

SAD

INGRESADO

M E N

Nº 71

BIBLIOTECA DE CIENCIAS
SOCIALES Y ECONÓMICAS

SAPIENTIA

Organo del Departamento de Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras

EDITORIAL

OCTAVIO N. DERISI: *El ser. Su constitución, su expresión conceptual* 83

ARTICULOS

GABRIEL FERRER: *En la génesis de la metafísica* 91

WILLIAM R. DARÓS: *Qué es la filosofía, en el pensamiento de J. Dewey* 121

HÉCTOR AGUER: *Fundamentos sapienciales de la ecología: oikos y téjne en la perspectiva clásica y cristiana* 139

NOTAS Y COMENTARIOS

ABELARDO PITHOD: *La substancia del hombre y el progreso material* 147

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO CATURELLI: *Metafísica del trabajo*, (O. N. Derisi), p. 157; JOSÉ M. DE ESTRADA: *Breve Estética filosófica*, (A. Buela), p. 159.

Directores

OCTAVIO N. DERISI – GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

Prosecretario de Redacción

NESTOR A. CORONA

Comité de Redacción

JUAN A. CASAUBON
ALBERTO CATURELLI
ABELARDO J. ROSSI

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA
Facultad de Filosofía y Letras UCA
Bartolomé Mitre 1869
1039 BUENOS AIRES – REPUBLICA ARGENTINA

EL SER, SU CONSTITUCION, SU EXPRESION CONCEPTUAL

II

LA ANALOGIA, EXPRESION CONCEPTUAL DEL SER

5. Imposibilidad de conceptualizar unívocamente el acto de ser y el ente

La imposibilidad de conceptualizar unívocamente el acto de ser en su fuerza originaria, hace que el ente —que lo incluye y expresa— escape también a esa aprehensión conceptualizable unívoca propiamente tal. Porque el concepto, propiamente tal, es el unívoco, el concepto predicamental o de tal ente.

El ente sólo puede ser expresado en una unidad conceptual imperfecta, o sea, en un concepto análogo. Por eso vamos a exponer ahora los diversos tipos de conceptos y el término equívoco, para poder ver después cómo y en qué forma se conceptualiza el ente. Se trata de un problema estricta y eminentemente lógico, pero íntimamente ligado a la metafísica. Más aún, este problema lógico sólo se comprende en todo su alcance desde la metafísica.

6. Concepto unívoco, análogo y término equívoco

a) Concepto unívoco

El concepto unívoco, como dice su nombre, expresa una noción precisa, que se predica de sus inferiores siempre la misma y, como tal, del mismo modo se aplica a dichos inferiores. Se trata de una noción genérica o específica que, por identidad perfecta, se aplica a las especies o individuos, respectivamente. El concepto unívoco para poder identificarse perfectamente o del mismo modo con las especies o individuos inferiores, necesita que las diferencias específicas individuantes no estén formalmente incluidas en él. Así "animal", por ejemplo, se identifica perfectamente por el mismo modo, con "hombre" y con "perro"; como "hombre" se identifica perfectamente del mismo modo, con "Juan" y con "Pedro". Esta identidad perfecta de la noción genérica o específica con las inferiores es la que exige que las diferencias específicas o individuales, en uno u otro caso, no se incluyan en el género o la especie unívoca, porque si tales diferencias específicas —de "hombre" y "perro"— estuvieran incluidas o identificadas formalmente con el "género animal", el "hombre" sería "perro", y el "perro" sería "hombre", y si las diferencias individuales de "Juan" y "Pedro" estuvieran incluidas identificadas con la especie "hombre", "Juan" y "Pedro" serían idénticos, no se distinguirían entre sí.

Lo que permite la identidad perfecta de las notas genéricas con sus especies, y la de las notas específicas con sus individuos, propias del concepto unívoco es, precisamente, porque tales notas específicas o individuantes, en uno u otro caso, no están incluidas o identificadas con su género y con su especie, respectivamente.

El concepto unívoco es el más perfecto como concepto o unidad nocional. Es el concepto propio de las perfecciones predicamentales, en las cuales se pueden clasificar las esencias de todos los entes finitos.

Lo que permite la perfección unívoca del concepto es cabalmente la limitación de su comprensión, esencialmente finita. Esa comprensión puede ser encerrada en una noción unívoca, porque se clausura y termina en sí misma, sin incluir nada ajeno a ella.

b) Término equívoco

En oposición al concepto unívoco, diametralmente opuesto a él, se ubica el término equívoco. El equívoco no es un concepto, es sólo una palabra, que significa conceptos diversos. En el término equívoco la unidad es sólo de la voz o expresión verbal. El significado de la palabra se escinde en dos o más significados o conceptos.

De aquí que el equívoco sea un accidente gramatical: el que en un idioma un determinado vocablo signifique dos o más conceptos. En el equívoco no hay unidad alguna conceptual. En castellano, por ejemplo, la palabra "fuente" o "lima" son términos equívocos. En el primer caso puede significar la fuente de la plaza o la fuente de la comida. En el segundo, un instrumento o una fruta.

Para la filosofía el término equívoco no tiene ninguna trascendencia o importancia. Se trata de dos o más conceptos, que podrían expresarse también y del mismo modo con términos o vocablos distintos.

c) Concepto análogo.

El concepto análogo se ubica entre la unidad perfecta de la noción unívoca y la escisión total de la unidad en el término equívoco. Es un concepto, que con su unidad supera la equivocidad de significación diversa, pero que no alcanza la unidad perfecta del concepto unívoco.

El concepto análogo es, pues, una noción que se predica por identidad de los inferiores, pero no del mismo modo, o de una manera relativa o proporcionalmente la misma.

Esta unidad imperfecta le viene al concepto análogo de no prescindir enteramente de las diferencias con que se realiza en los inferiores. Estas diferencias con que la noción análoga se realiza en sus inferiores están contenidas implícita, pero formalmente, en la comprensión de aquélla; y, por eso, no

puede prescindir totalmente de ellas, como fuera necesario para alcanzar la unidad perfecta del concepto unívoco. Tales diferencias son modos distintos de la misma noción análoga, de los que ésta no puede prescindir, sin prescindir de sí misma.

Podemos decir que el concepto análogo tiende a una unidad no perfectamente lograda, precisamente por no poder dejar de lado enteramente las diferencias con que él se realiza en sus inferiores, por estar tales diferencias contenidas en la comprensión misma del concepto uno. Y al incluir en su comprensión las diferencias con que se realiza, el concepto análogo no puede alcanzar una perfecta unidad ni puede identificarse ni predicarse perfectamente o del mismo modo de los inferiores.

La unidad imperfecta del concepto análogo proviene de la riqueza de su contenido trascendental, del que no se pueden dejar de lado sus diferencias sin lesionar el contenido mismo de su noción.

7. La analogía del concepto del ente

El ente no es un término equívoco. Posee una unidad conceptual, que se repite la misma, idéntica en sus inferiores: lo que es, lo que se opone a la nada. Todos los entes son, participan de la noción del ser, y no son nada.

Pero esta unidad conceptual no es unívoca, no es perfecta. En efecto, el ente o lo que es se realiza de múltiples y diversas maneras. Porque todo es ente o ser, desde Dios hasta el ser creado, desde el ser substancial, hasta el ser accidental, desde el ser material al ser espiritual, desde un individuo a otro. Y, sin embargo, todos los entes son diversos o distintos, se realizan de diverso modo.

Sin embargo, tales realizaciones diversas o distintas con que el ente se verifica, son también modos de ser, participan del ser, son siempre ser, pues de lo contrario serían nada y dejarían de ser diferencias del ser. Para poder univocarse el ser, necesitaría poder prescindir de estos diferentes modos de ser y, con ello, dejaría de lado el mismo ser, su propio concepto.

Si, pues, el ente no se expresa con un término equívoco, por la unidad conceptual que posee, y tampoco con un concepto unívoco, porque implícita pero formalmente contiene todas las diferencias o realizaciones diversas y múltiples del ser, tiene que expresarse por un concepto análogo, que posee una unidad conceptual —lo que es—, pero que en esa unidad incluye los diferentes modos con que ese ente —lo que es— se realiza.

8. Analogía de proporcionalidad intrínseca del ente

La analogía puede ser de proporcionalidad y de atribución. La primera es una unidad conceptual que no se realiza o predica perfectamente o del mismo modo, sino de un modo proporcional de sus inferiores. Esta analogía está calcada en las proporciones matemáticas. Estas expresan la identidad de

razones diversas. Así es $1/2 = 2/4 = 3/6$. Las razones están expresadas con diversos números, pero son idénticas entre sí. En la proporción matemática se trata de una identidad perfecta entre las razones. Los que son diversos son los números que la expresan.

En la analogía de proporcionalidad del ente, también los términos de la razón —la esencia que es— son diferentes o distintos en cada razón, pero ésta se repite la misma: la esencia relacionada con el acto de ser.

Porque el ente —lo que es— se realiza de un modo proporcional en los diferentes y distintos entes. La razón —lo que es— es la misma, pero sus términos son diversos y distintos, ya que la esencia y el acto de ser no son nunca los mismos, no se realizan del mismo modo en los diferentes y distintos entes.

Así cuando decimos que Dios es ser y la creatura es ser o que la substancia es ser y el accidente es ser queremos decir que

<i>la Esencia de Dios</i>	<i>como</i>	<i>la esencia de la creatura</i>
<i>es a su acto de Ser o Existir</i>		<i>es a su acto de ser o existir</i>
<i>la esencia de la substancia</i>	<i>como</i>	<i>la esencia del accidente</i>
<i>es a su acto de ser</i>		<i>es a su acto de ser</i>

Siempre se repite la razón de esencia y acto de ser, los dos constitutivos del ente. Se trata siempre de una esencia y un modo de ser, bien que esa esencia y ese acto de ser se realicen de diverso modo. La unidad conceptual se mantiene en la razón de esencia y acto de ser —siempre la misma— y la imperfección de la unidad penetra por el modo diverso con que esa esencia y acto de ser se realizan. La diversidad o distinción no pueden desprenderse del ser, y, por eso, esa unidad es esencialmente imperfecta.

Dijimos antes que el acto de ser no es aprehensible por un concepto, sino por un juicio. Ahora bien, el concepto con que se aprehende el ente —lo que es— no es precisamente unívoco, porque incluye un juicio, los dos elementos de la esencia que es o posee el acto de ser.

La imperfección de la unidad conceptual de la analogía de proporcionalidad proviene de que su contenido, el ente, no es propiamente una noción, sino un juicio: lo que es o tiene acto de ser, y que este juicio —el mismo a través de todos los entes: lo que es— se realiza de un modo diverso y distinto en cada caso, porque cada uno de los términos: la esencia y el acto de ser son siempre diversos o distintos.

El concepto análogo de proporcionalidad del ente contiene, pues, siempre implícitamente un juicio: algo que es, realizados de diversas y múltiples maneras. Esta analogía es de proporcionalidad intrínseca, porque tanto la esencia como el acto de ser son constitutivos intrínsecos del ser. La proporción de esta

analogía comprende diversas y múltiples razones o comparaciones de esencia y acto de ser o existencia, que se realizan de diverso o distinto modo dentro del mismo ente o ser.

La analogía de proporcionalidad intrínseca se refiere siempre al ser o las nociones con éste identificadas o trascendentales como son la bondad, la verdad, la unidad, la belleza, la vida, el conocimiento y el amor. En efecto, se trata de conceptos trascendentales identificados con el ser.

Fuera del ser y de estas nociones con él identificadas no hay otros conceptos de unidad analógica imperfecta de proporcionalidad intrínseca; únicamente caben las nociones predicamentales, que se expresan todas ellas, según dijimos antes, en conceptos unívocos, que son tales por su misma limitación, esencial a los predicamentos.

9. Analogía de proporcionalidad extrínseca: la metáfora

Hay otra analogía de proporcionalidad extrínseca, en que una noción se aplica intrínsecamente y con verdad a un determinado ente y sólo extrínsecamente o por semejanza, a otro ente. También aquí esta noción se expresa por una proporción entre dos razones de esencia y acto de ser, sólo que a uno conviene real o intrínsecamente y al otro únicamente por semejanza o extrínsecamente.

Así cuando se afirma que el León es rey de los animales o que un jardín sonríe, se quiere afirmar esta proporción:

el poder real	como	la fuerza
es a un hombre		es al león
la sonrisa	como	las flores
es al hombre		es al jardín

El ser rey y el sonreír verdadera y realmente convienen al hombre; y al león o al jardín, respectivamente, sólo por semejanza. Esta analogía constituye la metáfora, cuyo contenido y significación pertenece a las letras.

10. La analogía de atribución intrínseca propia del ente

La analogía de atribución expresa una noción que se atribuye intrínsecamente a un analogado principal, y a los otros por relación a él.

Esta analogía puede ser puramente extrínseca, cuando la noción se aplica al analogado principal intrínsecamente, y a los otros sólo por relación a él. Esta relación puede ser de causa o de efecto. Así el concepto sano es análogo de atribución extrínseca. Se lo identifica principal e intrínsecamente con el hombre —o el animal—, pero también se atribuye a la comida o al color. Pero

la comida y el color no son sanos intrínsecamente o en sí mismos, sino sólo extrínsecamente con relación al hombre —o al animal— como causa o efecto, respectivamente, de la salud. En efecto, una comida es sana únicamente porque causa la salud. Del mismo modo que el color es sano únicamente porque en el rostro expresa salud.

La analogía de atribución puede ser también intrínseca, cuando la noción, que se atribuye intrínseca y principalmente a un analogado, se atribuye también a otros analogados.

En efecto, sólo Dios es el Ser por sí mismo, a quien el ser conviene intrínseca y principalmente con independencia de todo otro ente. Para pensar que Dios es, no necesitamos pensar en ningún otro ente.

En cambio, los entes participados o creados son también real o intrínsecamente, están identificados con su esencia y poseen real —bien que contingentemente— su acto de ser o existir; pero tanto en su esencia como en su acto de ser o existir dependen esencialmente del Ser en sí, como de su Causa primera; ejemplar y necesaria para esencia, y eficiente y libre para el acto de ser o existir (cfr. c. IV).

De aquí que cuando se llega hasta el Ser imparticipado, desde El el ser se expresa con un concepto análogo, que al Ser en sí conviene intrínseca y principalmente con independencia de todo otro ente; y a los seres participados también intrínseca y realmente, pero como efectos dependientes esencialmente de aquel Ser, como de su Primera Causa.

A diferencia de la analogía de proporcionalidad en que el ser se aplica igualmente, bien que de diverso modo, a todos los entes —todos son una esencia o acto de ser, bien que los términos de la razón sean diferentes o distintos—; en la de atribución el ser se aplica intrínseca y principalmente al Acto puro de Ser o Ser subsistente, y únicamente por referencia a El, como a su Causa, son o participan del ser los demás entes.

11. Las consecuencias de univocar, equivocar y analogar al ente

La doctrina de la analogía, que acabamos de exponer, es de una gran significación para toda la metafísica. De ella depende toda la orientación de la misma.

En efecto, si se equivoca al ser, es decir, si el ser fuera sólo un vocablo sin unidad conceptual, nada sería; sólo habría un conjunto de fenómenos múltiples y diversos, carentes de ser y que, en definitiva, son un puro aparecer o nada.

Tal es la posición a que conduce el empirismo y también el neoempirismo existencialista, especialmente de Sartre. La inteligencia no aprehende el ser, solamente valen los sentidos, que sólo aprehenden las apariencias o fenómenos, destituidos del ser.

Un puro fenomenismo inmanentista y nihilista es la consecuencia de esta posición falsa, que equivoca al ente o lo reduce a una mera palabra sin unidad conceptual.

Como también se diluye el ente inmanente, la misma conciencia queda reducida a un conjunto de fenómenos sin ser. Tal la posición de Hume, que reduce toda la realidad trascendente e inmanente a un conjunto de fenómenos fuertes o débiles. Tal también el psicologismo de Wundt.

En cambio si, se univoca al ser, la noción de ser es una perfectamente y se identifica del mismo modo con todos los entes. Con lo cual, desaparecen las diferencias y distinciones del ente. Todo es un solo ente absoluto y divino, porque siendo único, es por sí mismo y, como tal, Dios.

La univocación del ser conduce inexorablemente al monismo o panteísmo. Tal es el caso de Espinoza, en un monismo realista, y de Hegel, en un monismo de tipo idealista trascendental.

También la univocación del ser lleva a un inmanentismo total, todo es un único ser absoluto y divino, fuera del cual nada es ni puede ser.

En cambio, la analogía del concepto de ser —tanto la de proporcionalidad como la de atribución intrínsecas— salva la unidad del concepto de ser —lo que es o se opone a la nada— y a la vez la diversidad y multiplicidad en que éste se realiza. Salva la realidad del Ser en sí o divino y del ser participado, dependiente de él; salva el ser trascendente participado e imparticipado, y el ser inmanente del propio cognoscente.

Si aplicamos la doctrina expuesta a la antropología, se seguiría lo siguiente:

La equivocación del ser conduce a la destrucción del hombre, reducido como queda a un conjunto de fenómenos y, en definitiva nada. El nihilismo antropológico es la conclusión de la equivocación del ser.

Por el otro extremo, si se univoca al ser, la consecuencia es el monismo o panteísmo, que destruye e inmola la persona humana en su individualidad, en un Ser absoluto y divino de nadie.

Por los dos extremos, por la equivocación y la univocación del ser, la persona humana es destruida: por aniquilación en el primer caso, y por disolución de la misma con un Ser divino impersonal, en el segundo.

En cambio, con la analogía, se salva el hombre, como ser real, que no es nada, y tampoco Dios. Se salva en su unidad substancial de cuerpo y alma espiritual.

12. Dos modos de explicitar el concepto de ser

Hay dos modos de explicitar el concepto de ser, en primer lugar, explicitando lo que el concepto de ser incluye formal, bien que implícitamente. Tales son los conceptos o propiedades trascendentales; los cuales no añaden determinación a la comprensión del mismo ni lo limitan tampoco en su extensión. Simplemente significan el mismo ser de otro modo, únicamente enriquecen la significación explícita de lo que él ya implícita pero formalmente contenía. Estos conceptos o propiedades trascendentales son la unidad, la aliquididad, la verdad, la bondad y la belleza, explicitaciones del contenido del concepto de ser, mediante la comparación del mismo, con la nada, la no distinción, la inteligencia y la voluntad.

En cambio, los conceptos predicamentales resultan por una verdadera determinación y enriquecimiento de la noción de ser, implícita pero no formalmente contenida en él, y que lo hace tal ser. Este concepto predicamental, al enriquecer la comprensión del concepto de ser, limita su extensión y lo hace unívoco. Este paso del ser a tal ser unívoco o predicamental se realiza mediante la experiencia y la inteligencia, sobre todo por el raciocinio.

MONS. DR. OCTAVIO N. DERISI

Sapientia N°148

EN LA GENESIS DE LA METAFISICA

I. — ANAXIMANDRO (*Principio, universalidad, necesidad, inteligencia*)

1. — Aparece con Anaximandro por vez primera la posibilidad de la ciencia. Es mérito suyo el hallazgo del principio o Arxé. No caben sin éste raciocinio ni conocimiento cualificado, que de esta manera es la ciencia.

Es dificultad ya insuperable en los inicios que se hayan perdido los originales y hayamos de limitarnos nosotros a opiniones extrañas, formuladas, las más valiosas, por Aristóteles, Simplicius y Aetius.¹ Será afán nuestro elevar a síntesis el contenido de estas transmisiones. No es tampoco desdeñable la observación de Simplicius que Anaximandro vertía sus pensamientos en "lenguaje poético". Es éste adecuado a la belleza, mas no acostumbra a plegarse al rigor de la ciencia, que es racional, y no sufre vaguedades de sentimientos.

2. — *Principio*

"Todo lo que existe es principio o de él viene", en lo interno y en lo foráneo, como esencia y actuación. Se biseca ésta en eficiencia y fin. Se ha de otorgar al principio esta complejidad, porque "de él todo viene y en él todas las cosas se reducen". Es lograda esta fórmula, conservada hoy por los pensadores modernos; es definitiva y posibilita la inducción, camino primero de la ciencia, que el segundo es la deducción, de recorrido inverso, y, en su extremo más elevado, es cosa de la metafísica, y de la técnica su arribo a las particularidades, maleables por la ciencia.

Es formación de la esencia el principio interno. Y esto es peligroso, porque puede conducir a panteísmos formales y materiales. Si se escoge la forma, elevada a idea o imagen, como centro de reflexión, se avanza camino del idealismo, de composición variada con las modalidades sofisticas y platónicas, o de las más agudizadas en el siglo postremo. Y Anaximandro afirma que el principio es "elemento de todos los seres". Y sí acaece realmente: todo elemento es principio. Mas invertir los términos oracionales es asentar el panteísmo. Para

¹ ARISTÓTELES, *Física*, Lib. III, c. 4, 203b. SIMPLICIUS, *Física*, 24, 13. AETIUS, *Dox.* 277.

ello es menester que el principio y el elemento sean de igual condición. Y no cabe esto en el pensamiento de Anaximandro. Este elemento no es "ninguno de los cuatro", afirmados por los físicos; es de naturaleza distinta y substrato de elementos conocidos; el substrato, afinado intelectualmente, es abstracción. No es ésta de orden formal, que daría la lógica, aportación más tardía; es material, y su instancia suprema es el ser, en el que entiende la metafísica.

Una de sus diferencias frente a los elementos es su carácter de infinito. Brota la duda acerca de la infinitud, si se encoge ésta a lo material, como era uso en los físicos helenos. Mas no es esto hacedero por las tres cualidades que Aristóteles le asigna. Y son la inteligencia, la amistad y la divinidad. En su discernimiento, tropezamos con una dificultad suprema, y es que estos pensadores desconocían la definición, hallazgo socrático. Si la afirmación aristotélica se limitara a la inteligencia o a la divinidad, sería de gran alivio; mas la amistad es nuevo atrezo añadido. Utilizando elementos posteriores, podemos elevarlo todo a una síntesis más alta, que es la espiritualidad, que de esta guisa son la inteligencia, la amistad y la divinidad. Es negativamente infinito el intelecto por no atenerse a las limitaciones corporales y por alargarse a todo ser; de igual condición es la voluntad, que la amistad no es sino querer desinteresado. Es infinitud positiva la divinidad. Hay aquí apuntados dos avances determinantes. Es uno de ellos que ya no se otorga plaza a los dioses mitológicos; sólo cabe un Dios y éste espiritual. Y es el otro dar fundamento racional a la teología. Se inclina Aristóteles por lo último, por ser este principio divino, inmortal e imperecedero.

3. — *Propiedades*

Es origen de las propiedades la doble condición de lo esencial y de lo infinito. No es engendrado el principio ni corruptible, que son limitaciones la generación y la corrupción. Es primero el comienzo y llégase luego el término. Estas dos propiedades imprimen en el ser finitud esencial y temporal: comienza la existencia y, en un momento, fenece. Apóyase forzosamente Anaximandro en la existencia, porque le es desconocida la definición, formulación de la esencia.

Es más envuelta la infinitud, que puede concentrarse hacia dentro, que es la línea de la esencia, y alargarse hacia fuera, que lo es de la actuación. Goza lo infinito de dos condiciones. Y es la primera carecer de los límites nacidos de la generación y corrupción. Esto es interesante, porque puédesse llegar, en caso contrario, a la indefinición. Y "el principio, según Anaximandro, es indefinido".

No es de pareja ambigüedad la actuación, que es universal: "principio de todas las cosas", "lo abarca todo" "de una manera necesaria". Es real, por ser

principio de todas las cosas: fundamento de la esencia y de la existencia; objetivo, por abarcarlo todo, y práctico, por dirigirlo todo a su fin. Y esto acaece de manera necesaria como le corresponde a la ciencia. Principio, universalidad, necesidad e inteligencia son los hallazgos científicos de Anaximandro. Es paso próximo de Heráclito el logos como ley.

II. — HERACLITO (*Sentidos juntos con la sabiduría; logos: ley dialéctica*)

1. — Primogénito de una familia en Efeso, Heráclito renunció a sus derechos culturales en favor de su hermano. No puede descuidarse este hecho al ocuparnos de su estilo. Son en él indicación y no expresión las palabras como acaecía en los oráculos griegos, ajenos a la esquematización categorial, origen de la claridad y precisión que heredó nuestra cultura. Que la palabra sea indicio y no más, es ocasión de indefiniciones. No es, pues, gratuito que se le llamara el oscuro.

Sus ocupaciones religiosas fueron ocasión de influencias culturales, venidas de Egipto. Nos es desconocido si Heráclito se trasladó a este país o fue el libro vehículo exclusivo. No puede extenderse esta incertidumbre al hecho de la influencia, que no se limita al contenido y se extiende a lo literario.

No es tan aguda la influencia que mengüe personalidad al estilo. Es impetuosa su expresión, que excluye toda medida; no hay en él desarrollo, necesario para una explicación del pensamiento; es concisión forzada el empeño de producir fuerte impacto en el lector. Es, por otra, parte, dominio de la lengua encerrar en breve espacio lingüístico mucha cantidad de pensamiento; es empleado por Lutero en la Edad Moderna y en la Contemporánea por Nietzsche. Como éste, tampoco se complace Heráclito en los detalles, que exigen análisis y precisión; es de mayor impresión la brillantez de lo indefinido.

2. — *Mitología*

Como todo lo generalizado, la mitología es de ardua fijación; no es ésta empeño de Heráclito, que se limita, como Xenófanes, a la crítica de Homero y Hesíodo, maestros de Grecia. Le dedica a aquel dos textos (56 y 42) y uno solo a este (57). Es irónico el primero e irrespetuoso el segundo. Siendo el más sabio de los griegos, Homero no supo descifrar el acertijo de unos muchachos. Y es exageración deducir de aquí la conclusión universalizada que los hombres se engañan en el pensamiento. Esta falta de comedimiento y de respeto le arrastra a pedir que se excluya de los juegos al maestro y que con vergajos se le azote.

De pareja acritud es el enjuiciamiento sobre Hesíodo, maestro de muchedumbres, porque no sabía distinguir el día de la noche, que son una y misma cosa. Ironía, levantada a sarcasmo.

3. — *Sentidos*

Todo es sensible en la mitología sin teorías ni creencias, encogida a la percepción de la retina. Hesíodo eleva el realismo homérico a imaginaciones, que cobran veracidad, cuando coinciden con los sentidos. Y a éstos les niega Heráclito valor gnoseológico, actitud peligrosa, porque puede, en casos extremados, conducir, como veremos, a idealismos logicistas.

Son desiguales sus juicios sobre los sentidos. Es uno subjetivo —“¿La vista? Un engaño” (frag. 46)— y objetivo el segundo: “A la naturaleza le gusta hurtarse a nuestros ojos” (frag. 103). Hay un tercero, que no es desaforado y abre un resquicio a la validez: “Son malos testigos para los hombres, cuando éstos poseen almas bárbaras” (frag. 107).

Los sentidos más perfectos son la vista y el oído, y ambos fallan subjetiva y objetivamente. Se da aquí una restricción, y es que no sean bárbaros. Es bárbaro, en los comienzos, el extranjero. Se eleva, luego, con el tiempo, a lo cultural su significado y es de esta manera quien no posee la cultura helena, prototipo de toda sabiduría. Con ella son fidedignos los sentidos. Es pareja la actitud cartesiana.

4. — *Pensamiento*

Es impreciso e inestable Heráclito frente al pensamiento. Comienza por negarlo al hombre y concederlo a Dios (frag. 78). Es principio de interpretación la dualidad de la inteligencia, que es particular y común. Sólo ésta halla cabida en la ciencia por ser común a todos los hombres (frag. 113). Y es logro duradero su formulación, que conduce al racionalismo: virtud suprema y criterio universal de comportamiento.

De ella mana fluidamente la sabiduría, que no es aquí escalón primero de la gnoseología platónica: sabiduría, ciencia, fe, opinión, duda. No es levantada y en su humildad se contenta con “decir cosas verdaderas y obrar en conformidad con la naturaleza, escuchando su voz” (frag. 112). No es tampoco la aristotélica de ciencia especulativa de los principios primeros, que esto es la más alta filosofía. Es más extensa y es, acaso, virtud su traducción castellana, que es veracidad en lo de la inteligencia y obrar, en la praxis, conforme a las inclinaciones de la naturaleza. No es voz de ésta la sensibilidad,

que en sí es fallida, y cobra únicamente valor en la razón común; es también praxis vital al igual que la conciencia.

5. — *Objeto del pensamiento*

Es sugestivo este tema por varios motivos. Y es uno de ellos la distinción entre cultura y ciencia, que postula, desde ahora, rigor de sistema. Esta nueva modalidad es de sumo interés en el racionalismo: el pensamiento cualificado por la conciencia, hecha de principios universales, otorga una interpretación racional de lo existente. La polymathia no es instrucción de la inteligencia (frag. 40). Carece de rigor especulativo la argumentación y se contenta con señalar lo absurdo a que conduce este camino: en esta hipótesis serían también sabios Hesíodo, Xenófanes y Hecateo. Una vez más, la dureza de espíritu reemplaza el argumento sereno.

Es de estilo dispar el fragmento 10 con universales afanes sapienciales; es objeto del pensamiento lo que es completo y lo que no lo es; lo que está de acuerdo y en desacuerdo, en armonía y en desarmonía; lo armónico y lo desarmonico implican unidad y variedad. Es sabiduría trepar de la variedad a la unidad y de ésta bajar a aquélla. Su estilo y carácter impidieron a Heráclito sacar las consecuencias de tan prometedores principios; camino doble, intuición en Xenófanes, esbozo en Parménides y sistematización en Aristóteles; son los métodos deductivo e inductivo, los posibles recorridos de la inteligencia.

Es de parejo interés este fragmento: "yo me he buscado a mí mismo" (frag. 101). Si se estira este principio a extremismos, puédesse llegar, según Jaspers, a dos estilos básicos del filosofar. Uno es el racionalista con propósitos científicos; no es así el existencialista, que para él es orientación vital la filosofía. Mas la ciencia, en el racionalismo moderado, no rebasa, en ningún momento, la categoría de perfección, ni se alza a finalidad suprema, que ésta es siempre la felicidad. Lo enseñó Aristóteles y lo sostuvieron San Alberto y Santo Tomás, su discípulo, máximos pensadores medievales. Problema inquietante y es solución determinar qué es el yo y dónde descansa su beatitud.

6. — *Método*

A. — *Logos*

Sucede con el *logos* lo mismo que con el mito, dos palabras desgastadas por el uso con la mengua natural de contenido. Es palabra, conversación, discurso, idea... Y es afán de Heráclito adelgazarlo y elevarlo a categoría intelectual, asignándole el oficio de norma. No es extraño su pesar porque los hombres, oyéndolo a menudo, no lo hayan nunca comprendido. Es norma,

porque "todo acontece según esta palabra" (frag. 1). Es ley la norma, según la cual acaecen necesariamente todas las cosas.

Es de gran interés este hallazgo y su desarrollo alcanza ser lógica en el juicio y en el raciocinio, con otras dos funciones, que son "la distinción y la explicación de la naturaleza de cada cosa". Dos principios primarios del conocimiento. Sin distinción no hay claridad en la idea. No es de menor peso la explicación, porque de esta manera será, en lo sucesivo, la filosofía en su propósito de hacer comprensible la realidad y alcanzar la evidencia. Explicación es sacar menudamente lo comprendido en algo mayor, y esto es, en ciencia, virtualidad en las premisas.

Dos son los conocimientos, uno particular y otro común, de validez dispar. Es vulgar el acervo de impresiones y reacciones primarias de los nervios sin criterio, que éste es no más juicio fundado. Y los fundamentos racionales son comunes a todos por ser universales (frag. 72) y necesarios. Es ley la norma universal y necesaria. Ley, universalidad y necesidad, tres contribuciones definitivas para la filosofía (frag. 2).

Cabe pensar que estos caracteres dan objetividad a la ley. No es esto así, porque el logos es cosa del alma (frag. 115). Y, por ello, es subjetivo. Y es idealismo el subjetivismo añadido al logicismo. Adelantando acontecimientos, más tarde confirmados, puede afirmarse que es dialéctico este idealismo y permite, según Hegel, superar, en una unidad más levantada, el empirismo kantiano y los idealismos de Schelling o de Fichte.

B. — *Dialéctica*

a. — *Contrarios*: Se extendió, sin medida, en el siglo postrero; la dialéctica con la filosofía hegeliana y la ideología marxista. Es dialéctica el proceso de descomponer, por análisis, en sus ingredientes, la unidad y unirlos, después, de nuevo, por síntesis. Son éstos dos oficios, que los clásicos asignaron al juicio: separar para unir. No es novedad de modernas teorías, que sólo es nuevo el comenzar la reflexión científica por un principio psíquico, que es secundario.

Aunque Heráclito, descomedido, proclamara, en sus comienzos, el fallo de los sentidos acude, en este punto, a la experiencia del río (frag. 12, 49a, 91): "No nos bañamos dos veces en el mismo río". Al descender a él, después de corto tiempo, el agua que compone el río, es ya otra. Es condición del río que corra, incesante, el agua.

Es precipitación contentarse con la renovación del agua. Es río el deslizarse del agua por el cauce, y es función permanente de éste imprimir direc-

ción constante a la fluidez continuada: renovación y permanencia. Y si la renovación es variedad, es unidad la permanencia.

No se agota este empirismo en los sentidos externos. Una reflexión repensada patentiza que el fragmento 49a tiene dos extremos. Se habla en el primero del río, citado otras dos veces; es interiorización el segundo: "Nosotros somos y no somos". Es esto experiencia existencial, por la que percibimos la vida y la muerte como componentes de una unidad superior, que es la vida total. Esta teoría es más alta que la existencialista moderna y muy cercana a la cristiana. Y sería igual, si se le añadiese la resurrección como escatología.

Cañidos a la movilidad de lo diverso, nos es negado, en ciencia, emitir un juicio, que es fijación en un aserto aceptado o rechazado, merced a leyes estables, necesarias y universales.

Fue opinión extendida que estas cualidades no podían coexistir con los contrarios; opinión esta errada, porque los contrarios son momentos y no alcanzan el extremo, donde descansa la ciencia definitiva; son una parte y no la totalidad, que la otra es la armonía, por la que el todo se levanta a complejo.

No gozan de igual rango ni valoración las dos armonías posibles, y es mejor la invisible (frag. 54). No es esto arbitrariedad después de negar a los sentidos conocimiento. Y es seriedad intelectual acoger únicamente la armonía invisible.

Gozan los contrarios de universalidad, porque "todo se hace por los contrarios". Y esto es discordia. Mas no puede negárseles utilidad, que es concepto relativo, y tiene, por ello, razón de ser en algo foráneo, que es, aquí, armonía (frag. 8). La supeditación de los contrarios a la armonía es la clave para entender correctamente la dialéctica. Lo explica Heráclito con los ejemplos del arco y de la lira. Si el bastidor y la cuerda del arco no se flexionaran, distanciándose con violencia, no tendría la flecha vuelo suficiente. Y si, mientras la mano izquierda sujeta con fuerza la madera, no soltara la derecha, con decisión el cordel, no saldría la flecha camino de la diana. El estremecimiento de la flecha, clavándose, es proporcional a la vehemencia con que el arco y la cuerda se distienden. Así, "todo lo que lucha consigo, puede hallar natural-acomodo".

b. — *Uno*: Es exigencia de la armonía que los diverso y contrario hallen común cobijo, que les otorga unidad: es el uno, de prolongada influencia hasta nuestros días. No pueden descuidarse las afirmaciones del fragmento 88: "lo que está en nosotros, siempre es uno y lo mismo, como la vida y la muerte, la juventud y la vejez". Es juventud la vida y vejez; ambas forman la vida total, que es existencia auténtica. Y esto es interesante para una opción religiosa y escatológica de la vida; no es término la muerte mundana, que es sólo lado

de una realidad más subida. “El cambio de lo uno da lo otro; el cambio de lo otro, da lo uno”. La alteridad es sólo cambio de la unidad, y ésta de aquélla; es el devenir, ser verdadero. Mas no puede levantarse a definitivo, porque, cuando hablemos de ciencia, no será el devenir lo buscado. No es real el uno sin la alteridad, ni ésta sin aquél; el devenir es no más camino hacia la unidad superior, que ambos abarca. Siempre es centro de la reflexión filosófica el uno. Es el proceso de la *Ciencia de la Lógica*, de Hegel, cuya parte primera, la objetiva, es metafísica; subjetiva y lógica, la segunda, y, por ello, idealista. Es inverso el camino en el realismo.

C. — Sabiduría-uno-ley

a. — Sabiduría: es llegado el momento de determinar qué es sabiduría. No es desacertado seguir un doble proceso. Es el primero, que la *polymathia* no instruye la inteligencia. Cabe aquí un equívoco, que puede ser ocasión de yerro: que el filósofo no haya de poseer extensos conocimientos. Más este “ha de ser conocedor de muchas cosas” (frag. 35). Tiene el sentido de que el acervo de conocimientos, sin discernimiento, no es ciencia; supone ésta, además, estructuras añadidas. Y así, es sabiduría “el conocimiento del pensamiento que lo gobierna todo y en todas partes”. Lo sensitivo, lo vulgar y la cultura carecen de estos requisitos, que se cumplen, cuando se aprehende el pensamiento total y universal. Es peligroso por su posible desconexión de la realidad este aserto, aunque no se lo prive de universalidad. Los universales fueron ocasión de realismo exagerado y de idealismos agudos. Es, en cambio, lograda esta fórmula heracliteana en teología. Así, no sería ésta ya estudio de los dioses sensibles ni se ocuparía con sus andanzas mundanas. Sería universal este Dios por extenderse a todas las cosas su gobierno. Y esto es providencia, visión mucho más amplia que la ofrecida por Aristóteles.

No es imperioso que nos recluyamos en la teología; podemos quedarnos cómodamente en filosofía, por ser empeño suyo la totalidad, alcanzada únicamente en metafísica. Son también objeto de ésta el pensamiento universal, que es ser todo lo que existe. Es de variado significado el vocablo pensamiento. No es objeto de la filosofía primera la realidad bruta, que es siempre concreta y no trascendental, mientras que aquél, como el pensamiento, es universal.

Es triple la estructura del pensamiento. Es nivel inferior lo concreto, que así es la realidad conocida; y superior la idea, afincada en la inteligencia. Entre estos dos extremos, como reproducción, se ubica la imagen, como, en el espejo, el reflejo de algo extraño. Y esto es ser metafísico: la imagen intelectual con fundamento en la realidad, porque de ella parte la reflexión y en ella acaba.

De ahí que sea sabiduría el pensar que todas las cosas son uno (frag. 50), y es su formulación el “confesar que todas las cosas son uno”. Si el uno es

igual a trascendencia, es objeto apropiado de la metafísica; no lo es, en cambio, si es sinónimo de propiedad, que esto es parcialidad, o de realidad independiente, que esto es comienzo cosmogónico plotiniano o panteísmo espinozista.

b. — Es de rara perfección el fragmento 114. Es sujeto de la sabiduría la inteligencia común y no la particular, porque la razón es universal y se extiende a todo y todo lo gobierna: “Quien habla con inteligencia, ha de apoyarse en la inteligencia común a todos”. Y esto es así, porque la ciencia, en Heráclito, goza siempre de la ley, que es, por naturaleza, universal y necesaria. Se completa este extremo con una explicación de categoría ejemplar. Era cosa usual entre los griegos la política, que es lo concerniente a la polis. Cabe que ésta se apoye en la tiranía, que es fuerza bruta, o en la ley, que es exigencia del espíritu. No descansa la ley en asientos humanos, contrario a lo que acaece en las democracias modernas, reaccionarias contra ideas históricamente pasadas; se basa, por reducción, en la ley divina: “Las leyes humanas tienen un solo fundamento, que es una sola la ley divina”, porque ésta “lo domina todo, según complacencia, suficiente en todo y lo sobrepasa todo”.

La reducción intelectual conduce a Heráclito, de la mano, a Dios. Es interesante, a este propósito, recordar que fue preocupación de aquellos pensadores hallar racionalmente el tercer dato del tríptico cultural heleno. Fue primero el cosmos, mundo organizado, y segundo el hombre, y es aquí racional el camino hacia Dios. Xenófanes es el primero en formular una teología científica. Nosotros lo hemos pospuesto por la coincidencia con Parménides, su discípulo, en los planteamientos primeros de una metodología científica.

c. — *Estructura*: No es acto simple la sabiduría, que es compleja con “ver, entender, aprender” (frag. 55). Patentiza progreso esta afirmación por incorporar a la sabiduría dos nuevos elementos: los sentidos y el aprender. Es esto ampliación y no rectificación. Aislados, no son de fiar, en gnoseología, los sentidos, mas sí, y necesarios, asociados al entender. La filosofía no puede renunciar a esta duplicidad, que la enfrenta a los sofistas, a Sócrates y a Platón. Si el orden expositivo corresponde al proceso cognoscitivo, se ha inaugurado un nuevo estilo de filosofar: todo conocimiento empieza en los sentidos y se eleva gradualmente a lo intelectual, que es propio del entender. Nuestra presunción está avalada por el tercer dato, que es el aprender. La ciencia es también resultado del estudio, como esfuerzo y trabajo, que ésta es su etimología, y no de recuerdo de lo ya sabido.

d. — *Sabiduría - uno - ley*: Guarda la sabiduría relación estrecha con el uno y con la ley. Por ser objeto el uno, es forzosamente única la sabiduría (frag. 32). Emanan de aquí graves consecuencias, y son la imposibilidad, como ciencias, de las filosofías segundas y de las matemáticas, secuelas estas naturales del método andado. Si el uno es ocupación exclusiva de la sabiduría, quedan fuera de su alcance la variedad y los contrarios. Sólo cabe la sabiduría, cuando se “afirma que todas las cosas son uno” (frag. 50).

No es principio del conocimiento la ley, que "la ley es obediencia al uno" (frag. 33). Es inquietante esta insistencia obsesiva, que puede conducir, de una parte, a sistemas tan extremados como los de Plotino o de Hegel y, de otra, identificados ser y uno, que se le niegue realidad a lo diverso y tenga esto que contentarse, en Spinoza, con ser pura modalidad de una esencia extraña.

III. — XENÓFANES (*Supremacía de la sabiduría; dos fuentes de conocimiento: revelación e investigación; eternidad del mundo*)

Aunque el contenido de los fragmentos conservados sea, en general, el mismo, no es desacertado, en este caso, descuidar el estilo. Según esta pauta, formaremos tres grupos. Serán comienzo los trozos hallados en las *Tragedias*, de Ateneo; seguirán *Sillas* y *De la naturaleza* y se llegarán, a postreras, las *Doxologías*, de Simplicius y Aetius.

Es teólogo Xenófanes y fino; todas sus reflexiones son acertadas y muchas de ellas incorporadas, de modo definitivo, en la ciencia de Dios; son famosas sus críticas de la mitología, que algunos, sin fundamento, extendieron al concepto mismo de religión. Mas no es propósito nuestro la teología que lo es, y único, ir a la caza de conceptos nuevos que contribuyan a la estructuración de la filosofía, en general, y, en especial, de la metafísica.

1. — *Elegías*

De Ateneo, gran erudito, tomamos, sólo los números XI y X.

XI. De todo lo que enseñaron los antiguos, retengamos solamente los "nobles pensamientos sobre la virtud" y "dejemos a un lado los combates de Titanes y de Gigantes, las aventuras de los Centauros, fábulas inventadas por los antiguos. Lejos de nosotros las querellas, los propósitos fútiles y los pájaros; tengamos siempre para los dioses la mirada que ellos merecen". Es moral esta actitud y no especulativa, basada en la voluntad, sin presupuestos racionales.

X. Hablando de ciencia, gana en seriedad este fragmento. No sea esto ocasión de extravío intelectual, porque es limitado afán suyo patentizar, contra todo uso, la primacía de la ciencia sobre el honor otorgado en los juegos a los vencedores. Y es apoyo la política, que ninguno de estos héroes puede regir la ciudad con el acierto de las leyes. Estas son supremas y de mayor utilidad que la victoria militar. En este primerizo intelectualismo es valor supremo la ciencia.

2. — *Fragmentos*

Son de interés estos dos grupos de fragmentos que forman *Sillas* y *De la naturaleza*, porque, en ellos, encontramos, por vez primera, dos caminos de la ciencia. Es negativo el primero y positivo el segundo. Tienen ambos una preocupación teológica, que no es la nuestra, que es la filosofía. Todo es aquí inicio, conciencia en Parménides y en Aristóteles sistema.

a. — *Sillas*: No es rareza aducir varios números (5 y 16) en apoyo de un ateísmo clásico. Es más disparatada exageración afirmar que son origen racional del ateísmo. No nos detenemos en este punto, porque es algo extraño a nuestro negocio. Permítaseme tan sólo indicar que tales afirmaciones patenti-
zan rara inepticia y desconocimiento de la estructura del pensamiento de este autor, que ahora nos ocupa. El ataque despiadado contra la mitología se ha extendido, con irracional desmedida, al concepto de religión. Y es leve enjuiciamiento de esta ignorancia, que no se ha llegado a la lectura de *De la naturaleza*. Acaso sea también explicación posible que se citaran los textos sin leer los originales. Y esto, además de inepticia, es deshonestidad intelectual.

Es, en cambio, interesante el texto 18, que cierra *Sillas*, donde caben dos fuentes de conocimientos: la revelación y la investigación. Es de singular intuición este binomio gnoseológico, esquema de la cultura cristiana. Por ser incompleta la revelación, es de suma importancia la investigación. Aparte valoraciones, es logrado asentar que la investigación es un presupuesto inexcusable de la ciencia.

b. — *De la naturaleza*: Es de condición diversa *De la naturaleza*. Aunque en esta obra se hayan alcanzado precisiones teológicas insospechadas, objeto de reflexiones de todos los grandes filósofos posteriores, y muchas de sus fórmulas estén incorporadas en la ciencia cristiana, nos detenemos únicamente en su gnoseología. No se alcanza en este punto pareja altura, aceptado plenamente por sofistas y escépticos, y colocado por Platón en cuarto rango, que es la opinión, cercana a la última, que es la duda. Son tres sus asertos, porque el primero, negativo, se biseca. “No hubo en el pasado ni habrá en el futuro persona que haya logrado conocimiento cierto sobre los dioses y todo lo expuesto. Si esto fuera posible, nadie podría tener conciencia de ello. Sólo cabe la opinión, que es lo que reina por todas partes”. Y es complemento el fragmento 35: “esto es lo que me ha parecido que se asemeja a la verdad”.

3. — *Doxologías*

a. — *Simplicius*: Es primera la recogida por Simplicius. Son ocupación casi exclusiva de éste la teología y sus acertadas formulaciones. Es pensamiento central la identificación del uno con Dios. Este avance notorio no se ha conservado, de hecho, en ningún otro pensador griego. Platón y Aristóteles se mueven en los principios con desenvoltura, que se hace, con la aplicación, torpeza.

Tres conceptos retienen nuestra atención en filosofía. Es uno de ellos el infinito, de contornos precisos, que olvidará, desgraciadamente, Parménides en la acritud de su disputa con Melissos. Y es infinito carecer de principio, y de medio, y de fin. Sólo por analogía puede aplicarse, en metafísica, al ser, resultado de la abstracción camino de una síntesis suprema. El infinito del que Xenófanes habla, es de condición independiente, propio de la divinidad. La esencia del ser metafísico tiene principio, y medio, y fin, porque es cosa de la ciencia, que, por ser de naturaleza conceptual, se afinca en la inteligencia humana, esencialmente finita. El ser metafísico es infinito, porque, en su universalidad, es aplicable a todo lo cognoscible.

b. — *Aetius*: De la información de Aetius entresacamos un principio, mantenido por los pensadores con repercusión nada desdeñable en metafísica y en teología: “El mundo es no engendrado, es eterno e incorruptible”. No cabe, desde este momento, la creación. Es presupuesto de ésta la nada, palabra equívoca, necesitada de esclarecimiento. Es, en Aristóteles, negación de la esencia y de la existencia; no es de esta guisa en Hegel, opuesta, como término de la relación, que implica alteridad, al ser; es no-ser u otro: identidad distinta. Guarda este sentido positivo en Heidegger, si en éste, con su irracionalismo, cabe claridad de conceptos. Sólo la entrada del cristianismo en la cultura hará posible, en la ciencia, la creación. Y será una de sus consecuencias agudizar la contingencia, principio derivado, elevado, a veces, en el existencialismo, a primero, como en el sistema sartriano, de reflexión mundana.

IV. — PARMÉNIDES (*Método, ser, verdad, certeza*)

1. — Por sus hallazgos de los métodos y del ser, Parménides fue tenido por el mayor de los pensadores presocráticos; mas llegóse el siglo XIX y Hegel levantó a Heráclito sobre los otros pensadores por haber dado con la dialéctica. Fue breve el oscurecimiento y comenzó, a poco, un nuevo esplendor con los empeños ontológicos de Heidegger y de N. Hartmann.

2. — *Estilo*: Fue principio de Boecio la función lingüística en ciencia y en arte. Es inexcusable en aquélla la precisión, que expresa, ceñida, el concepto, y es cabal en poesía la belleza. Desconocedor de estos cánones, vierte Parménides sus meditaciones científicas en moldes de inspirada poesía. Y es esto enredoso para la mente en su empeño de descifrar tantos acertijos estéticos e intelectuales.

No es uniforme su estilo, que es poético en los comienzos, y, al ir dejando, en su andadura, metáforas, adquiere sobriedad intelectual y llégase a la aridez de los aforismos. Esta ambigüedad literaria, nacida de la disparidad de expresión y contenido, es para nosotros desconcierto, que no sabemos, a veces, con certeza si el texto prolonga el mito, o es sólo ocasión buscada de inspiración poética, o nos ofrece la ciencia con extraños aderezos. Si fuere el propósito la posibilidad postrera, no se evacuaría la duda más radical, que es la perplejidad de no saber si se trata de teología o de una ciencia natural con planteamientos y principios metafísicos. Todas estas dudas punzan nuestra inteligencia e invalidan científicamente las conclusiones alcanzadas. Al igual que a Heráclito, se le llamó a Parménides el oscuro.

No son tan fuertes estas reservas que anulen toda contribución. Es una la fina inspiración patentizada con maestría en el lenguaje; y otra los valiosos hallazgos en metodología y en ciencia. Hay en los fragmentos logradas metáforas, muy ajustadas al pensamiento:

“Las yeguas que me arrastran con todo el poder de mi deseo me llevan, y como conductoras iban las hijas del sol cuando partiendo hacia el muy renombrado camino que por todas las ciudades trae la luz sabedora. Por ése

era yo arrastrado. Pues por allí me llevaban las hábiles yeguas tirando del carro y las jóvenes muchachas guiaban mi camino.

El eje brillante en el medio, acelerado por las dos ruedas de cada lado girando, lanzaba un agudo silbido de flauta, y las hijas del sol, abandonando la casa de la noche, se apresuraban a llevarme hacia la luz y apartaban los velos de la cara con sus manos. Allí las puertas de los caminos de la Noche y del Día están. Con el dintel que tienen y su umbral de piedra se elevan ellas en el éter y se cierran por grandes hojas de las que Dike, la de los muchos castigos, tiene los cerrojos alternantes.

A ella abordaron de hábil manera para que quitara pronto de las puertas el cerrojo reforzado de fragor. Hicieron éstas una abertura inmensa desplegando las jambas labradas de bronce girando la una tras la otra sobre sus goznes, bien ajustadas por traviesas y bisagras. Por allí a través ellas derechamente por el camino las muchachas mantenían el carro y las yeguas. Y la Diosa me acogió benévola y con su mano tomó mi mano derecha y de este modo me dirigió la palabra y me dijo.”²

Es belleza la metáfora, afanosa, en su semejanza, de impropias significaciones. Esto, que es pulcritud, es dificultad, asimismo, en filosofía, que es ciencia y búsqueda de precisión verbal como expresión ajustada a la idea. Y no es menor ocasión de yerro el uso descomedido del aforismo o hacer física con planteamientos especulativos, que excluyen, por naturaleza, la experiencia.

3. — Método

a. — *Necesidad*: Es condición del método “el amor a la justicia y a la verdad”, y no la suerte. Esta puede intervenir ocasionalmente para facilitar o dificultar el estudio Enseñaron los pensadores primeros que hay dos caminos. Uno de ellos es la investigación y otro la revelación divina. Y tal vez nos hallemos aquí en esta situación, que es la diosa quien habla y el joven aspirante a la filosofía tiene el oficio de escuchar las enseñanzas venidas de lo alto. Pero aun así, no es menos cierto que el discípulo ha de poseer cierta disponibilidad hacia la justicia, que es reconocimiento de la verdad.

Es paso segundo obligado la cultura, que proporciona extensos conocimientos de todas las cosas, y no la *polymathia*, descartada por Heráclito, sino como la expone Aristóteles en su libro primero de la *Metafísica*. No se trata aquí de la posibilidad de la ciencia, sino del método, que es crítico o juicio fundamentado. Sólo es esto hacedero conociendo muchas y variadas opiniones tamizadas por un juicio bien asentado. Este principio, que es acertado, es completo por indicarse el medio a él conducente, y es la “encuesta que se extiende sobre todo y en todo” (frag. 1). No debe recaer este juicio sobre las opiniones ni sobre su estructura; es finalidad propia la realidad o contenido. Esta disposición objetiva patentiza grandes logros científicos y humanos: crítica es lo

² “Parménides”, en *La realidad presocrática*. Estudio y traducción de Matilde del Pino. Barcelona, 1981, pp. 75-76.

mismo que enjuicionamiento racional de la realidad de las opiniones recibidas. Esto es cultura y ciencia.

La crítica no es sinónima de ruptura con la enseñanza, con la "escolástica", o ciencia impartida en la escuela donde el maestro expone el resultado de comprobadas experiencias. Es escuchar en los inicios, y asimilar teorías que se han mostrado válidas, y seguir los caminos que han alargado la investigación de la ciencia.

La encuesta es fundamento del método que es universal por su objeto: comprende toda la realidad de la cultura helena: mundo, hombre, Dios. Y así, no quedan fuera de la filosofía ni la ética, ni la verdad, ni las opiniones de validez hipotética: el "corazón inquebrantable", "la verdad bien redondeada" y "las opiniones humanas". Y éstas, opuestas al corazón y a la verdad, son las teorías de los antiguos, que formularon, gratuitamente, ciencias físicas y morales. Y es rechazo de todo apriorismo la insistencia de la diosa en que la investigación es basa exclusiva del humano conocimiento.

b. — *División del método*: Es uso afirmar que Parménides asentó dos caminos, de los cuales uno es verdadero y el otro falso. Y es su origen que se dividan en tres partes los fragmentos conservados: *De la naturaleza*, *Camino de la verdad* y *Camino de la opinión*.

Mas el fragmento 6 añade el complemento de que el último camino se biseca: "En primer término aparta tu pensamiento de este camino de investigación que acabo de condenar; haz otro tanto con aquél por donde yerran, de aquí para allá, los hombres ignorantes, de doble rostro". Es doble el mandato de la Diosa; y es primero el abandono del camino de la opinión, y el segundo alcanza el de los ignorantes. Dos son las prohibiciones. Atañe una a las teorías elaboradas sin método adecuado; y la otra a "los hombres ignorantes" y mal intencionados, que son "de doble rostro". Esta doblez es cosa de la moral y no de la ciencia: son los moralistas. No se puede científicamente aceptar una moral que no sea consecuencia racional de la metafísica, que entiende en el ser y en sus propiedades. Y la norma de comportamiento es una de ellas. Hay coincidencia en ambos casos, y es que los dos son metodológicamente falsos, y, por ello, deben ser igualmente rechazados. Esta es la actitud cartesiana.

El primer camino "dice que el ser es y no es posible que no sea" (frag. 4-5). Es la existencia necesaria del ser. Y es el segundo "estrecho sendero en el que nada puede aprenderse". Es inútil si no perjudicial.

Método del ser o de la verdad: Es costumbre llamar a este camino de la verdad; no creemos que esto sea acertado, porque la verdad, en este camino, es consecuencia de la existencia necesaria del ser. Parménides lo define en estos términos: "Con toda necesidad es preciso decir y pensar que el Ser existe, pues el ser" (frag. 6). Tres son los constitutivos: existencia necesaria del ser, pensar y decir.

Hay jerarquización y no paridad en estos tres elementos aludidos. Es primero la existencia del ser, viene a continuación el pensar y llégase a postreras

el decir. Pensar y ser son lo mismo: idealismo y, en verdad, el más extremado en filosofía. Sólo tiene vigencia el decir como expresión del pensar y del ser. No es esta graduación fruto de reflexiones tardías, que así nos lo indicó la definición del camino primero: "dice que el Ser es y no es posible que no sea". Es afianzamiento el segundo, donde sólo se tropieza con el no-ser y nombres concretos: "Esto es, pues, según la opinión, lo que ha existido y lo que existe; después todo se acrecentará y morirá. A cada una de estas cosas los hombres le han atribuido un nombre particular".¹⁸ Forman esta vía la existencia contingente, que es no-ser, y el nominalismo sin contenido necesario: la existencia fenecida, que ya no es existencia, y la actual, que pronto no existirá, abocada, después de fugaz esplendor, a la muerte.

Propiedades del ser: Doce son las propiedades del ser metafísico, que las otras pertenecen a la física: increado, imperecedero, completo, inmóvil, eterno, uno, continuo, necesario, entendido, indivisible, finito. De todas ellas retiene nuestro interés por dos motivos la finitud: es interno uno y accidental el otro, ocasión de polémica con Melissos. "Por consiguiente, no es posible que el Ser sea infinito; en efecto, nada le falta y, si fuere infinito, le faltaría todo" (frag. 8). No es razonable este aserto. Acaso sea esclarecedora una reflexión lingüística, como la que acaece en el idioma latino. No es originario el vocablo finito, que es derivado del presente finire; es participio pasado e indica que la acción ha terminado por tocar a su fin. Y esto es acabamiento, que es perfección. Y Dios, en este sentido, es el ser más finito por ser el más perfecto. Es opuesto infinito, no terminado y, por ello, imperfecto. Y este es el adjetivo que aquí, con energía, niega Parménides, al ser.

Mas no es ésta significación exclusiva, que cabe también ser rechazo de límites. No es esto algo extraño al pensamiento parmenideano: "El ser es eterno... es sin comienzo y sin fin, puesto que hemos rechazado absolutamente la idea de su nacimiento y de su muerte". Carecer de principio y de término es la mayor infinitud que pueda asignarse a una cosa. Y esto es lo que sostenía Melissos: "Lo que no ha llegado a ser y es, ha sido siempre y será siempre, no tiene comienzo ni fin, sino que es infinito" (frag. 2).

Es idéntico el contenido de las fórmulas del maestro y del discípulo. Es otra la ocasión de tan vehemente disputa y metodológicamente de suma importancia. Es el centro de reflexión, que determina un sistema y da nacimiento a una nueva concepción de la ciencia. Es en Parménides la existencia necesaria del Ser y la infinitud del Ser en Melissos. No es ésta discrepancia de poca monta, que es central. Melissos levanta a categoría primera un principio derivado. Demuestra la historia de la filosofía que esta inversión de principios fontales conlleva determinantes consecuencias en ideologías, que advendrán, posteriormente, concepciones dispares del mundo.

Ser-pensamiento: Es espinoso el problema planteado por Parménides, de difícil solución y de graves consecuencias, que se encaminan a un idealismo monista: "En efecto, es la misma cosa pensar y ser" (frag. 4-5). Es metafísico este aserto, corroborado con una modalidad epistemológica: "El acto del pensamiento y el objeto se confunden. Sin el ser, en el que está anunciado, no

puede encontrarse el acto del pensamiento; porque no hay ni habrá nada jamás fuera del Ser" (frag. 8). Se llevan las cosas aquí a un extremismo unitario: el acto de pensar es el ser, y lo es, asimismo, su objeto; son, pues, idénticas estas dos cosas. Mas puede ser explicación satisfactoria colocar este problema en la existencia: "La decisión sobre estas cosas está en este dilema: existe o no existe". No es, pues, planteamiento adecuado si estos datos poseen esencia idéntica o diferente; todo queda encogido dentro de la línea existencial: existencia o no existencia; existencia igual a ser y no existencia igual a no-ser. Así las cosas, no cabe panteísmo ninguno. Afirmar que el acto del pensamiento y su objeto se confunden, es asentar que ambos coinciden en la existencia. "En efecto, es la misma cosa pensar y ser" es afirmar que el pensamiento goza de existencia.

Siempre se ha considerado a Parménides filósofo esencialista. Dentro de esta perspectiva son racionalmente insostenibles sus asertos; el dilema de ser y de no-ser dice referencia a la existencia, que es ser, y la no-existencia, que es no-ser.

Aunque las formulaciones de los presocráticos sean todas ellas indefinidas, nos es dado vislumbrar su contenido por una crítica interna, que nos da, en este caso que nos ocupa, un existencialismo primario y no un esencialismo. El ser es, por igual, atributo de la esencia y de la existencia; estas dos cosas son constitutivas del ser metafísico. La esencia sin existencia real no logra rebasar los límites de lo intencional, que es negocio exclusivo de la lógica y extraño a la ontología. Mas por la indefinición apuntada siempre será para nosotros, que escrutamos las intenciones de estos pensadores lejanos, un misterio el alcance o la delimitación de la realidad y del concepto.

Ser-verdad-certeza: No despierta en nosotros parejas suspicacias esta otra formulación, que es lograda e incorporada, de manera definitiva, a la ciencia: "Es el camino de la certeza, porque ella acompaña a la verdad" (frag. 4-5). La verdad es origen científico de la certeza; de ahora en adelante, toda ciencia ha de ser forzosamente verdadera. Y el reconocimiento de este postulado aquieta el ánimo con la seguridad de no errar, que no es otra cosa que certeza.

Conclusión del camino del ser: Es único el camino que lleva al ser, a la verdad y a la certeza, exigencias inexcusables de toda ciencia: "Sólo queda un camino por recorrer: el Ser es" (frag. 8): la existencia del ser. Aguardemos a Aristóteles, quien proporcionará otras cualidades que ayudarán a la estructura definitiva de la ciencia. Entre ellas, la evidencia. Será ésta ocasión de espinosos problemas, cuando se trate de afirmar la teología como ciencia. Si ésta conlleva, por naturaleza, la evidencia, todo intento de interpretación científica del dato revelado, excluye, imperioso, la fe. Y si ésta queda fuera, no es hacedero que la teología sea explicación racional del dato revelado, que es el contenido de la fe. Tema apasionante para los siglos doce y trece con dispares soluciones.

Método del No-ser o de la opinión: Puede ser introducción a este camino el aviso de que la Diosa pone "fin a las palabras dignas de confianza".

Terminan con ellas las reflexiones sobre la verdad y resta únicamente el andar que nada enseña o lleva al error. Es necesario conocerlo, porque, a un lado y a otro, se exponen, a lo largo, las opiniones de los mortales, y es decepcionante su desarrollo. Y es utilidad suya que el error es ocasión de enseñanza de no repetir pasados yerros (frag. 8).

Es uno de sus fallos que no es medio de investigación y que nada en él puede aprenderse. Y esto es así de necesario, porque el espíritu no puede aprehender el No-ser, que es la nada. Y la nada no puede pensarse, si no es negando, por un malabarismo intelectual, el ser. "El No-ser es nada, afirmación que te invito a pensar detenidamente (frag. 4-5). Que es "la misma cosa pensar y ser".

Y es confirmación el examen de la física precedente sin pruebas ni racionios. Las cosas, afirman los hombres, gozan de dos aspectos. Uno es el Ser y el otro el No-ser. Esta división es apartadora de la verdad, que ésta es cosa del ser. No se trata aquí de atributos opuestos o diferentes, que la oposición y la diferencia son confrontación de dos cosas, de la que deducimos carencia de identidad. Y el No-ser no es cosa ninguna.

Es extremada la deducción de Parménides y llega a negar toda existencia a lo contingente: "Lo que ha existido y lo que existe; después todo se acrecentará y morirá" (frag. 18). Y esto es así, porque sólo con el logos, que es ley universal y necesaria, se da la ciencia. Y ésta no sufre, por movedizo, lo contingente.

Son trágicas las consecuencias de este desaforado intelectualismo, que no se detiene ni en la exclusión científica de lo sensible. Y es admonición severa de que no se confunda la inteligencia con el cuerpo, cosa que era usual entre los naturalistas helenos, muchos de ellos materialistas. Despierta en nosotros interés la advertencia de que el materialismo se encamina, con naturalidad, a la desintegración de la filosofía. Nunca lo material podrá levantarse a universal y necesario. En él se manejan cosas "que no son más que nombres dados por los mortales en su credulidad". Y no es ciencia la credulidad, que esto es psicologismo, sino evidencia. Y esto, que es acertado, es, agudizado, igualmente peligroso: son arrojados fuera de la ciencia "el nacimiento y la muerte, ser y no-ser, cambio de lugar y alteración de brillantes colores".

Las palabras últimas son metáfora que otorga ligereza a un estilo de brevedad excesiva. Mas no debe ser la inspiración ocasión de inadvertencia de las realidades que conforman la física. En el afrontamiento de los dos caminos, el dogmatismo extremado del maestro es origen, en su discípulo Zenón, de aporías, que cierran, sin otros planteamientos más racionales, toda progresión en ciencia.

c. — *Conclusiones generales*: 1ª "Tú aleja tu espíritu de este camino de investigación" (frag. 7).

2ª Este camino es "impensable e innombrable, porque no es el camino verdadero" (frag. 8).

3ª "Poco importa por donde yo comience, porque aquí volveré" (frag. 3).

4ª Haciendo vía por lo errado, legamos, por reflexión, al convencimiento de que ha de ser abandonado, porque el error es su etapa postrema. Va el opuesto, en exigencias del logos, que es ley, necesidad y universalidad, su camino hacia el ser, en compañía de la verdad y de la certeza. Contribuciones éstas definitivas en filosofía como ciencia.

V. — ARISTÓTELES (*Metafísica como ciencia; sistematización; ser en cuanto ser; evidencia*)

1. — Planteamientos aristotélicos

No es cosa hacedera aislar, con las pinzas del juicio, las opiniones de los grandes pensadores y proponerlas a reflexiones posteriores como algo autónomo sin conexión con la problemática de su momento. Era uso en el helenismo reducir la cultura a un tríptico, legado a la historia, y, por ello, objeto de estudio en todos los filósofos eximios. Antes de Aristóteles, fue tarea de los científicos el mundo, que del hombre se ocuparon los sofistas. Era faena obligada, por planteado y no resuelto, el problema racional de lo divino. No fue satisfactoria la explicación de los mitólogos, porque todos ellos, entre otras cosas, ofrecieron, como definitivo, lo sensible y fue único instrumento suyo de trabajo la imaginación. No puede afirmarse que esto fuera labor humana, por dejar descuidado el intelecto, lo más singular del hombre.

No se corresponden necesariamente lo primero conocido y la jerarquía de lo real. Es esto ocasión de desconcierto extendido a la cultura: siempre será problemática la correspondencia de la idea, que es accidental, espiritual, universal y necesaria con la materia, que es sustancial, sensible, concreta y contingente.

Es paso obligado que nos preguntemos con seriedad por el valor de la ciencia. Y son ocasión en Aristóteles de esta inquietud el mundo como cosmos y el valor real de los conceptos universales de la ciencia: el mundo y el producto más exquisito del hombre.

2. — Cosmos, ocasión de la metafísica

a. — *Planteamiento especulativo*: No es cosa rara por su mucha frecuencia considerar el mundo amontonamiento de realidades materiales entre las que se desenvuelve la mundanidad del hombre. Y esta necesidad es ya en sus inicios problemática por las muchas circunstancias, que condicionan la supervivencia y la realización de propósitos elementales. No es otro el interrogante existencialista, que afirma, embozado en pretextos diversos, que la vida es mundana. Y esta condición es o existencia, o esencia, o vida. O todas ellas a un tiempo.

Esta actitud inicial cobra otras formas cuando las situaciones, por condiciones dispares, reconducen a la psicología primitiva, que es el peligro de

la imposición física a la libertad. Y esto es angustia que cala hasta el hondón del espíritu.

Cabe otro talante espiritual, que es serenidad, y permite análisis más finos y síntesis más complejas; es la pregunta que la ciencia dirige al mundo. Y de esta manera fue el talante heleno con tres formulaciones esquematizadas. Es la primera si el mundo es un todo compuesto de partes independientes, donde nada tiene que hacer la razón. Es esto agnosticismo y no ciencia. Llegase, en dirección apuesta, a otra opinión extremada. Y es el mundo "sucesión o serie de categorías". Es vaga esta proposición por universalidad excesiva y abarca las posiciones platónicas y matemáticas, coincidentes ambas en los valores ideales. No carece de fundamento esta posición científica. Hallada la existencia por lo concreto, es paso obligado levantarse a otras alturas donde están avocindadas las esencias. Y es solución cabal reunir ambos extremos: la existencia de lo concreto y la esencia, que alcanza formulación en la inteligencia. El mundo es, de esta manera, cosmos: lo material explicado jerárquicamente por principios, que son esencias primarias y origen de otras derivadas.

Es consecuencia de este análisis que son tres las clases de esencias. La sensible, que es perecedera, y otra eterna, y ambas móviles. Se da una tercera, que es inmóvil. Y se rompe aquí la unanimidad de opiniones. Aseveran algunos, que es la idea, y esto es quehacer de la lógica; prefieren otros las matemáticas, de existencia ideal. Ninguna de estas dos teorías, por escapárseles la existencia real, ofrece explicación cumplida. Es inexcusable buscar otra ciencia con principios peculiares: "El objeto de nuestro estudio es la esencia, y, en el caso, de la serie de categorías, luego de ella viene la cualidad, y luego sideramos el Universo como un todo compuesto de partes, como si lo consideramos una sucesión o serie de categorías, la esencia ocupa el primer lugar; y, en el caso de la serie de categorías, luego de ella viene la cualidad, y luego la cantidad.

Además ninguno de los otros seres puede tener una existencia independiente...

Ahora bien, hay tres clases de esencias: una sensible, de la cual una parte es eterna y otra perecedera, esencia que todos admiten, como, por ejemplo, las pantas y los animales...; existe, además, otra esencia inmóvil, que muchos creen que hay que considerar independiente; unos la dividen en otras dos; otros, en cambio, hacen una sola naturaleza de las ideas y los seres matemáticos, mientras aún hay quienes consideran esta esencia tan sólo los seres matemáticos. Aquellas esencias sensibles son el objeto de la física, porque poseen movimiento; esta última, en cambio, es propia de una ciencia aparte, supuesto que no tiene con aquéllas ningún principio común".³

Es complemento negativo de esta conclusión la hipótesis matemática, que entiende en los números. Estos, sin adherencias, que vienen de fuera, no

³ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. XII, c. 1, 1069a-1069b. Traducción de Francisco P. Samaranch, Aguilar, Madrid, 1964. Si otra cosa no se indica, uso siempre en este trabajo esta traducción.

pueden explicar razonablemente lo móvil, que las matemáticas son estáticas. Estas añadiduras son cosa de esencias extrañas a los principios matemáticos, a los que se les escapan las existencias. Asentada esta hipótesis, es inexcusable esta triple consecuencia: o se acepta una incoherencia en el mundo, que esto no es científico, o es algo indiferente a la existencia. Y es esto dificultad insoluble en gnoseología, que sólo se conoce lo existente. Hablamos de la nada negándole realidad. Y no es así razonable que se niegue la nada, que esto sería ya afirmación, que, por ser positiva, contiene algo existente. Y llégase, a posterras, la tercera, que es multiplicidad sin jerarquización de principios. Y esto está cercano a la descomposición del mundo, que no sufre la condición de los seres: "Por cuanto a los que dicen que el principio es el número matemático, y así siempre alguna esencia adherente, contigua o que sucede a la otra, y principios diferentes para cada esencia, conciben una esencia del Universo incoherente —pues entonces no le importa nada a una esencia que otra esencia exista o no exista—, y además habría muchos principios, pero los seres no toleran ser mal gobernados: «No es bueno el gobierno de muchos a la vez, baste un solo jefe» [*Ilíada*, L. II, v. 204]".⁴

b. — *Planteamiento práctico*: Acaso no sea logrado este encabezamiento por prestarse a ambigüedades, que es, en Aristóteles, praxis lo opuesto a especulación, contemplación creadora de ideas y ordenación jerárquica, por la que se llega, remontándose por la inducción, a un término postremo. No es éste el significado, que el mundo, al contrario de lo que acaece en la teoría cristiana, es, entre los griegos, eterno. Y este carácter excluye, de hecho, la creación, factura radical partiendo de la nada como negación de la esencia y la existencia. Tiene sólo el sentido de referencia a un fin, que es bien. Y es conforme a razón que, después del binomio primario de mundo-inteligencia, que da la verdad, nos ocupemos de esta otra perfección.

Y es cuestión incoativa cómo el bien está en el universo, que es bueno todo ser por su capacidad esencial de referencia a la voluntad. Toda paridad puede ser ocasión de encontradas teorías. Y es origen la preponderancia de uno de los dos extremos. Si se acentúa en demasía el bien, queda relegado el ser a lo secundario. Es lo que acaeció en el platonismo. Es de signo inverso el aristotelismo, donde primero es el ser y viene a continuación la inteligencia, y llégase, a posterras, la voluntad. Es esto escalonamiento, que da, de resultas, criterio y universalidad. Es conforme a juicio bien fundamentado, comenzar por las posibles posiciones del ser en el mundo y pasar luego a su descripción. Y son hipótesis viables el ser en sí con independencia esencial y existencial, o el orden puro, o la complejidad de ambas cosas. Es materialismo, platonismo y aristotelismo.

No le es difícil al lector avezado en el manejo de los escritos aristotélicos elegir a primeras una de estas tres posibilidades. Es afán constante en Aristóteles elevar todos los elementos a síntesis compleja, que abarque todos los componentes, que, aislados, son contrarios y de no fácil acomodo. Y esta intuición inicial es avalada por un símil y una conclusión.

⁴ *Idem*, c. 10, 1075b.

Y es ejemplo la milicia, que alcanza su bien en el orden. No es esto teoría, fruto de elucubraciones apoyadas en el análisis de elementos puros de un juicio sin experiencia. Se demostró la eficacia de la falange frente a Persia, mucho más fuerte en masas guerreras. El orden horizontal de los soldados con movilidad en las alas fue causa de la victoria frente a los numerosos persas, que se apoyaron en la fuerza bruta, y fue, asimismo, más tarde, derrota frente a los escuadrones romanos, de mayor profundidad. Y es origen del orden táctico el jefe y no lo contrario. Se impone un principio creador del orden mundano.

Se da, en verdad, orden en el mundo. No existen ni las plantas, ni los peces, ni las aves sin circunstancias, que les son extrañas. No es posible la planta sin la tierra, elemento extraño a su naturaleza; ni los peces sin el agua, ni las aves sin el aire. Y los peces y las aves son cosa de la biología, y son parcelas inertes el agua y el aire. Hay que añadir al ser específico ordenación, que es relación a algo foráneo. El cosmos, materia ordenada, postula un principio a él externo.

No cabe en la ciencia la serie infinita de principios, que esto sería suplantación de la necesidad por el azar. Y es azar lo que no tiene causas o, si las tiene, nos son desconcidas. En el caso primero, no se da la ciencia, que no es ésta otra cosa que conocimiento por las causas; tampoco en el segundo, por ser conocimiento calificado, y toda calificación es advenediza, que es modificación. Y mal puédesse modificar lo que no existe.

Este principio que postula la razón, está asentado allende lo humano. Y este su carácter de principio exige, además, por su condición, eficiencia. Trascendencia mundana y eficiencia superior son tareas de la filosofía primera: "Hay que examinar también de qué manera la naturaleza del Universo contiene en sí el bien mismo y lo mejor en sí, si es a la manera de un ser independiente y existente él mismo en sí mismo, o como el orden del mundo, o de los dos modos a la vez, como ocurre en un ejército. En efecto, el bien de un ejército está en el orden que reina en él, y es también su general, y sobre todo éste, porque no existe él a causa del orden sino es el orden el que existe gracias a él. Ahora bien: todas las cosas están de alguna manera ordenadas recíprocamente: los peces, las aves, las plantas, y no existen de tal manera que parezca que nada tienen que ver los unos con los otros; todos están ordenados en relación a algo; en efecto, todos están ordenados simultáneamente a una sola cosa..."⁵

3. — *Ciencia, ocasión de la metafísica*

Afirmaba Jaspers que se dan básicamente dos estilos del filosofar. Y es uno el de los existencialistas, para quienes es orientación la filosofía, y otro, el de los racionalistas, que la levantan a categoría de ciencia. Así las cosas, es obligado asentar, a propósito de Aristóteles, el racionalismo. Y de esta manera es, en verdad, que éste es no más sistema, donde la razón es alzada a

⁵ *Idem*, 1074b-1075a.

centro de reflexión. Y tiene aquí este vocablo significación cualitativa y no cuantitativa, y se alarga, por ello, a todas las cosas, a las que, en su empeño científico, porfía por añadirles racionalidad. No son éstas tomadas en su realidad bruta, si no es como presupuesto en los comienzos del estudio; hay aquí relativismo, que es coordinación de lo extramental y el intelecto. Y es, en perfección, la ciencia su función primera, y suprema en Aristóteles, al igual que en Kant. Ni la realidad en sí, que es supuesto en el inicio; ni pensamiento puro sin contenido extraño, que así no conquista plaza en esta ideología, por ser intencional la idea; ni conocimiento, que es pensamiento con referencia foránea, que cabe en el novicio estudioso antes de hacerse sabio, sino conocimiento cualificado, que es ciencia.

Es corolario de tal planteamiento que se fije el término de este empeño cognoscitivo. Son componentes de la cultura el hecho real independiente y el razonado. No son opuestos ni forzosamente excluyentes, y es imperiosa su coexistencia en su vuelo hacia aturas diferentes; éste es prolongación y aquél soporte. No hay aquí negación, sino añadidura de lo racional y moral. No acostumbra a ser avance ni cultura el intelectualismo que se obstina en anular estilos de un pueblo; son éstos progresos analizados, y purificados de lo superfluo, que esto es primitivismo y no más, y formulados, racionalmente, en su esencia primera.

Tarea ésta seductora y no exenta de riesgos, que cabe que sea idealismo ilusorio el fin de tan loables esfuerzos. Ni poquedad ni demasia, sino ponderación racional de realidades objetivas y posibilidades subjetivas, debería dar canon primero del quehacer intelectual. Y esto es sólo hacedero, cuando hay reflexión y no energías desahoradas. Es crítica en la fundamentación y en la delimitación acierto.

No se le escapa esto a la finura espiritual de Aristóteles, y es pregunta obligada ya en los inicios cuántas cosas pueden conocer. Y es de doble formulación su respuesta: una cuaternaria y otra, por reducción, binaria. Son "cuatro: si el nexo de un atributo con una cosa es un hecho; cuál es la razón de este nexo; si una cosa existe; cuál es la naturaleza de la cosa".⁶

Complejidad en los inicios y no simplicidad, que para elevarse a auténtica, ha de ser ésta producto de la reducción: desnudez del ser o del no ser y aderezo añadido de la esencia o cualidades superpuestas: "Cuando se hace referencia a un complejo, son éstas entonces las dos cuestiones que planteamos; ahora bien, para determinar objetos de investigación tenemos una forma distinta de preguntar que plantear, tal como si es o no es un centauro o un dios. Entiendo por «es o no es», «es o no es sin ninguna ulterior significación»; en cuanto opuesto a «es o no es (por ejemplo) blanco». Por otra parte una vez hemos averiguado la existencia de una cosa, inquirimos su naturaleza, preguntando, por ejemplo, «¿qué es, entonces, Dios?» o bien, «¿qué es el hombre?»".⁷

⁶ ARISTÓTELES, *Analítica Posterior*, L. II, c. 89a.

⁷ *Idem*.

No son opuestas estas dos formulaciones, que parten de puntos diferentes. Es la primera pregunta hecha desde la altura de la deducción, región de los universales, que cobran validez con lo extrasubjetivo; y es humilde la segunda por comenzar su andadura en la estructura de lo concreto contingente: existencia, intuita primero, y esencia, después, elevada a definición por el juicio de la inteligencia.

No es ciencia la opinión, porque las dos se avecinan en diverso nivel cognoscitivo, y son, asimismo, formalmente distintos sus objetos terminativos; lo es de ésta el hecho y de aquélla el hecho razonado, que es conciencia de la necesidad: "La verdad se encuentra quizá en que si un hombre capta verdades que no pueden ser distintas de lo que son, al modo que capta las definiciones por cuyo medio tiene lugar las demostraciones, tendrá conocimiento de ellas, y no opinión; si, por otra parte, aprehende estos atributos como inherentes a sus sujetos, pero no en virtud de la naturaleza esencial y la sustancia de los sujetos posee opinión, y no conocimiento genuino; y su opinión, si se ha conseguido gracias a premisas inmediatas, tendrá como objeto ambas cosas, el hecho y el hecho razonado; si no se ha obtenido así, su objeto será tan sólo el hecho".⁸

Necesidad y contingencia caracterizan estos dos conocimientos; particularidades éstas, además de distintas, contrarias y, por ello, en iguales condiciones, exclusivas. Son de dispar naturaleza el hecho desnudo y el razonado.

a. — *Distinción del hecho y del hecho razonado*: Patentiza ya el enunciado la diferencia científica de estos dos elementos. Y es distintivo el adimento razonado, que no es otra cosa que el examen que se opera por el raciocinio, concepto envuelto y necesitado de esclarecimiento. Es raciocinio la andadura que hace el intelecto partiendo de un dato conocido de antemano y llega, viandante de la ciencia, a nuevos conceptos. Y es complejidad suya que su excursión por el mundo del espíritu esté formada, como todo camino, por tres puntos, que son certeza de llegar a buen fin y ocasión, en cada recodo, de desvío. Y es segundo el proceso, que nos acerca a lo antes desconocido. Llegase, a postreras, el término, donde reposa el intelecto, porque en ella hallan cumplimiento los propósitos iniciales, mantenidos, ascéticamente, a lo largo del recorrido.

Cabe que se opere este proceso en el interior de una ciencia sola o se asome afuera relacionando conocimientos distintos. Mas, por ser idéntico el mecanismo en ambos casos, me limitaré al primero, lo que me prestará mayor holgura en menos tiempo. Permítaseme, con todo, señalar un matiz, cuya omisión quede ser ocasión de confusión, si inoportunamente es descuidado.

b. — *Distinción del hecho y del hecho razonado en la ciencia*⁹: Es raciocinio partir de premisas, que pueden ser inmediatas o mediatas según la cerca-

⁸ *Idem*, L. I, c. 33, 89a.

⁹ *Idem*, L. I, c. 1, 78b-79a.

nía o lejanía de las causas. Cabe que la causa próxima, que otorga objetividad al pensamiento y lo convierte en conocimiento, no esté contenido en las premisas del proceso lógico. No puede ser ciencia su resultado, por ser éste, metodológicamente, gratuito. No acaece lo propio, cuando la causa próxima está contenida en las premisas. Hay aquí dualidad de lo real y del conocimiento y cualquier de ellos puede ser comienzo o llegada. Mas es inexcusable que no sea exclusión esta alternativa, que es sólo libertad la dirección y no el recorrido. Es cosa frecuente que comencemos a razonar por los efectos y luego, partiendo de ellos, nos elevemos, por la inducción, a la causa.

Ilustra Aristóteles su teoría con dos ejemplos, tomados de la astronomía. Y son la cercanía y la lejanía de las estrellas y de la luna.

No es igual la lejanía que de la tierra guardan las estrellas. Y es efecto de esa particularidad que su luz nos llegue modificada. Y es modificación el parpadeo más o menos acentuado o que éste no se dé. Al observar las estrellas, afirmamos que éstas son remotas, porque llega parpadeante a nuestra retina su brillo. Este proceso da el hecho de mayor o menor alejamiento. Procedemos aquí del efecto a la causa. Mas no es causa de lejanía esta peculiar impresión, sino que, en el caso que nos ocupa, acontece lo contrario: la lejanía, que supone mengua de energía, es causa del parpadeo. Este razonamiento, que es ciencia, hace camino opuesto: de la causa al efecto. Y explicamos el centelleo por la distancia. Y esto es ciencia, porque es correcta, según método, la demostración, operada al través de la causa más cercana: "Y el silogismo demuestra el hecho razonado, puesto que su término medio es la causa próxima". Ciencia es conocimiento y explicación del hecho por la causa próxima y no por una lejania ni por el efecto.

Lo propio acontece con la forma de la luna. Afirmamos que ésta es redonda, porque posee fases, como el crecimiento y la disminución. Y ambos fenómenos se operan marcando curvaturas, de las que deducimos la redondez lunar. Es esto conocimiento del hecho y no su razonamiento, que procede de manera opuesta. Llegados, por la inducción, a que la luna es redonda, explicamos desde su redondez las fases de formas circulares: "Presentado en esta forma, el silogismo resulta ser una prueba del hecho, pero si el término medio y el mayor se invierten, resulta la prueba del hecho razonado, puesto que la luna no es esférica por crecer de una manera determinada, sino que crece de este modo particular por ser esférica".

Estas reflexiones, hechas a propósito de la reciprocidad de causa y efecto, se extienden a los otros casos posibles. Y este aserto es excusa razonable de omitir desarrollos más minuciosos.

4. — Conclusiones

1ª Se da, en ciencia, un hecho preexistente. Es de suma importancia este axioma, porque define la actitud de Aristóteles frente a corrientes anteriores, como las sofistas y platónicas, y son norma de correcto enjuiciamiento de otras muy posteriores, como las idealistas. En ciencia es siempre punto de partida

algo extraño. Es el talante realista que no se levanta a gesto exclusivo negando realidad a las ideas; es sólo además de supremacía.

2ª Cabe que este hecho precientífico se torne razonado por obra de la ciencia con afanes dispares. Y es uno de ellos, que se limite al reconocimiento de lo existente y trate de alcanzar una explicación racional. Es la ciencia especulativa. O cabe, asimismo, un alargamiento y sea empeño suyo transformar el hecho de los comienzos. Y esto es técnica, que no es otra cosa, en ciencia, que el empleo de principios racionales para modificar el hecho concreto, amoldándolo a propósitos humanos. Y la metafísica, por ser sabiduría, es ciencia y no técnica ni arte.

3ª El hecho bruto es precientífico, donde ha de comenzarse; el hecho razonado es término, añadiéndole sólo la ciencia.

4ª No es la razón medio único de conocimiento. Es primero la intuición racional, por la que se percibe, en el juicio, la coexistencia necesaria —o imposible— del sujeto y del atributo. Y esto es fundamental en teología, donde encontramos la explicación racional del dato revelado como juicio y no como raciocinio. Es el intelectualismo teológico. Y es modo segundo el raciocinio, en el que interviene, inexcusable, la razón, función del entendimiento que procede de un conocimiento a otro nuevo, contenido virtualmente.¹⁰

5ª *Método*. — El método y el logos eran ya, en general, cosas sostenidas, en tiempo de Aristóteles. Fueron unificados por los sofistas, quienes destruyeron del conocimiento toda trascendencia objetiva, nacida en Parménides. No existe el ser, ni es conocido, ni expresable. Y estas tres condiciones son necesarias en la ciencia; no se dan las matemáticas sin sus fórmulas correspondientes. Es mantenida la corriente sofística, que es la lógica, y determinada en dos procesos opuestos complementarios: la inducción y la deducción. No es resucitada la teoría parmenideana, que el ser es objeto terminativo de la filosofía primera y no camino, que lo son las causas. Es razoanble que estos nuevos planteamientos sean examinados por separado.

1. *Método subjetivo*

Todo camino es reducible al concepto de relación con tres componentes: principio, medio y fin. Son principio inexcusable los sentidos, ocupados en lo concreto. Es proceso elevarse de éstos a la inteligencia, que entiende en los universales. Y esto es inducción. Obtenidos los principios, siempre universales, cabe que se proceda de la definición y se demuestre que el particular está comprendido en el universal. Y es deducción el descenso a lo concreto. Son los dos caminos practicables en la ciencia: “Muchas veces se utiliza la inducción otras veces, el silogismo. La inducción es, pues, un principio y concierne a lo universal; mientras que el silogismo deriva de proposiciones universales. Hay, pues, principios de los que procede el silogismo y que escapan ellos mismos

¹⁰ *Idem*, L. I, c. 33, 89a.

al silogismo; este es el campo de la inducción. La ciencia es, pues, una disposición que permite la demostración y que posee todos los demás caracteres que especificamos en nuestros Analíticos".^{10bis}

2. Método objetivo

Es demostración la ciencia, y es así ésta distinguida del conocimiento usual. Y es preciso que las premisas sean la formulación subjetiva de las causas objetivas, que no se da el pensamiento, si no es como abstracción del otro término inexcusable; cabe sólo en ciencia conocimiento y no más. Es conclusión imperiosa de la demostración, que sólo poseemos "conocimiento científico de una cosa cuando conocemos su causa": "Las premisas deben ser las causas de la conclusión, deben ser mejor conocidas que ella y anteriores a ella; sus causas, porque solamente poseemos conocimiento científico de una cosa cuando conocemos su causa".¹¹

3. El método excluye la infinitud de causas

La conjunción, en Aristóteles, de los elementos del método repercute incesantemente en lo sucesivo. No es raro que rebrote la infinitud. Es discusión divulgada la de Einstein y Bergson, conocidos científicos contemporáneos. No son siempre idénticos los planteamientos. Proceden estos pensadores a un análisis matemático y es conclusión concorde, que se da indefinición y no más. Puédesse completar esta inquietud particular con otra general de la *Metafísica*, L. II, c. Y es ésta doble: objetiva y subjetiva. Abarca la primera el examen gradual de los cuatro esquemas de las causas posibles. Y ninguno de ellos es capaz de infinitud real. Cierra el estudio del conocimiento sencillo y calificado. Y tampoco es esto posible por sus consecuencias: la destrucción de la ciencia y la imposibilidad del conocimiento. No es decisión nueva, que es corolario de la naturaleza de la estructura científica, expuesta menudamente en la Analítica Posterior: la ciencia es demostración. Y es ésta sólo hacedera partiendo de un principio básico, que es primero. No tiene este vocablo significado único y cabe que sea primera una cosa en su parcela; mas no es válido este subterfugio en metafísica, que vaca en la trascendencia: "Más aún: los que mantienen este sistema destruyen la misma posibilidad de saber. Pues es imposible saber antes de llegar a los elementos o seres simples o indivisibles. Tampoco es posible el conocer. Porque, ¿cómo es posible comprender las cosas que son de esta manera infinitas? No ocurre aquí lo que con la línea, cuyas divisiones nunca acaban; el pensamiento necesita un punto de parada para entender. Por eso nunca contará las partes de la línea el que se lanza a la división infinita" (...) "Y aun cuando se dijese que es infinita la muchedumbre de las especies de las causas, tampoco ello podría ser objeto de conocimiento. Nosotros llegamos a la convicción de saber algo en el momento en que conocemos las causas, y no es posible asimilar en un tiempo finito una serie infinita de ideas".¹²

^{10 bis} *Ética Nicomaquea*, L. VI, c. 3, 1139b.

¹¹ *Análítica Posterior*, L. I, c. 2, 71b.

¹² *Metafísica*, L. II, c. 2, 994b.

6ª *Objeto de la metafísica*: Imposible una serie infinita y coordinada de causas, es menester que algunas de ellas sean las primeras. Así las cosas, se impone este dilema: estas causas no son conocidas o, por el contrario, escapan a nuestra intelección. Si acontece lo postremo, no son posibles ni la ciencia, ni el conocimiento. Mas si acaece lo contrario, es conclusión inexorable que haya una ciencia que de ellas se ocupe. Y ésta es la metafísica.

Es camino hacedero el examen de los diversos tipos de conocimiento. Y es el primero el de los sentidos, del que participan los animales. Es factor nuevo y progresivo la memoria, que posibilita la experiencia contrastando los muchos casos particulares coincidentes. Se establece con ella una norma certera en ocasiones semejantes. Se circunscriben estas realizaciones a lo concreto. Añadirles universalidad o ley por las que se rigen los particulares, es elevación a nueva gnoseología, y es el arte. Es empeño de la experiencia y del arte lo útil, que no goza de finalidad propia, que es útil lo aprovechable para fines ajenos. Sólo es fin por sí propio la causa, a la que se reducen, por naturaleza, los efectos. Y esto, por ser eximio, da los más altos conocimientos, denominados ciencia, filosofía y sabiduría. Y de esta condición es la metafísica: la ciencia que entiende en los principios primeros: "Lo que ahora nos propones decir es que todos los hombres, de común acuerdo, opinan que la ciencia que llamamos filosofía —o sabiduría— trata de las primeras causas y de los primeros principios de las cosas".¹³

Es principio primero el más universal, que es el ser, que son ser todas las cosas. Por ello cabe que éste se encoja a alguna parcela de la realidad, y goce lo inerte de movimiento, y esto es física; o que se alargue hasta la biología, y es otro reino con más levantadas cualidades, como la sensibilidad. Es también vida la razón, exclusiva del hombre, y esto es psicología. Mas, grandes o pequeños, egregios o humildes, son limitados todos estos reinos, porque llevan aditamentos, que son limitaciones. Y sólo lo que existe es receptivo de añadiduras. Este ser en general es el ser en cuanto ser y sus propiedades, que se alargan a todo dominio regional. Y éste es el objeto de la metafísica o ciencia primera: "Por tanto, si no existe ninguna otra sustancia fuera de las que tienen una materia, la Física sería, sin duda, la primera ciencia. Pero si existe alguna sustancia inmutable, ésta es primero, y entonces la Filosofía es la ciencia primera. Y, por ser ciencia primera, es también universal, y a ella corresponde el estudio del ser, en cuanto ser, y el estudio de la esencia y de las propiedades del ser en cuanto ser".¹⁴

Es cabal el planteamiento aristotélico. No es afán exclusivo la metafísica como ciencia de los primeros principios. Se impone una pregunta ulterior y es, cuál de estos principios es el primero. Y se termina aquí la unanimidad de los grandes pensadores, que es diversidad lo real extrasubjetivo, y la naturaleza de la razón, y la idea. Y nacen sistemas diversos con ásperas formulaciones. Y son primarios el realismo, el racionalismo y el idealismo. Coin-

¹³ *Metafísica*, L. VI, c. 1, 1026a.

¹⁴ *Metafísica*, L. I, c. 1, 981b.

ciden todos ellos en la negación de toda metafísica diferente. Enseña una meditación reposada que no alcanza este rechazo a la pregunta inicial, como pretendieron algunos historiadores partiendo de planteamientos inadecuados: se limita a la pregunta segunda.

El planteamiento del primer principio cobra una dimensión extraña a la expuesta, y es la teológica. No es ésta problemática cristiana en un supuesto afán inmoderado de reducirlo todo a lo divino. Acaso sean estas dos las formulaciones más agudizadas. Es una de ellas aristotélica, que la otra es de Algazel. Y ambas, corolario de la especificación de las ciencias. "De manera, pues, que son tres las ciencias especulativas: la Matemática, la Física y la Teología. Pues es evidente que si en alguna parte existe algo divino, es en esta naturaleza inmutable e independiente donde hay que buscarlo, y es necesario que la ciencia más digna y excelente sea la que tenga por objeto el género más digno y excelente. Así, pues, hay que anteponer las ciencias especulativas a las demás ciencias, y a las especulativas, hay que anteponerles esta ciencia".¹⁵

Es idéntico el planteamiento de Algazel: "Pars prima. Incipit tractatus de sciencia que apud philosophos vocatur divina.

Usus fuit apud phylosophos preponere naturalem scienciam. Nos autem eligimus preponere divinam eo quod magis necessaria est et maioris diversitatis est; et quoniam ipsa est finis omnium scienciarum et inquisitionis earum. Unde ipsi propter difficultatem et obscuritatem suam postposuerunt eam; et quia difficilius est eam scire ante naturalem. Nos autem interponemus aliqua de naturalibus sine quibus non potest divina intelligi; et complebimus id quod dicturi sumus de intencionibus huius divine scencie in duabus proposicionibus et quinque tractatibus. Quorum primus est de divisionibus esse et de indiciis eius. Secundus de causa universi esse que est deus altissimus; tercius de proprietatibus eius. Quartus de operibus eius et de comparaciones eorum que sunt ad ipsum. Quintus est quómodo habet esse ex illo secundum intencionem eorum.

Preposicio prima est de divisione scienciarum."¹⁶

Es legítimo este proceso en un tercer grado, que es especificación del principio primero. Dios es, y es el mundo y el hombre, que son éstos realidades comprendidas dentro de la universalidad del ser. El ser metafísico es universal en su esencia y en su obrar. Es imperiosa, además, otra anotación, de graves consecuencias, indebidamente descuidada. El ser metafísico es cosa de la ciencia y Dios es precientífico como toda realidad independiente, mas es efecto de la razón humana toda condición científica. Estas dos condiciones son monitoras de una distinción entre la metafísica y la teología. Y la esencia

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ J. T. MUCKLE, C. S. B., *Algazel's Metaphysics a Medieval Translation*, St. Michael's Medieval studies, Toronto, 1933, Pars Prima, 1-18.

de Dios es concreta y la más concreta de todas por ser la más perfecta su persona, que es de condición incommunicable. Sólo es universal su operación como principio y fin, porque alcanza toda realidad mundada, otorgándole gratuitamente existencia y sentido.

Es la más lograda la metafísica de Aristóteles porque encierra las tres preguntas fontales de la ontología y les da racional respuesta. Con ellas alcanza penitencia racional la cultura griega: el cosmos, el hombre y Dios. Los dos primeros planteamientos son denominados metafísicos, que el tercero adquiere nombre propio, en su sazón científica, con la teología. No es ésta ahora ocupación escogida, que lo son únicamente los otros dos puntos.

7ª *Evidencia, quinta propiedad de la ciencia*: Es doble la función asignada por Aristóteles a la investigación científica, y es la esencia, que constituye los seres, y la evidencia: "Además, ¿cómo poder conocer de qué cosas constan los seres y cómo obtener la evidencia de ello?".¹⁷

Es ésta actitud complementaria y no gesto excluyente, que se asumen todas las aportaciones precedentes. Y es ocupación nueva su examen con el afán de clarificación y de complemento. Es crítica lo primero y postulado supremo la evidencia que comienza en el juicio. Se confrontan en él las relaciones posibles entre sujeto y predicado. Es tarea obligada a continuación el desarrollo de su contenido, que esto es progreso en ciencia: "Por lo dicho hasta ahora se ve con evidencia que todos los filósofos parecen orientar sus inquisiciones hacia las causas de que hemos hablado en la *Física* y que parecen decir que, fuera de éstas, no tenemos otras. Pero estas causas han sido tratadas oscuramente; de manera que, en cierto sentido, podemos decir que todas han sido ya tratadas antes que nosotros y, en otro sentido, que no se ha hablado de ninguna de ellas. Porque la filosofía primitiva, joven aún y en sus mismos comienzos, se limita a hacer tanteos sobre las cosas. Empédocles, por ejemplo, dice que lo que constituye los huesos es la proporción. Ahora bien: esto es la quiddidad, la esencia de la cosa, que nosotros llamamos uno de nuestros principios. Pero sería entonces necesario, según eso, que la proporción fuera la esencia constitutiva de la carne y de todas las demás cosas particulares; de lo contrario, no es principio de nada. La proporción será, por consiguiente, la causa de la carne, del hueso y de todo lo demás, y no la causa material, que Empédocles llama fuego, tierra, agua y aire. Necesariamente se habría hecho adicto de esta opinión él mismo, si la hubiera oído de labios de otro; pero él no la expresó con claridad.

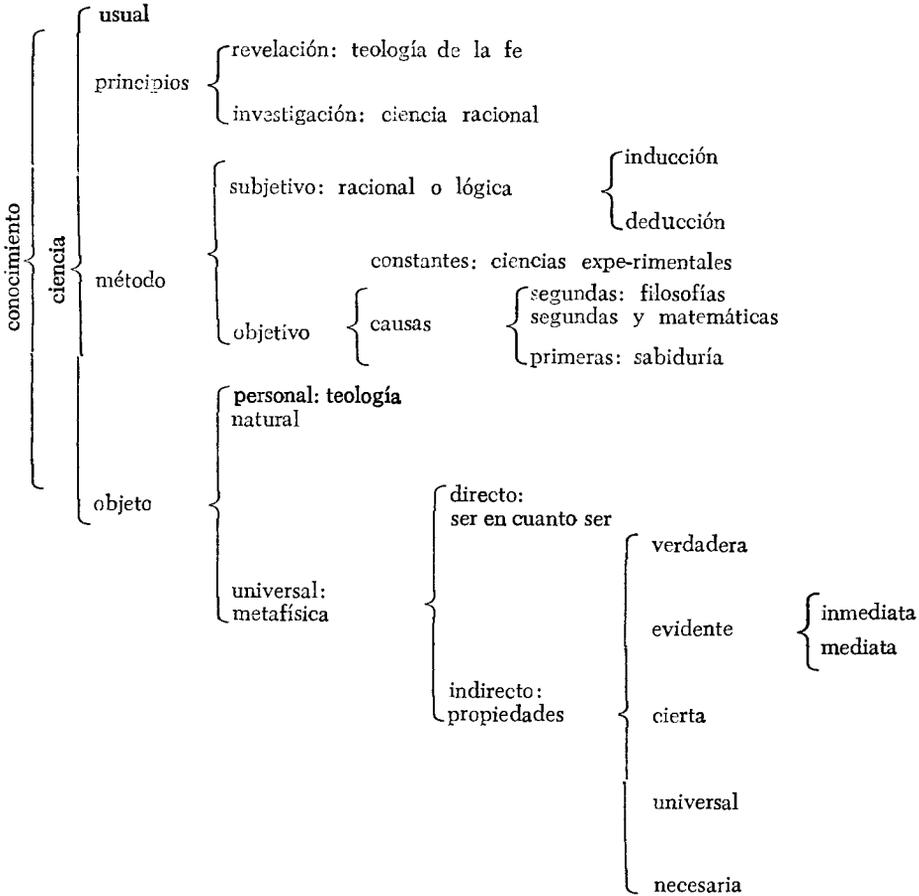
Ya más arriba hemos puesto de manifiesto lo insuficiente de estas teorías. Recorramos ahora de nuevo las dificultades que puedan ocurrir respecto de los mismos principios. Posiblemente, de ellos sacaremos algo que nos pueda ser útil para ulteriores dificultades".¹⁸

¹⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. I, c. 9, 992b.

¹⁸ *Idem*.

8ª *Definición de metafísica*: Es síntesis de nuestra excursión por el mundo espiritual griego esta definición de metafísica: "La ciencia del ser en cuanto ser y de sus propiedades por las causas primeras".

9ª *Esquema*



Septiembre nº ~~147~~ 148

QUE ES LA FILOSOFIA, EN EL PENSAMIENTO DE J. DEWEY

A. — EL HOMBRE: UN BUSCADOR DE CERTEZAS

1. — John Dewey (1859-1952) comenzaba sus *Gifford Lectures*, en 1928, con la siguiente expresión: “El hombre, que vive en un mundo donde reina el azar, se ve obligado a buscar seguridad (*is compelled to seek for security*)”.

He aquí dos ideas claves que explican, según Dewey, los avatares de la filosofía: en el mundo reina —al menos aparentemente y para el hombre— el azar; b) el hombre es un ser indefenso, necesitado de seguridad y certeza (que aquieta el ánimo) más bien que de verdad.

El hombre trató de evadirse de muchas maneras de la inseguridad y de los peligros biológicos, intelectuales, morales y sociales. Ante todo, intentó ganarse el favor de los dioses o potencias superiores, que le rodean y determinan su destino, por medio del rito y del culto mágico. El hombre primitivo se hallaba constantemente expuesto al peligro. Carecía de los medios de defensa que hoy son comunes, de los utensilios y herramientas más sencillas. El misterio —al que daba diversos nombres— lo rodeaba por todas partes; ignoraba las causas del bien y del mal y era, por lo tanto, incapaz de preverlas o atacarlas. Cualquier justificación o creencia, mientras la imaginación vagaba en lo incierto, era de por sí tan buena y válida como otra. La fuente de verdad era entonces la tradición autorizada de los ancianos.

Si el hombre primitivo no podía cambiar el destino, podía al menos aliarse con él. El hombre intentó luego cambiar el destino mediante la acción, con un método que exigía mucho más esfuerzo y tiempo. Antes que cambiar sus sentimientos e ideas trató de cambiar el mundo mediante su acción, su arte o técnica, para ponerlo al servicio de sus planes. No es raro que el arte haya sido visto, en su inicio, como algo extraordinario, sobrenatural, como una habilidad robada a los dioses, como una violación a la naturaleza.

“El hecho de que en el método que se dirige a la acción se haya visto la expresión de un orgullo peligroso (*dangerous pride*) y hasta una provocación (*defiance*) a los poderes de la naturaleza, pone

¹ DEWEY, J., *The Quest for Certainty: a Study of the Relation of Knowledge and Action*. En inglés sigo la edición de Minton (1929). Hay versión castellana: F. C. E., México, 1952, p. 3.

muy de relieve cuán poco dominio ha adquirido el hombre sobre sí mismo por medio de su dominio de la naturaleza...

Pocos han sido los espíritus que han previsto que mediante las artes el hombre podía establecer, con su señorío sobre las fuerzas y las leyes de la naturaleza, un reinado del orden, de la justicia y de la belleza, y esos pocos no han llamado mucho la atención".¹

Dewey estima que la búsqueda de certeza, considerada como una autoridad para la acción, no sería un mal deseo si fuese una consecuencia de las acciones experimentadas y continuamente comprobadas y revisadas. Pero, en general, el amor a la certeza es una exigencia de garantía exigida con *anterioridad* a la acción experimental, y expresa una *adhesión dogmática* a las posesiones y una resistencia al cambio.

"Ignoring the fact that truth can be bought only by the adventure of experiment, dogmatism turns truth into a insurance of company"²

2. — Los filósofos han celebrado el método para cambiar las ideas personales o subjetivas en ideas objetivas y verdaderas. Los hombres religiosos han favorecido los métodos para cambiar los sentimientos egoístas en altruistas. Pero filósofos y religiosos vieron con desconfianza los métodos que no influían en la actitud interior, sino en la realidad exterior mediante un actuar eficaz y experimental.

Los filósofos estimaron altamente su profesión colocando a la *teoría*, compañera del ocio, por encima de la *práctica*, presionada por la necesidad. El carácter desagradable de la actividad práctica la confinó a la gente servil. El pensamiento y el intelecto quedaron asociados a lo espiritual y separados de la actividad práctica, que emplea unitariamente también las fuerzas del cuerpo y los instrumentos materiales.

"La exaltación del intelecto puro y de su actividad por encima de los asuntos prácticos tiene que ver fundamentalmente con la *búsqueda de una certeza absoluta e inmovible (absolute and unshakable)*. La característica distintiva de la actividad práctica, tan propia de ella que no puede ser eliminada es, precisamente, su *incertidumbre*. Respecto a ella sólo cabe decir: Obra, pero a tu cuenta y riesgo. El juicio y la creencia concernientes a las acciones a realizar nunca podrán obtener más que una probabilidad precaria".³

El hombre griego, hablando en general, estimó, por el contrario, que podía escapar a esta incertidumbre y a sus peligros por medio del pensamiento. El pensamiento, en efecto, llega al *ser* universal, y lo totalmente universal es *necesario e inmutable*. En el pensamiento puro, el hombre se *autotrasciende*,

² DEWEY, J., *Human Nature and Conduct*, The Modern Library, New York, 1971, p. 210.

³ DEWEY, J., *The Quest...*, p. 6.

se siente empujado más allá de sí mismo, de sus sensaciones, de sus sentimientos, de su subjetividad.

3. — Si bien el mundo sensible y sublunar que rodea al hombre es cambiante y relativo, el mundo de las esferas celestes es eterno y por lo tanto divino en su eterno movimiento circular. Sobre este mundo debe existir el motor inmóvil que impulsa el movimiento sin que él mismo se mueva.

La lógica es la ciencia con la cual la mente humana reproduce el movimiento racional que se inicia en lo universal, en lo necesario y en lo siempre verdadero. De esta manera, la filosofía eliminaba las groseras y fantásticas explicaciones antropomórficas de los mitos y establecía el ideal de la ciencia y de la moral, considerada como un vivir conforme al *logos* o razón individual y a la vez cósmica. La lógica se convertía, entonces, en un saber casi participado de lo divino por su forma de conocer, por la eternidad de sus principios.

“La creencia de que lo divino rodea al mundo fue deslizada de su contexto mítico y convertida en la base de la filosofía, sirviendo de base también a la ciencia física, como lo sugiere la observación de que los cuerpos celestes son dioses. Narrar la historia del mundo en forma de discurso racional (*in the form of rational discourse*) y no de patética fantasía, equivale a descubrir la lógica como ciencia racional (*logic as a rational science*). La conformidad, por parte de la realidad suprema, con los requerimientos de la lógica, atribuía a sus objetos constitutivos características necesarias e inmutables. La contemplación pura de estas formas constituía la suprema y casi divina felicidad del hombre, la comunión con la verdad inmutable (*communion with unchangeable truth*).⁴

B. — FUNCIONES Y METODO DE LA FILOSOFIA

4. — Según esto, la ciencia se convirtió lentamente en el instrumento para hallar la certeza, pues la ciencia versaba sobre lo que es necesario, lo inmutable, siempre verdadero y causa de la verdad relativa de las cambiantes realidades de este mundo sensible y sublunar. El cambio es la fuente de todas las incertidumbres y sólo puede generar un conocimiento que es *creencia* u *opinión*.

La gran *ciencia*, la ciencia suprema fue la filosofía, o sea, un saber que investiga y llega a fundarse en el ser en sí y por sí, en la forma de ser más alta y definitiva. De este modo, según Dewey, la filosofía realiza la huida del hombre de las inseguridades de esta vida mediante la razón que genera o contempla el ser y no ya mediante los mitos y la fantasía que plasmaba formas antropomórficas. Es cierto que la razón filosófica desciende luego a nuestro mundo cotidiano y cambiante, pero ya desciende como juez —como ciencia normativa— para dar normas a la conducta humana y constituir la moral racional o ética. La filosofía se presentó así con una pretendida *función normativa y moral*, derivada de su *función contemplativa*.

⁴ *Idem*, p. 14.

De esta manera también, el hombre tomaba sus principios o pautas de conocimiento y comportamiento no a partir de la actividad práctica, sino de la pura contemplación de lo inmutable. Así hizo más profunda la división existente entre el ámbito del *conocimiento* y el de la *acción práctica*, entre el *conocer* y el *hacer* o técnica. Conocer un objeto se convirtió, entonces, en contemplarlo, no en forzarlo a manifestarse en una situación experimental que requiere la participación del hombre en la actividad y construcción del objeto conocido.

“La operación investigadora excluye cualquier elemento de actividad práctica que entraría en la construcción del objeto conocido”.⁵

5. — La *función contemplativa* de la filosofía tenía una finalidad y utilidad: *captar la verdad*, el ser de las cosas, tal como es, sin la intervención de la actividad deformante del hombre.

La verdad filosófica ponía su fundamento en la contemplación del ser trascendente, siempre inmutable, superior a todo lo sensible y cambiante. Por esto mismo, la filosofía se colocaba en un nivel superior a toda ciencia positiva que maneja datos sensibles en forma empírica y experimental. La filosofía se hacía metafísica.

“La filosofía se arrogó la función (*the office*) de demostrar la existencia de una realidad trascendente, absoluta o íntima, y de descubrir al hombre la naturaleza y las características de esa realidad última y más elevada. En consecuencia, ha sostenido que ella se encuentra en posesión de un órgano del conocimiento más alto (*higher organ of knowledge*) que el que emplean la ciencia positiva y la experiencia práctica corriente; sostiene que está revestida de una dignidad y de una importancia superiores...”.⁶

Los filósofos, pues, consideraron que su misión consistía en *contemplar objetivamente cuál es el ser de las cosas* y derivar de esa contemplación las pautas para la acción. Ser moral consistía, entonces, en obrar de acuerdo al ser o naturaleza de cada cosa contemplada.

6. — Ahora bien, según Dewey, la verdadera función de la filosofía no consistió en contemplar la verdad y dar en consecuencia normas verdaderas para el comportamiento humano. La función de la filosofía consistió, por el contrario, en *salvaguardar lo que los hombres estiman y quieren*. Los hombres han deseado y necesitado protección en la vida y éxito en sus acciones .

“La razón última de la búsqueda de la certeza cognoscitiva se halla en la necesidad de asegurarse los resultados de la acción. Los hombres se convencen a sí mismos de que se entregan a la certeza inte-

⁵ *Idem*, p. 20.

⁶ DEWEY, J., *Reconstruction in Philosophy*, The New American Library, New York, 1954, p. 43.

lectual por ella misma, pero, en realidad, la desean por lo que importa para salvaguardar lo que estiman y quieren. La necesidad de protección y de éxito en la acción crea la necesidad de garantizar la validez de las creencias intelectuales".⁷

Los hombres no abandonan fácilmente toda guía reguladora de la acción. Si la experiencia es tan cambiante que el hombre no encuentra un criterio para guiarse ante ella, buscará ese criterio en otra parte, con prescindencia de la experiencia.

Ahora bien, la verdadera función de la filosofía, según Dewey, consiste en *esclarecer los fundamentos* de estos criterios de juicio. En otras palabras, esta función consiste en realizar "*una crítica de los prejuicios*", en someter a crítica las creencias.⁸

7.— La función principal de la filosofía consiste, además, según Dewey, en hacernos conscientes de que es *por la experiencia reflexiva y mediante ella* como aprendemos, nos educamos, criticamos y mejoramos la misma experiencia. *Philosophy may even be defined as the general theory of education.*⁹

La filosofía debe considerar "la posibilidad de extender el método de la inteligencia operante", mediante el cual aprendemos y nos educamos, a la dirección de la vida en otros campos.¹⁰ Esta función de la filosofía es una hipótesis de trabajo que será comprobada y fecunda en la medida en que, al tratar de realizarla, se vean sus consecuencias. Esta función de la filosofía no se opone a la función de la ciencia. El pensar, sea científico o filosófico, es siempre *pensar*, es observación y crítica entre los hechos y las conexiones con las consecuencias. Pero la filosofía pretende aplicar a la vida personal y social este método de pensar, de aprender y de educarnos.

La seguridad que el hombre busca, la protección y necesidad de éxito en la acción, las puede encontrar aprendiendo *de y por* la experiencia acompañada de reflexión. La educación consiste fundamentalmente en este aprendizaje.

"Alcanzamos así una definición técnica de la educación: es aquella reconstrucción o reorganización de la experiencia (*reconstruction or reorganization of experience*) que da sentido a la experiencia, y que aumenta la habilidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente".¹¹

⁷ DEWEY, J., *The Quest...*, p. 35.

⁸ DEWEY, J., *Experiencia y Naturaleza*, F. C. E., México, 1948, ps. 36 y 343. Cfr. RATNER, J. (Edit.) *Intelligence in the Modern World. John Dewey's Philosophy*, The Modern Library, New York, 1939, ps. 260-274.

⁹ DEWEY, J., *Democracy and Education*, Macmillan, New York, 1966, p. 328.

¹⁰ DEWEY, J., *The Quest...*, p. 147.

¹¹ DEWEY, J., *Democracy...*, p. 76.

La filosofía no puede ceñirse única o principalmente a afirmaciones metafísicas que, al no ser controlables empíricamente y por definición, son simplemente creencias, sujetas tanto a verdad como a falsedad. La filosofía del futuro debe ser una filosofía con la cual aprendemos y nos educamos, mejorando nuestra experiencia mediante el pensar reflexivo, que avanza con un método que se corrige a sí mismo, solucionando los problemas de significado y de acción social y moral en la vida.

“Es (la filosofía y su método de pensar reflexivo sobre la experiencia) el método de conocimiento que se corrige a sí mismo en su funcionamiento (*self-corrective in operation*); un método con el que se aprende (*learns*) de los fracasos lo mismo que de los éxitos”.¹²

El que filosofa pesando (*thinking*) lucha con el problema (*wrestling with the problem*), produce una evolución en las técnicas del control de la investigación, busca nuevos hechos (*new facts*), establece nuevos tipos de experimentación, avanza en el control metódico de la experiencia (*methodic control of experience*).¹³

8. — Lo que diferencia al hombre de los animales es que puede conservar sus experiencias pasadas en un mundo de signos y símbolos, y con ellas, seleccionando los aspectos útiles, mejorar las experiencias presentes y futuras.

Los animales poseen una cierta racionalidad dotada en los instintos con los que se adaptan al ambiente. El hombre no está dotado de una racionalidad fija, sino que se crea su propia racionalidad cuando, en la interacción con los objetos y personas, establece relaciones y prevé las consecuencias con las que se adapta al mundo y el mundo es adaptado a él.¹⁴

El hombre no es racional, aunque puede llegar a serlo. La racionalidad del pensar consiste precisamente en un encauce coherente de los impulsos de acuerdo a un plan, con el que los hombres pueden lograr más fácilmente lo que desean.

“For thinking is stoppage of the immediate manifestation of impulse until that impulse has been brought into connection with other possible tendencies to action so that a more comprehensive and coherent plan of activity is formed... Thinking is thus a postponement of immediate action, while it effects internal control of impulse through a union of observation and memory, this union being the heart of reflection”.¹⁵

¹² DEWEY, J., *Reconstruction...*, p. 22.

¹³ DEWEY, J., *Essays in Experimental Logic*, Dover Publications, New York, p. 101.

¹⁴ DEWEY, J., *Human Nature...*, p. 72. Cfr. *Democracy...*, p. 47. *Experiencia y Naturaleza...*, p. 132. DEWEY, J., *Lógica. Teoría de la investigación*, F. C. E., México, 1950, p. 22.

¹⁵ DEWEY, J., *Experience and Education*, Macmillan, New York, 1980, p. 64.

Un hombre es inteligente no porque “posea una razón que capta verdades primeras e indemostrables” acerca de los primeros principios, para razonar deductivamente hasta llegar a las cosas particulares que esos principios gobiernan. Por el contrario, el hombre es inteligente no tanto por las premisas de las que parte, sino “por la selección y disposición de los medios para obtener las consecuencias” y por la “elección de lo que consideramos nuestros fines”.¹⁶

La filosofía, considerada como actividad humana, implica un método de *experieicia reflexiva* puesta al servicio y utilidad de la vida del ser humano. Este método exige el esfuerzo de pensar (*thinking*) para solucionar los problemas vitales. *Pensar* no es lo mismo que *conocer* o tener conocimientos (*knowledges*), o sentimientos o deseos.

“Es preciso que nos convenzamos de que la conciencia ordinaria del hombre ordinario dejado a sí propio, es una criatura de deseos (*creature of desires*) más bien que de estudio, investigación o especulación intelectual. Únicamente cuando el hombre está sometido a una disciplina (*discipline*) que es extraña a la naturaleza humana, que es artificial, desde el punto de vista del hombre natural, deja de moverse de manera primaria por las esperanzas y los temores, por los cariños y los odios”.¹⁷

La filosofía y su método no es más que una expresión explícita y precisa del *método de pensar*, del *uso* de los conocimientos. Pensar es instituir conexiones de un modo preciso y deliberado entre lo que se hace y sus consecuencias. Sólo pensamos cuando encontramos una dificultad y —al no encontrar una creencia o tradición que nos la explique o solucione satisfactoriamente— nos esforzamos en ensayar una hipótesis o idea nueva. Luego examinamos las implicaciones de esta nueva hipótesis —lo que implica razonar— y comprobamos finalmente la veracidad de esta idea actuando.

“Thinking includes all of these steps: the sense of a problem, the observation of conditions, the formation and rational elaboration of a suggested conclusion, and the active experimental testing”.¹⁸

9. — La filosofía, como el pensar, es un *método* o *forma* de comprender que no se ejerce en el vacío, sino sobre la *materia* de los problemas reales que nos urgen. La filosofía es una *forma* de comprender una materia de estudio. Esta materia sobre la que el filósofo filosofa consiste en “los diversos detalles del mundo y de la vida” a los que trata de reducir a un “solo todo comprensivo”. La materia es el mundo social y moral que experimentamos y al que el filósofo trata de comprender pensándolo mediante la forma de una reducción no a sus “principios últimos”, sino a sus consecuencias.

¹⁶ DEWEY, J., *The Quest...*, p. 147.

¹⁷ DEWEY, J., *Reconstruction...*, p. 32.

¹⁸ DEWEY, J., *Democracy...*, p. 151. Cfr. *Lógica...*, pp. 123-131.

El mundo, pues, de nuestra experiencia social y moral es la materia del filosofar. La filosofía no consiste en un ilusorio especular sobre el ser o la realidad última. La *forma* de filosofar, por su parte, consiste en reducir esa materia a una consecuente unidad que la explique, a una lógica que la ordene y de significado; pero esta lógica debe ser una lógica de la investigación hallada *en y por* la experiencia que se vive y reflexiona, y de la cual se aprende. En otras palabras, la función y utilidad de la filosofía consiste en que posee un método que ayuda a aprender y a seguir aprendiendo acerca del mundo en su totalidad. La filosofía es el pensar que ha tomado conciencia de lo que es y ha generalizado su valor en la experiencia.

“The wholeness characteristic of philosophy is a power to learn, or to extract meaning, from even the unpleasant vicissitudes of experiences and to embody what is learned in an ability to go on learning. . .

Philosophy might almost be described as thinking which has become conscious of itself, which has generalizated its place, function, and value in experience”.¹⁹

10. — La filosofía no parte de verdades, sino de problemas, de perplejidades y ofrece medios operativos provisionales o hipótesis precarias como todas las hipótesis, que han de ser confirmadas por la acción y las consecuencias.

“Se afirmó que la filosofía es una forma de pensar (*a form of thinking*) que, como todo pensar, tiene su origen en lo que hay de incierto en la materia de la experiencia, que aspira a localizar la naturaleza de la perplejidad y a forjar hipótesis (*frame hypotheses*) que han de ser comprobadas en la acción (*tested in action*)”.²⁰

La filosofía, como la lógica, es para Dewey, la posibilidad de desarrollar y de emplear métodos inteligentes en las investigaciones que guardan relación con “la reconstrucción deliberada de la experiencia”, esto es, con toda actividad, libre en su inicio y responsable respecto de sus consecuencias.

C. — FILOSOFÍA PRAGMÁTICA

11. — No hay saber, y capacidad de aprender a utilizar el saber, sin *manejo de la abstracción o generalización*. Sólo puede construir una hipótesis para la diversidad de los hechos en conflicto (problema) quien puede abstraerse de los hechos.

“No hay ciencia sin abstracción y la abstracción significa fundamentalmente que ciertas ocurrencias se separan de la dimensión de la experiencia práctica familiar, para llevarlas a la de la indagación reflexiva o teórica.

¹⁹ DEWEY, J., *Democracy*. . . , p. 326.

²⁰ *Idem*, p. 331.

Ser capaz de salir, en el momento de la confusión, de las urgencias y necesidades de los intereses prácticos inmediatos es una condición del origen del tratamiento científico en cualquier campo".²¹

Por otra parte, ningún hecho aislado posee capacidad de prueba. Es necesario que la mente establezca relaciones, organice los hechos, genere un sistema.

La visión pragmática del saber no descarta, en Dewey, *el momento teórico, especulativo, contemplativo* del saber. La preocupación por alcanzar alguna utilidad directa o práctica limita la capacidad de acción eficiente si nos impiden desligarnos del "aquí y ahora". El saber y el aprender implican el poder elevarnos sobre las observaciones concretas sea para tomar otro punto de vista,²² y para comprenderlas mejor en el ámbito de una hipótesis o idea nueva, sea para poder elegir aspectos aplicables a circunstancias nuevas con las que mejoraremos el manejo de nuevas experiencias. El pragmatismo, pues, no niega el valor de la teoría. "La teoría es al fin la más práctica de todas las cosas".²³ Sin embargo, Dewey no desea quedarse en la sola teoría.

El pragmatismo no se opone a la abstracción o especulación, sino al *abstractismo*, al pretender absolutizar el valor de lo abstracto por lo abstracto, sin querer someterlo al valor de verdad que ofrecen las consecuencias en la actividad práctica, en la aplicación a nuevos casos. La formación de teorías exige una distinción o abstracción de las actividades prácticas; supone la creación imaginativa de nuevas ideas, hipótesis o conexiones entre los hechos y sus posibles causas que los explican.

"La *abstracción* es indispensable si una experiencia ha de ser aplicable a otras experiencias... Lo que llamamos abstracción viene a significar que alguna fase de esa experiencia ha quedado seleccionada por la ayuda que nos proporciona (*is selected for the sake of the aid it gives*) para apoderarnos de alguna otra cosa..."

El *abstractismo (abstractionism)* falso o dañino significa que la *función* del fragmento que hemos apartado ha sido olvidada y descuidada, y que lo apreciamos escuetamente por sí mismo como algo de un orden más elevado que la realidad irregular y fangosa de la que fue arrancado. La abstracción, contemplada funcionalmente y no estructural y estáticamente, significa que se ha sacado algo de la experiencia para transferirlo a otra experiencia".²⁴

12. — El *pragmatismo* viene a decirnos que la especulación tiene sentido y valor, en última instancia, en función de la *utilidad*, de las *consecuencias* que presta al hombre en su actuar.

²¹ DEWEY, J., *La ciencia de la educación*, Losada, Buenos Aires, 1968, p. 20.

²² DEWEY, J., *The Child and the Curriculum*, University Press, Chicago, 1978, p. 3.

²³ DEWEY, J., *La ciencia de la educación...*, p. 21.

²⁴ DEWEY, J., *Reconstruction...*, pp. 124-125.

"I again affirm that the term "pragmatic" means only the rule of referring all thinking, all reflective considerations, to *consequences* for final meaning and test".²⁵

El *intelectualismo*, por el contrario, nos dice que hay verdades del intelecto que valen por sí mismas, con prescindencia del valor que puedan recibir por su aplicación y por la utilidad que puedan prestar a la actividad práctica.

El teorizar, o pensar especulativo o hipotético, sería sólo un fantaseo, un discurrir en lo abstracto, sin más valor que el de la poesía, si no fuese acompañado de una verificación en la práctica. Pero las ideas poseen, además de un valor estético, un valor utilitario.

"Las ideas generales son útiles (*useful*) porque economizan esfuerzo, porque nos ayudan a condensar las experiencias particulares (*enabling us to condense particular experiences*) haciendo de ellas haces más sencillos y más fáciles de manejar y facilitando la identificación de las observaciones nuevas".²⁶

Es útil, pues, abstraer, crear abstracciones, inventar nuevas ideas, imaginar nuevas hipótesis; pero luego es necesario hacer acompañar a la *libertad* de estas abstracciones la correspondiente *responsabilidad* de las verificaciones, observando las consecuencias que se producen al aplicarlas a la actividad práctica. Somos socialmente inteligentes en la medida en que aceptamos la responsabilidad por las consecuencias (*responsibility for consequences*) de nuestro pensar. La ciencia es justamente el conocimiento socializado, compartidamente verificado, intersubjetivamente confirmado.²⁷ Una hipótesis no verificada permanece siendo una creencia individual, una opinión que puede ser verdadera o falsa mientras no se verifique.

"Si las ideas, los significados, los conceptos, las nociones, las teorías, los sistemas son instrumentos para una reorganización activa (*are instrumental to an active reorganization*) de un medio circundante, de la interpretación de una dificultad o de una perplejidad concretas, tendremos que la *prueba de su validez* (*the test of their validity*) y de su estimación estriba en realizar esa tarea. Si salen con éxito en su función, son fiables, sanas, válidas, buenas, verdaderas (*true*)..."

La confirmación, la corroboración, la comprobación, radican en su obrar, en las consecuencias... La hipótesis que funciona en la práctica es la única verdadera; y la *verdad* (*truth*) es un sustantivo abstracto que se aplica a la serie de casos, actuales, previstos y deseados, que se ven confirmados en sus obras y en sus consecuencias".²⁸

²⁵ DEWEY, J., *Essays...*, p. 330.

²⁶ DEWEY, J., *Reconstruction...*, p. 126.

²⁷ DEWEY, J., *Human Nature...*, p. 287.

²⁸ DEWEY, J., *Reconstruction...*, p. 129. Cfr. *Lógica...*, p. 128.

13. — A la acusación de *relativismo*, Dewey contrapone como más nefasta la acusación de *absolutismo*, de *dogmatismo*.

“La palabra “relatividad” se utiliza como espantapájaros para ahuyentar a los filósofos de todo asalto crítico contra los “absolutismos”. El interés de clase, en toda la historia, ha rehuido el análisis alegando pretensiones a lo absoluto. Los fanatismos sociales, sean de derecha o de izquierda, se refugian en la fortaleza de principios demasiado absolutos como para ser sometidos a duda o investigación”.²⁹

No hay asignada de antemano ninguna verdad ni para el relativismo ni para el absolutismo. El pensar no parte de verdades o certezas, sino de creencias e hipótesis supuestamente verdaderas para justificar la confirmación de las mismas en la actividad práctica.

El *método de la investigación científica* no supone ni un absolutismo ni un relativismo. Implica simplemente creer en que se puede progresar *en y por medio de* la experiencia reflexiva. Por medio de ella el hombre aprende y corrige su mismo método, sus elementos, y las creencias o valores de los cuales partió, sometiéndolos a revisión y a contrastación en forma constante.³⁰

El absolutismo y el relativismo, lo inmutable y lo cambiante, sólo tienen sentido si se los contraponen y se los absolutiza. El método científico no parte de esas absolutizaciones ni las implica. Este método parte de *hipótesis de trabajo* —en cualquier sector y a cualquier materia se aplique— que condensan los resultados de una continua experiencia reflexiva precedente; y con ella dirige hipotéticamente la investigación ulterior. Los resultados o las conclusiones obtenidas de aplicaciones prácticas, confirman o desmienten la supuesta verdad de las iniciales hipótesis de trabajo y la validez del método empleado.

“La base misma del procedimiento democrático se halla en la dependencia de la producción experimental del cambio social, experimentación dirigida por principios de trabajo que se verifican y desarrollan en la acción misma que los aplica”.³¹

Lo que hoy necesitan los hombres no es creer en verdades dogmáticamente impuestas desde afuera, o creer en relativismos escépticos. El hombre suele necesitar de seguridad, de autoridad que lo afirme en la validez de sus conocimientos y acciones. Esta autoridad debe buscarse hoy en la creciente confianza que suscita el *método científico*, el cual se fortifica *en y por* sus mismos hallazgos, en la paciente y constante actividad científica, fuera de todo dogmatismo.

“La necesidad de autoridad es una constante necesidad de los hombres, ya que equivale a la necesidad de principios que sean

²⁹ DEWEY, J., *El hombre y sus problemas*, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 18.

³⁰ DEWEY, J., *The Quest...*, p. 150.

³¹ DEWEY, J., *El hombre...*; p. 178. Cfr. DEWEY, J., *Human Nature...*, p. 221.

suficientemente flexibles como para dirigir las vicisitudes y las incertidumbres de la vida. Los libertarios han perjudicado a menudo su causa al afirmar virtualmente que la autoridad de cualquier forma y clase es la gran enemiga. Así hacen directamente el juego a los que insisten sobre la necesidad de que exista una autoridad exterior y dogmática, eclesiástica o política, o una mezcla de ambas. El problema fundamental de los últimos siglos es el de si y cómo el método científico, que es el de la inteligencia en la acción experimental, puede constituir esa autoridad que los siglos precedentes buscaban en los dogmas absolutos".³²

En lo social y moral, como en educación, algunos no ven más que la alternativa de imponerse por la fuerza y desde afuera (*forcing from without*) o la de abandonar a los individuos a sí mismos (*entirely alone*) en una libertad sin responsabilidad. Por el contrario, la sociedad se construye en la libertad inicial y personal de nuestras acciones, pero también en la responsabilidad social por las consecuencias de las mismas.³³ Esto último no ha sido previsto y controlado socialmente en la teoría del liberalismo económico moderno, que se convirtió en un movimiento individualista e identificó la libertad con la posesión de facto del poder económico.

"El individualismo económico, fundado sobre la competencia, libre de todo control social, ha creado una especie de vacío moral y social que se trata de llenar recurriendo a las dictaduras".³⁴

D. — OBSERVACIONES CONCLUSIVAS DESDE UNA PERSPECTIVA TOMISTA

14. — El pragmatismo es una absolutización del valor-verdad atribuido a la actividad práctica. Las consecuencias prácticas son el criterio de verdad para toda idea. Una idea es verdadera cuando permite hacer lograr lo que al guiarnos con su luz nos promete hacernos alcanzar.

La verdad misma es una utilidad, tiene valor porque nos muestra que es útil seguir una idea que permite realizar lo que promete. La verdad resulta de una adecuación entre lo pensado —hipotéticamente— y lo realizado y logrado en las consecuencias del obrar.

La verdad, como toda idea, es para Dewey, un instrumento o medio al servicio de la acción y de la economía de esfuerzo. Pero todo instrumento tiene sentido en vista de un fin. Según Dewey, el fin próximo de nuestras acciones es la supuesta o hipotética posibilidad de realización de esas acciones. Nos movemos a realizar nuestras acciones no por verdades primeras o *a priori*, sino por creencias, supuestos, opiniones que nosotros generamos para solucionar problemas o complejidades.

³² DEWEY, J., *El hombre...*, p. 190.

³³ DEWEY, J., *The Child...*, p. 3.

³⁴ DEWEY, J., *El hombre...*, p. 119.

No hay un verdadero "ser" anterior a la verdad, porque no hay verdad antes de que la realicemos en la acción. La verdad es un resultado de la acción que se convierte en una utilidad.

"La verdad como utilidad (*truth as utility*) significa servicio para contribuir a la reorganización (*contribution to reorganization*) de la experiencia que la idea o teoría proclama que es capaz de realizar".³⁵

La verdad, pues, según Dewey, no nos ata a verdades *a priori*, a verdades superiores, sino a la experiencia que surge de la actividad reflexiva o abstractiva y de su aplicación a nuevos casos. Verdadero significa lo comprobado. La verdad no es fundamento que creemos poseen nuestras ideas, fundamento que sería independiente de nuestras ideas. La verdad es el resultado de una realización, de la realización de hecho (*in works*) de aquello que la idea promete y ayuda a realizar.

No existen, para Dewey, verdades absolutas, válidas en sí mismas y anteriores a toda experiencia. Toda idea es un instrumento. La idea verdadera es un instrumento verdadero, esto es, que sirvió en la práctica para realizar un conocimiento que antes era solo una hipótesis o creencia. Pero incluso una idea que fue verdadera en una determinada realización, seguirá siendo verdadera en la medida en que pueda seguir siéndonos útil para realizaciones futuras, en la medida en que seleccionamos sus aspectos útiles para mejorar nuestras experiencias futuras.

La verdad vale, es un valor, porque es un instrumento que vale para nuestro aprendizaje, para la constante reconstrucción y reorganización de nuestra experiencia. El conocimiento (*knowledge*) vale para el uso que de él hacemos al pensar (*thinking*) para solucionar los problemas cotidianos en los que vivimos y nos confirmamos mediante la actividad práctica. El pensamiento y la filosofía tienen sentido en función de esta praxis y en su confianza por el método de pensar que, perfeccionado, no es más que el método científico.

En resumen, el ser, la función y misión de la filosofía consiste en esclarecer los fundamentos y asegurarnos el éxito de la acción humana, a) mediante la crítica a las creencias y prejuicios, b) con el uso de un método de pensar, c) que emplea criterios tomados de las consecuencias que resultan en la experiencia y que d) mejoran las experiencias siguientes —pues en ella y con ella aprendemos—. La filosofía es la experiencia y conciencia reflexiva del pensar, que valoriza y generaliza el valor de esa experiencia.

15. — *Desde el punto de vista tomista*, el hombre conoce y hace ciencia proponiéndose diversos fines. De este modo resultan, hablando en general, dos tipos de ciencias: la *especulativa* y la *práctica* (ésta, a su vez, subdividida en *práctica* propiamente dicha o *activa*, y en *productiva* o *poiética*).

³⁵ DEWEY, J., *Reconstruction...*, p. 129.

El intelecto y la ciencia son especulativos en cuanto buscan contemplativamente la verdad, mientras que el intelecto y la ciencia son prácticas en cuanto tienen por fin la operación.

“Intellectus practicus... differt a speculativo secundum finem. Nam speculativus speculatur veritatem, non propter aliquid aliud, sed propter seipsum tantum; pacticus autem speculatur veritatem propter operationem”.³⁶

Incluso los animales más perfectos se mueven porque pueden imaginar algo distante del presente que los mueve a operar. Los hombres obran proponiéndose fines deliberadamente y esto compete a la razón.³⁷ La razón cuando delibera lo que hay que hacer *elige* una medida —que es el fin que desea alcanzar— con la cual una cosa es preferida a otra. En este sentido, también para Tomás de Aquino, la razón práctica tiene un momento especulativo en que afirma el fin o lo que hay que hacer como universal o absoluto; y tiene luego un momento particularizante en que busca los medios con los cuales lograrlo. Pero la causa próxima por la que se mueve el hombre razonando prácticamente es la búsqueda de los medios con los cuales lograr alcanzar el fin.

“Ratio autem practica, quaedam est universalis et quaedam particularis... Illa quae est universalis movet ut causa prima et quiescens, particularis vero ut causa proxima et quodammodo motui applicata”.³⁸

Hay, entonces, un saber para saber simplemente; y hay un saber que se aplica a operar o hacer.

La ciencia es, pues, práctica no sólo porque la materia de estudio es operable, manejable; sino fundamentalmente porque hacemos ciencia con la intención o fin de operar o hacer y porque se aplica a hacer. Puede, en efecto, darse el caso de que el constructor piense cómo se hace una casa solo de un modo especulativo: no para hacerla sino solo para saber cómo hacerla.

“Unde si quis aedificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sea ad cognoscendum tantum, erit, quantum ad finem, speculativa consideratio, tamen de re operabili”.³⁹

16. — La ciencia *práctica* es, pues, una ciencia para la acción y en la acción, aplicada a hacer. Claro está que esta ciencia aplicada o práctica implica un saber o ciencia especulativa acerca de cómo hacer.

Por el contrario, una *ciencia pura y solamente especulativa* se da cuando no solo se hace ciencia *sin* aplicarla a hacer algo; sino cuando, además, el

³⁶ *In De Anima*, III, Lect. 15, n° 820.

³⁷ *Op. cit.*, Lect. 16, n° 840.

³⁸ *Op. cit.*, Lect. 16, n° 845-846.

³⁹ *S. Th.*, I, q. 14, a. 16.

objeto sobre el que se hace ciencia es de por sí inmanejable, inoperable, como cuando el hombre medieval hacía ciencia acerca de los astros.

La ciencia especulativa es *un modo* de conocer organizado entre principios y conclusiones. Estos principios, en las ciencias especulativas humanas, los extrae el hombre por mediación de los sentidos. De todos modos, la vigencia del saber científico especulativo no va más allá de la vigencia de sus principios, pues toda ciencia está virtualmente contenida en sus principios.

“Consideratio speculativae scientiae non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiae: quia in principiis scientiae virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta”.⁴⁰

Pero por el hecho de que los primeros principios aparezcan *por mediación* de los sentidos —en cuanto el intelecto se pone en contacto con algo sensible para conocerlo— no significa que los principios *procedan de* los sentidos o de las cosas sentidas, sin el auxilio de la *luz* innata del intelecto.

“Cognitio principiorum accipitur a sensu tamen lumen a quo principia cognoscuntur est innatum”.⁴¹

El estudio acerca de esta luz intelectual, raíz de la espiritualidad humana, justifica la existencia de ciencias fundamentalmente especulativas por su objeto de estudio, ciencias metafísicas que por su objeto trascienden todo lo sensible. El mismo objeto de estudio no permite, en este caso, que sea tratado como un objeto sensible. En este sentido y sin desprecio por la materia o lo sensible, Tomás de Aquino, y toda la antigüedad, estimó como más dignas a las ciencias que más discriminaban las causas y que ofrecían una verdad, aunque fuera inútil para la práctica utilitaria.

“Quilibet autem inventor artis habetur in admiratione, propter hoc quod habet sensum et iudicium et discretionem causae ultra aliorum hominum sensum, et non propter utilitatem illorum quae invenit”.⁴²

17. — Las ciencias especulativas tienen un objeto no operable o al menos considerado en cuanto no operable. Pero las ciencias prácticas poseen objetos operables y el que opera con ese saber no es sólo un científico, sino además un *artífice*. El saber del artífice es un saber universal aplicado a la realización de lo particular. Ese saber del artífice modela, da forma a la materia; pero ese saber está guiado por el *uso* que tienen o tendrán las cosas que el artífice desea hacer.

⁴⁰ S. Th., I-II, q. 3, a. 6.

⁴¹ In IV Sent., Dist. 33, q. 2, a. 1, ad 1.

⁴² In XII Metaph., Lect. 1, nº 31.

“Ex forma artificii sumitur causa operationum, quae sunt circa dispositionem materiae. Et *ex usu* sumitur causa operationum, quae sunt circa formam artificiatum”.⁴³

Tomás de Aquino, con Aristóteles, distingue dos clases de hombres que poseen un saber práctico: los *peritos* que obran por costumbre en sus respectivos oficios, y los *arquitectos* o *jefes de obreros* que conocen, a partir del fin o uso de las cosas, las razones de lo que se debe hacer (*habent rationem de agendis et cognoscunt causas agendorum, ex quibus rationes sumuntur*).⁴⁴ Éstos pueden enseñar, pues poseen ciencia, conocen las causas de lo que experimentan obrando. Los *peritos*, por el contrario, tienen experiencia de lo que hacen, pero no la elaboran científicamente; operan de tal o cual manera solamente porque creen u opinan que así deben operar.

“Experti autem non possunt docere, quia non possunt ad scientiam perducere cum causam ignorent. Et si ea quae experimento cognoscunt aliis tradant, non recipiuntur per modum scientiae, sed per modum opinionis vel credulitatis”.⁴⁵

18. — Las ciencias prácticas constituyen un saber aplicado. Este saber es aplicado a *operar* —y de este operar tratan las ciencias prácticas propiamente dichas⁴⁶— o aplicado a *producir* —y de este saber producir tratan las ciencias productivas. Hablando en general de las ciencias prácticas, Tomás de Aquino reconoce que estas ciencias deben tener presente todas las variables circunstancias propias del operar por lo que se puede predecir sus resultados con poca certeza (*scientiae operativae sunt incertissimae*).⁴⁷

Las *ciencias prácticas* (también llamadas *activas* o *morales*) constituyen un saber hacer que repercute directamente sobre el sujeto que posee y realiza ese saber. El saber máximo, en este sentido, es la *prudencia* por el que se rige todo el saber hacer moral.

Las *ciencias productivas* (también llamadas *poiéticas* o *factivas* o *artes mecánicas*) constituyen un saber producir un efecto que es exterior al sujeto que posee ese saber productor. El saber máximo en este sentido es el *arte* o *técnica*.

“Prudentia vero et ars est circa partem animam practicam, quae est rationativa de contingentibus a nobis. Et differunt: nam prudentia dirigit in actionibus quae non transeunt ad exteriorem materiam,

⁴³ *Idem*, n° 27.

⁴⁴ *Idem*, n° 28.

⁴⁵ *Idem*, n° 29.

⁴⁶ “Differunt enim *agere* et *facere*: nam *agere* est secundum operationem manentem in ipso agente, sicut et eligere, intelligere et huiusmodi: unde *scientiae activae* dicuntur scientiae morales. *Facere* autem est secundum operationem, quae transit exterius ad materiae transmutationem, sicut secare, urere, et huiusmodi: unde *scientiae factivae* dicuntur artes mechanicae” (*In XII Metaph.*, L. VI, Lect. 1, n° 1152).

⁴⁷ *Idem*, L. I, lect. 2, n° 47.

sed sunt perfectiones agentis: unde dicitur ibi quod prudentia est recta ratio agibilium. Ars vero dirigit in factionibus, quae in materiam exteriorem transeunt, sicut aedificare et secare".⁴⁸

19. — De esta división entre ciencias contemplativas, y ciencias prácticas y productivas, se siguen diversos criterios: a) de certeza, y b) de verificación.

a) El *criterio de certeza* de los principios de las ciencias se toma de lo que generalmente llamamos evidencia. La evidencia que produce certeza puede tener fundamento en lo sensible, en lo inteligible y en lo moral. Los principios de las cosas sensibles son para nosotros (*quoad nos*) más ciertos; los principios matemáticos son más simples y primeros, por su misma naturaleza inteligibles; los principios de la ciencia moral generan certeza en cuanto constatamos que se hallan en muchas personas (*in scientiis moralibus... principia sumuntur ex his quae sunt ut in pluribus*).⁴⁹

b) Las diversas ciencias tienen diversos medios o modos de demostrar.

"Modus autem demonstrationis est diversus; quia quaedam demonstrant magis necessarie, sicut mathematicae scientiae; quaedam vero infirmius, idest non de necessitate, sicut scientiae naturales, in quibus multae demonstrationes sumuntur ex his quae non semper insunt, sed frequenter".⁵⁰

Los diversos *medios* con los cuales se llega a demostraciones son también causas de nuevas divisiones y clasificaciones en las ciencias que a veces tratan del mismo objeto de estudio.⁵¹

La verdad que se produce por la demostración constituye una verificación, una realización de la verdad, una *adecuación* entre lo pensado en el intelecto y la cosa a la cual se refiere lo que el intelecto piensa.

En la adecuación entre el intelecto y la cosa se da precisamente lo que es la verdad. La verdad, por lo tanto, no puede ser confundida ni con la cosa ni con el intelecto: "*adaequatio rei et intellectus dicitur, et in hoc formaliter ratio veri perficitur*".⁵²

20. — Tomás de Aquino distingue a) el fundamento o criterio de la verdad o de la adecuación, de b) la adecuación o verdad en sí misma.⁵³

Una adecuación implica dos elementos o extremos que se adecuan: el intelecto con su idea de la cosa y la cosa. Cualesquiera de estos dos elementos puede ser tomado como *criterio o medida* de la verdad.

⁴⁸ *Idem*, nº 34.

⁴⁹ *Idem*, L. VI, Lect. 1, nº 1146.

⁵⁰ *Idem*, nº 1149.

⁵¹ Cfr. S. Th., I-II, q. 54, a. 2 ad 2.

⁵² *De Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵³ *Idem*, ad 1.

Las cosas exteriores a nosotros suelen constituir el criterio de verdad de lo que pensamos, y si esas cosas son sensibles y operables constituyen el criterio empírico y experimental de nuestras ideas. En este caso, la verdad de nuestras ideas que están en nuestro intelecto encuentran su fundamento y medida o criterio en las cosas exteriores que representan: "*In sentiendo et sciendo mensuramur per res quae extra nos sunt*".⁵⁴ Este es, hablando en general, el criterio de verdad de las *ciencias teóricas o especulativas*, en cuanto el científico al elaborar estas ciencias se propone contemplar solamente el ser de las cosas que se le imponen al intelecto, sin que el científico obre sobre esas cosas.

Las *ciencias prácticas* suponen un saber teórico, pero luego este saber teórico es aplicado al operar por lo que se convierte en un saber para hacer. Ahora bien, este saber *para hacer* —que es empleado en el hacer y que puede implicar hipótesis confirmadas ya por el hacer y el uso— es la ciencia del artífice y la medida o *criterio de verdad* de lo que él construye.

"Si qua scientia est quae est causa rei scitae, oportebit quod sit eius mensura. Ut scientia artificis est mensura artificiatorum".⁵⁵

Se trata aquí de un saber pragmático o aplicado al hacer, de un saber para hacer, de un saber atento a las circunstancias variantes de la realidad, de un saber enriquecido que emplea las experiencias anteriores y las hipótesis que genera e intenta verificar la razón. Entonces, sin caer en un idealismo epistemológico y sin absolutizar, por otra parte, el saber para hacer, podemos decir con Tomás de Aquino: "*Ad ea circa quae ratio operatur, se habet ratio ut regula et mensura*".⁵⁶

El saber-hacer se verifica en el hacer, en su efecto producido. Esta es la verdad del pragmatismo, pero es una verdad que no debe ser absolutizada, pues no es toda la verdad, dado que el saber-hacer no es el único modo de saber. La verdad es una adecuación y no es solamente válida cuando realiza la adecuación entre *la idea* de un intelecto y *lo realizado* a la luz de esa idea. La verdad es una adecuación que también tiene valor cuando adecua contemplativa o teóricamente lo conocido en el intelecto con aquello a lo cual se refiere lo conocido.

En este sentido, podemos decir que la verdad siendo esencialmente una —esto es, una adecuación— es, sin embargo, análoga, diversamente calificada como *verdad teórica* y *verdad práctica*. Se trata, en efecto, de dos modos de conocer: uno para saber y otro para hacer; modos de conocer que diversifican la verdad sin negarla ni destruirla en su complejidad.⁵⁷

W. R. DARÓS
Rosario - Conicet

⁵⁴ *In XII Metaph.*, L. X, Lect. II, n° 1957.

⁵³ *Idem*.

⁵⁶ *De Virt. in comm.*, q. un., a. 13. He tratado este tema más ampliamente en mi libro *Racionalidad, ciencia y relativismo*, Apis, Rosario, 1980. Véase también mi artículo "*Verdad y relativismo, según el pensamiento de Tomás de Aquino*", en *SAPIENTIA*, 1979, n° 133-134, pp. 231-255.

⁵⁷ *De Veritate*, q. 1, a. 5.

FUNDAMENTOS SAPIENCIALES DE LA ECOLOGIA: OIKOS Y TEJNE EN LA PERSPECTIVA CLASICA Y CRISTIANA *

1. *El conflicto oikos-téjne en el mundo actual*

Trataremos de acercarnos a la concepción clásico-cristiana de *oikos* y *téjne*¹ a partir del planteo actual de la relación, tan problemática, de técnica y medio ambiente. Marcharemos, por tanto, en pos de la noción clásica, no sólo como quien busca en la antigüedad un par de términos epónimos, sino con la aspiración de hallar las formas modélicas que puedan inspirar la solución de una aguda crisis cultural. Esta crisis se caracteriza por la crispada relación establecida, en el mundo moderno, entre el desarrollo tecnológico y el ámbito vital del hombre, su entorno, su "casa".

Ante todo, es necesario observar que la técnica moderna no representa simplemente el último estadio de la *téjne*, como continuidad, en extensión e intensidad, del milenario esfuerzo del hombre por dominar a la naturaleza mediante el empleo de habilidades artesanales.

Hay en la técnica moderna algo de absolutamente peculiar, de cualitativamente diverso. Debemos subrayar, por tanto, para alcanzar su plena comprensión, el calificativo de *moderna*: la *téjne* ha cambiado de sentido. No se trata ya de un fenómeno más de nuestro mundo, sino que ahora el mundo moderno puede ser calificado como *mundo técnico*; técnica es también la cultura propia de la modernidad.

Esto significa que ideas de cuño técnico, formas de comportamiento determinadas por el pensamiento de dominio, abstracciones engendradas por el racionalismo planificador, han comenzado a invadir todas las dimensiones de la vida humana y a adueñarse de ellas; y no sólo en la organización social, también en el orden familiar y en el más íntimo de la vida privada, personal.

Transponiendo las fronteras que limitan su propio ámbito, la técnica se convierte en un fin, y en un fin fundamental que especifica cada vez más la actitud del hombre frente al mundo.

La complejidad siempre creciente de los procedimientos, el influjo que éstos ejercen sobre la vida de todos, las exigencias productivas, los problemas sociales propios de un desarrollo de este tipo, han llevado a la elaboración de una nueva disciplina. La *tecnología* es una "ciencia de la técnica", que procura aquilatar la naturaleza de los medios en juego y ofrece una guía para su aplicación.

* El presente artículo reproduce, con leves variantes, el texto de la conferencia pronunciada en la sesión de clausura del Simposio sobre "Tecnología alternativa y medio ambiente", realizado en Buenos Aires el 3 de agosto de 1982, organizado por Oikos, Asociación para la Promoción de los Estudios Territoriales y Ambientales.

¹ Preferimos transcribir así el término griego. Para permitir la pronunciación correcta, vertimos el sonido X (xi) en j, y evitamos otras transliteraciones que usan kh o ch.

En el orden del saber, el conocimiento tecnológico, fuente de dominio, producción y trabajo, intenta erigirse en cultura, en *paideía* de alcance universal y validez exclusiva; se corona incluso de veleidades sagradas, al ofrecer nuevos mitos de salvación.

La seriedad mortal de este problema aparece en todo su rigor si se considera que, mientras libera potencialidades insólitas para la realización del hombre, la técnica moderna crea tales condiciones de vida que, a la vez, impiden de hecho tal realización. Allí donde los medios técnicos permiten que el hombre cuente con más tiempo libre, por disminución de las horas de trabajo, se insinúa con su fuerza opresiva el Leviatán de la planificación, y el mundo totalitario del trabajo devora las posibilidades de auténtico ocio, de reposo sereno y creador. Descanso, vacación, ocio y fiesta, son apenas espasmódicos respiros en la continuidad de la tarea productiva, y están siempre en función de ella. Si las técnicas de comunicación, en todos los órdenes, abren nuevas fronteras a la difusión de los conocimientos y a la comunión de ideales, el peligro de nivelación de las conciencias y de manipulación de los espíritus por el uso de los "mass-media" ya constituyen una triste realidad, de la que, por otra parte, pocos advierten los terribles resultados.

La sociedad se va convirtiendo en máquina, se hace *sociedad técnica*, "Babel" organizada,² y el hombre, engranaje de una compleja estructura social en la cual se pierde, aliena su intimidad, su riqueza interior, para sujetarse a la idolatría de lo exterior, del número y la velocidad.

Por eso, se ha llegado a hablar del *demonio de la técnica*. Se alude con esta expresión a la autonomía, complejidad y gigantismo de medios convertidos en fines, situación en la que el hombre experimenta la sensación de ser violentado y como poseído por un poder extraño.

En lo que va del siglo, muchas voces se han elevado, no para manifestar hostilidad hacia las conquistas técnicas, sino para advertir la deformación que el vértigo del gigantismo técnico introduce en el ámbito de lo humano. *Heidegger*, en su conferencia de 1953 *Die Frage nach der Technik*, afirma que la técnica moderna surge de una exigencia que el hombre impone a la naturaleza, al modo de una provocación, por la cual le reclama la entrega de su energía acumulada. Esta *pro-vocación* se opone diametralmente al carácter *poiético* que adornaba a la *téjne* antigua: frustra la desvelación del ser de la naturaleza, más bien conduce a su ocultamiento. La violencia de la *pro-vocación* ignora por completo aquella humilde reverencia, transida de piedad, con la cual el hombre de la antigüedad se acercaba a la natura, para percibir el poder revelatorio de la *aletheia*.

2. El saber técnico y la sabiduría

Si buscamos el epónimo de la técnica actual en la *téjne* griega, debemos advertir que en la antigüedad se concebía lo que hoy llamamos técnica, ante todo como una forma de conocimiento.

² Cf. DUCHET, RENÉ, *Bilan de la civilisation technicienne*, Privat-Didier, París, 1955; TOURNIER, GILBERT, *Babel ou le vertige technique*, Fayard, París, 1955.

Aristóteles enumera la *téjne* (arte-técnica) junto a otras cuatro actividades por medio de las cuales el alma expresa la verdad: ciencia (episteme), prudencia (phrónesis), sabiduría (sophía), inteligencia (nous).³ Y subraya el carácter creativo, poiético, del hábito técnico, al definirlo: "disposición productiva acompañada de razón verdadera".⁴

Como se ve, la *téjne* griega implica a la vez conocimiento del universal y aplicación práctica. El sentido de la palabra no coincide exactamente con nuestro concepto de *arte*. Ambos términos tienden a significar la aplicación de un conocimiento, la práctica; pero *téjne* acentúa el aspecto del saber fundado y la capacidad —lo que para nosotros se relaciona más bien con el *oficio*— mientras que *arte* connota, en nuestro universo cultural la creación individual y libre de reglas, la inspiración subjetiva. *Téjne* posee en griego una extensión mucho más amplia que nuestro concepto de arte. Sugiere pensar en cualquier actividad profesional fundada en un saber especializado: no sólo en las "bellas artes", sino también, y con mayor razón, en la medicina, la estrategia o la navegación. Se trata, pues, de una actividad de orden práctico que no reposa sobre la mera rutina, sino sobre reglas generales y conocimientos seguros. Es una cierta *teoría*, no pura emipria o práctica, aunque dicha "teoría" de la *téjne* está siempre al servicio de una actividad y se distingue claramente de la pura ciencia.⁵

Pero lo decisivo para nuestro asunto es que, en la cultura antigua, el conocimiento propio de la técnica se articulaba armoniosamente con otros grados de saber. Por su carácter práctico ponía al hombre en contacto inmediato con la realidad mundana que debía transformar, pero era a su vez sustentado por otros niveles de conocimiento, que son los que otorgan al intelecto humano el encuentro ultimativo con la verdad.

La *ciencia* (episteme), con sus caracteres de incontrovertibilidad y certeza, alcanza las causas y principios de las cosas. Los griegos aplicaron este nombre, tanto a la doctrina de los primeros físicos que indagaron en la búsqueda del *arjé*, principio de toda realidad, como a la contemplación del ser propia de los filósofos de Elea; pero también consideraron ciencia al conocimiento de la esencia del hombre proporcionado por la doctrina socrática del alma (psyjé).

Pero por sobre todo reinaba la *sabiduría* (sophía) como saber supremo y cima en el orden del conocimiento: ciencia capaz de dar a conocer las razones supremas de las cosas. El nombre de sabiduría corresponde por excelencia a la metafísica, cuyo objeto es el ser inteligible en cuanto ser y sus primeros principios y que culmina en el conocimiento de la Causa de los seres. *Aristóteles* ha designado a su investigación metafísica como *teología*. La sabiduría metafísica proporciona el conocimiento de la realidad desde la altura de las causas supremas, y es, precisamente por ello, un saber más divino que humano.⁶ El sabio todo lo contempla, distingue y ordena desde la auténtica visión de lo

³ *Ethica Nicomachea*, VI, 3, 1139 b 17.

⁴ *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a 10.20: héxis tis metá lógou alèthou poiètikè.

⁵ Cf. W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, p. 514s.

⁶ *Metaphysica*, A, 2, 982 b 25 ss.

real. Su "Weltanschauung" reduce a la unidad todos los otros grados del saber, a los que la *sophía* confiere el más sólido fundamento.

La *paidéia* clásica brillaba por la olímpica armonía de todos los niveles del saber. Estos se articulaban de tal modo que el amplio espectro de la *praxis*, tanto la *téjne* (póiesis) como la *phrónesis* (moral) se ordenaba a la ocupación propia del sabio: la contemplación de la verdad. No sólo a la exactitud de la ciencia, sino a la *theoría*, a la visión frutiva a la que aspira, en definitiva, el espíritu humano y que es el privilegio bienaventurado del sabio.

El mundo de la cultura moderna, su pretendida paideia tecnológica, por lo contrario, han sido plasmados por un pensamiento de dominio y una voluntad de poder que tienen como punto de partida la negación de la sabiduría metafísica. La postulada prioridad de la *praxis* produce una fractura insanable entre el hombre —"homo faber", exiliado de su vocación contemplativa, teórica— y la naturaleza, consiguientemente degradada.

3. La "casa" del hombre y la concepción moderna de naturaleza

Oikos designa, ante todo, el ámbito inmediato de la vida del hombre, su casa. En este sentido, hallamos una primera y elemental correlación de los términos *oikos-téjne*. En categorías actuales, hablaríamos de arquitectura, o de urbanismo, para designar el conocimiento técnico y la actividad profesional que deben proveer a ese ámbito material-artificial que rodea al ser humano.

Pero, en realidad, para la cultura greco-latina, mencionar la "casa" (*oikos*, *domus*) del hombre, equivale a designar una realidad en cierto modo trascendente, social, perteneciente al orden natural de la vida humana: la *familia*. Podríamos decir que el edificio de la casa es la concreción simbólica de esa realidad espiritual en la cual el hombre nace, y de la que no se desprende, normalmente, sino para fundar otra.

También la *patria* merece ser llamada *oikos*. Más allá de los límites de la familia, la tierra de los antepasados —el origen común, el lenguaje, la tradición de las costumbres, todo lo que integra el bien común de un pueblo— constituye para el hombre suelo nutricio, punto de referencia, atmósfera, amparo.

Finalmente, se justifica la extrapolación, evidente en el vocablo "ecología", por la cual se concibe como "casa" del hombre el ámbito natural de la creación, el mundo. Hablar de *ecología* (de *oikos* y *lógos*) implica, pues, pensar las relaciones del hombre con la naturaleza según aquella imagen doméstica: el hombre está en el mundo, en la naturaleza física, como en su casa.

El concepto de naturaleza (*physis*) es una de las nociones cardinales del pensamiento antiguo, pero para acercarnos al área semántica del término original, debemos eludir el habitual reduccionismo de las concepciones científicas.

Physis designa el principio originario e inmanente desde el cual se desarrolla el proceso del crecimiento de los seres del mundo. Alude al "nacimiento" de las cosas, como si la realidad, fuente de perenne estupor para quien la contempla, desbordara siempre a sus objetivaciones. La realidad total de la naturaleza se encuentra, a la vez, microcósmicamente, en cada uno de los seres natu-

rales. En éstos, su forma (*ousía*, esencia) es el principio intrínseco y esencial de movimiento, y se llama, por tanto, *physis*, como señala Aristóteles.⁷

A esta concepción de la naturaleza corresponde aquella búsqueda, congenial al espíritu griego, de la armonía entre el hombre y el mundo. El mundo es percibido como *kósmos*, orden de admirable belleza en el que se transparenta la verdad del ser y su fundamento divino. Precisamente, la especulación clásica, en cuanto física, desvelamiento de la realidad sensible, estaba animada de una intensa aspiración a religar al hombre con la naturaleza.

Como es fácil deducir, la costumbre contemporánea de mancillar y dilapidar la naturaleza no se apoya en la concepción clásica que hemos referido, sino en *la noción cartesiana de physis*.

Descartes ha sido el mentor de una total separación del hombre, como realidad pensante, respecto de la naturaleza, al postular el dualismo irreductible de substancia extensa (extensión inerte) y substancia pensante (actividad inextensa). Según él, la naturaleza sería producto de eventos casuales, encuentro de entidades que proceden, a su vez, de otros encuentros fortuitos, y no un *kósmos* de ordenada belleza. La materia es pasiva, inerte, y el hombre, mente aguda y árida, "matematiza" la naturaleza, incapaz de comprender la riqueza y peculiaridad de la vida, y se convierte en déspota de un súbdito impotente. Si el devenir de la *physis* es producto de la casualidad, el proceder del hombre tecnológico respecto a ella no se sujeta a barrera alguna, en su relación con las cosas no se halla coartado por ningún freno moral. Al romper sus relaciones vivientes con la natura, el hombre queda disminuido en su propio ser, exiliado del paraíso, y su auto-desarraigo lo impulsa a la aventura suicida de la tecnocracia.

Pretendiendo escapar de ese dualismo cartesiano, una tradición de inspiración *hegeliano-marxista*, parte de la idea de naturaleza concebida como negatividad. La *physis* existe sólo en potencia; el hombre está llamado a conferirle su ser auténtico, humanizándola, a través del arte, la ciencia, la tecnología. La naturaleza llegará a la existencia "in actu" cuando el hombre logre reconciliarla soberanamente consigo mismo, según su vocación, ya que nada escapa al poder del hombre y sus proyectos. Es éste el presupuesto de un *tecnomorfismo* que tiende a expresar el sentido de la divinidad del hombre y de su omnipotencia en relación con el mundo circundante. El sistema bio-ecológico debe concebirse únicamente en función del "homo faber": las leyes de la naturaleza se subordinan a las del hombre, y ambas, a las leyes superiores del proceso dialéctico de la historia. El marxista Gramsci, a través de Croce, se remite al historicismo de Giambattista Vico.

En cualquiera de sus dos vertientes, la cartesiana y la marxista, la cultura moderna programa la destrucción de la "casa del hombre, se hace responsable de su más impúdica violación. De jardinero que era otrora, "gentleman-farmer" del vergel original, el hombre se ha convertido en el pirata de la naturaleza.⁸

⁷ *Metaph.*, V, 4, 1014 b 16 ss.; 1015 a 12.

⁸ M. DE CORTE, *L'homme contre lui-même*, Nouv. Éd. Lat., París, 1962, p. 15.

Esta visión de las cosas, de incalculables consecuencias, se encuentra en las antípodas de aquella *reverencia por la naturaleza* que, lejos de ser veleidad de poeta romántico o resabio del pensamiento mítico, se encuentra en los grandes científicos de la modernidad. Galileo, Newton o Einstein consideraban a la *physis* creatura de Dios, expresión privilegiada y sede de la racionalidad divina, lugar de la máxima armonía.

Esa actitud reverencial se basa en la conciencia de que la naturaleza goza de una cierta autonomía e independencia respecto del hombre, y que no obtiene en él su consistencia. La natura es, de algún modo, un *prius* respecto del hombre, como un testigo de que nosotros no somos omnipotentes: si algo nace, se hace de sí; nosotros no estamos en condición de proyectarlo. La *physis* no es solamente algo para usar, sino una realidad para conocer y admirar, objeto primero de asombro para el "homo theoreticus". El auténtico dominio del hombre sobre la tierra, al cual está llamado por vocación divina,⁹ no es el que corresponde a un conquistador que sojuzga a un extraño, sino que consiste en la capacidad de conocer sus leyes y de emplearla sin vandalismo ni crueldad.¹⁰

4. *Fundamentos sapienciales de la ecología*

El racionalismo prometeico, fundamento de la cultura de la modernidad, busca a cualquier precio una eficiencia puramente material y cuantitativa, y procura extender a todos los pueblos la norma y las pautas de conducta de la sociedad opulenta. El racionalismo tecnológico, el efficientismo materialista, la voluntad obsesiva de poder, han provocado una profunda alteración de las relaciones del hombre con su *oikos*. El gigantismo, la complejidad infinita, el dispendio ilimitado y la violencia, caracterizan a la sociedad contemporánea, tanto en Oriente como en Occidente;¹¹ estos pseudo-valores seducen a los pueblos pobres y amenazan la mera supervivencia de la humanidad, como lo han advertido los espíritus más perspicaces de nuestro siglo.

Este momento crítico invita a replantear con nueva urgencia las relaciones entre *oikos* y *téjne*, en el marco de una visión realista y cristiana.

Nos parece oportuno destacar aquí la obra de un economista como E. F. Schumacher, quien propone partir del "Principio y Fundamento" de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola. El hombre debe usar de los bienes de este mundo en orden a su salvación, y apartarse de ellos en la medida en que le impidan la consecución de ese fin. Por consiguiente, el universo de la organización técnica y de la producción debe redimensionarse según una escala humana, para que todos esos medios estén ordenados efectivamente al servicio del hombre, y éste pueda orientarse hacia su verdadero fin. "El futuro de la sociedad industrial, tecnológica, debe ser un futuro en que cada hombre, cada mujer, 'aun el más pequeño de mis hermanos', puedan ser *personas*, que se puedan ver a sí mismos y ser vistos por sus hijos como personales reales,

⁹ Gén., 1,26ss.; Salmo, 8,6-9.

¹⁰ Para todo este asunto, cf. O. TODISCO, "Premesse filosofiche dell'ecologia", en *L'Osservatore Romano*, 12 agosto 1981, p. 3.

¹¹ Para el caso de la URSS, cf. A. SOLZHENITSYN, "Rusia a la hora de Andropov", *La Nación*, 17.1.1983, p. 7; 18.1.1983, p. 9; 19.1.1983, p. 9.

no como engranajes en vastas máquinas o como material de relleno en procesos automatizados".¹² Para ello, el hombre debe redescubrirse como creatura, y no pretender los poderes del creador. Su dominio sobre el resto de las criaturas no es el de un animal superior, sino el que corresponde a un hijo de Dios, imagen suya; ha de usar de las cosas en la medida de lo necesario para alcanzar sus fines espirituales. En su aplicación de las diversas técnicas ha de partir de un conocimiento verdadero de la naturaleza, el que se inicia en el asombro ante el maravilloso fluir de la *physis*. La técnica (*téjne*) respaldada en la ciencia (*episteme*, *episteme-téjne*), y ésta en una visión comprehensiva de la realidad, coronada en la sabiduría (*sohpía*) metafísica y teológica.

Desde este punto de vista, a partir de la lógica tan simple y contundente del "Fundamento" ignaciano, las relaciones del hombre con la naturaleza aparecen radicalmente renovadas. A la tecnología se le abren nuevos caminos, una alternativa jalonada, según Schumacher, por cuatro valores: pequeñez, simplicidad, ahorro de recursos (*cheapness*), no-violencia. Cuatro valores para el retorno de la organización tecnológica y productiva a una escala humana, aplicación en el orden de la praxis de una concepción sapiencial del hombre y del mundo. "El lenguaje de la sabiduría espiritual puede ser ahora entendido también como el lenguaje de la cordura práctica, mostrando el camino de la supervivencia en este mundo tanto como el de la salvación en el próximo".¹³

Quisiera confirmar esta lúcida propuesta de un especialista —él la llama "a Christian view"— con dos citas de la más alta autoridad de la Iglesia.

Paulo VI, en el discurso pronunciado con ocasión del 25º aniversario de la FAO, el 16 de noviembre de 1970, reconocía cómo los progresos logrados en el mejoramiento de la fertilidad del suelo, la sistematización racional de la irrigación, el esfuerzo por la selección vegetal, etc., parecen realizar en nuestros días la antigua profecía del florecimiento del desierto. Pero al mismo tiempo constataba que la realización concreta de estas posibilidades técnicas va acompañada de repercusiones tan dañosas sobre el equilibrio de nuestro ambiente natural, y de tal agravamiento en las condiciones del "environnement", que amenaza llevarnos a una verdadera catástrofe ecológica. Y concluía el ilustre Pontífice: "Se impone un cambio radical en la conducta de la humanidad, si ésta quiere tener seguridad de que va a sobrevivir; no es cuestión ya de dominar tan sólo la naturaleza: hoy el hombre debe prepararse a 'dominar su mismo dominio' sobre la naturaleza, ya que los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más prodigiosas, el crecimiento económico más espectacular, si no van unidos a un auténtico progreso social y moral, se revuelven, en definitiva, contra el hombre".¹⁴

El Papa *Juan Pablo II*, en su Encíclica "Redemptor hominis", del 4 de marzo de 1979, advierte sobre la condición dramática del hombre contemporáneo, que parece siempre amenazado por lo que produce, como si el poder recibido

¹² E. R. SCHUMACHER, *The Age of plenty. A Christian View*, The St. Andrew Press, Edinburgh, 1979, Trad. cast. en: *La técnica puesta a prueba*, Oikos, Bs. As., 1982. La cita está en la p. 56 de esta edición argentina.

¹³ *Op. cit.*, p. 58.

¹⁴ Cf. B. SORGE, "La crisis ecológica: un problema de conciencia y de cultura", *Criterio*, nº 1623 (8.7.1971) p. 429 ss.

en los orígenes de su historia se volviera catastróficamente contra él. Y agrega: "...la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en *un plan* a radio universal y *auténticamente humanístico*, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturaleza y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y de consumo. En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como "dueño" y "custodio" inteligente y noble, y no como "explotador" y "destructor" sin ningún reparo... El sentido esencial de esta "realeza" y de este "dominio" del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la *prioridad de la ética sobre la técnica*, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia" (nn. 15-16).

HÉCTOR AGUER

Informe N° 148

NOTAS Y COMENTARIOS

LA SUBSTANCIA DEL HOMBRE Y EL PROGRESO MATERIAL

Cuando se habla de desarrollo económico se alude fundamentalmente al progreso material, aún en los casos en que se piense en un desarrollo social, con auto-realización de las personas y calidad de vida. En realidad se da por supuesto que sin progreso material no hay ni felicidad ni dignidad para la gente. Este supuesto sólo es verdadero relativamente. En efecto, el progreso material, como dice el economista de la London Schools of Economics, P. T. Bauer, no se identifica ni es un supuesto necesario de la felicidad, de la dignidad, la sensibilidad o la armonía humanas.¹ Podemos decir que la miseria ataca severamente la vida humana, pero no podría decirse lo mismo de una pobreza relativa. Lo que es evidente es que la abundancia material se relaciona más a menudo de lo que nos atreveríamos a confesar con dificultades en el nivel humano espiritual y por lo tanto con la felicidad y la dignidad. Así lo ha patentizado la sociedad de consumo.

A. O. Hirschman, un especialista en temas del desarrollo económico, no tiene reparo en confesar que "la ciencia social de nuestro tiempo no ha logrado dilucidar la cuestión de las consecuencias políticas del crecimiento económico..." y que "estas consecuencias son a menudo desastrosas cualquiera sea el régimen—capitalista, socialista o mixto— que presida el crecimiento".² Tampoco es un secreto que la correlación entre satisfacción y prosperidad económica arroja una curva en forma de U invertida: más acá y allá de cierto *optimum* la satisfacción decrece.³ El período inmediatamente anterior a la Revolución Francesa fue de gran prosperidad.

En resumen, las relaciones entre felicidad y prosperidad material no son claras. Desde antiguo se sabe, eso sí, que para que el hombre pueda dedicarse a intensificar su vida espiritual debe tener resuelto mínimamente su problema económico (ponemos entre paréntesis a ascetas y místicos, ya que nuestra perspectiva es sociológica) pero desde antiguo se sabe también que la felicidad propiamente humana y la abundancia material no correlacionan de modo necesario ni siquiera débilmente. La ética cristiana, que nunca miró con buenos ojos a la miseria, siempre sostuvo también que el goce excesivo de los bienes materiales atentaba contra la vida interior y que es en ella donde el hombre encuentra mucho más su paz y su felicidad que en el disfrute de los bienes exteriores.

En consecuencia, si las cosas son así, el progreso material puede generar problemas antropológicos y éticos graves. Por eso es que resulta totalmente ab-

¹ *Dissent on Development*, Weindenfeld and Nicolson, London, 1976, p. 27.

² *Les passions et les intérêts*, PUF, París, 1980, p. 7.

³ Boudon, R., *Effets pervers et ordre social*, PUF, París, 1977, p. 131.

surdo plantearse el desarrollo socioeconómico como un fin, siendo como es sólo un medio. No es el aumento indefinido de bienes materiales a disposición del hombre lo que interesa lograr, sino un cierto bienestar que permita al hombre dedicarse a aquello que en realidad lo haga feliz. Es evidente entonces que no cualquier tipo de desarrollo económico es lo que le conviene. Y que sin educación para una vida humana, sin *paideia*, no hay plenitud para el hombre. De ahí también que la llamada educación para el desarrollo plantee una problemática que no por estar ajena a las teorizaciones corrientes sobre el asunto deja de generar menores dudas e incógnitas en quien se detiene a ver el progreso material bajo la luz del gran tema de la felicidad humana.

Small is beautiful

El problema del desarrollo no es otro, en último término, que el problema de la producción. Por cierto que incluye muchos más aspectos, como el del acceso masivo o igualitario a los bienes básicos, pero lo primero es, sin duda, el problema de la producción. Y el problema de la producción depende a su vez de la pregunta: producir ¿para lograr qué?

No son pocos los que han visto que el mundo actual da por sentado que esa pregunta tiene ya una respuesta, pero no es así. "Uno de esos errores fatales de nuestro tiempo es de creer resuelto el problema de la producción", ha dicho en un libro notable E. F. Schumacher.⁴ La sociedad de consumo basada en la producción exponencial no está hecha a la medida del hombre ni de la naturaleza. Schumacher habla de un triple atentado: La dilapidación de los recursos no renovables, el menosprecio de los márgenes de tolerancia de la naturaleza y el atentado contra la sustancia humana (expresión de donde tomamos el título de esta nota). Si bien Schumacher no se refiere a la felicidad sino a la paz, sus reflexiones pueden trasponerse perfectamente. La ruta de la paz sigue la ruta de la riqueza, dice una de las convicciones del mundo actual. Schumacher dedica un capítulo de su libro a refutar este aserto. Allí recuerda la falacia denunciada por Gandhi de "ese sueño de un sistema tan perfecto que no habrá ninguna necesidad de ser bueno". ¿Para qué pedir al hombre cualidades muy difícilmente adquiribles, si la abundancia generalizada resolverá todos los conflictos? El célebre Lord Keynes, dice Schumacher,⁵ afirmaba que no estaba tan lejano el día en que todo el mundo sería rico: La Avaricia, la Desconfianza y la Usura son los Dioses que nos hace falta conservar todavía un poco, "porque ellos solos pueden guiarnos a través del túnel de las necesidades económicas hacia la luz". Las consideraciones éticas no son sólo descartables sino que constituyen un obstáculo, porque "lo que es feo es útil y lo que es bello no lo es absolutamente", según las brujas de Macbeth que Keynes se complace en citar. El razonamiento sería como sigue:

⁴ *Small is beautiful - Une société à la mesure de l'homme*, Contretemps - Le Seuil, París, 1978, p. 15. Traducción nuestra de la versión francesa.

⁵ *Ibidem*, p. 24 y ss.

Primo: la prosperidad universal es algo posible.

Secundo: es posible acceder a ella a condición de optar por la filosofía materialista y su "enriquezcase Usted".

Tertio: ella conduce a la paz.

Dejemos de lado el problema del agotamiento de los recursos no renovables. Incluso en el supuesto de que eso no llegue a ser un problema, si el consumismo crece y se extiende por el mundo, el problema de la polución subsistiría hasta llegar a extremos alarmantes. "Una filosofía que busca la realización del hombre en la sola búsqueda de la riqueza —en concreto, el materialismo— no se ajusta a este mundo porque tal actitud no conoce ningún principio de limitación, mientras que el medio ambiente en el cual ella se inscribe es estrictamente limitado" (ib., pp. 29-30). Pero vayamos al aspecto humano de la cuestión, que es el que aquí nos interesa. Keynes decía con toda claridad⁶ que el único modo de progresar económicamente, sea en el nivel personal como en el social, es dejar de considerar la avaricia como un vicio, la práctica de la usura como un delito y el amor del dinero como algo despreciable. El progreso económico no viene si no se acude a ese poderoso estímulo que es el egoísmo humano. Schumacher piensa que es la concupiscencia frenética y el apetito llevado hasta la orgía lo que constituye la causa profunda de la expansión de la economía moderna. Falta saber si de tales causas puede salir algo durable o si portan en sí los gérmenes de su destrucción. La peligrosidad de esas pasiones proviene del obnubilamiento de la inteligencia que ellas producen, en una palabra la incapacidad de ver las cosas como son. Ahora bien, si son sociedades enteras las que se ven presas de esos vicios, ellas pueden producir frutos materiales aparentemente admirables, pero se mostrarán de más en más incapaces de resolver los problemas más elementales de la existencia cotidiana. Los frutos que se aprecian son entonces la frustración, la alienación y la inseguridad crecientes. Es una ilusión creer que el gobierno pueda resolver este tipo de problemas. (Estas reflexiones de Schumacher nos traen a la memoria el "estado de gracia" de que hablaba F. Miterrand con el triunfo socialista en Francia, que dio, por lo demás, muy pronto muestras de su carácter ilusorio).

El hombre —en resumen— no puede vivir sin sabiduría de vida. Schumacher pide para esto una vuelta de la economía al estudio de lo durable: La perennidad es imposible con una actitud rapaz. Toda multiplicación de las necesidades tiende a aumentar la dependencia del hombre de las fuerzas exteriores que escapan a su control y alimentan la angustia o el temor existenciales. Y con esto tocamos un punto neurálgico de la llamada sociedad de consumo, modelo "ejemplar" de progreso que se ha hecho casi universal.

Schumacher clama por un retorno tecnológico a lo pequeño, por un abandono del gigantismo y la acumulación de bienes y de poder. La electrónica —añadamos— puede tal vez prestar buenos servicios en el sentido que marca este

⁶ Cit. por SCHUMACHER, *op. cit.*, p. 31.

autor,⁷ a condición de una "conversión" del hombre y de la sociedad. Ni más ni menos. Nunca se puede decir en Historia contemporánea que hayamos llegado al punto de no-retorno, aunque, es verdad, el optimismo frente al futuro no tenga ya cabida. Es el pecado de concupiscencia de los bienes exteriores lo que nos ha dejado a merced de las fuerzas exteriores, irracionales y desatadas.

Una cuestión de la que el desarrollo económico no puede desentenderse es la del vacío y la insatisfacción —es decir *à la limite* de la frustración y con ella de la violencia— "de una vida esencialmente consagrada a la persecución de fines materiales", como dice el autor que venimos citando. Esto nos plantea frontalmente el problema del papel que debe cumplir entonces la economía en general y en particular en esta perspectiva del desarrollo.

Humanismo y economía

Es absolutamente evidente que la economía se edifica a partir de un concepto del hombre y del cosmos. Lo quiera o no el economista, es decir quien se ocupa de la economía, todo su saber depende de ciertos principios generalmente no explícitos. En una imagen bien ilustrativa, Marcel De Corte⁸ nos indica lo que está pasando con la economía: "Nos asemejamos a los pasajeros de un navío que, sin saber adónde van y sin esperanzas de arribar a puerto, acumularan en las bodegas alimentos y mercaderías para una travesía sin final". Producimos a más y mejor pero no sabemos bien para qué. Es el hombre el que produce y el que consume —nos recuerda De Corte— y si ignoramos al hombre y su naturaleza, aunque tengamos a mano todos los bienes materiales posibles e imaginables, nos faltará el dato esencial del problema económico. Es evidente que el desarrollo pende también de este dato.

El primer problema a resolver por la economía es, pues un problema filosófico. Seguramente los directamente interesados se encogerán de hombros ante esta afirmación. Sin embargo, como dice De Corte, el no tener una filosofía es, ya, tener una. ¿Cuál será? Aquella que Schumacher denunciaba también: *La filosofía del interés a corto plazo*, que es muy mala consejera, porque renuncia a ocuparse de los intereses más duraderos, es decir de los esenciales.

Por otra parte, si el modelo de desarrollo son las sociedades industriales (capitalistas o socialistas) llamadas también *desarrolladas*, quienes buscan imi-

⁷ Un investigador del Instituto de Estudios sobre el Desarrollo, de la Universidad de Sussex, Carlos Fortín, nos hacía notar que la destrucción de valores humanos que venía a traer la modernización y la industrialización, tiene mucho que ver con economías de escala. Al parecer, por lo menos en algunos sectores, el avance de los procesos de información electrónica estarían revirtiendo las tendencias a las economías de escala. Estos procesos parecerían hacer posible un fenómeno de descentralización del proceso productivo que haría que el nivel óptimo de escala pudiera empezar a reducirse significativamente. De ser así podría verse el resurgimiento de formas de relaciones sociales primarias, por así decir, que sean compatibles con formas de desarrollo tecnológico altamente avanzado.

⁸ "Para un humanismo económico", Rev. *Ethos*, Buenos Aires, Nº 1, 1973, pp. 11-79.

tarlas deben saber de antemano la profundidad de la crisis en que ellas se debaten. La crisis es más evidente en las sociedades que están en tránsito hacia el desarrollo, porque a los problemas morales y políticos se les agregan los específicamente socio-económicos planteados por el *cambio* hacia formas de organización inadecuadas a su situación llamada "periférica". En efecto y por lo que a nosotros, latinoamericanos, nos interesa más, en el ámbito de la periferia del capitalismo estos problemas son muy serios por la inaplicabilidad del modelo capitalista central. R. Prebisch lo ha planteado *in extenso* recientemente⁹ y si bien sus propuestas son discutibles,¹⁰ la crítica es totalmente justificada.

El hecho es que la "tensión desarrollista" es universal e intensa. Las naciones quieren "desarrollarse", es decir tener acceso a más bienes materiales sin haber resuelto, muy por el contrario, el uso bueno o malo que van a hacer de ellos. Si el uso respetara la naturaleza del hombre y el orden de la naturaleza, nada habría que objetar a las aspiraciones desarrollistas. Pero es de temer que tales parámetros sean ajenos a dicho apetito y que lo que vaya a imponerse sea el libertinaje con el liberalismo y luego el estatismo como consecuencia necesaria. Un ejemplo de esta secuencia lo está dando un poco patéticamente Francia (y por supuesto varias otras naciones desarrolladas). Liberalismo con estatismo, es decir una doble esclavitud: A las propias pasiones materialistas y luego al Leviathán que hay que montar para poner un poco de orden en el desenfreno.

Pero lo grave en realidad es que no hay conciencia de estos problemas. Nosotros hemos preguntado a veinte personalidades especialistas en el tema del desarrollo, personalidades europeas y latinoamericanas, por el problema de los valores en el marco del desarrollo. Las respuestas han sido en general decepcionantes. En muchos casos no se sabía bien a qué nos referíamos, en otros era el silencio por respuesta y finalmente otros se refugiaban en un optimismo dogmático: Con el desarrollo vendrían las respuestas a la crisis de los valores. Algunos se atrincheraban en la convicción de que no tiene que ver una cosa con la otra, es decir el desarrollo con los valores. Por supuesto que en alguno existía la inquietud por el problema, sobre todo; por las enormidades del mercantilismo materialista. Pero lo notable es que inmediatamente aparecía la atribución a la "política" o al Estado de la responsabilidad de ordenar las consecuencias de la pérdida de los valores. Evidentemente aludimos a los valores "humanísticos". No es que el Estado y la política no tengan en eso graves responsabilidades, pero resulta evidente que sin una "conversión" de las personas tales responsabilidades son imposibles de cumplir, y que tal conversión supone recuperar la acción económica para el servicio del hombre en su totalidad esencialmente espiritual, que es lo que lo define como hombre, constituyendo su *diferencia específica*. Hay una nefasta tendencia a atribuir a la política y al Estado la responsabilidad de poner orden en la crisis que nos afecta a todos, países desarrollados y en

⁹ *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, FCE, México, 1981.

¹⁰ Prebisch plantea, por ejemplo, una "síntesis" entre capitalismo y socialismo para salir de la crisis, lo cual revela que no ha captado suficientemente la hondura de las raíces antropológicas de donde provienen los males que denuncia. Ni el capitalismo conocido ni el socialismo están libres de ellos, aunque de distintas formas.

vías de desarrollo, como si "la fácil reforma de las instituciones dispensara de la difícil reforma de los espíritus y de las costumbres".¹¹ De Corte llega a decir que "la reforma de las instituciones no es buena sino en la medida en que esté impregnada de una concepción de la actividad económica conforme con la naturaleza real del ser humano. En caso contrario es nefasta".¹²

De la economía al revés

Mientras el desarrollo no tenga en cuenta otros fines que el de la productividad económica y de la distribución, sin preguntarse por el por qué, cuántos y qué clase de bienes hay que producir y distribuir será imposible evitar "la economía al revés" que padecemos. Es la pregunta por los fines la que debe ser resuelta antes de "desarrollarse". El último de estos fines que ordena los fines intermedios es el propio ser humano en todas sus dimensiones y cuenta habida de la jerarquía de éstas. Si la economía se declara auto-suficiente y se aísla en la búsqueda de una producción encerrada en sí misma, no se hará más que exacerbar la crisis. Crisis de los países desarrollados atiborrados de abundancia sin sentido; crisis de los que procuran el desarrollo en la ceguera respecto de los fines. Los bienes económicos deben convertirse en bienes humanos, en la bella expresión de De Corte. La economía, según este autor, ha llegado a una completa inversión. Se ha colocado la producción por encima de todo. No se busca con la producción satisfacer las verdaderas necesidades del consumo, sino que se exagera artificialmente el consumo para sostener una producción que sufre de elefantiasis, al menos en los países que han alcanzado a superar los niveles de subsistencia, cuando no ocurre que una parte de la población esté económicamente sumergida mientras otra se harta de los bienes más sofisticados (característica esta última de los países de la periferia capitalista). Y esto con la complicidad de un Estado protagonista en el proceso, como se lo puede ver en países como Brasil, México y la Argentina, pero también en el "centro" (en Europa y hasta en los EE.UU.). Ha sido señalado el carácter "canallesco" del desarrollo en países como Brasil o Argentina. La competitividad, el afán de riqueza, la avaricia y la envidia, en suma, generan un "ethos" materialista que encanallece la vida.

Los mistificadores del progreso

Si es verdad que la economía debe ser a la medida del hombre, el desarrollo debe replantearse totalmente, fijando los fines que se buscan antes de lanzarse a la loca aventura del aumento de la producción por el aumento mismo. Somos conscientes que al decir esto cometemos un pecado de "leso liberalismos"

¹¹ DE CORTE, M., *op. cit.*, p. 16.

¹² *Ibidem*, p. 16, subrayado en el original.

—al menos del liberalismo tal cual se lo practica y predica. Y también de “leso socialismo” aunque por otras razones. Peter L. Berger ha dedicado un libro a estos “misticadores del progreso”, yendo de Brasil a la China como casos extremos.¹³ Lo impresionante de estas experiencias es que no toman en cuenta para nada ni siquiera las necesidades “sensoriales” de la gente. En este nivel se producen dos fenómenos contrarios, paradójales, pero no contradictorios. Por una parte se ve perturbada por el eficientismo y el racionalismo modernos la sencilla pero rica vida sensorial “tradicional”. La primacía de la abstracción sobre la concreción cognoscitiva, la aceleración de los ritmos vitales previamente mecanizados (la tiranía del reloj es un buen ejemplo) turban los modos de inserción en el mundo y el contacto íntimo y moroso con la naturaleza y los “prójimos”. Pero al mismo tiempo se produce una sobre-estimulación sensorial, no ordenada a coadyuvar a la vida interior sino al contrario. La “modernidad” —meta básica del desarrollo sobre todo capitalista— demanda un pesado tributo incluso en el nivel de los sentidos, sobre-estimulados y por lo tanto hartos al mismo tiempo que hastiados. Este efecto sobre la vida sensorial desordena profundamente al hombre. Los placeres sensibles tienen esa doble característica, la insaciabilidad al mismo tiempo que el hastío. La imagen trágica de este extremo la da la drogadicción. La exacerbación de la vida sensorial es uno de los problemas del desarrollo. Pero como el desarrollo produce tensiones psicológicas grandes —en general la vida “moderna”— los sujetos necesitan de más compensaciones sensoriales, con el resultado de mayor agotamiento, hastío y alienación.

Todo esto y la falta final de “sentido”, torna de más en más inhumana esta vida. El atentado contra el sentido último de la vida, al carecer el desarrollo o la modernización de finalidad propiamente humana, acarrea muchos males psicológicos y morales. La sociedad de consumo debe transformarse en una sociedad de bienes suficientes que no entorpezcan la vida serena y “la no comprada gracia de la vida”.¹⁴ Los excesos del materialismo “matan el alma”, el hombre queda sin vida espiritual o ésta es tan débil que no alcanza a devolver sentido a la vida, puesto que, al fin, es en el interior del hombre donde éste se encuentra a sí mismo. *In interiore hominis habitat veritas.*

Además es en el goce que produce la actualización de las potencias superiores más que en la esfera de la sensibilidad, que el hombre ve “confirmada” su naturaleza propiamente humana y se reconcilia con sí mismo, puede descubrir el sentido de la realidad, el orden cósmico y la apertura a lo Trascendente. Mientras nada de todo esto se tome en cuenta, el progreso económico no sólo no dará satisfacción al hombre, sino que se lo impedirá activamente.

Los costos del progreso

Si del análisis antropológico pasamos al socio-político, lo primero que choca en la búsqueda del “progreso” es la tentación totalitaria de imponerlo a la

¹³ *Les mystificateurs du progrès. Du Brésil à la Chine*, PUF, París, 1978.

¹⁴ Frase de Burke que cita y analiza ROSSELL KIRK en *Un programa para conservadores*, Rialp, Madrid, 1957, p. 63 y ss.

fuerza. Desde la Revolución Francesa esta tentación ha sido una constante de la "modernidad". Entre nosotros la experiencia reciente del "caso Martínez de Hoz" es también un ejemplo. Detrás de esta tentación de la fuerza están siempre, por supuesto, la ideología y el mito. Los grandes mitos "subyacen tras los principales modelos ideológicos que se refieren al cambio social", dice Berger¹⁵ y agrega que esos mitos deben ser denunciados. En nuestra encuesta a especialistas en desarrollo socio-económico no hemos hallado conciencia de estos problemas. El costo humano del "progreso" debe ser sopesado, dice Berger. Y la búsqueda de soluciones al problema del desarrollo deberá echar al olvido las definiciones *ideológicas* que tienen vigencia hoy en día (idem). Debe ser rechazada la "clique" de políticos e intelectuales de uno y otro bordo que se atribuyen una comprensión superior del problema del desarrollo. Tal pretensión —continúa Berger— es falsa. Está demasiado comprometida en su totalidad la existencia humana como para dejarla al arbitrio de presuntos "especialistas". Como dice Bauer¹⁶ la ciencia económica carece *incluso* de una teoría general del mero progreso material, nada digamos de las implicaciones sociales, psicológicas y político-morales que los cambios económicos implican.

En este campo sólo se puede proceder gradualmente por modestos tanteos, cosa que sin duda repugna a los ideólogos. Modestos tanteos, digamos, que respeten escrupulosamente lo que surge de manera más o menos espontánea de la realidad tanto física como humana. Caso contrario se violará la naturaleza de las cosas y esto no sin graves peligros. La realidad enseguida emite voces de alarma frente a los intentos revolucionarios de los ideólogos, pero éstos suelen responder automáticamente que tales resistencias y fallos se deben a que la ideología que profesan (el "modelo" según gustan decir) no ha sido aplicada de manera suficientemente cabal. Así es como proponen respuestas de este tipo: Los fracasos se deben a que el "liberalismo" o el "socialismo" no se han impuesto suficientemente. "Déjennos hacer a nosotros", exclaman, "y verán". En la Argentina hemos pasado cíclicamente de una política o otra —liberalismo versus populismo— con resultados siempre catastróficos, pero los ideólogos claman por la aplicación más "ortodoxa" de su receta, lo cual constituye un círculo infernal, un espiral que a cada vuelta de tuerca se hunde más y más en la crisis.

En el fondo, y para expresarlo como Schumacher, es la sustancia humana la que se rebela frente a los corsés y aparatos ortopédicos de las ideologías del cambio.

Mientras el hombre actual, contagiado de ideologías, no vuelva sobre su propia sustancia, el destino del "desarrollo" será no sólo problemático sino suicida. Es fundamental advertirle sobre los peligros que entrañan esas ideologías del cambio. "El mundo está actualmente dividido en campos ideológicos —dice Berger—. Los partidarios de cada campo nos dicen con mucha seguridad

¹⁵ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 24.

dónde estamos y lo que deberíamos hacer. No se debe creer a ninguno de ellos".¹⁷

Otro estilo de vida

En un ensayo titulado así, *Otro estilo de vida*,¹⁸ el economista argentino Carlos Moyano Llerena, ha resumido admirablemente¹⁹ la temática que nos ocupa. Nosotros hemos conocido el libro después de tener redactadas las reflexiones anteriores. Sin embargo el pensamiento de Moyano Llerena les sirve de exacto colofón.

"Debe rechazarse como falsa la supuesta identificación entre un mayor crecimiento económico y una mejor calidad de vida. El gran éxito logrado en el aumento de la producción en algunos países ha permitido, por cierto, notables mejoras en la salud, en la instrucción y en el confort de su población. Pero ello no ha evitado una insatisfacción fundamental que se advierte en importantes aspectos de su existencia" (p. 135).

Esa insatisfacción proviene del hecho siguiente —y pensamos no traicionar el pensamiento del autor—: Cuando todo el mundo mejora, no hay mejora *relativa*, es decir el status de la gente permanece invariado. El problema está en que la gente quiere mejorar respecto de sus vecinos de arriba, de abajo y de los costados. Es en realidad la envidia social el motor, más que la tradicional avaricia. Así las cosas ocurre entonces, por ejemplo, que el tiempo de trabajo no se reduce porque la carrera de ascenso desenfrenado continúa por más que la sociedad global goce de crecientes bienes, los cuales con su abundancia, dejan de ser "símbolos de status", que es en realidad lo que más interesa cuando se los adquiere. De esta manera el tiempo de trabajo no se reduce. La gente de la sociedad industrial de consumo "no tiene tiempo", pertenece toda ella al *mundo totalitario del trabajo* (en la feliz expresión inspirada en Josef Pieper).²⁰ Por otra parte, en este tipo de sociedad, se sacrifican muchas necesidades (las

¹⁷ *Op. cit.*, p. 11.

¹⁸ Buenos Aires, Sudamericana, 1982.

¹⁹ Únicamente lamentamos que se haya dejado inducir por Ortega y Gasset distinguiendo sólo dos tipos de actividad humana: la utilitaria y la deportiva. Habría que completar esta distinción con la clásica entre "agibile" y "factibile", el obrar y el hacer. En realidad las tareas más altas y felices son las que parten o llevan al "agibile", al operar immanente que no se refleja (que no termina) "ad extra": Así el conocimiento, la contemplación (del Ser) y la fruición (del Bien y la Belleza). El hacer, en cambio, termina "ad extra", en un *producto* exterior (sea utilitario o deportivo). Mientras que el pensar y el amar (la beatitud en suma) quedan en lo immanente de la persona y en ello halla el hombre la verdadera y única felicidad. Lo otro es sólo un medio para esto (sea lo utilitario o lo deportivo). (La referencia a Ortega está en la p. 108).

²⁰ *El ocio y la vida intelectual*, Rialp, Madrid, 1962, p. 68. La frase de Pieper es "mundo laboral totalitario".

afectivas y en general las espirituales) a la única necesidad aceptada: Ganar más para consumir más. No hay verdaderamente "tiempo libre". "El tiempo —dice Moyano Llerena— es identificado con el dinero ("time is money"), y la angustiosa sensación de su escasez se manifiesta en la agitación característica de las sociedades más ricas" (ib., p. 136).

El autor propone, pues, *subordinar deliberadamente* lo económico a los objetivos de un desarrollo integral armonioso. Para ello no hay más ni menos que *reducir el tiempo de trabajo* (el autor piensa siempre en el trabajo *ad extra* y compulsivo), *limitar consiguientemente el consumo y expandir los bienes no-económicos*. "No se trata de rechazar el adelanto económico en una actitud ascética o antitécnica". Muy por el contrario, se debería aprovechar de la técnica para esos fines (análogamente a lo que nosotros decíamos sobre las posibilidades que la electrónica brinda en ese sentido).

Porque es un problema de fines, es decir, ético. Y la economía no tiene en realidad nada que decir al respecto como no sea ponerse al servicio de un hombre liberado de la sujeción a la que ella misma ha contribuido largamente a generar.

ABELARDO PITHOD

Sapientre N° 148

BIBLIOGRAFIA

ALBERTO CATURELLI, *Metafísica del Trabajo*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1982, 175 pp.

El libro comienza por establecer las bases metafísicas del trabajo, en una Primera Parte. El autor recuerda una verdad fundamental, un tanto olvidada y hasta descuidada: la distinción entre acción metafísica y acción transeúnte. La primera es una actividad sin efecto distinto de ella, que perfecciona por sí misma al sujeto. Tal el acto de conocimiento, principalmente intelectual. Esa actividad termina en sí mismo, en la contemplación del ser —esse—, el cual se de-vela en la conciencia inmanente, pero como participado y no agotado en sí mismo y con una esencial referencia al Esse subsistente e imparticipado, que lo causa. Por eso, la actividad metafísica incluye en la inmanencia de la conciencia una esencial referencia al ser trascendente y, en definitiva, al Ser divino imparticipado.

Desde esta actividad primera, en un segundo momento, la inteligencia elabora el ejemplar de la acción transeúnte, que luego, unida a la libertad y al cuerpo realiza el efecto de la obra; finalmente a estos tres momentos de la acción transeúnte, sigue una contemplación y complacencia del efecto realizado.

El trabajo consiste precisamente en esta acción que nace de la contemplación de la inteligencia y se realiza con ella y la libertad con la intervención del cuerpo, de las manos sobre todo, de cuya múltiple capacidad ha escrito el autor una bella página. El cuerpo actúa unido substancialmente al alma, es el cuerpo de una persona, que es también y sobre todo espiritual. Cuerpo y espíritu son inseparables del trabajo.

De aquí que del trabajo están excluidos, por los dos extremos: Dios, por arriba, por carecer de cuerpo y obrar bajo la razón de ser con la actuación inmediata de su Inteligencia y Voluntad; y, por abajo, los animales y seres materiales, por carecer de inteligencia y voluntad.

El trabajo es, pues, la actividad transeúnte de un ser espiritual unido substancialmente a la materia, o para decirlo como el autor, "es una acción transeúnte ejercida por el hombre (como causa agente), por medio de la cual se produce una obra (efecto)" (p. 49).

A la luz de estos sólidos principios metafísicos, el autor va a poder esclarecer las múltiples y complejas facetas metafísicas, psíquicas, morales, jurídicas y sociales que el trabajo implica, en las partes siguientes de su libro.

Tal actividad transeúnte del hombre para transformar la materia, puede realizarse ya como *trabajo* estrictamente —el caso del artesano—, ya como *labor*, o sea, la actividad del que trabaja la tierra para obtener de ella los frutos de una manera abundante y ordenada —el caso del labriego—, y ya como *tarea*, como una función instrumental que se ejerce para un trabajo —el caso de un empleado de oficina.

La actividad intelectual o contemplativa, la búsqueda de la verdad o ser, por la verdad misma, no es trabajo, no es acción transeúnte corporal. Por eso, a esta actividad intelectual no se la debe llamar trabajo intelectual.

Tampoco el juego es trabajo, ni siquiera cultura, como ha pretendido Huitzinga, pues no es *ocio* dedicado a la contemplación, sino relajación o simple descanso del trabajo.

Con fuerza subraya Caturelli la supremacía jerárquica de la contemplación sobre el trabajo. La contemplación es primera y funda al trabajo. Pero la perfección humana, estrictamente tal, se realiza por la actividad desinteresada de la acción inmanente contemplativa, que enriquece con la posesión del ser o verdad a la persona, y no por el trabajo, que es de los *medios útiles*, ordenados a aquella contemplación.

De todos modos esta jerarquía no es oposición sino integración: el trabajo sirve y ayuda a la contemplación. Para que haya una María que contemple, tiene que haber una Marta que trabaje o, como dice Santo Tomás: "para que algunos santos contemplen, la ciudad trabaja".

Siempre iluminado por los principios metafísicos asentados, Caturelli analiza luego los caracteres del trabajo, tales como la creación, alegría y pena de que él va acompañado, y sobre todo, la *división del trabajo*, en que la causa eficiente y la acción misma puede ser múltiple, con tal que se conserven los tres elementos constitutivos del trabajo, antes mencionados.

A este respecto el autor estudia la *automatización y la automación*, que llega a realizar el trabajo por un proceso cerrado, sin obreros, mediante la actividad cibernética.

Sobre tan delicado tema, el autor señala qué elementos son necesarios para que tal actividad siga siendo trabajo, pero advierte sobre los peligros de la deshumanización del trabajo que tal actividad encierra.

Con Santo Tomás hace ver que el dominio, estrictamente tal de las cosas, sólo pertenece al Creador de las mismas que es Dios; y que el derecho de propiedad de los hombres es solamente sobre el *uso*. Sin embargo, la propiedad, subraya el autor con varios argumentos, sigue siendo un derecho natural secundario, derivado de los primeros principios "como una conclusión de la razón humana" (Santo Tomás).

De este derecho de propiedad el trabajo es el título fundamental, y el mismo capital suele ser una acumulación de trabajo. Entre ambos, debe haber integración, fundado en el orden humano de la corporaciones o sindicatos de obreros y patrones. Cuidadosamente distingue el autor entre el derecho de propiedad del capital, del capitalismo liberal, que pretende otorgar un dominio absoluto a quien lo detenta, olvidando que la propiedad está destinada por Dios para el bien de todos los hombres.

Finalmente el autor se ocupa del *ocio*, no "como pereza activa, sino como ocio constructivo". Vuelve así a lo del comienzo del libro: la contemplación es requerida como lo primero y lo último, y el trabajo es un instrumento intermedio, que se hace con la finalidad de crear el tiempo sin trabajo, no "como tiempo libre", sino como *ocio* para la actividad suprema y contemplativa del espíritu: el estudio, la meditación, el arte, la actividad religiosa y, en general, la

cultura. A la luz de la contemplación, el trabajo logra toda su significación como fruto y preparación para la misma.

Caturelli ha llevado a cabo una ardua meditación metafísica, auténtica, seria, profunda, concatenada con un rigor lógico a través de todos sus pasos y expuesta con una ejemplar claridad. Este nuevo libro, añadido a los anteriores, coloca a Caturelli entre los mejores filósofos cristianos de América y Occidente.

OCTAVIO N. DERISI

JOSE MARIA DE ESTRADA, *Breve Estética Filosófica*, ed. Club de Lectores, Buenos Aires, 1980.

El autor de este trabajo es el profesor titular de la cátedra de Filosofía del Arte, de la Universidad Católica. De modo que es una autoridad plenamente reconocida en esta materia, con lo cual la obra a comentar cuenta de antemano con avales suficientes como para incitar al lector a su lectura.

Es una obra, como su título indica, "Breve...", escrita en un estilo claro y sencillo, casi coloquial. En cuanto al género, no es estrictamente hablando un ensayo filosófico, sino más bien un manual de filosofía del arte, puesto que se ocupa de todos, o casi todos los temas que constituyen esta disciplina. Y así lo hace notar el autor cuando dice: "El material que integra este libro ha sido en gran parte redactado con fines didácticos y difundido limitadamente entre alumnos de cursos universitarios" (p. 11). El trabajo se apoya en Santo Tomás y Aristóteles, sin dejar de lado a J. Maritain, al que cita reiteradamente.

La articulación de la obra se estructura en dos planos: fenomenológico y ontológico. Al primero pertenecen la caracterización de la obra de arte, sus raíces antropológicas y la noción de mimesis, que corresponden a Aristóteles; mientras que al segundo pertenece su fundamentación metafísica, es decir, la explicitación del concepto de belleza y su basamento, que se hallan en la escolástica y su teoría de los trascendentales.

El libro está compuesto de siete capítulos, los que sucintamente pasamos a reseñar: Capítulo I. *El Arte en la vida humana*, donde se define el arte como "un hábito productivo acompañado de razón verdadera", según la clásica definición de Aristóteles.

Capítulo II: *La Reflexión sobre el arte y la estética filosófica*, donde se establece la distinción entre: a) crítica de arte, cuyo objeto es juzgar la obra individualmente; b) ciencia estética; que se ocupa de las normas que rigen la obra de arte; y c) filosofía del arte o estética filosófica, que estudia el fundamento de todo arte.

Capítulo III: *La esencia de lo estético*. Se ocupa del ente estético, analizando desde la tesis metafísica de la analogía del ser, para pasar luego a caracterizar los distintos elementos constitutivos de la obra de arte, mediante una

analogía entre ésta y el lenguaje, que se resuelve así: Elementos constitutivos: Claridad, proporción o armonía y perfección o integridad. Funciones del lenguaje que le corresponden recíprocamente: expresión y comunicación, indicación y significación.

Capítulo IV: *La Belleza*. Fundamenta la noción de belleza recurriendo a la tesis escolástica de los trascendentales del ente, con lo cual remarca su carácter de no definible pues "como el ser, así también hay muchas maneras de darse la belleza" (p. 70). De modo que la belleza debe entenderse analógicamente y no en forma unívoca.

Capítulo V: *Los fundamentos del juicio estético y el primer principio de la razón poética*. El autor intenta superar el relativismo estético, derivando del primer principio del obrar moral (*agere*) que nos dice: "Hay que hacer el bien y evitar el mal", el primer principio de la acción poética (*poiesis*) en el sentido del hacer (*facere*) que podría enunciarse: "Haz bien tu obra y no la hagas mal" (p. 79). El que para el caso de los entes estéticos se enunciaría: "Haz tu obra de manera que sea bella" (p. 80). Es evidente que dada la universalidad de este principio su enunciación viene a cumplir un requisito formal de exposición, pues, realmente, nada nos dice sobre la existencia única, mudable, individual y concreta de la obra de arte. El autor lo advierte pero lamentablemente allí termina este apasionante capítulo, sin la profundización que el discurso filosófico a través del texto mismo viene exigiendo.

Capítulo VI: *La creatividad estética*. Se ocupa del fundamento y la inspiración, haciendo radicar ésta en el "tsaumásein" (admiración) griego tal como la entendieron Platón y Aristóteles. Luego se ocupa de la relación entre la imaginación creadora y el arte, caracterizando a la primera como "aquella que combina representaciones de la fantasía, proyectándolas sobre aquellas imágenes suscitadas por el objeto inmediatamente captado por el sentido" (p. 94). "Es (la imaginación) la que brinda un cuantioso material para el arte" (p. 101).

Capítulo VII. *Las relaciones del arte*. Estudia las vinculaciones entre arte, sociedad e historia, para pasar luego a las relaciones con la verdad, la moral y la religión, terminando en el ámbito de la estética teológica, pues "El sentido último del arte, a su vez, en relación con el sentido último de la vida misma, sobrepasa también el horizonte de la exclusiva reflexión filosófica" (p. 130).

Se trata, en síntesis, de un esbozo de estética filosófica, en el cual se resumen con provecho largos años de enseñanza en esta disciplina. Dada la claridad de su contenido, sería de desear que su autor prolongara estas meditaciones en próximos trabajos.

ALBERTO BUELA

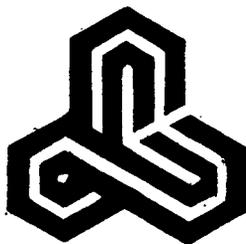


La investigación exige, por sobre todo, una alta dosis de coraje, porque investigar significa aceptar el riesgo de encontrar al final de todo una respuesta negativa. Un callejón sin salida. O una utopía. Este riesgo es asumido conscientemente por nosotros y forma parte

EL RIESGO DE INVESTIGAR.

de nuestra ideología empresarial que tiene la vista puesta en el futuro y que, ante la velocidad creciente de los cambios, sabe que detenerse es retroceder. Nosotros estamos comprometidos en esa tarea. Y en ese reto. Porque trabajamos por la vida.

**El texto
de esta revista
está impreso en papel
producido en la
Provincia de Jujuy,
con materia prima
nacional**



Ledesma s.a.a.i.

**PAPEL LEDESMA FABRICADO CON
CELULOSA DE BAGAZO DE CAÑA DE AZUCAR**

Ledesma una empresa que ES argentina

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPANÍA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.



FERRETERIA - HERRAMIENTAS - QUINCALLERIA - HERRAJES
PINTURAS Y REVESTIMIENTOS - ELECTRICIDAD
BAZAR FRANCES
IMPORTACION - REPRESENTACIONES

Carlos Pellegrini y Rivadavia
1009 Capital Federal
Tel. 35-2021/9

SANCHEZ ELIA PERALTA RAMOS

SEFRA S. C. A.

ARQUITECTOS

A R E N A L E S 1 1 3 2
CAPITAL

YERBA MATE Y TE


Taragui

Gobernador Virasoro - Provincia de Corrientes

MOLINOS SANTA MARIA

CORNA, S. A.

PEKIN 2971

Isidro Casanova

651-0948

SARMIENTO 767

Piso 2º

40-6789 y 6833

CREER ES DAR CREDITO

Y el Banco de la Provincia de Buenos Aires cree en la capacidad de trabajo y creación de los argentinos. Es por eso que brinda distintas líneas de préstamos para dar crédito a las actividades productivas de la Provincia; y atender a la evolución de toda la comunidad.

**Hipotecarios • Comercial •
Industria • Exterior • Agro •
Inversión y Leasing**



**BANCO DE LA
PROVINCIA DE
BUENOS AIRES**

La seguridad total.

ALZAGA UNZUE y Cía. S. A.

CONSIGNATARIOS

COMERCIAL Y AGROPECUARIA

Av. Corrientes 378 - 5º piso

T. E. 394 - 1360 1364

BANCO RIO.

**-UN GRAN
CAUDAL
HUMANO Y TECNICO
A SU SERVICIO.**



BANCO RIO DE LA PLATA

PENSAMIENTO

**Revista de investigación e información filosófica, publicada por las
Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España**

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de 600 páginas

Precio de la suscripción anual: 5.10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax

Zurbano, 80 - Apartado 8001

Madrid, España



LA OXIGENA

LA OXIGENA
S.A.I.C.

Boulogne Sur Mer 345

ADHESION

Adhesión de la
Fundación Hermanos Agustín y Enrique Rocca

CORDOBA 320

BUENOS AIRES