos que comienza con la exposición de la naturaleza “epocal” (*epochal*) y escatológica del Ser, en virtud de la cual cada época del destino histórico se define por un cierto estado de la revelación u ocultamiento del Ser, indicados esencialmente para cada momento por una concepción coetánea de la verdad. Se muestra luego el punto de partida de la “destrucción”, que Heidegger pone en el antiguo texto de Anaximandro, y se la sigue desde los griegos y a través de la Edad Media hasta los tiempos modernos? que es cuando, con Hegel y Nietzsche, llega a su término toda la larga tradición metafísica de Occidente. Esta sección de la obra de Langan está elaborada casi exclusivamente con el material expuesto en *Holzwege*; el capítulo sobre “la noción de técnica” se basa principalmente en lo dicho en los *Vorträge und Aufsätze* sobre el mismo tema en relación con la revelación y el ocultamiento del Ser. En *Holzwege* y los *Vorträge*, principalmente, es pues donde ve Langan los rasgos principales de la “destrucción”, trazados en desarrollo coherente con lo esbozado en *Ser y Tiempo*. Y a la inversa, los análisis ya comenzados en *Ser y Tiempo* nos ponen en camino hacia la “superación de la metafísica”, que es, después de todo, lo que una “destrucción” está llamada a provocar.

Ahora bien, si ella ocurre no será por modo determinista y automático, sino por obra de un acto originativo de parte del pensador. Tal es precisamente el sentido que Heidegger asigna a su obra. Pero solo a condición de no buscar el verdadero fundamento del Ser en un mundo *meta-ta-physica* es posible, según el filósofo alemán, reemplazar el "olvido del Ser" en que incurrió la tradición metafísica, por un nuevo despertar de la gran pregunta por el Ser. Visto en esta perspectiva, lo positivo del esfuerzo ontológico de Heidegger consiste en tratar de salvar de la disolución del nihilismo una concepción finita del Ser sin recurrir a un Trascendente.

¿Pero ha superado Heidegger realmente la metafísica? No, dice Langan. Heidegger no puede explicar finitamente y allende la metafísica la existencia humana, sin incurrir en subjetivismo y nihilismo. A ello lo conduce finalmente la lógica profunda de su filosofía, como era de esperarse, dado que Heidegger escogió colocarla en la ruta del pensamiento postkantiano, posthegeliano y postnietzscheano. Bajo estas influencias, la fenomenología heideggeriana escoge como campo de su mirada solamente lo encerrado dentro del horizonte extático de la libertad que a sí misma se origina y expande; pero en virtud de esa misma escogencia encuentra muy pronto límites, infranqueables a la existencia finita: Con respecto al pasado, porque todo origen, dentro de esa visión no es más que algo dado allí, de hecho; el existente individual despierta a la conciencia "arrojado" ya en el mundo. Y por lo que hace al futuro, también fenomenológicamente se registra la terminación meramente factual de la existencia finita, exhausta como tradición o extinguida en la muerte como persona; pues se trata de la misma realidad "arrojada", solo que contemplada ahora mirando hacia lo que "aún no es". Y, por supuesto, el límite inexorable que se le encuentra en la muerte afecta la perspectiva en que hay que mirar todo lo destinado-a-la-muerte. Heidegger parece relegar al desván de la "metafísica superada" aquellas preguntas sobre causas, orígenes y fines que, a pesar de que surgen una y otra vez, no pueden encontrar respuesta dentro de los límites de su análisis fenomenológico.

Con relación al acto fundamental del *Dasein* en su comprometerse con las cosas, la "interpretación" heideggeriana se limita así mismo a registrar fenomenológicamente como comienzo absoluto el elemento que las origina en tanto que entes. ¿De dónde proviene este elemento genuinamente nuevo en la extensión temporal de un existente hacia el futuro, y en el crecimiento de la historia a través de él? "De la Nada", se nos responde. Pero el *Nichts* no es lo mismo que un *nihil negativum*, nos asegura Heidegger, y el pensamiento originador no crea nuevos significados para las cosas a partir de un vacío. Al contraponer el pensamiento calculador (*berechnendes Denken*), que trabaja con lo ya elaborado, al pensamiento originador, dice Heidegger que la esencia del último está en su capacidad de captar lo realmente nuevo, sacando lo oscuro de la masa de lo aún no revelado, a la luz del Ser, para conservarlo en la Palabra. Para crear en la historia auténticas posibilidades futuras se requiere lo radicalmente nuevo, no meras combinaciones inéditas, hechas por el pensamiento calculador, de lo ya dado en el pasado. Por otra parte, es forzoso a esta fenomenología el mantener que tal novedad no es, en último análisis, abstraída de las cosas. Después de todo, el significado acumulado por los entes en el pasado es resultado de actos de un *Dasein* pretérito. El elemento verdaderamente originador, lo *anfängliches*, es siempre extraído por el *Dasein* de la sustancia de su libertad. Así, pues, concluye con razón Langan, hay en la filosofía de Heidegger, a pesar de sus intenciones y esfuerzos, un nihilismo y un subjetivismo radicales, que él no logra evitar.

Asimismo, de las dos posibilidades futuras a que, según Heidegger, nos limita nuestro pasado: o aceptar la dominación técnica planetaria o retirarse a las colinas a apacentar el Ser, ¿por qué preferir la segunda, como desde luego es visible que lo hace Heidegger? Si se la prefiere porque de las dos ella es posibilidad "auténtica", por qué ser "auténtico"? Cuando en *Ser y Tiempo* se nos habla de la "auténticidad" y de la "inautenticidad" dice Heidegger que no está emitiendo sobre ellas un juicio moral en el sentido de que la una deba ser preferida a la otra, sino que se limita a describir fenomenológicamente las dos maneras como de hecho puede existir el *Dasein*. Por consiguiente, dentro del marco de su fenomenología no hay cómo justificar la escogencia que él, de hecho, sugiere fuertemente. La explicación de la existencia humana en términos de "auténticidad" e "inautenticidad", concluye nuestro autor, no es pues con mayor razón un punto

donde haya que detener el análisis, que lo es la explicación del autoincremento de la historia y la "interpretación" de las cosas por obra de la libertad finita desde el fondo de la Nada. El *Denken* heideggeriano nos fuerza a plantear nuevas cuestiones que claramente piden nuevos y diferentes análisis.

A conclusión crítica semejante a las anteriores, e igualmente justa, a nuestro modo de ver, llega también Langan al afirmar que en la perspectiva fenomenológica del filósofo alemán lo *otro* como puro *otro*, no aparece ni puede aparecer. Heidegger no aplica pacientemente el análisis fenomenológico al punto crítico: la índole precisa de la fusión del horizonte extático trascendental e intencional con la cosa tal como es en su realidad bruta. Según lo dicho en *De la esencia de la verdad*, la libertad consiste en "dejar que el ente sea lo que es". Por otra parte, se nos ha dicho que solamente la proyección del *Dasein* es la fuente que da sentido a lo *otro*; pero esa es una fuente que no es *otra* en absoluto.

El rechazar todo *otro* como límite y el no arraigar las significaciones interpretativas más que en la libre proyección del *Dasein* exponen la concepción de la verdad en Heidegger a la acusación de ser tan subjetiva como la nietzscheana *Wille zum Willen*, que Heidegger considera como todavía inserta en la tradición metafísica. Por consiguiente, juzga el autor que no sólo no se ha superado la metafísica en la fenomenología heideggeriana sino que, por no haber logrado esta una posición firme más allá del subjetivismo y el absolutismo que, según Heidegger, caracterizan la *Vollendung*, el término de la tradición metafísica, la filosofía misma de Heidegger pertenece al último estadio de esta tradición, tal como él precisamente lo ha definido.

Hasta donde nos lo permite nuestro deficiente conocimiento de Heidegger, digamos que nos parecen justas las conclusiones generales de la obra del Profesor Langan resumidas en los párrafos inmediatamente anteriores. Hay que aprobar en ella, además, la manifiesta y constante intención de exponer con toda lealtad el pensamiento del filósofo alemán, sin afán de fácil polémica y con rechazo de muchas de las críticas que se le han dirigido, como estrechas o infundadas. La obra tiene el gran interés de ser una de las muy pocas que se han publicado sobre Heidegger en Estados Unidos, en cuyos círculos filosóficos éste no es aún ampliamente conocido. La Universidad de St. Louis, universidad católica en la que, desde luego, se ha cultivado la filosofía clásica, está más abierta a un pensamiento como el de Heidegger que los muchos centros que en ese país profesan el positivismo lógico o diversas formas del viejo naturalismo americano.

Dice el Profesor Lagan para terminar que si la fenomenología de Heidegger debe sus limitaciones al hecho de estar situada en la línea Kant-Hegel-Nietzsche, acusar a Heidegger de colocarse en esa línea es al mismo tiempo un obvio reconocimiento de grandeza. A los lógicos y analistas del lenguaje que, pertenecientes a la tradición inglesa del empirismo y el positivismo matemático, continuarán quizá ignorando en nombre de la "investigación científica" las amplias perspectivas reveladas por la fenomenología de Heidegger, éste bien podría responder: es a veces mejor para el espíritu perder una gran batalla que ganar una pequeña escaramuza.

J. V. S.

J. D. GARCIA BACCA, *De la analogía del ser y sus relaciones con la Metafísica en Episteme - Anuario de Filosofía*, Vol. III (1959-1960), Caracas, 1962, págs. 1-64.

1—Estilo:

En la obra de García Bacca se pueden distinguir tres modos de expresión, sucesivamente más próximos a la raíz unitaria de donde surgen.

Primer modo: Obras escritas en "metáforas y parábolas", para evocar el título de una de ellas (*Filosofía en Metáforas y Parábolas*, México D. F., 1945), en las cuales se emplean, con preferencia, dos clases de imágenes.

a) Imágenes tomadas de la física y las matemáticas. Casi siempre son transitorias dentro de las obras en que aparecen; así, por ejemplo: de la física nuclear,

como la de "las explosiones radioactivas" hablando de "la filosofía de Heidegger" (*Invitación a Filosofar*, Vol. I, México D. F., 1940, pg. 114); de la relatividad, como la del "campo gravitatorio" hablando de "lo Divino" (Introducción a Platón, *Eutifrón, Apología, Critón*, México D. F., 1944, pg. a-XXII); o de la física elemental, como la de los tres "estados" del agua hablando del "alma humana" (Introducción a Platón, *op. cit.*, pg. c-III) o del "en-ser" (*Existencialismo*, Xalapa, 1962, pg. 258). Otras veces, por el contrario, adquieren un carácter fundamental. Tal sucede con la imagen del número transfinito de Cantor, la cual, convertida magistralmente en base, articula íntegro el primer volumen de la *Invitación a Filosofar* y uno de los pocos casos en donde se revela lo que es capaz de dar una intuición matemática cuando es trabajada inteligentemente. Imagen que le permite, al autor, descender al arcano del hombre y definirlo no como un ser finito, ni como un ser infinito, sino como un ser transfinito con la "posibilidad de llegar a ser Dios o de acercarse indefinidamente, sin límite superior infranqueable, a Dios" (*op. cit.*, pgs. 86-87. Cf. igual afirmación, dicha más descarnadamente, en su *Antropología filosófica contemporánea (Diez conferencias)*, Caracas, 1957, pg. 24. De allí, igualmente, nacen las páginas quemantes de su ensayo *De Israel a Faunel: de luchador con Dios a vidente de Dios*, incluido en *Existencialismo*, pgs. 233-242).

Todas estas imágenes, a la vez que muestran un conocimiento científico exacto, iluminan con una luz inconfundible, en la cual García Bacca hace sentir su fuerte personalidad.

b) Imágenes de la lengua popular, también con frecuencia, pasajeras, como la de "pasarle a uno algo gordo" hablando de la trágica vida de Platón (*Siete modelos de filosofar*, Caracas, 1950, pg. 3). Pero, en ocasiones, incorporadas con rigor al texto, como la aragonesa (el autor es de esta parte de España) de "no, re-nó y re-contra-nó" hablando de la "existencial desgana" del hombre (*Existencialismo* pgs. 167-173).

Ambas clases de imágenes van entrelazadas con asuntos de teología y ciencia que, en definitiva, aluden indirectamente a grandes problemas que sólo quedan vislumbrados. El lector advierte que, detrás de todo eso, hay un saber sólido que no se ha explicitado.

A este modo de expresión pertenecen, además de las obras citadas: Introducción a Platón, *Banquete, Ion*, México, D. F., 1944; *Hippias Mayor, Fedro*, México, D. F., 1945; Introducción a Xenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*, México, D. F., 1946; y *Pidiendo un Ortega y Gasset desde dentro en Homenaje a Ortega y Gasset*, Caracas, 1958, pgs. 7-18.

Segundo modo: Obras en donde se nota más un lenguaje técnico filosófico, aunque conservan algo del estilo en "metáforas y parábolas" y que conducen, al lector, a un nivel más profundo. Pueden enumerarse las siguientes: *Tipos históricos del filosofar físico*, Tucumán, 1941; *Invitación a Filosofar*, Vol. II, México, D. F., 1942, donde analiza a Platón, Aristóteles y Euclides, exponiendo una idea sobre la "proposición metafísica" (pg. 142 y ss) de excepcional valor (Cf. C. Betancur, *El ser y el consistir en Episteme - Anuario de Filosofía*, Vol. I (1957), Caracas, pgs. 175-176); *Filosofía de las ciencias - Teoría de la Relatividad*, México, D. F., 1942, donde, además de desplegar el escueto formalismo matemático del cálculo tensorial relativista, las imágenes se truecan en conceptos precisos de física-matemática (como el concepto de "nudo", *op. cit.*, pg. 28); Introducción a Euclides, *Elementos de Geometría*, México, D. F., 1944; *Nueve grandes filósofos contemporáneos y sus temas*, 2 vols., Caracas, 1947, trabajo que contiene una acertada presentación del complejísimo pensamiento de Ortega; Introducciones sistemáticas y prólogos históricos a la *Antología del pensamiento filosófico venezolano (Siglos XVII-XVIII)*, Caracas, 1954; e Introducciones a la *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (de 1647 a 1761)*, Bogotá, 1955.

Tercer modo: Obras en las cuales desaparecen las imágenes, para dar paso a conceptos desnudos y que el propio autor designó hace ya años como una "noche en desierto lunar" (*Invitación a Filosofar*, Vol. I, nota informativa). En estos escritos no sobra ni una palabra. El lector es llevado, sin consideraciones didácticas, hasta las ideas. Es, entonces, cuando el estilo de García Bacca adquiere un

modo de expresión enérgico, que está en acto y no en potencia —empleando la terminología aristotélica—. Obras propias de este modo son: su tesis de grado *La estructura lógica de las ciencias físicas*, parte de la cual está incorporada a la *Filosofía de las ciencias - Teoría de la Relatividad*, pgs. 244-284; *Introducción a la Lógica Moderna*, Barcelona, 1936, a mi gusto la mejor de todas sus obras (García Bacca, aquí, más que introducir la lógica matemática en la cultura hispanoamericana, es la cultura hispanoamericana la que introduce en la lógica matemática, porque se trata de un estudio con hallazgos originales. Cf. Th. Greenwood, *Les fondaments de la Logique symbolique*, Vol. II, Paris, 1938, pg. 76); y el presente estudio *De la analogía del ser y sus relaciones con la Metafísica*.

2—Antecedentes:

Los orígenes del ensayo de ahora —dentro de la evolución intelectual de García Bacca— son bien antiguos. Se remontan a dos escritos suyos: *Introducción a Platón, Hippias Mayor, Fedro*, pgs. VII-XXVII, donde se indica con demasiada rapidez la analogía como el señalamiento de un objeto central y el titulado *Conceptos y problemas propios de Preontología, Ontología, Óptica, Ontología Fundamental y Metafísica en Filosofía y Letras - Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México*, vol. XVIII (1945), pgs. 147-180.

En el último escrito, citado en adelante con las siglas CPP, bosqueja la integridad del tema anunciado. Una parte de éste, la relacionada con la analogía, vista exhaustivamente, con la lentitud que impone todo escrito que no quiera malograrse, es este aparecido en el volumen tercero de *Episteme*. Veámos cómo se relacionan los dos escritos, para alcanzar una idea adecuada de ambos.

3—El tema de la analogía:

Excluyendo la cuestión, tan debatida desde el siglo pasado, de una posible “lógica” indú —afirmada en el terreno de la cultura oriental—, puede decirse que la lógica se constituye en Occidente con las *Categoriae* de Aristóteles. Obra que se inicia con la conocida distinción entre cosas dichas “homónimamente”, “sinónimamente” y “parónimamente” (*op. cit.*, 1 a, 1-15). En la tercera manera está ya planteado el tema de la analogía, verdadero eje de la historia de la filosofía.

Con la irrupción del cristianismo, la analogía toma una dirección teológica que está ya en el propio San Anselmo (Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Band I, Freiburg im Breisgau, 1909, pgs. 284-288).

En el mundo moderno toma una dirección empírica, “concerniente a la materia de hecho” según Hume (*An Enquiry concerning Human understanding*, edit. L. A. Selby Bigge, Oxford, 1092² (reimp. 1961), pg. 104), y, más tarde, se encuentra en Kant bajo la forma de una “analogía de la experiencia” (*Kritik der Reinen Vernunft*, edit. R. Schmidt, Hamburg, 1930¹⁴ pgs. 229-286).

Actualmente la analogía se sigue refiriendo a la realidad concreta, así H. Weyl (*Philosophy of Mathematics and Natural Science*, Princeton, 1949, pg. 163) y A. J. Ayer (*Language, Truth and Logic*, London, 1946² (reimp. 1956), pg. 129). Y, por otra parte, se aproximan un poco a su validez escolástica cuando Jaspers nos habla de ésta como el método de una dialéctica del pensamiento trascendente (*Philosophie*, 1932 (reimp. 1948), pg. 708).

Pues bien, en este estudio sobre *La analogía del ser y sus relaciones con la Metafísica*, García Bacca retorna el tema de la analogía a su estricta significación tomista —que llega hasta 1498, fecha de la composición del *De nominum analogia* del Cardenal Cayetano—. Y lo hace así porque “la desaparición del horizonte histórico, de los tratados acerca de esta cuestión, coincide, por bien fundamentada conexión, con el ocaso de la metafísica... desde Cayetano la cuestión no ha hecho un paso adelante, que merezca la pena de citarse” (pg. 1). Desde este ángulo, analiza los conceptos de preontología, ontología, óptica fundamental y metafísica (pg. 46). Conceptos que, diecisiete años atrás, ya habían sido considerados por el autor, para responder a una “necesidad de interior claridad” y a la necesidad “externa del ambiente filosófico de nuestra América” (CPP, pg. 148). Quede, pues,

nítidamente establecido que a García Bacca le interesa el tema de la analogía no porque él sea un tomista, sino porque busca abrirse a la metafísica.

Comienza por definir así la analogía: "La unidad del concepto, propia de un concepto análogo es *unidad de convergencia en centro*" (pg. 3). Encontrando dos clases de analogías:

a) *Analogía de atribución*, cuyos conceptos "tienen *extensión o universalidad centrada*, y desaparecido el centro dejan de poseer con sentido la denominación correspondiente al predicado que se les daba" (pg. 4). De modo que el *sentido*, y sus posibles pérdidas, desempeñan un papel decisivo.

Luego de un examen minucioso, y atravesando las dificultades por las que pasó la escolástica, termina hallando cuatro tipos de analogía de atribución: con unidad de sentido, con convergencia real total, con convergencia real parcial y de atribución intrínseca con convergencia real (pgs. 45-46).

b) *Analogía de proporcionalidad* cuyos conceptos, si se quieren salvar de caer en la univocidad, implican un proceso de marcha al infinito (pg. 29).

La cual se estructura en dos tipos: Proporcionalidad propia y metafórica (pg. 46).

Lo importante en esta parte, es la forma maravillosa como la tradición escolástica muestra su riqueza cuando se la "incardina" —para usar una palabra muy propia del estilo de García Bacca— a un filosofar vivo que se mueve en una tensión hacia la metafísica.

4—Preontología:

García Bacca ya había mostrado cómo hay un estado natural de los conceptos, propio de la mente, antes de que ésta haya ascendido a una clarificación de sus contenidos (CPP, pg. 150). Estado en el cual espontáneamente la mente concibe primero lo primero (el ser), y que él llama preontología (CPP, pg. 151). Todos los conceptos están en caos, en confusión, en nebulosa que los iguala o indistingue. Sería el caso, creo yo, del hombre común y corriente que todo lo reduce a unas cuantas nociones no bien claras y peligrosamente vecinas. "En el estado preontológico —dice— todos los conceptos tienden a tomar la forma de *unívocos* y no hay límite alguno infranqueable en la formación de *equivocos*" (pg. 46). De ahí que, resulten complementarios, en últimas, los conceptos unívocos y equívocos en quien piensa desde la preontología.

5—Ontología:

¿Qué entiende García Bacca por ontología? Ante todo un tipo de analogía de atribución extrínseca (pg. 48), puesto que se trata de señalar a una realidad que haga de centro, pero de modo tal que lo que esté a su alrededor —o sea, sus analogados— reciba de esa realidad sólo un determinado sentido, pero *no* su existencia efectiva (pg. 4). Tal vez por estas dos limitaciones —reducirse a dar sentido y no dar existencia efectiva total—, la ontología prescinde de la esencia (pg. 48). Esa realidad, que él señala, es el hombre. Por eso dice: "El hombre, aún sin ser creador o causa eficiente real, puede dar *sentido nuevo a todo el universo*, o al revés quitárselo. Y tales cambios de *sentido*, o de denominación extrínseca, según la terminología vieja, no introducen de suyo, cambio alguno real en las cosas. Los conceptos estrictamente ontológicos —como los de *realidad* (ser), *verdad* y *bondad* ontológicas—, pertenecen a este tipo: "*sentidos nuevos*" que el hombre es capaz de dar, por el hecho de su presencia, a todas las cosas, sin que con todo obre eficientemente sobre todas ellas" (pg. 6). Y obsérvese que se dice de "*todas ellas*" puesto que la técnica —que parece aparentemente ignorarse en esta tesis— apenas alcanza a obrar eficientemente en ellas de modo *parcial* (Cf. pg. 63).

El hombre, pues, es el centro de la ontología (pg. 49).

De él, deriva García Bacca las nociones de realidad, verdad y bondad.

En lo primero, involucra la tradición cartesiana, al hacer derivar la idea de realidad (ser) a partir de la propia realidad humana. "Y esta idea de que el sentido

de "realidad", en el sentido de ser real, sólo es posible obtenerlo porque el hombre nota el sentido de su realidad, se halla en la base de toda la filosofía subjetiva y subjetivista, y de la afirmación heideggeriana: *que se debe investigar el 'sentido del ser'*" (pg. 50). Después de esto, se entiende la razón por la cual García Bacca había traducido siempre al "Dasein" de Heidegger como "realidad de verdad".

Aprovechando —con gran agudeza— textos, sobre todo, del padre Suárez, García Bacca pasa a mostrar cómo la noción de "verdad" se deriva, también, del hombre. Afirmando que "La escolástica, a pesar de haber confundido verdad óptica, ontología y metafísica, hablando indistintamente o según los casos de una u otra, reconoció explícitamente que el atributo de *verdadero* no se halla intrínsecamente en las cosas, sino que les proviene de una determinación del entendimiento en *juicio*" (pg. 53); citando, para el caso, a Santo Tomás, *Quaest. disp.*, q. 1, art. III, lo cual se puede reforzar con lo dicho por éste en la *Summa Theolog.*, Prima pars, q.16, a 8. Sosteniéndose, por otro lado, que, "en rigor, el entendimiento es incapaz de formar conceptos perfectamente *individuales*; todo se le trueca en más o menos universal. Y esta universalidad tampoco llega a ser perfecta y positiva, sino indeterminada y vaga" (pg. 59; cf. semejante parecer —dicho de Ockham— en W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford, 1962, pgs. 268-269).

Por fin, deriva igualmente la idea de "bondad" del mismo hombre (analogado principal), introduciendo la idea de "Designio" que transmuta "las cosas en bienes" (pg. 61).

Toda esta densa disquisición, limita la ontología al campo de la analogía de atribución con unidad de sentido (pg. 63).

6—Metafísica:

En este punto, el presente trabajo de García Bacca es sumamente parco: tres líneas en la página cuatro, dos en la cinco y doce en la sesentitrés, en contraposición con lo expresado en CPP, pgs. 173-178. Sin embargo, se alcanza a ver lo siguiente: La metafísica es un tipo de analogía intrínseca con convergencia real total (pg. 63), ya que se busca indicar una realidad que haga de centro, que de a lo que está en torno suyo —a sus analogados— no sólo sentido sino existencia efectiva *total* (pg. 63). Y esa realidad sería, exclusivamente, Dios.

Dios, pues, sería el centro de la metafísica (pg. 63).

7—Conclusión:

La anterior visión —un tanto panorámica— del trabajo de García Bacca, en la cual se han destacado los capítulos de analogía, preontología, ontología y metafísica —haciendo a un lado los de óptica y ontología fundamental, brevemente clasificados al final (pgs. 63-64)— busca *situar* en su justa importancia ese mismo trabajo, dentro del conjunto de su obra, e indicar sus relaciones con la filosofía escolástica y contemporánea que resultan —en virtud del poderío intelectual de García Bacca— "absorbidas" (como él traduce el *Aufheben* de Hegel) en un nivel superior.

Hoy, García Bacca, en su plenitud filosófica —como lo confirma este trabajo— es uno de los pocos hispanoamericanos (el otro sería Xavier Zubiri) que puede abrirnos a la metafísica trascendiendo las condiciones que para ello puso Kant y ponen hoy en día las ciencias físico-matemáticas.

ALFREDO TRENDALL